

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Psicologia

André Fernando Gil Alcon Cabral

**AS PULSÕES E A (IN)DETERMINAÇÃO NAS PSICANÁLISES DE FREUD E LACAN:
elementos para uma leitura *abrasileirada* da psicopatologia e seus litorais**

Belo Horizonte

2023

André Fernando Gil Alcon Cabral

**AS PULSÕES E A (IN)DETERMINAÇÃO NAS PSICANÁLISES DE FREUD E LACAN:
elementos para uma leitura *abrasileirada* da psicopatologia e seus litorais**

Tese de Doutorado apresentado ao Programa de Pós Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como parte dos requisitos para obtenção do grau de Doutor em Psicologia.

Área de concentração: Psicanálise

Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais em Psicanálise; Investigação no campo clínico e cultural.

Orientador: Gilson de Paulo Moreira Iannini

Belo Horizonte

2023

150
C117p
2023

Cabral, André Fernando Gil Alcon.

As pulsões e a (in) determinação nas psicanálises de Freud e Lacan [manuscrito] : elementos para uma leitura abasileirada da psicopatologia e seus litorais / André Fernando Gil Alcon Cabral. - 2023.

462 f.

Orientador: Gilson de Paulo Moreira Iannini.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1. Psicologia – Teses. 2. Psicopatologia - Teses. 3. Freud, Sigmund, 1856-1939. 3. Lacan, Jacques, 1901-1981.

4. Psicanálise- Teses. I. Iannini, Gilson. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ATA DE DEFESA DE TESE DE ANDRÉ FERNANDO GIL ALCON CABRAL

Realizou-se, no dia 03 de março de 2023, às 14:00 horas, Fafich, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *As pulsões e a (in) determinação nas psicanálises de Freud e Lacan: elementos para uma leitura abraçileirada da psicopatologia e seus litorais*, apresentada por ANDRÉ FERNANDO GIL ALCON CABRAL, número de registro 2018650887, graduado no curso de PSICOLOGIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em PSICOLOGIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a).

Gilson de Paulo Moreira Iannini - Orientador (UFMG), Prof(a). Vladimir Pinheiro Safatle (USP), Prof(a). Paulo Antonio de Campos Beer (IPUSP), Prof(a). Marcia Maria Rosa Vieira Luchina (UFMG), Prof(a). Marcelo Ricardo Pereira (UFMG).

A Comissão considerou a tese:

Aprovada

Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.



Documento assinado eletronicamente por **Gilson de Paulo Moreira Iannini, Professor do Magistério Superior**, em 06/03/2023, às 10:27, 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 **Marcelo Ricardo Pereira, Professor do Magistério Superior**, em 06/03/2023, às 10:38, 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 **Paulo Antonio de Campos Beer, Usuário Externo**, em 06/03/2023, às 10:44, 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 **Marcia Maria Rosa Vieira Luchina, Professora do Magistério Superior**, em 06/03/2023, às 10:46, 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 **Vladimir Pinheiro Safatle, Usuário Externo**, em 05/05/2023, às 12:01, 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, informando o código verificador **2094033** e o código CRC **048A43A4**.

Ao presidente Luiz Inácio Lula da Silva, pela democracia.

Agradecimentos

Ao professor Dr Gilson Iannini, pela acolhida no doutorado, pela leitura atenta e cuidadosa, pelas dicas imprescindíveis neste percurso. Iannini insistiu na possibilidade de que a tese contemplasse temáticas contemporâneas. Demonstro minha gratidão pela generosidade e condição amigável que tanto marcaram e definiram nossos encontros.

Meus mais sinceros agradecimentos aos colegas do grupo de orientação de mestrado e doutorado. Obrigado pelas leituras e sugestões valiosas durante a construção da tese. Em especial, a Fillipe Mesquita, Vinícius Lima, Samuel dos Santos, Henri Kaufmanner, Vinicius Darriba, Bernardo Godoi e Scheherazade Abreu.

Agradeço ao professor Dr Oswaldo França, que acompanhou o início desta jornada. Deixo meu caloroso abraço ao professor Dr Marcelo Pereira, que esteve na banca de qualificação, contribuindo decisivamente para que mudasse o trajeto que vinha esboçando. Aos professores Márcia Rosa, Paulo Beer e Vladimir Safatle, fico honrado pela leitura e pela valiosa contribuição que vocês têm propiciado ao campo psicanalítico. Contribuições que foram imprescindíveis para o percurso realizado.

Ao Dr Gabriel Assumpção e a Ms Lícia Penna, agradeço pelos valiosos comentários, que adicionaram elementos importantes a este trabalho. À Elisa Arreguy, minha gratidão pela escuta das incertezas nestes anos de construção e invenção.

Aos meus pacientes, agradeço pela confiança e pelo que ensinam diariamente. Aos meus alunos, sigo tomando suas provocações nesta instigante caminhada pela docência.

A Dilma Melo e Rynaldo, pelas risadas e convívio, permitindo que os anos de doutorado fossem mais leves. A Dilma, pelo incentivo mesmo diante de tantas incertezas. A Rynaldo, pela paciência e o humor sempre presentes.

À Aline Accioly, pelo incentivo, pelas conversas, pela presença e companhia diária. Agradeço pelos muitos momentos de amorosidade e carinho. Nestes anos vividos, sua presença foi crucial.

Gostaria de agradecer a todos os amigos que de algum modo estiveram presente nestes anos. Aos que puderam estar próximos, fico lisonjeado. Aos que estiveram distantes, que possamos estar mais próximos nos anos seguintes. Um saudoso abraço a Brígida Paula e Luciano Oliveira (e à família que tanto gosto). Vocês permitiram sentir familiaridade em terras tão estrangeiras.

À minha família, fico grato por compartilhar histórias e pela convivência. Em especial, deixo meu agradecimento à minha mãe, Jane, pelo imprescindível apoio, e à minha avó, Ismênia, que tanto foi importante nos anos de convivência diária. Fico imensamente feliz por vocês estarem presentes para podermos celebrar essa conquista e a realização deste importante e desejado percurso.

*“São as pulsões que, desde o início, resistiram à psicanálise. Toda vez que a psicanálise perdia a ilusão, era em razão de uma resistência do lado das pulsões”
(Colette Soler, 2019, p.18)*

As pulsões e a (in) determinação nas psicanálises de Freud e Lacan: elementos para uma leitura *abrasileirada* da psicopatologia e seus litorais

Pensar uma psicopatologia psicanalítica exige um labor do qual não podemos nos desviar. Se há uma psicopatologia a ser sustentada, tal perspectiva não é facilmente fundamentada, nem mesmo aceita de modo incontestável na cultura. Na realidade, torna-se cada dia mais imprescindível, tendo em vista o direcionamento da psiquiatria e da psicologia para o campo das neurociências e da sintomatologia, bem como os embates internos à própria psicanálise. Advindos da tradição cartesiana, dualismos entre corpo e alma, somático e psíquico, natureza e cultura, resurgem como grandes novidades e com promessas, que mais cessam o debate do que propriamente o enriquecem. Parecemos retornar à velha unilateralidade médica no qual apenas o somático seria capaz de produzir sintomas e efeitos sobre o psíquico. Contrariando o discurso emergente na contemporaneidade, demonstramos que essas dicotomias se mostram insuficientes/insustentáveis, sobretudo, (a) quando abordamos as noções de trauma e sua relação com a historicidade; (b) interpelamos o sofrimento psíquico como litoral da anomia e indeterminação entre o mal-estar do gozo e o saber-verdade do sintoma; (c) versamos sobre as estruturas clínicas e sua suposta fixidez ontológica diante da variedade histórica e contingente; (d) discorremos à cerca dos sintomas não como déficit, mas como denúncia ao social e à ordem vigente; ou ainda, (e) debatemos as patologias sociais e contemporâneas como formas de manifestação localizada no espaço-tempo. Por isto, neste trabalho, propomos uma leitura que permita distinguir o campo das doenças biomédicas e as psicopatologias, compreendendo que, principalmente, para esta última, devemos nos afastar de um entendimento dicotômico. Portanto, propomos que quando afirmamos uma psicopatologia psicanalítica, apostamos na (1) proposição de uma indissociabilidade entre a ontologia e a epistemologia, no qual obtemos um realismo dialético ou nominalismo dinâmico. Tal aposta na indissociabilidade, todavia não nos leva a uma compreensão unitária da psicopatologia. Trata-se de afirmar (2) a condição litoral do triplete entre real, verdade e saber, aquilo que analogamente descrevemos enquanto nossa rocha, nosso mar e areia, distinções que não devem ser apagadas por meio de díades ou unidades na psicanálise. Por último, (3) sustentamos a tríplice biopsicossocial como modo de leitura da psicopatologia freudiana e lacaniana. Estas três proposições de leitura da psicopatologia não poderiam ser afirmadas senão pelo conceito de pulsão bem como de sua origem. Acreditamos que, pelo infamiliar da pulsão, aproximamo-nos da dimensão estética da pulsão de morte em Freud, aquela que mais nos interessa, uma vez que conduz às figuras do anormal, da anomia, do mutante, da indeterminação, ambos compreendidos como possibilidade de deformar e fazer críticas à dimensão egológica. Diferentemente das dimensões histórico-política e/ou biológica da pulsão de morte, que conduziriam à condição suicidária do indivíduo orgânico e do social, Freud e Lacan apontaram para a indeterminação em seu aspecto político. Uma revolução frente ao eu e às estruturas individuais e sociais, que permite formalizar uma crítica à Biopolítica e à Necropolítica, modelos de gestão do sofrimento psíquico notabilizados recentemente pelo Neoliberalismo. Pois bem, propomos a recuperação da matriz histórico-política e biológica da psicanálise a partir da dimensão estética da pulsão de morte, posto que a

matriz estética, por sua condição litoral, permite afirmar tanto a indissociabilidade ontológico-epistemológico, quanto a tríplice real, verdade e saber. Por fim, vislumbramos a possibilidade de *abrasileirar* a psicanálise para que não permaneçamos em leituras eurocêntricas (reducionistas), incapazes de compreender a complexidade e diferença do povo negro e indígena, bem como seu perspectivismo multiculturalista e multinaturalista. Eis o modo como anunciamos os litorais da psicanálise brasileira frente aos demais saberes da cultura.

Palavras-chave: Psicopatologia; Pulsão; Infamiliar; *Objeto a*; Psicanálise.

Drives and (in)determination in Freudian and Lacanian psychoanalysis: elements for a “Brazilianized” reading of psychopathology and its littorals

Abstract: Reasoning about psychoanalytical psychopathology is a task we cannot run away from. If there is a psychopathology to be upheld, such a perspective is neither easily substantiated nor unconditionally accepted in one’s culture. Actually, it is more and more essential, given the path taken by psychiatry and psychology towards the neurosciences and symptomatology fields, and due to internal clashes observed within psychoanalysis itself. Dualisms deriving from the Cartesian tradition, such as body and soul, somatic and psychic, nature and culture, reappear as great novelties and bring along promises that mostly cease, rather than enrich, this debate. We seem to return to the old medical one-sidedness, according to which, only what is somatic can produce symptoms and effects on individuals’ psyche. Unlike the discourse emerging in contemporary times, we herein advocate that these dichotomies are insufficient/unsustainable, mainly (a) when we approach concepts of trauma and their association with historicity; (b) when we question psychic suffering as the “littoral” of anomie and indetermination between the discontent of *jouissance* and the knowledge-truth of the symptom; (c) when we talk about clinical structures and their supposed ontological fixity towards historical and contingent variety; (d) when we address symptoms as claim to society and to the current order, rather than as deficit; or yet, (e) when we debate social and contemporary pathologies as manifestation forms located in space-time. Thus, the aim of the current study is to propose a reading to enable differentiating biomedical diseases from psychopathologies, based on the awareness that we must move away from dichotomous understanding, mainly in case of psychopathologies. Therefore, by addressing psychoanalytic psychopathology, we bet on (1) the proposition of inseparability between ontology and epistemology, based on which, we get dialectical realism or dynamic nominalism. However, such a bet on inseparability does not enable the unitary understanding about psychopathology. It is about affirming (2) the “littoral” condition of the “real, truth and knowledge” triplet, which we similarly describe as our rock, sea and sand; these distinctions should not be erased by means of dyads or units in psychoanalysis. Finally, (3) we defend the biopsychosocial triad as way of reading both the Freudian and the Lacanian psychopathologies. These three psychopathology-reading propositions could only be substantiated by the concept of drive and by its origin. Based on the “unfamiliar” of the drive, we approach the aesthetic dimension of the death drive in Freud, which is the one that mostly interests us, since it leads to abnormal, anomie, mutant, indetermination

figures understood as the likelihood to deform and criticize the ego dimension. Unlike the historical-political and/or biological dimensions of the death drive, which would lead organic and social individuals to the suicidal condition, Freud and Lacan point towards indetermination in its political aspect. It is a revolution towards the self, as well as towards individual and social structures, and it enables formalizing a critique of Biopolitics and Necropolitics, which are psychic suffering-management models recently made famous by Neoliberalism. Thus, we propose recovering the historical-political and biological matrix of psychoanalysis through the aesthetic dimension of the death drive, since, due to its “littoral” condition, the aesthetic matrix enables affirming both the ontological-epistemological indissociability and the “real, truth and knowledge” triad. Finally, we see the possibility of ‘Brazilianizing’ psychoanalysis to avoid insisting in Eurocentric (reductionist) readings that are not capable of understanding both the complexity of, and difference between, black and indigenous people, as well as their multiculturalist and multi-naturalist perspective. This is how we announce the “littorals” of Brazilian psychoanalysis, in comparison to other cultural knowledge sets.

Keywords: Psychopathology; Drive; Unfamiliar; *Object to*; Psychoanalysis.

Les pulsions et l’(in)détermination dans les psychanalyses de Freud et de Lacan : les éléments pour une lecture brésiliennisée de la psychopathologie et de ses littoraux

Résumé : Raisonner sur la psychopathologie psychanalytique est une tâche à laquelle nous ne pouvons pas nous soustraire. S’il y a une psychopathologie à défendre, une telle perspective n’est ni facilement étayée ni inconditionnellement acceptée dans la culture. En fait, elle devient de plus en plus indispensable, compte tenu de l’orientation de la psychiatrie et de la psychologie vers les champs des neurosciences et de la symptomatologie, et du fait des heurts internes à la psychanalyse elle-même. Issus de la tradition cartésienne, les dualismes entre corps et âme, somatique et psychique, nature et culture, réapparaissent comme de grandes nouveautés et ils apportent des promesses qui, pour la plupart, cessent plutôt qu’enrichissent ce débat. On semble revenir à l’ancienne unilatéralité médicale où seulement le somatique serait capable de produire des symptômes et des effets sur le psychique. Contrairement au discours émergent à l’époque contemporaine, nous soutenons que ces dichotomies sont insuffisantes/insoutenables, en particulier lorsque (a) nous abordons les concepts de traumatisme et leur relation avec l’historicité ; (b) nous interrogeons la souffrance psychique comme « littoral » de l’anomie et de l’indétermination entre le malaise de la jouissance et le savoir-vérité du symptôme ; (c) nous parlons de structures cliniques et de leur supposée fixité ontologique face à la variété historique et contingente ; (d) nous traitons les symptômes comme une dénonciation à la société et à l’ordre actuel, plutôt que comme un déficit; ou encore, (e) nous débatons des pathologies sociales et contemporaines comme des formes de manifestation situées dans l’espace-temps. Donc, l’objectif de cette étude est celui de proposer une lecture permettant distinguer le domaine des maladies biomédicales et des psychopathologies, en comprenant qu’il faut s’éloigner de l’appréhension dichotomique, surtout dans le cas des psychopathologies. Par conséquent, nous proposons que lorsque nous affirmons une psychopathologie psychanalytique, nous parions sur (1) la proposition de l’inséparabilité entre ontologie

et épistémologie, à partir de laquelle nous obtenons un réalisme dialectique ou un nominalisme dynamique. Cependant, un tel pari sur cette inséparabilité ne conduit pas à une compréhension unitaire de la psychopathologie. Il s'agit d'affirmer (2) la condition littorale de la triade « réel, vérité et savoir », que nous décrivons de même comme notre roche, mer et sable ; ces distinctions ne doivent pas être effacées au moyen de dyades ou d'unités en psychanalyse. Enfin, (3) nous soutenons la triade biopsychosociale comme lecture de la psychopathologie freudienne et lacanienne. Ces trois propositions de lecture de la psychopathologie ne pouvaient être affirmées que par le concept de pulsion ainsi que son origine. Nous pensons qu'à partir de « l'inquiétant » de la pulsion, nous abordons la dimension esthétique de la pulsion de mort chez Freud, celle qui nous intéresse le plus, puisqu'elle conduit aux figures de l'anormal, de l'anomie, du mutant, de l'indétermination, à la fois compris comme une possibilité de déformer et de critiquer la dimension égologique. Contrairement aux dimensions historique-politiques et/ou biologiques de la pulsion de mort, qui conduiraient à la condition suicidaire de l'individu organique et social, Freud et Lacan ont analysé l'indétermination dans son aspect politique. C'est une révolution face à soi et aux structures individuelles et sociales, qui permet de formaliser une critique de la Biopolitique et de la Nécropolitique, modèles de gestion de la souffrance psychique récemment rendus célèbres par le Néolibéralisme. Ainsi, nous proposons de récupérer la matrice historique-politique et biologique de la psychanalyse à partir de la dimension esthétique de la pulsion de mort, puisque la matrice esthétique, à cause de sa condition littorale, permet d'affirmer à la fois l'indissociabilité ontologique-épistémologique et la triade « réel, vérité et savoir ». Enfin, nous envisageons la possibilité de brésiliser la psychanalyse afin de ne pas rester dans des lectures eurocentriques (réductionnistes), incapables de comprendre la complexité et la différence des peuples noirs et indigènes, ainsi que leur perspectivisme multiculturaliste et multinaturaliste. C'est ainsi que nous annonçons les « littoraux » de la psychanalyse brésilienne par rapport à d'autres savoirs culturels.

Mots clés : Psychopathologie ; Pulsion; l'inquiétant; Objet petit a ; Psychanalyse.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – (O vaso e a Coisa freudiana)	217
Figura 2 – (O Toro e o vazio central)	217
Figura 3 – (O corte no Toro e a extração da banda de Moebius)	219
Figura 4 – (O esquema de Emma)	226
Figura 5 – (Toros entrelaçados)	234
Figura 6 – (O Quadrante de Peirce)	243
Figura 7 – (O desenho da girafa de Hans)	248
Figura 8 – (A banda de Moebius e o oito interior)	398
Figura 9 – (O rasgo central na banda de Moebius)	399
Figura 10 – (O litoral que cria duas bordas)	403

SUMÁRIO

0	INTRODUÇÃO	15
0.1	O cirurgião barbeiro, o médico da família, o xamã e o psicoterapeuta.....	15
0.2	A psicanálise e seu ato de criação	27
0.3	O método perigoso	35
 PARTE I – AS PULSÕES SEXUAIS E A PULSÕES DE MORTE NA PSICOPATOLOGIA DE SIGMUND FREUD		
1	O INFAMILIAR DAS PULSÕES E O BARROCO EPISTEMOLÓGICO .	48
1.1	Hamlet e as pulsões	51
1.2	O infamiliar na literatura de Hoffmann.....	55
1.3	Animismo e indeterminação	61
1.4	O perspectivismo anímico nos sonhos de confinamento (Covid-19).....	66
1.5	A Weltanschauung científica	72
1.6	A psicanálise como Nome próprio	77
1.7	A quimera na tradução da Trieb.....	84
2	O ANORMAL DO DISCURSO JURÍDICO-PSIQUIÁTRICO À PSICANÁLISE	89
2.1	A verdade jurídica da psiquiatria moderna	90
2.2	O monstro sexual como lacuna jurídico-médica.....	93
2.3	A criança perversa polimorfa e o Marques de Sade.....	96
2.4	A criança masturbadora e o incesto epistemofílico.....	99
2.5	O Édipo de Foucault a Freud: poder, saber e verdade	103
2.6	A psicopatologia evolucionista e o mal-estar civilizacional.....	107
2.7	“Eu sou o monstro que vos fala”	112
2.8	Os olhos de “Édipo em Colono”	116
3	DA ANOMIA AO NORMAL E O PATOLÓGICO: A PULSÃO NA ANATOMOFISIOLOGIA E NA BIOLOGIA VITALISTA	124
3.1	A identidade Anatomopatológica e Fisiopatológica	126
3.2	Um realismo anatômico? A química e a física das pulsões nas neuroses atuais	130
3.3	O barroco no caso Anna O: o primeiro paradigma clínico de Freud	138

3.4	As pulsões de morte e a biologia evolucionista	143
3.5	Uma possível crítica à identidade fisiopatológica: a técnica, o saber do paciente e o social na construção das evidências	151
3.6	A biologia vitalista de Canguilhem: a mutação do normal e do patológico	157
3.7	Pulsões biológicas? O segundo paradigma clínico e o barroco como movimento	161

PARTE II – A NEGATIVIDADE DAS PULSÕES E AS ESTRUTURAS NA PSICOPATOLOGIA DE JACQUES LACAN

4	O “ALIENISMO” DO SUJEITO: O DIAGNÓSTICO DA SINTOMATOLOGIA ÀS ESTRUTURAS CLÍNICAS	169
4.1	Introdução à questão diagnóstica	171
4.2	Genética neoliberal: o inconsciente, a pulsão e a determinação dos genes	174
4.3	Herói imaginário? Revirar a carta-pai de Edgar Poe	182
4.4	A determinação da identificação: as pulsões como causa das estruturas.....	188
4.5	A cegueira no diagnóstico psicanalítico.....	194
5	O TRAUMA E O ÉDIPO NA PSICOPATOLOGIA: AS PULSÕES E A NEGATIVIDADE	198
5.1	O patológico freudiano: do traumático de Emma ao Édipo de Irma	200
5.2	O inconsciente estético e a Letra: o Édipo como enigma do sexual	204
5.3	O tempo na dialética e a empiria do real negado em Kojève.....	209
5.4	A negatividade como transcendência.....	215
5.5	Um relato clínico: carne processada e carne viva	221
5.6	A Coisa de Emma a Irma	225
6	AS NEGAÇÕES EM FREUD, HYPPOLITE E LACAN: A PSICOSE E A NEUROSE NA DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO	228
6.1	O psicótico e o senhor na dialética.....	231
6.2	A alucinação do Homem dos Lobos e o negativismo na psicose	235
6.3	O juízo de existência: contrariedade e contradição.....	240
6.4	Destrução e negação: a fobia de Hans como suplência ao Não-do-Pai	245
6.5	Napoleão e a neurose de Hegel: a perda da realidade na psicose e na neurose.....	248
6.6	A queixa-crime da psicanálise: seu neurótico-centrismo e pai-centrismo	253

7	HISTERIA OU ESQUIZOFRENIA? MÚLTIPLA PERSONALIDADE E INDETERMINAÇÃO ONTOLÓGICA.....	256
7.1	O diagnóstico dos múltiplos e sua etiologia.....	259
7.2	O abuso infantil e a historicidade do trauma: a histeria como primeira dissociação da consciência	265
7.3	A esquizofrenia e a obliteração dos múltiplos pela psicose.....	274
7.4	O “um” e o corpo na estrutura: Hacking e Lacan	279
7.5	Nominalismo dinâmico e realismo dialético: o corpo, a carne e a materialidade das pulsões.....	284

PARTE III – AS PULSÕES E OS TROPEÇOS DA PSICOPATOLOGIA CONTEMPORÂNEA

8	PATOLOGIA DO SOCIAL? AS PULSÕES DA DIMENSÃO POLÍTICA À LEITURA ESTÉTICA	292
8.1	A cena clássica de entrada no crime	296
8.2	O mortífero das pulsões e a derrocada da imago paterna.....	300
8.3	A anomia como patologia social de Durkheim.....	304
8.4	A queda da cena clássica.....	309
8.5	O Estado e a violência racial: decolonizar as políticas de morte na periferia	312
8.6	Da derrocada do Pai à facção como Nome da Morte.....	318
8.7	O recalque do Pai mortífero: a neurose e a perversão como patologias do social	321
8.8	Como pensar a patologia do social na atualidade? O infamiliar das pulsões em sua leitura estética	327
9	A DETERMINAÇÃO DO EU E O DESAMPARO COMO INDETERMINAÇÃO: O NEOLIBERALISMO COMO GESTÃO DOS CORPOS, DOS AFETOS E DAS PATOLOGIAS DO SOCIAL	334
9.1	Adorno e Horkheimer: a barbárie do Eu e a técnica	338
9.2	O bolsonarismo e a paranoia.....	341
9.3	O bolsonarismo e o fetichismo.....	348
9.4	O individualismo do Eu e o neoliberalismo.....	356
9.5	As patologias, o corpo e o neoliberalismo: flexibilidade ou indeterminação?	367
9.6	Estado suicidário	374

9.7	O desamparo e a dialética negativa: descentralizar o sujeito.....	377
9.8	Deformar as estruturas	381
10	A CIÊNCIA PSICANALÍTICA E A FUNÇÃO DO PAI.....	388
10.1	A ciência moderna e seu sujeito.....	390
10.2	A função do <i>objeto a</i> na ciência.....	395
10.3	O paradoxo matemático: a psicose e a neurose além do Um do Pai?	400
10.4	É preciso o pai? As patologias no mundo contemporâneo	408
11	MAIS ALÉM DA CONCLUSÃO: PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO E DECOLONIZAÇÃO.....	416
11.1	Por uma psicopatologia além do Édipo.....	416
11.2	Decolonizar a identificação: o corpo do multiculturalismo ao multinaturalismo (ou perspectivismo ameríndio).....	418
11.3	(a)brasileirar a psicanálise e sua psicopatologia?	431
11.4	Como concluir?	434
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	440

0 INTRODUÇÃO

0.1 O cirurgião barbeiro, o médico da família, o xamã e o psicoterapeuta

“O leigo achará difícil entender que distúrbios patológicos do corpo e da alma possam ser eliminados por ‘meras’ palavras do médico. Ele achará que lhes 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” (Freud, 1890/2017, p.19).

Pensar uma psicopatologia psicanalítica exige um labor do qual não podemos nos desviar. Se há uma psicopatologia a ser sustentada, tal perspectiva não é facilmente fundamentada, nem mesmo aceita de modo incontestável na cultura. Na realidade, torna-se cada dia mais imprescindível, tendo em vista o direcionamento da psiquiatria e da psicologia para o campo das neurociências e da sintomatologia, bem como os embates internos à própria psicanálise. Sigmund Freud (1856 - 1939) e Jacques Lacan (1901 - 1981) estiveram à altura do debate psicopatológico do seu tempo, permitindo que a psicanálise se constituísse como um saber e uma prática capaz de problematizar as relações entre o sujeito e as estruturas clínicas. E, quanto a nós, *seguimos os passos emoldurados desses autores ou partimos de suas construções teóricas, estendendo suas aporias em busca de uma psicopatologia que nos sirva na atualidade?*

Cabe dizermos que esta não é uma tese sobre a psicopatologia psicanalítica de Freud e Lacan, mas uma tese que visa debater elementos essenciais que introduzem a psicopatologia nestes dois autores. Elementos estes que se encontram no cerne da psicopatologia, a exemplo das pulsões e do Édipo, este último muitas vezes referenciado como pedra angular da psicopatologia freudo-lacaniana. *Frisamos que os leitores notarão mais os prolegômenos de uma psicopatologia do que propriamente uma conceituação sistemática da nosologia e semiologia da psicopatologia psicanalítica.* Embora estas definições não sejam nosso primeiro objeto, certamente,

encontram-se presentes como condição secundária de nossas definições, questões e hipóteses.

Pois bem, iniciemos pelo embate de Freud (1890/2017) com a medicina e as psicologias, para que, posteriormente, possamos caminhar em direção ao ato de Lacan. No escrito “Tratamento anímico”, o autor salienta que a medicina moderna manteve a compreensão unilateral entre o físico e o anímico. Observamos que a medicina “nunca deixou de representar o anímico como determinado pelo físico e dele dependente” (Freud, 1890/2017, p.20). Havia a possibilidade de conceber a causalidade do corpo sobre a mente, mas não o contrário. É verdade que encontramos uma ampliação da hipótese diagnóstica, no qual o corpo sobredetermina o psíquico, tendo em vista a elucidação do doente não apenas pela ênfase no órgão adoecido, mas pela disfunção de todo o sistema nervoso. Porém, não vamos além da velha e conhecida unilateralidade de outrora.

O paralelo entre a psicanálise e a medicina não ocorre ao acaso, posto que boa parte da investigação freudiana, nos primeiros anos como cientista, consistiu em pesquisar as Neuroses Atuais. Para essas, não se tratava de buscar a origem nos conflitos infantis, pois os sintomas não representavam uma expressão simbólica do recalado, da lembrança ou mesmo do trauma. Pela medicina, compreendeu-se a patologia a partir de uma mesma causalidade, o que, naquele período, foi descrita pelo “nervosismo”. Ainda que a causa fosse sexual, a neurose atual se referia à desordem da vida sexual, sem que existissem grandes atravessamentos pelas representações psíquicas.

Compondo as neuroses atuais, Freud trabalhou com a neurastenia. Essa foi interpretada como o funcionamento sexual incapaz de resolver de forma adequada a tensão libidinal. Reencontramos, por exemplo, a masturbação como causa patogênica. Além disso, o psicanalista também investigou a Neurose de Angústia enquanto uma neurose atual, prevalecendo, principalmente, o afeto da angústia, a espera ansiosa, sendo os sintomas (fóbicos) e suas representações, conteúdos que visam ligar a angústia, mas que não representam mais do que uma aleatoriedade, “sem que se possa reconhecer nesta [representação] (*acrécimo nosso*) um substituto simbólico de uma representação recalada” (Laplanche, 2001, p.303).

Enquanto descrevemos a clínica médica, não se trata de recolher a palavra do paciente, pois o sintoma não remete a significados infantis e inconscientes. *Descendente*

*do cirurgião barbeiro e do médico da família*¹, o clínico solicitava que o paciente relatasse apenas os sintomas, não importando a dimensão da palavra associada à patologia. ¹ Em 1540, a Sociedade de cirurgiões se fundiu a Sociedade de barbeiros na Inglaterra. Naquela época, os barbeiros eram responsáveis por realizar sangrias e pequenas operações em ferimentos, principalmente, nos soldados. Possuíam ferramentas que supostamente permitiam procedimentos cirúrgicos: navalhas, tesoura, ventosa, sabão, pedra de amolar, bacia de cobre, escalpelo, escarificador turquês, sanguessugas. Como os barbeiros não eram considerados médicos, em 1745, os cirurgiões se afastaram dos barbeiros, fundando a Companhia de Cirurgiões. Tratava-se da escuta da sintomatologia e, por meio dela, da compreensão de uma nosologia. “O paciente deve relatar e deixar ao médico a interpretação dos fatos” (Dunker, 2011, p.22), o que permite curar os sintomas sem grande participação subjetiva. O saber e a verdade estavam alocados no sintoma, como tradução das alterações corporais, ou melhor dizendo, do lado do médico como seu intérprete.

Desde muito cedo, Freud foi um crítico à unilateralidade encontrada na clínica médica. Insistiu na possibilidade de compreender os efeitos físicos a partir de uma causa psíquica, colocando em jogo o tratamento psíquico como meio de lidar com as afecções orgânicas. Logo, as Psiconeuroses ganharam maior relevância do que as neuroses atuais rapidamente em sua obra. Isso porque os sintomas foram tomados como a expressão simbólica dos conflitos infantis. Longe de desacreditar nas “práticas de magia”, o médico se debruçou sobre essas práticas com o intuito de recolher seus efeitos terapêuticos.

Retomando os povos antigos e a figura do xamã, lembramos que, para um número significativo de tratamentos, recorria-se a bebidas curativas e medidas de cuidado da alma. Embora a grande maioria fosse ineficaz do ponto de vista da ciência médica da época e atual, tal fato não representou empecilho para que a cura existisse. Isso porque os *curandeiros utilizavam das vias simbólicas para o tratamento.* Acrescida às ervas, aos vapores e às práticas xamânicas, devemos adicionar, sobretudo, o valor da magia naquilo que ela retoma como imprescindível: o poder simbólico das palavras.

¹ No segundo capítulo, retomamos o médico da família ao abordar o controle dos corpos e das patologias na passagem da falta moral à patologia. O médico da família se mostrou essencial para o controle da sexualidade quando esta se deslocou da falta moral para a causa de patologias, a exemplo da masturbação. Entre suas funções, tinha como objetivo a orientação dos pais quanto aos cuidados das crianças. No século XVIII, a vigia e a normalização dos indivíduos passam a ser uma preocupação da medicina e, não mais, apenas dos padres e da religião.

As 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 elas 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” (Freud, 1890/2017, p.31).

Mesmo para aqueles que se mostram incrédulos à religião, não há a necessidade de abdicar da cura milagrosa. “A fama e o efeito de massa substituem completamente a fé religiosa” (Freud, 1890/2017, p.29). *Diremos que o xamã, o curandeiro, e porque não dizer, o padre e o seu confessor deram origem ao que hoje conhecemos como a clínica psicoterápica.* A maior semelhança consistiu na possibilidade de colocar em jogo a palavra do paciente e, principalmente, a palavra do curandeiro. “A palavra aqui volta a se transformar em magia” (Dunker, 2011, p.36).

Na passagem da clínica médica à clínica psicoterapêutica, Freud introduziu o elemento histórico: a história do sofrimento do sujeito, a biografia do paciente mesmo que condensada e deslocada pelas leis do inconsciente². O problema é que ainda que reconsideremos a dimensão da palavra, *Dunker observa que, para a psicoterapia, também localizamos, como resultado final, a desqualificação do saber do paciente.*

De maneiras distintas, tanto o psicoterapeuta quanto o clínico [médico] (acréscimo nosso) são especialistas na arte da inversão da *expertise*. Isso significa desqualificar o saber do paciente (reconhecendo sua dignidade no caso do psicoterapeuta) e em seguida transferir o saber para o agente do tratamento (Dunker, 2011, p.22-23).

Mas de que modo podemos compreender tal inversão, momento em que desqualificamos o saber do paciente? Lembremos que Freud retomou os sistemas de cura xamânica, uma vez que buscou compreender a relação entre a autoridade pessoal do médico-psicoterapeuta sobre o paciente. Mencionamos o poder que o paciente

² Num trabalho anterior, intitulado *Os Édipos na Letra de Jacques Lacan*, trabalhamos com as leis do inconsciente a partir da retomada do deslocamento pela metonímia e da condensação pela metáfora. No trabalho citado, demonstramos o modo como Jacques Lacan interpretou Freud a partir da relação entre a linguística, a antropologia e a psicanálise. Seguem algumas definições básicas: (1) para a substituição metonímica ocorre uma redução ou empobrecimento do significante; (2) não há metáfora se não houver uma metonímia que a preceda; (3) a metáfora representa a inscrição de um novo sentido na cadeia significante; (4) não há injeção de sentido, de modo que a metáfora increve um novo sentido por relações homofônicas.

confere “à pessoa do seu médico e mesmo da empatia puramente humana que o médico despertou nele” (Freud, 1890/2017, p.30). O médico-psicoterapeuta acreditou que a medicina devia reabsorver a “expectativa crédula” (Freud, 1890/2017, p.30) do doente para melhor intervir sobre a patologia. Tudo isso sem que o praticante do tratamento abandonasse a cientificidade e o estatuto da medicina. Tratava-se mais da renovação da prática clínica do que sua renúncia. Logo, é inegável que, no início da prática psicoterapêutica, encontremos o poder do médico-terapeuta sobre o paciente.

Ao deslocar da clínica moderna à clínica médica-psicoterápica, vimos a invenção de uma prática que absorveu, em termos, a medicina ordinária e o xamanismo. Tanto que Freud advertiu quanto à necessidade de que o médico fosse uma pessoa respeitável para o paciente, exatamente, no sentido de que o doente pudesse acolher a “sugestão” de seu cuidador. Pela hipnose, o psicoterapeuta se habilitava a atingir o sentido primitivo do sintoma e do sofrimento, intervindo na patologia do paciente a partir da sugestão.

Assim teríamos um padrão simples para o tipo de cura através do tratamento anímico. O médico coloca o paciente em estado de hipnose, aplica a sugestão de que ele não está doente, modificada de acordo com as respectivas circunstâncias, e de que após acordar não sentirá mais nenhum sinal de sofrimento, depois do que acordará o doente e ficará na expectativa de que a sugestão fez a sua parte para sanar a doença. (Freud, 1890/2017, p.38-39).

Atreladas à sugestão, as psicoterapias correlacionavam-se à dimensão de poder do terapeuta sobre o paciente. “O tratamento hipnótico significa realmente uma grande ampliação do âmbito de poder do médico, significando um progresso na arte da cura” (p.39). Salientamos que, pela relação hipnótica, o hipnotizado apresenta, diante do hipnotizador, uma credulidade que só pode ser “encontrada na vida real da criança diante dos pais amados” (Freud, 1893/2017, p.36). Logo, cabe advertirmos para os efeitos problemáticos da hipnose: com “a utilização contínua da hipnose, produz-se um hábito e uma dependência do médico hipnotizador, o que não pode ser a intenção do procedimento de cura” (Freud, 1893/2017, p.39). Ou mesmo: “a partir disso, aprendemos que na melhor das hipnoses a sugestão não tem poder ilimitado, mas apenas um poder de certa intensidade” (Freud, 1893/2017, p.42).

Portanto, pela sugestão, pelo método hipnótico, evidenciamos a dimensão de poder do médico-psicoterapeuta sobre o paciente. Escuta-se o paciente, para,

posteriormente, desconsiderar seu saber em prol do saber do cuidador. *A psicoterapia parece realizar a subversão da medicina ordinária, mas acaba por sofisticar a medicina moderna, incluindo a palavra do paciente, para, logo depois, anular o seu saber.* Faz-se, por isso, necessário demonstrar como a psicanálise consegue atravessar o discurso médico-psicoterapêutico, indo além de um discurso normativo. Tal passo só será possível uma vez que avançamos para o conceito de pulsões³, redefinindo a psicopatologia e, por efeito, a própria noção de tratamento.

Vemos que desde muito cedo, Freud empregou o “tratamento anímico” de modo análogo à definição que daria às pulsões: *um conceito fronteiro ou limite entre o somático e o psíquico.* Ao mencionar o tratamento anímico, evitamos a compreensão de que este seria correlato, unicamente, ao tratamento de fenômenos patológicos da vida psíquica, para postular, igualmente, o tratamento daquilo que parte do físico em direção ao anímico ou psíquico. Refere-se ao “*tratamento que parte da alma* (grifo nosso), tratamento – de distúrbios anímicos ou físicos – com meios que inicial e diretamente terão efeitos sobre o anímico da pessoa” (Freud, 1900/2017, p.19). Se forcarmos as aporias do inventor da psicanálise, introduzindo as pulsões neste momento de sua obra, percebemos que não se trata do simples deslocamento dos efeitos do corpo sobre o psíquico, ou mesmo, do psíquico sobre o corpo, mas de questionar se não há aí uma indissociabilidade entre o somático e a alma. Consequentemente, pela precipitação do conceito de pulsão, testemunhamos algo mais ser introduzido.

Reestruturando o tratamento anímico, a psicanálise pôde se distanciar das demandas médicas e psicoterápicas, realizando um corte com os saberes, até então, construídos e incorporados pelo médico vienense. Ao fundar o conceito de pulsão, acabamos por inscrever a Psicanálise como Nome Próprio. Mais do que buscar a simples inversão entre os “polos” ontológico-epistemológicos – conservando a discernibilidade e indiferença de um ao outro -, segundo a suposta dualidade que precipitou a entrada de Freud no campo de estudo do inconsciente (bilateralidade entre

³ Apresentamos a palavra “pulsões” porque acreditamos que ela se encontra em Freud quase sempre empregada de tal modo, no plural. Lembremos que as pulsões sexuais são referenciadas por Freud como pulsões parciais, pulsões orais, anais, agressivas, etc. Ou ainda, as pulsões de morte e pulsões de vida. Além disso, pelo uso da palavra no plural, aproximamo-nos da possibilidade de referendar a ontologias variáveis desde o início deste escrito. Se utilizamos a palavra “pulsão” no singular, trata-se do costume e, principalmente, das citações que, muitas vezes, encontramos na obra de Freud e Lacan, bem como nos seus comentadores. Vale ainda ressaltarmos que Lacan utilizou um monismo para descrever a pulsão, posto que a tratou pela via da negatividade. “[...] Lacan tende a operar na clínica como uma modalidade muito particular de *monismo pulsional*, não sendo por acaso que, em suas mãos, a pulsão aparece sempre no singular” (Safatle, 2007, p.159).

somático e psíquico), trata-se, sobretudo, de inscrever uma terceira via que não parta da dicotomia entre corpo e alma. Conforme explicita Beer, trata-se de apontar para a “indissociabilidade da separação entre epistemologia e ontologia” (Beer, 2020, p.25), o que exige que melhor explicitemos esta hipótese e aposta durante a tese.

Não se deve, aqui, dizer que não existam diferenças entre a ontologia e a epistemologia, ou ainda, entre o corpo e o inconsciente/recalcado, mas de não insistir na interpretação de dois polos independentes (pelo menos quanto à psicopatologia). Se Freud (1905/1996) conceituou as *pulsões como aquelas que partem do somático em direção ao anímico*, ou mesmo, as *pulsões como limite entre o corpo e a alma*, sendo as *forças pulsionais conhecida apenas pelos objetos e pela meta das pulsões, no aparelho psíquico*, não devemos tomar o somático como sendo independente dos alvos (uma ontologia indiferente aos efeitos de nomeação). Do mesmo modo, tal afirmação deve impossibilitar que tomemos os efeitos da nomeação como se fossem indiferentes ao somático (uma epistemologia sem resistências ontológicas).

Em suma, não se trata apenas de nos deslocarmos da unilateralidade da medicina (ênfase ontológica do corpo) para a bilateralidade da psicoterapeuta (ênfase epistemológica da palavra), mas postular o tratamento anímico como aquele que indicaria a indissociação entre esses supostos dois polos (corpo e alma), demonstrando que o dualismo é insuficiente e incapaz de captar o conceito freudiano das pulsões. Tal perspectiva não é possível se não avançarmos para a *definição de Infamiliar (Unheimliche)*⁴, no qual constatamos os *efeitos de apagamento das fronteiras entre a realidade a fantasia*, o que nos permite trabalhar, analogamente, com o *apagamento entre as fronteiras do somático e do psíquico*, habilitando-nos a interrogar se não haveria aí uma *indissociabilidade entre os campos ontológico e epistemológico*. Ao postular o infamiliar, é importante desde já caracterizarmos suas condições: primeiramente, não se trata do não familiar ou do familiar; em seguida, tal perspectiva, permite distinguirmos a indeterminação da não-determinação ou determinação.

Quanto à possibilidade de interpretarmos uma ênfase ontológica e/ou epistemológica da pulsão, salientamos que se trata de problema de difícil resolução, diríamos mesmo que é indecível. A nosso ver, tais distinções devem, em certa medida, à abordagem e às próprias mutações presentes, sobretudo, no pensamento de Freud e

⁴ Cabe observarmos que existem diferentes traduções para o *Unheimliche* de Freud. Enquanto a editora Autêntica o traduziu como “infamiliar”, a versão da Standard o nomeou como “estranho” e a Companhia das Letras por “inquietante”.

Jacques Lacan, ou ainda, à interlocução realizada com outros autores. Cabe dizermos que a tradição psicanalítica compreende distintamente (não necessariamente antagônicos) a abordagem ontológica e epistemológica da pulsão e do inconsciente. Alguns autores darão uma maior ênfase ao viés de leitura ontológico enquanto outros darão um maior peso a uma leitura epistemológica. Salientamos que não se tratam de leituras simplistas como vemos a exemplo do empirismo ingênuo ou de um nominalismo radical (a serem descritos nesta tese).

Citemos algumas posições quanto à abordagem ontológica da pulsão, ou ainda, a afirmação de uma impossibilidade de construir uma ontologia para a psicanálise. Retomemos autores que abordaram a questão recentemente, principalmente, no Brasil. Salientamos que, nesta tese, não buscamos esmiuçar cada posição, bem como a razão para tais escolhas. Isso porque o debate entre eles exigiria uma abrangência de conceitos e uma verticalização sobre algumas temáticas, que não desejamos realizar neste momento. Para nós, trata-se mais de tensionar as posições e demonstrar sua indecidibilidade.

Recobremos que Safatle⁵ (2007) demonstra que ao extrair parte do projeto hegeliano (e Adorniano), Lacan “acabou por trazer, ao coração da teoria pulsional psicanalítica, um conceito de negação que, em Hegel, tem um estatuto claramente ontológico” (2007, p.167). Trata-se de mencionar, sobretudo, as primeiras intervenções lacanianas, mas que não deixa de ser também uma aposta em direção às reconsiderações e reformulações do psicanalista em momentos posteriores de sua interpretação. Não por acaso, Zizek menciona que “Lacan ‘não sabia onde era hegeliano’, pois sua leitura de Hegel inscreveu-se na tradição de Kojève e Hyppolite” (Zizêk, 1991, p.15), o que permite interpretarmos que, ao buscar se afastar do filósofo, Lacan teria acabado por realizar seu contrário, aproximando-se de um Hegel além da interpretação, até então, admitida e recusada pelos pós-estruturalistas. Safatle propõe tal interpretação, sobretudo a partir da dialética negativa com autores com Adorno e Horkheimer.

⁵ Safatle retira alguns fragmentos de Lacan que merecem nossa consideração. Citando Lacan: “‘Eu tenho uma ontologia – por que não? – como todo mundo tem uma, ingênua ou elaborada’. Esta frase não poderia passar despercebida, ainda mais sendo proferida por um psicanalista. Que Jacques Lacan admita ter uma ontologia, como aparentemente seria o caso de todo mundo; que ele admita isso em um tom absolutamente natural (por que não tê-la?), eis algo que não deixa de nos colocar questões” (Safatle, 2007, p. 151). Conforme veremos, nesta tese, quando estivermos mencionando a dimensão do falta-a-ser, estamos localizando que o “‘desejo é uma relação do ser à falta. Essa falta é falta de ser (*manque d’être*) propriamente dita. Ela não é falta disto ou daquilo, mas falta de ser através da qual o ser existe’. Levar o sujeito a reconhecer o ser como falta-a-ser (como Lacan adotará posteriormente, a fim de se diferenciar de Sartre) seria a estratégia maior da prática analítica” (Safatle, 2007, p.170).

Teixeira⁶, por sua vez, afirma a necessidade de evitarmos uma abordagem ontológica do inconsciente e da pulsão, posto que ela nos aproximaria do significante do mestre, dando consistência a ele. Retomando o *seminário XX* ao realizar um chiste e grafar *Hontologia*, com H, o autor apresenta os impasses da abordagem ontológica da pulsão, condição que acabaria por negar o real ou fazer dele um saber. Bastos e Vidal⁷ (2017) mencionam que a partir do “Há d’Um” temos uma sentença ontologicamente fraca (doutrina do ser) em Lacan, havendo a partir daí uma “*henologia*” (p.16) (doutrina do Um) como aquela a ser evidenciada pelo psicanalista em sua leitura de *Parmênides*. No *seminário Ou pior...* ele teria finalmente separado o Ser e o Um.

Há ainda um debate profícuo realizado por autores da antropologia, que não deixam de nos interessar na atualidade, posto que permitem tensionar e flexionar a teoria psicanalítica. Para Viveiros de Castro, por exemplo, encontramos a proposição de uma *indecidibilidade que se afirma diante dos tensionamentos entre ontologia e epistemologia* não se tratando apenas de uma passagem da ênfase epistemológica (no multiculturalismo) à ênfase ontológica (no multinaturalismo⁸ ou perspectivismo

⁶ Para Teixeira, no texto “Breve hontologia do pudor”, a psicanálise não insiste numa ênfase ontológica, posto que a ontologia remeteria ao ser que não se faz jamais ordenar pela experiência da linguagem, e fazê-lo nos colocaria diante do discurso do mestre. “O sujeito que se determina no campo do Outro como efeito de sentido pelo significante não encontra, nessa Alteridade simbólica, uma significação que possa identificar o conteúdo ontológico de sua existência. O significante só habilita a diferença, jamais a identidade do próprio ser. É porque o sentido só se refere à combinatória significante da qual é efeito, que o ser subsiste, para o sujeito, enquanto algo que dele se separa como figura do *non-sens*. [...] Somente a eleição arbitrária de um significante a parte, na posição de significante mestre, permite estabelecer um discurso acerca do ente na configuração normativa de uma idéia unificadora. É por isso que Lacan situa a figura do mestre no horizonte do pensamento ontológico, fazendo da metafísica um discurso que prescreve a essência como ideal do ser. [...] O ser vem a ser, para Lacan, o excesso de gozo extraído ao sujeito pelo significante, cuja falta tornaria vão o universo. Sua abordagem *não nos conduz jamais a uma ontologia pela impossibilidade de ordenar sua apreensão na experiência da linguagem*. (grifo nosso) (Teixeira, p.1-2).

⁷ Nas construções de Parmênides, Bastos e Vidal (2017) observam que existe, para alguns filósofos gregos (Parmênides), certa intercambialidade entre o ser e o Um. Na medida em que Lacan avança para o Há d’Um, encontramos a possibilidade de distinguir o ser e o Um, demonstrando que se trata menos de uma ontologia para a psicanálise do que uma henologia. “Nessa mudança de perspectiva, trata-se em suma para Lacan de ‘Em vez de interrogar um significante, interrogar o significante Um’. Retornemos agora ao ‘Há d’Um’. Chama a atenção que se trate de uma sentença ontologicamente ‘fraca’, neutra, afirma que há, mas não que é, transforma numa indagação a relação entre Um e Ser, entre ontologia (doutrina do ser) e henologia (doutrina do um).” (Bastos & Vidal, 2017, p.16)

⁸ Na passagem a seguir, Viveiros de Castro (2002) demonstra que o perspectivismo ameríndio ou multinaturalismo não se refere nem a uma ontologia naturalista a partir de um monismo naturalista, nem mesmo de um dualismo ontológico. Ao fim da citação, ainda notamos que não se trata da simples inversão, como gostaríamos de realizar, ao tomar a natureza como polo estável, contrariando a instabilidade da epistemologia. Logo, devemos compreender a mistura de cultura e natureza. “Em nossa *ontologia naturalista*, a interface sociedade/ natureza é natural: os humanos são organismos como os outros, corpos-objetos em interação ‘ecológica’ com outros corpos e forças, todos regulados pelas leis necessárias da biologia e da física, isto é, relações contratuais ou instituídas entre sujeitos, só podem

ameríndio, o que trataremos também como perspectivismo anímico em Freud). Dunker (2015) menciona que poderíamos recuperar um “*monismo não reducionista*”⁹, posto que não devemos compreender uma separação completa entre orgânico e alma, corpo e somático, de modo que nenhum dos termos se sobreponha ao outro. Nesta perspectiva, Beer (2020) acrescenta a esta proposição a ideia de que “nenhum dos elementos articulados pode explicar totalmente ou tornar o outro desnecessário” (p.229)

A *aposta* que faremos, nesta tese, visa demonstrar que há algo de inseparável entre ontologia e epistemologia, o que permite dizermos de uma indissociação entre as duas noções. Esta posição permite que coloquemos mais em jogo os tensionamentos presentes entre distintas posições ao abordar as noções ontológicas e epistemológicas, do que propriamente buscar afirmações dogmáticas e decisivas. Logo, *apresentamos os seguintes questionamentos: como compreender as relações entre ontologia e epistemologia no contexto da psicopatologia? Em suma, como os tensionamentos deste debate produzem efeitos sobre as noções psicopatológicas da psicanálise?* Perguntas colaterais, mas, nem por isto, menos essenciais e fundamentais a serem realizadas neste trabalho.

existir no interior da sociedade humana. Mas – e este é problema do naturalismo – *quão ‘não naturais’ são estas relações? Dada a universalidade da natureza, o estatuto do mundo humano e social é profundamente instável, e, como mostra nossa tradição, perpetuamente oscilante entre o monismo naturalista (de que a sociobiologia ou a psicologia evolucionária são dois dos avateres atuais) e o dualismo ontológico natureza/ cultura de que o culturalismo ou a antropologia simbólica são algumas das expressões contemporâneas*. A afirmação deste último dualismo e seus correlatos (corpo/mente, razão pura/ razão prática etc), porém, só faz reforçar o caráter de referencial último da noção de Natureza, ao se revelar descendente em linha direta da oposição teológica entre esta e a noção de Sobrenatureza, de etimologia transparente. [...] Do lado do animismo, *seríamos tentados a dizer que a instabilidade está no polo oposto: o problema aqui é administrar a mistura de cultura e natureza presente nos animais, e não, como entre nós, a comibinação de humanidade e animalidade que constitui os humanos; a questão é diferenciar uma natureza a partir do sociomorfismo universal, e um corpo ‘particularmente’ humano a partir de um espírito ‘público, transespecífico’ (grifo nosso)*” (Viveiros de Castro, 2002, p.365-366).

⁹ Em seu livro, intitulado “Mal-estar, sofrimento e sintoma”, Dunker (2015) afirma que seu livro “não defende que os sintomas e suas modalidades de sofrimento sejam psíquicos, culturais ou socialmente causados, no sentido que isso se oporia a uma causa material, cerebral ou orgânica. Essa posição não pode ser propriamente sancionada pela psicanálise, pois não se trata de dizer, apenas, que a essência das doenças mentais é biológica e que sua expressão patoplástica varia conforme as culturas e as épocas. Nem de afirmar o contrário, qual seja, que nossas formas de vida determinam e produzem socialmente nossos sintomas, que clinicamente permaneceriam iguais, em sua essência, ao longo do tempo. *No fundo, não é nesses termos que colocamos o problema, isto é, nos termos de uma ontologia material única (cerebral, corporal ou orgânica) em oposição simples a um mentalismo (mental, ideal ou psíquico)*. Partilhamos, outrossim, de uma das variadas formas de *monismo não reducionista*, acrescida de um detalhe metodológico: *a irredutibilidade radical de nossas formas de representar, descrever, nomear ou operacionalizar a coisa natural e a natureza ela mesma*. Esse detalhe é o que Lacan chamamos de Real” (grifo nosso) (Dunker, 2015, p.31).

Pois bem, na relação dialética entre ontologia e epistemologia, algo resiste, permitindo que mencionemos mais do que fronteiras, mas, sobretudo, afirmar a dimensão litoral da pulsão. No ponto em que nos encontramos, vale nos atermos à observação de Jacques Lacan, no escrito “Lituraterra”: “A fronteira, com certeza, ao separar dois territórios, simboliza que eles são iguais para quem a transpõe, que há entre eles um denominador comum” (Lacan, 1971/2003, p.18). O psicanalista francês retirou o termo fronteira de von Uexküll, para dizer que, *nas fronteiras, há algo de dois lados que se influenciam mutuamente.*

Imaginarizemos o exemplo e, só ele, apenas: Quando sobrevoamos uma fronteira sul-americana não distinguimos de que lado fica o Brasil ou a Colômbia. A terra da Amazônia brasileira permanece semelhante à Amazônia colombiana (embora atualmente o exemplo se torne difícil de acreditar, tendo em vista a devastação dos lados de cá). Alberti (2011) nota que “as paisagens são praticamente as mesmas, há um continuum entre um território e o outro, e mesmo quando nos aproximamos, a semelhança continua” (p.10). Extraíndo a fronteira de von Uexküll, diremos então da relação contínua entre o corpo interno (*Inwelt* – mundo interno) e corpo externo (*Umwelt* – mundo ambiente), ou ainda, entre o somático e o psíquico. Para nós, não obstante, não cabe insistirmos na noção de totalidade quando realizamos esta junção.

Com o apagamento das fronteiras pelo infamiliar, *apagamos, nesta tese, exatamente a possibilidade de fazer Um pela junção do interno e do externo, como se encontrássemos o Todo do corpo, sem que se inscreva um impossível à dialética realizada entre o somático e o psíquico.* É importante ressaltar que ao mencionar o apagamento das “*fronteiras*”, *não estamos de modo alguma descrevendo a produção do Todo* pela indissociação entre os campos ontológico e epistemológico, a exemplo da somatória de partes no qual vemos uma unidade.

Pelo litoral, chamamos atenção ainda para a dimensão das bordas. Isso porque a fronteira é uma espécie de *apagamento do problema da borda.*

A fronteira ou a borda? Podemos também pensar em diferenciar ambas as coisas. Entre Brasil e Argentina, há o rio da Prata, uma formação natural que marca a fronteira, assim, até ‘aqui’ é Brasil e ‘dali para lá’, Argentina. A quem pertence a fronteira em si mesma? Isso constitui um problema topológico, não só uma questão geopolítica que poderia ser resolvida com um acordo. Há um problema topológico e temos uma ideia, politicamente, muito crítica e, potencialmente, corrosiva, o fato de que a fronteira é uma espécie de

apagamento do problema da borda. A fronteira nega que tenha a borda [...] (Dunker, 2017, p.78).

Não se trata de apagar a questão da borda dizendo que a fronteira é simplesmente de um país ou de outro. Ou ainda, que cada lado é responsabilidade de um país, neutralizando o espaço político do rio, ou mesmo, descrever que ambos são responsáveis pelo rio. Há bordas do rio que tocam as margens de cada país distintamente. Por isto, devemos insistir no constructo “da borda com o litoral” (Dunker, 2017, p.83), esta espécie de divisão que permite distinguir o real e o saber, mas, sobretudo, pensar a verdade e suas bordas, que ora tocam o real, ora tocam o saber, - e cuja materialidade é outra.

Alberti traz o debate *sobre o Litoral, descrevendo que ele impõe à psicanálise uma diferença radical que contraria as fronteiras*. Trata-se de uma “descontinuidade radical”: “mar e terra se distinguem em razão de serem feitos de dois estofos que não se misturam” (Alberti, 2011, p.10-11). Embora o corpo possua algo dialetizável entre o somático e o psíquico, entre o saber que se deposita e o corpo biológico, há algo que não se faz saber. Ainda que façamos a diluição dos meios internos e externo, no apagamento das fronteiras, Lacan busca se esquivar da noção de unidade pertencente ao constructo de von Uexküll, pois “há um litoral, justamente, entre o que o sujeito fala, os significantes com os quais diz, o saber de que são feitos e que eles constituem e, de outro lado, o gozo, o que não dá para falar, impossível mesmo de dizer” (p.11).

Logo, é importante mencionar que também *não utilizamos o “Limite” entre o somático e o psíquico*, como se houvesse aí a *potência deixada pelas barreiras imaginárias*, que sedimentam a possibilidade futura de tudo gozar. Há algo do campo do impossível que nos leva a evitar qualquer proposição que afirme uma *Weltanschauung*, isso é, um saber (ou potência de saber) que um dia colonizará todo o campo do real e da verdade. Eis a *importância do litoral e da inclusão do impossível como uma descontinuidade*. Constata-se que, deste corpo, há algo que não se circunscreve na dialética, que resiste, que representa uma descontinuidade, aquilo que nomeamos como a carne do que não se faz corpo, por exemplo.

Ao falar do corpo, há sempre a carne que fica de fora. Como escreve Christian Dunker, ‘A carne é o que falta ao corpo para se totalizar e que por definição deve ser não especularizável’. Por faltar algo ao corpo para o ser falante, não há continuidade possível. Por isso Lacan contrapõe o litoral à noção de fronteira, ao se imiscuir no discurso

cientista do século XIX, quando von Uexküll fabrica o termo *Umwelt* (Alberti, 2011, p.11).

Ao pensarmos no litoral lacaniano, apostamos na indissociabilidade entre o ontológico e o epistemológico, mas ao supor um impossível da carne, *tomamos igualmente o triplete lacaniano como condição – o saber, a verdade e o real*. Pelo impossível que se afirma pela carne, captamos que o infamiliar freudiano exige que o tomemos por esse triplete, jamais por uma díade, ou sucumbiremos à potência do Um. Posteriormente abordamos o modo como esse triplete se torna uma condição para pensarmos o impossível lacaniano frente ao litoral ontológico-epistemológico.

Por ora, vale reafirmarmos que, pelo infamiliar das pulsões, as psicanálises de Freud e Lacan se deslocam de qualquer interpretação que pudesse centralizá-las nas dimensões clínico-médica ou psicoterápica, para a uma noção outra, aquela que conhecemos, pela prática psicanalítica, como invenção do novo. Sigamos as linhas do tratamento anímico, uma vez que ele toca o pulsional e sua infamiliaridade. Coloquemos em jogo, sobretudo, a psicanálise e seu ato de criação.

0.2 A psicanálise e seu ato de criação

Antes que possamos prosseguir em direção à noção do triplete lacaniano, tomado, aqui, segundo a abordagem do infamiliar das pulsões, cabe enunciarmos uma questão fundamental: porque começamos por salientar o valor do “Tratamento”? Diremos que o tratamento da psicanálise coloca em jogo a noção de ato. O ato como aquele que nos leva verdadeiramente à prática psicanalítica em distinção à clínica médica e psicoterápica e que permite formalizar uma psicopatologia, considerando a centralidade do conceito de pulsão. Ou seja, o ato analítico como o ato por excelência da psicanálise, aquele que evidencia as pulsões em sua radicalidade e que permite incidir sobre o sujeito, deformando a estrutura que supostamente o definiria. “De certa forma o ato analítico opera em um nível ainda mais fundamental ao suspender a estrutura, operando nesse sentido com a categoria do impossível. É nesse sentido que poderíamos falar de uma soberania última do ato” (Safatle, 2020, p.124-125).

Primeiramente, retomemos o modo como a psicanálise freudiana pensa o tratamento.

Dunker (2011) ressalta que no início da obra freudiana, constatamos os distintos empregos de Freud ao se referir ao “tratamento”. Apesar disso, localizamos algumas distinções serem elididas pelas traduções francesas e inglesas. O psicanalista brasileiro salienta que quando Freud ensejava falar do *tratamento médico-clínico*, ele utilizava a palavra *Genesung*, expressão atrelada ao retorno a um estado anterior, ou seja, à cura como restabelecimento da saúde, capaz de aniquilar os sintomas. Não obstante, quando Freud fala da psicanálise como “*tratamento*”, nas *psicoterapias*, ele utiliza a palavra *Heilung*, que indica a salvação do paciente a partir de um retorno como atenuação do sofrimento. Pela *Genesung* ou *Heilung* não caminhamos muito adiante, pois se trata de tomar o tratamento como retorno ao que se era antes da presentificação de uma patologia.

Mais do que a mera distinção filológica das palavras, salientamos que há um terceiro termo para mencionar o “tratamento” anímico: a palavra “*Kur*”. Trata-se de um termo raro no alemão, mas não ausente na obra de Freud, terminologia responsável pela designação de “cuidado”. Embora a palavra *Kur* possa remeter à cura - substantivo no alemão que remeteria à cura -, o autor também emprega a palavra como atividade, no sentido de um cuidado (*Sorge*). Logo, ressaltamos a correlação entre os termos *Kur* e *Sorge* (cuidado), tendo em vista que *Sorge* permitiria demonstrar como a palavra *Kur* vai além da *Genesung* e/ou *Heilung*. Isso porque *Sorge* não se refere a um retorno do mesmo. “*Sorge* implica não apenas a cura como retorno da saúde, mas a experiência legada por seu processo, a integração, à história dos envolvidos, da cicatriz formada, dos conselhos recebidos e do sentido do evento ... ou de sua falta de sentido” (grifo nosso) (Dunker, 2011, p.33).

Embora tenhamos a cura como retorno à saúde, a dimensão de *Sorge* introduz ainda a *Kur* como uma experiência, sentido do evento, ou mesmo, da falta de sentido. Temos a *introdução de um sujeito que se institui durante o processo de cuidado – Kur*. Um *sujeito que se enuncia na medida em que a própria psicanálise passa a formalizá-lo*. É esse o sujeito que se constitui, pela psicanálise, como saída da tradição médico-psicoterapeuta, *o sujeito capaz de dizer por si o que de novo inventou*.

A cura não se constringe às ambições negativas, presente na ideia de retirada dos sintomas ou de abreviação do sofrimento, ambas formas de redução, clínica e psicoterapêutica, do desprazer. A cura não apenas faculta amar e trabalhar, mas sugere que isso possa ser feito segundo uma nova forma de estar no mundo, uma forma que convida

à criação e à invenção de outras maneiras de satisfação (Dunker, 2011, p.41).

Antes de mais nada, *Kur* parece colocar o sujeito frente ao seu ato, à experiência de estar no mundo. Por isso, o ato coloca em jogo um para além das dimensões psicoterápicas, presentes na rememoração e simbolização. Ao interpretar a soberania do ato, diremos que:

Tal soberania acaba por reconfigurar globalmente os processos de intervenção analítica ao secundarizar os mecanismos de *rememoração e simbolização* (grifo nosso) através da inscrição significativa produzida pela interpretação. A partir de agora, a análise não irá procurar, através da interpretação, fornecer a inscrição dos sujeitos no interior de um quadro regulado de conflitos e filiações. Ela irá confrontar os sujeitos a um ato que os destitui de tal lugar (Safatle, 2020, p.125).

O ato deve ser tomado como semelhante à própria revolução psicanalítica frente à clínica-médica e das psicoterapias. Evidentemente, não se trata de qualquer invenção, pois devemos evitar aquelas que retornam ao que éramos antes – citadas anteriormente como a *Heilung* e *Genesung*. A psicanálise e seu ato de criação vão além das revitalizações diagnósticas da contemporaneidade. Seu ato representa mais do que a simples gestão do sofrimento psíquico por esta espécie de verborragia que acomete os manuais psiquiátricos e “científicos”: trata-se de um *ato que subverte a ordem vigente, demonstrando que todo saber regulatório pode ter suas regras viradas de ponta cabeça, uma vez que a própria psicopatologia se faz temporária e prestes a desaparecer a partir de sua recriação*.

É preciso que levemos a deformação propiciada pela psicanálise além das paredes médico-psicoterápicas, confrontando a própria psicanálise e sua definição estrutural. “No que se vê que a revolução, se não quiser ser um retorno ao mesmo lugar, é indissociável de uma mudança na estrutura do saber, não apenas nos lugares que cada elemento ocupa no interior de uma estrutura dada, não apenas nos detentores do saber e do poder” (Safatle, 2017, p.217). Pois, o ato analítico *não é nem a restauração do anterior, nem a pura ruptura ou degradação da lei*. No ato, “vincula-se uma força de dissolução e uma operação de instauração, e toda sua complexidade está exatamente na compreensão desse duplo movimento” (Safatle, 2017, p. 216). *Se há dissolução, há também operação de instauração, sendo este segundo movimento aquele que nos distanciaria da pura degradação da lei*.

Portanto, não nos referimos à degradação da ordem anterior, a exemplo das passagens ao ato, nos suicídios, mas de colapsar a ordem simbólica, permitindo certa emancipação ou subversão da norma vigente, capaz de instituir uma nova normatividade. A “noção de ato analítico nos permite ver a emancipação aparecer como possibilidade do sujeito emergir enquanto potência normativa capaz de produzir singularizações” (Safatle, 2017, p.216). Retomamos ato analítico como aquele que permite postular a “*emergência de um novo sujeito político, com modificações estruturais nas relações entre saber e poder* (grifo nosso)” (Safatle, 2020, p.131), o que representa mais do que a permuta de lugares, mas essencialmente *uma problematização da própria noção estrutural*.

Lacan aproxima, em um mesmo movimento, a passagem da condição de analisanda ou analisando a analista, o término de uma análise e esses momentos nos quais a ação é impulsionada por transformações inconscientes *que retiram os sujeitos da estrutura que os determina e os descreve, ações que produzem destituições subjetivas* (grifo nosso) (Safatle, 2020, p.122).

Deste modo, se perpassamos os tratamentos da medicina e o tratamento da psicoterapia foi porque, pelo ato analítico, identificamos o limiar onde se rememora e simboliza, mas também se inventa pela deformação das estruturas que mantinham as relações de saber/poder no qual o novo é demonstrado pela noção de verdade¹⁰. Uma produtividade que significa a possibilidade do sujeito ser capaz de se relacionar com o que o destitui, que suspende suas formas estruturais, permitindo que ele encontre novas formas de existência.

¹⁰ Vemos a aparição da palavra verdade em diversos momentos da obra de Freud e Lacan. Vale salientar que este significante possui sentidos distintos, conforme o momento e o texto em que vemos estes autores trabalharem. Vemos acepções que partem desde a adequação ou correspondência entre o saber e a realidade em Freud quanto a sua relação de negatividade, em Lacan, dado que o psicanalista recorre à temporalidade dialética de Kojève, ou ainda, como puro esvaziamento numa transcendência negativa. Encontramos ainda as reverberações das noções de *non-sense* (sentido e sem sentido) e *ab-sense* (ausência de sentido) sobre a noção de verdade. Beer (2020) observa que embora Jacques Lacan tenha se apropriado do termo (verdade), não há “um esforço de sistematização” (Beer, 2020, p.23) da mesma. Sobre a noção de verdade, Guerra (2022) ressalta ainda a afirmação de Lacan em *Radiofonia*: “Lacan afirma que a verdade não existe. ‘Porque a verdade situa-se por supor o que do real faz função no saber, o que se acrescenta a ele’ (p. 5), o que exige que melhor possamos demonstrar essa noção. Cabe salientar ainda que a verdade é uma importante concepção para se pensar não apenas questões que reúnem a epistemologia e a ontologia, mas ela também atravessa noções ligadas à política e à ética, conforme observado, neste trabalho. Pensar os aspectos ontológicos, epistemológicos, éticos e políticos, bem como as dimensões do saber, verdade e real, acrescentando ainda a noção de poder a essa tríade, faz-se crucial para pensarmos uma psicopatologia para nosso tempo.

Nesta perspectiva, trazemos o ato de criação da psicanálise, dado que permite ir além da rememoração e do retorno ao estado anterior, inscrevendo um sujeito. Um sujeito que *é mais do que o desejo internalizado e/ou subjetivado, mas representa, igualmente, a descentralização da norma e da lei*. Por isto, mencionamos que “a incidência do ato, não exatamente na *determinação*, mas na *mutação* do sujeito” (Safatle, 2020, p.123). Somada a esta perspectiva, Beer (2020) ressalta que o termo “‘ato’ diz respeito a um modo de ação marcado pela falta de controle sobre seus efeitos, em que haveria um tipo de suspensão da possibilidade de adequação a padrões normativos” (p.236), o que permite inferirmos que o ato funciona como indeterminação das leis e normas, e não tanto como adequação ou negação opositora, transgressora, etc. A condição do ato ressalta a dimensão pela qual não é possível descrevê-lo se não houver a destituição dos poderes seja do analista, seja do paciente.

Isso porque o ato não é algo produzido nem pelo analista nem pelo analisando. “O ato é produzido pelos objetos que circulam de forma inconsciente no interior de uma relação analítica” (Safatle, 2020, p.125). Recobremos que Freud (1924/2019) não necessariamente se amparou na concordância ou discordância do paciente sobre sua intervenção ou interpretação, atendo-se fundamentalmente aos efeitos que produzia sobre o sintoma, a repetição e o corpo. Se sim, ou, se não (não é a minha mãe, ou sim, trata-se da minha mãe, em alusão ao texto “A negação”), concordando ou discordando do analista, trata-se mais dos efeitos impostos pela interpretação na análise.

Esboçemos as duas temporalidades presentes no *setting* analítico para que possamos *pensar o ato como condução ética da prática analítica*. Retomando Badiou (2013), diremos que há, no tratamento, duas temporalidades comuns. Em primeiro lugar há a temporalidade em que a formalização é sempre precipitada, sempre apressada, “sempre tentada pela pressa, pela sedução da formalização ativa” (p.81) do analista. Em seguida, há a presença do interminável, no qual, o encontro com o real, o paciente protela, evitando-o. Ficamos sempre entre a formalização rápida demais do saber e a eterna impossibilidade de tocar o real.

Salientamos que “a ética do tratamento consiste provavelmente em manter essas injunções temporais contraditórias, mantê-las até que o ato decida” (Badiou, 2013, p.81). Isso porque, para ele, há “um ponto em que o corte do ato e a integral transmissibilidade do dizer estão numa espécie de emparelhamento misterioso, que, ao mesmo tempo, é apenas um momento do devir do pensamento” (p.80). E o filósofo complementa: “Esse ponto se assinala por um afeto. Um afeto que não pode nos

enganar. Como Lacan disse bem cedo, ‘a angústia é o que não engana’” (p.80). Cabe ao analista dosar transferencialmente o afeto da angústia, a marca da verdade, sem que ele se desmesure no excessivo do mortífero ou na complacência do saber.

Ora, e qual a função desta dosagem na qual introduzimos o valor ético do tratamento? Qual a prudência do analista? Para nós, trata-se do ato como possibilidade de tocar a verdade. Em psicanálise, o ato é aquele que permite aferir o valor de verdade frente ao real, posto que, produz-se, no seu corte, a transmissibilidade de um dizer. Trata-se do momento em que ocorre a queda da transferência com o analista, mas não sem que antes tivesse existido. Nem analista nem paciente são portadores efetivamente do saber-poder, pois o que escapa é a própria verdade.

Notemos que a *ética, implícita no ato, desloca a psicanálise das relações de poder uma vez que retiramos a verdade do lado do médico e do psicoterapeuta*. Mesmo que falemos do saber psicopatológico da psicanálise, não se trata de tomar a psicopatologia como aquela que, pela técnica, simplesmente aplica seu saber (teoria como mandatária da técnica), como se o ser da doença fosse descortinado como dado clínico bruto; ou menos ainda, que se crie um saber pela sugestão psicoterápica, mantendo-se alheio à verdade do sujeito, sem restrições do real.

Devemos afirmar o valor do ato como aquele que funda a verdade (mesmo que pela negatividade), isto é, como materialização de um real, que passa a existir como negatividade de um saber, que problematiza o saber¹¹, mas sem o qual não nos aproximamos da verdade, ou ainda, a verdade como o que do real faz função no saber (Guerra, 2022). Trata-se de compreender que a epistemologia não é apenas o descobrimento da coisa, mas que ela produz efeitos ontológicos de invenção. Ao mesmo tempo, o real produz igualmente resistências à inventividade possível no campo dos saberes. Vale salientar que “entre” saber e o real, encontramos a verdade como presença mesma das pulsões – *a verdade como nosso ponto de soldagem infamiliar*.

Aproximamo-nos de um triplete saber-verdade-real, tendo em vista que, pela afirmação do “Há Um”, não devemos jamais pensar na segmentação destes três elementos em dois. “Só há verdade na medida em que há função do real no saber”

¹¹ Tomamos o saber de diferentes modos nessa tese. Trabalhamos com os litorais da psicanálise, tendo em vista o uso do saber filosófico, literário, sociológico, matemático e antropológico, condição que caracterizou o barroquismo de Freud e Lacan. Na abordagem do saber, buscamos distingui-lo do conhecimento presente no racionalismo, seja pela aposta na razão pelos gregos seja por aqueles que foram contemporâneos e sucessores de Descartes. Nesta perspectiva, buscamos trabalhar com diferentes posições de saber para que pudéssemos demonstrar a presença da pulsão no inconsciente.

(Badiou, 2013, p.73). Deste modo, não se trata de afirmar que há saber do real, que é diferente de dizermos que “há função do real no saber” (p.74). Semelhante à premissa anterior, “tampouco há saber da verdade. Pode-se no máximo dizer que há verdade de um saber desde que um real funcione nele” (p.74). Cabe dizer que não podemos reduzir o triplete a pares, “não podemos montá-lo em pares que são a verdade do real, o saber do real ou o saber da verdade. Em psicanálise, cada vez que você fala de verdade, tem de convocar, na realidade, saber e real” (p.74). E Badiou acrescenta: “se pretendemos que existem a verdade e o real, será preciso situar a função de saber, se temos um saber do real, temos de supor um efeito de verdade, e quando falamos das relações entre verdade e saber, é preciso que haja o real” (p.74). Este triplete será guia na compreensão que faremos sobre a psicopatologia, tendo em vista que *se há uma psicopatologia, trata-se de uma psicopatologia que considere a noção de litoral, pois ela deve incluir as pulsões como condição do triplete que se apresenta à psicanálise.*

Até o momento, trabalhamos com as pulsões e suas incidências sobre a psicopatologia, *tomando o debate com a ciência médica e a psicoterapia, o que nos leva ao famigerado dualismo bio-psíquico. À dualidade apresentada, é preciso acrescentar uma terceira linha de leitura à nossa trílice: a leitura social das patologias.* Mas, nesse caso, não desejamos tomar a fronteira da psicossomática. Diferentemente do que a psicossomática tem feito, não buscamos uma visão integrativa quando abordamos uma trílice entre o biológico, o psíquico e o social.

Eis o que metaforiza a relação proposta por von Uexküll a partir da leitura feita por Lacan. É normalmente essa a noção que atualmente sustenta a pesquisa que reconhece uma influência no corpo tanto do meio externo quanto do interno, ou seja, *tanto dos distúrbios psicológicos quanto de dificuldades psicossociais* no contexto em que um indivíduo faz suas experiências cotidianas. E é essa, normalmente, a base para uma investigação que se identifica no campo da psicossomática (grifo nosso) (Alberti, 2011, p.10).

Faz-se importante observar que mesmo que estejamos mencionando as dimensões “biopsicossociais” da psicopatologia psicanalítica, não pensamos essas instâncias como dimensões integrativas de uma unidade. Pelo contrário, apontamos para as impossibilidades do Todo, da *Weltanschauung*, da “Relação Sexual”, demonstrando ser o Um inconsistente, isto é, afirmando que nossa própria psicopatologia é inconsistente ou, melhor dizendo, indeterminada. Logo, a leitura das relações de saber,

verdade e real, pelo triplete, mantém-se firme quando abordamos as relações biopsicossociais.

Mas essa definição “biopsicossocial” se encontra apenas no constructo freudiano à cerca das psicopatologias? Embora estejamos tomando a psicopatologia freudiana por sua dimensão “biopsicossocial”, a construção dessa tríplice se encontra na própria origem do conceito de pulsão. Lembremos que os biólogos Jean-Claude Ameisen e Henri Atlan insistiram na tripla origem da pulsão no interior do pensamento freudiano. Safatle (2021) observa que encontramos uma origem “*estética*, ligada à força de descentramento própria a processos de despersonalização e crítica da expressão egologicamente determinada”, que correlacionamos inicialmente ao psíquico; “uma *biológica*, ligada à dinâmica singular dos organismos de produzir a morte por suas próprias vias”, que recuperamos a princípio pela biologia; por fim, uma origem “*histórico-política*, ligada à mobilização da destrutividade pelo Estado moderno em uma dinâmica irrefreável de administração estatal do extermínio” (p.148), que aproximamos primeiramente à abordagem social. Trata-se de afirmar que privilegamos principalmente a dimensão estética da pulsão ao abordarmos a psicopatologia pelo viés biopsicossocial. Esta leitura é a que mais se aproxima da noção de infamiliar.

Pois bem, pensando na tríplice biopsicossociais, no triplete saber-verdade-real, bem como na aposta, aqui feita, frente à indissociabilidade entre epistemologia e ontologia, segundo a noção litoral, questionamos *como as pulsões (in)determinam a psicopatologia em Freud e Lacan*. Trata-se, portanto, de nossa questão central: *interrogar de que modo a incidência das pulsões produz efeitos de determinação¹² e indeterminação na psicopatologia psicanalítica*. Para tal, é essencial distinguir a “não determinação” da “indeterminação”. Lembremos, por exemplo, que na passagem ao ato, encontramos a simples transgressão ou destruição das normas e das leis, sem obtermos a instituição de novas regras. Logo, a “*não determinação*” *está alocada ao lado da noção mortífera* e produtora de patologias. *Já para a indeterminação, devemos observar que também é possível a abertura e instauração de algo novo, que subverta as regras até*

¹² Vale observarmos que a “determinação” toma, nesta tese, duas perspectivas, que embora se entrelacem, permitem pensar o termo diferentemente. Primeiramente, aponta para a condição fundante e central da pulsão na psicopatologia psicanalítica. Condição que permite formalizar o diagnóstico e as estruturas clínicas a partir dos efeitos da pulsão na psicopatologia. Em seguida, refere-se à condição determinante (ou familiar) no sentido da pulsão enquanto força internalizada pelo significante paterno. Neste uso, estamos pensando a determinação no sentido da função do Pai como significante determinante, mas que acaba por negar a indeterminação pulsional.

então compreendidas. Conforme mencionado, anteriormente, a indeterminação está, sobretudo, atrelada à noção de infamiliar – não se tratando do não-familiar.

Pois bem, se em Freud encontramos o pulsional a partir da *infamiliaridade das pulsões de morte* como conceito fundamental para pensarmos a (in)determinação da psicopatologia, elucidamos que, para Jacques Lacan, a infamiliaridade da pulsão é tomada a partir das referências que nos permitem conceituar o *objeto a*. Na realidade, no *Índice de referências dos seminários de Jacques Lacan (1952-1980)*, Henry Krutzen (2022) demonstra que o uso da palavra *Unheimliche* se mostra preferencialmente no *seminário 10, A angústia*, o que não impede que possamos estender seu uso para além disso.

Trata-se de interrogar os efeitos da indeterminação da pulsão sobre a psicopatologia, aposta que seguiremos a partir da noção de infamiliar e do *objeto a*. Recobrando um aforismo tardio na obra de Lacan – “A mulher não existe” -, diremos que *a psicopatologia não existe*, o que não significa dizer que ela não possa ser pensada em seu caráter não-todo. Até o final deste trabalho, explicitaremos o uso da terminologia “não-toda” ao abordarmos a psicopatologia. Diremos que se há uma psicopatologia viável, caso levemos o conceito de pulsão a sério, tal perspectiva deve compreender que a psicopatologia está sempre prestes a se renovar, reinventar-se, dado que subvertemos as noções de normal e patológico pela presença do novo.

0.3 O método perigoso

Escrever é para muitos um ato perigoso e infamiliar. Pode-se dizer que a escrita antecede o próprio escritor e vai além de seu desejo e de suas vontades. Pela escrita, as ideias vão para o campo do debate, libertando-se do narcisismo e dos ensejos daquele que as teceu solitariamente – não tão só, tendo em vista a companhia dos livros e dos autores que o precederam. Um perigo que lembra em certo aspecto a criação de Freud, que apesar de precipitá-la, não mais a manipulou como gostaria. Quanto a sua obra, os pós-freudianos a deformaram, a realocaram, a criticaram, por fim, a colocaram no lugar em que deveria estar: para além da filiação de um texto e do paternalismo daquele que o escreve. Temos a dimensão infamiliar diante da familiaridade ensejada pelo escritor que não mais reconhece seu texto na letra e no discurso do outro.

Apresentamos, neste escrito, um método que, embora atravessasse a academia de ponta a ponta, é incomum na escrita de teses: a escrita de capítulos que buscam, na

realidade, certa independência frente à própria tese. Desde já, anunciamos ao leitor que esse trabalho foi escrito a partir de capítulos que possuem certa independência, pois foram organizados em formato de artigos. Trata-se de uma tese construída a partir de capítulos que configuram um mosaico e que não são completamente lineares. Cada capítulo possui uma introdução, desenvolvimento e possíveis conclusões diante das questões apresentadas no início de cada ensaio. Posteriormente ao agrupamento dos capítulos, entrelaçamos os conceitos, buscando dar unidade a este trabalho.

Temos ciência das dificuldades impostas pelo método escolhido, tendo em vista a tradição da academia brasileira. No entanto, é também pela possibilidade de construirmos uma tese com recortes pré-estabelecidos, para que possamos submetê-los aos periódicos e maximizar a possibilidade de publicação e disseminação dos textos além das fronteiras da Universidade Federal de Minas Gerais, que escolhemos tal método. Desejamos ir além do paternalismo do escritor, das relações imaginárias com o texto, entregando-o à cultura para que ela possa manejá-lo como bem desejar.

É pela paradoxal escolha de um método que foge à academia, mas que ao mesmo tempo acolhe suas exigências de publicação, pois, confirma-se a hipótese de que poucas são as teses lidas, tornando-se apenas “enciclopédias” a serem depositadas nas estantes das universidades, que optamos por sustentar uma tese escrita segundo capítulos independentes. Certamente, não há garantias de que os capítulos também sejam lidos como artigos, mas vale a aposta e, porque não dizer, a contabilização curricular, permitindo que um autor possa se inserir na docência, ganhando o pão de cada dia. Salientamos que embora os capítulos tenham sido apresentados enquanto ensaios avulsos, também seguimos uma linha de construção histórica do conceito das pulsões, demonstrando as implicações e os efeitos desta construção sobre a psicopatologia psicanalítica de Freud e Lacan, o que permite pensarmos, em certa medida, numa linearidade (que não é toda) deste trabalho.

Assim sendo, dividimos esta tese em três partes. Na primeira parte, nomeada como “*As pulsões sexuais e as pulsões de morte na psicopatologia de Sigmund Freud*”, delimitamos os conceitos das pulsões, segundo as diferentes dualidades presentes na obra freudiana. Trata-se de um tópico que busca qualificar, caracterizar e expressar a importância maior das pulsões para esta tese. Nesta parte, começamos pela conceituação das pulsões, buscando compreender seus efeitos para a psicopatologia freudiana. A partir de construções cronológicas deste conceito, abordamos os efeitos das pulsões

sexuais sobre a psicopatologia freudiana, para em seguida, interpretar a psicopatologia a partir das incidências das pulsões de morte.

No *primeiro capítulo*, intitulado “O infamiliar das pulsões e o barroco epistemológico”, localizamos o dualismo entre ciências naturais e ciências espirituais, demonstrando ser este um debate presente no arvorecer do pensamento freudiano. Questionando se haveria uma ênfase ontológica ou epistemológica acerca do modo como o psicanalista aborda a pulsão, *apontamos para a insuficiência deste dualismo*, sobretudo, ao abordar a noção de infamiliar, isto é, naquilo que Freud apresenta como o apagamento das fronteiras entre a realidade e a fantasia, *permitindo que forcemos suas aporias em direção à suposição de uma indissociabilidade entre a ontologia e a epistemologia*. Nesta perspectiva, alcançamos a hipótese de leitura da pulsão, do animismo, a partir indeterminação ontológica, ou ainda, de ontologias variáveis.

No *segundo capítulo*, denominado “O anormal do discurso jurídico-psiquiátrico à psicanálise”, abordamos a crítica de Foucault à psicanálise. Atrelada ao discurso psiquiátrico, *a psicanálise se expressaria, segundo o filósofo, enquanto uma tecnologia das pulsões, normatizando e gerindo a sexualidade a partir de uma psicopatologia evolucionista*. Tal questionamento é reiterado por Preciado, uma vez que se apresenta como o próprio monstro à psicanálise - “Eu sou o monstro que vos fala”. Longe de rechaçarmos as críticas, as incorporamos, demonstrando como a leitura da pulsão de morte, sobretudo, pelo infamiliar, permite tensionar e avançar em nossa psicopatologia, reconsiderando a indeterminação das formas identitárias de gênero e da sexualidade. Evitamos, assim, formalizar a diferença sexual a partir da saída binária na dissolução edipiana, posto que colocaria em jogo ontologias estáticas e transculturais - pressupostos advindos da medicina-psiquiatria -, para retomar a diferença sexual como multiplicidade e indeterminação presente na noção de infamiliar. Para tal, *retomamos a origem histórico-política da pulsão a partir de sua matriz estética*.

No *terceiro capítulo*, nomeado “Da anomia ao normal e o patológico: a pulsão na anatomofisiologia e na biologia vitalista”, formalizamos uma crítica ao realismo anatômico e fisiológico, problematizando a noção de evidência clínica, tomada segundo o empirismo ingênuo. Afirmamos que a técnica deve ser considerada como saber que constrói a noção de patologia, não apenas efeito dos conceitos. Para tal, trata-se de nos desvencilhar de modelos onde o normal e o patológico são fixos e estáticos, tendo em vista o ancoramento na anatomia e fisiologia. Partimos do princípio que a ontologia das doenças não são estáticas ou fixas. Para tal, reiteramos a possibilidade de pensar a

pulsão de morte a partir das noções de mutação, anomia, sobretudo, enquanto crítica à conservação e manutenção das leis anatomofisiológicas. *Sustentamos uma biopolítica vitalista ou biopolítica da mobilidade normativa no interior do pensamento freudiano*, posto que avançamos em direção ao infamiliar, à formas de anomia e indeterminação, que subvertam as regras temporárias de cada tempo. Nesta perspectiva, reiteramos a *retomada da dimensão biológica da pulsão pela matriz estética, posto que caminhamos da anomia, como deformação das identidades anatomofisiológicas de cada tempo, condição para ascendermos as noções de normal e patológico..*

Numa segunda parte, “*A negatividade das pulsões e as estruturas na psicopatologia de Jacques Lacan*”, abordamos a pulsão pela negatividade na obra do psicanalista francês. Trabalhamos com a conceituação da pulsão de morte no pensamento de Lacan, verificando que não se trata de um conceito estático. Certamente, não vislumbramos a proposição de dois dualismos pulsionais, mas tal fato não impede que possamos retomar a conceituação da negatividade, elucidando os diferentes pressupostos e alicerces em torno deste conceito. Cabe salientar que a noção de negatividade foi importantíssima para que Lacan conceituasse a pulsão, demonstrando suas incidências sobre a noção de estrutura clínica e da psicopatologia.

Pela negatividade, Lacan tomou a pulsão como aquilo que insiste e persiste como força constante frente aos objetos empíricos e da experiência, possibilitando abordar o conceito freudiano de desejo para além das relações com o saber, o conhecimento e a causa objetiva da perda. Diremos que este foi o primeiro posicionamento de Lacan ao recobrar a obra freudiana. Há de se mencionar pelo menos dois posicionamentos na elaboração do psicanalista sem que estes necessariamente façam oposição.

Primeiro, encontramos a condição do falta-a-ser, noção presente, sobretudo, na primeira década de seu ensino. Esta leitura se aproxima ou pode ser trabalhada de modo análogo àquela que descrevemos como o viés histórico-político da pulsão de morte em Freud. Em seguida, afirmamos a relação entre a pulsão e o falasser, desdobramento que nos aproxima da dimensão estética da pulsão. Estas posições são essenciais para que possamos ora formalizar a pulsão com internalizada pelo Pai, significante capaz de reconhecer a negatividade no aparelho psíquico, ora como descentramento frente ao Nome, força inventiva do sujeito, possibilidade de deformar as estruturas.

Assim, no *quarto capítulo*, “O alienismo do sujeito: o diagnóstico da sintomatologia às estruturas clínicas”, recuperamos o debate acerca das diferenças entre

o diagnóstico psicanalítico e aqueles presentes nos manuais psiquiátricos. Por isso, *abordamos a noção de identidade a partir da negatividade em Jacques Lacan, insistindo na concepção de identidades frente à pluralidade de saber interpretativos. Trata-se do modo como a psicanálise de Lacan realiza seus diagnósticos: não tanto pela sintomatologia, mas pelos modos de identificação frente à negação da pulsão.*

No *quinto capítulo*, “O trauma e o Édipo na psicopatologia: as pulsões e a negatividade”, recobramos o caso Emma e o sonho da injeção de Irma, atestando *a evolução da noção etiológica na psicanálise*. Trata-se do deslocamento da noção de trauma, como experiência objetiva simbólico-imaginária, para aquela abordada a partir do complexo de Édipo, mas sem que o Édipo busque responder à verdade do sexual, da causa do sujeito e do sintoma. *Mais do que postular o saber edípico como aquele que responde ao enigma do sintoma, formalizamos o Édipo como Nome que subjetiva o pulsional. Portanto, trata-se de inscrever o traumático pelo registro do real.*

No *sexto capítulo*, “As negações em Freud, Hyppolite e Lacan: a psicose e a neurose na dialética do senhor e do escravo”, apresentamos *os distintos modos de negação na dialética hegeliana de Kojève e Hyppolite a partir dos juízos de atribuição e existência em Freud e Lacan*. Formalizamos as dimensões da psicose a partir do caso Homem dos lobos e da neurose pela fobia do menino Hans, *aludindo acerca das distinções entre estes diagnósticos, dado a abordagem dialética do senhor e do escravo*. Neste capítulo retomamos *as noções de negativismo e negatividade pensadas a partir da contrariedade e contradição*. Tais distinções são essenciais para distinguirmos o Nome-do-Pai na neurose e aquilo que a psicose cava a partir da alucinação.

No *sétimo capítulo*, “Histeria ou esquizofrenia? Múltipla personalidade e indeterminação ontológica”, versamos sobre as ontologias históricas, reconsiderando as dimensões do social e da historicidade das patologias a cada tempo. Afinal, pressupor estruturas universais, cuja variação é apenas contingente, leva-nos a ignorar as patologias do social e as dimensões sócio-históricas. Apontamos *para os problemas enfrentados pela psicanálise lacaniana ao postular uma ontologia fixa e invariável (mesmo que se referenciando à negatividade)* quando essa formaliza o Édipo como universal. Trata-se de um capítulo onde tensionamos, sobretudo, as identidades estruturais na obra lacaniana. Precipitamos, por meio deste capítulo, a possibilidade de pensar ontologias variáveis frente às condições determinantes do Pai.

Recobrando os tensionamentos apresentados anteriormente, na terceira parte, deste trabalho, nomeada como “*As pulsões e os tropeços da psicopatologia*”

contemporânea”, abordamos os efeitos das pulsões, na atualidade, buscando delimitar os impasses que este conceito produz sobre a psicopatologia psicanalítica. Na realidade, constatamos que se o conceito de pulsão é determinante na constituição de uma psicopatologia, é este mesmo conceito que permite questionar e problematizar a existência de uma psicopatologia (tomando os princípios do Pai, do Édipo e das estruturas clínicas difundidas por Lacan). Tendo em vista a indeterminação das pulsões, deformamos as próprias paredes que definem a noção estrutural, sobretudo, de Jacques Lacan. *Isso significa que a indeterminação da pulsão acaba por problematizar a universalidade do Édipo como pedra angular da psicanálise.*

Demonstramos que esta abordagem não é consensual quanto aos seus efeitos para a psicopatologia psicanalítica. Verificamos que quando as premissas são elevadas à radicalidade imposta pelo conceito das pulsões, encontramos impasses importantes (ou mesmo irreconciliáveis) para a psicanálise quanto à função do Pai como pedra angular das estruturas clínicas. Por um lado, está em jogo pensar uma psicopatologia pela identidade estrutural, tendo em vista que a psicanálise retoma formas de determinação como modo de subjetivação da pulsão pela identidade (paterna), responsável pela gestão estrutural do sofrimento psíquico e das patologias; por outro lado, a aposta na radicalidade da definição da pulsão, coloca-nos frente à indeterminação do desejo e das formas de gozo, modo de existir que permite ir em direção ao ato de deformação diante das identidades estruturais. Mais do que encontrar uma solução (nem objetivaríamos tal passo), trata-se, sobretudo, de tomar o debate como água para nosso moinho, demonstrando que os impasses encontram-se mais vivos do que nunca.

Sobre as relações entre a Pulsão e o Pai, devemos fazer pertinentes questões ao campo psicanalítico na atualidade. Trata-se de questionar se, na derrocada do pai, encontramos o mortífero da pulsão de morte, ou se a própria lei incide sobre a civilização, levando à destrutividade - não apenas por que faz a gestão da pulsão, mas porque introduz o mortífero pelo narcisismo e as dimensões egológicas de conservação do prazer/desprazer. Nesta perspectiva, cabe interpelar em que medida há o declínio da lei como barra interditora do pulsional, origem do mortífero, ou ainda, se não há algo de mortífero na própria lei, sendo a pulsão e sua indeterminação responsável pela interdição deste mortífero. *Sustentaremos a hipótese de que a indeterminação não produz necessariamente patologias. Há formas de patologia que decorrem da própria determinação do pulsional. Por isso, há de se dizer que há formas de indeterminação*

que caminham em direção à noção de saúde mesmo quando estas representam fonte de sofrimento.

Assim, no *oitavo capítulo*, intitulado “Patologias do social? As pulsões da dimensão política à leitura estética”, demonstramos que a *leitura histórico-política da pulsão*, utilizada por Freud para subsidiar sua hipótese da guerra, *não consegue explicar os índices de assassinato no Brasil. É preciso decolonizar a psicopatologia psicanalítica se quisermos pensar os assassinatos e a violência contra o povo negro e periférico.* Primeiramente recuperamos a noção de *anomia em Durkheim*, buscando *elucubrar acerca dos efeitos da desagregação da força de reprodução da vida social.* Em seguida, contrariando a tese do sociólogo (mas “incorporando” em certa medida a noção social das patologias), compreendemos que as patologias decorrem, por diversas vezes, do pleno exercício da lei e da normatividade, sem que afirmemos um déficit ou desagregação. *Tal perspectiva foi trabalhada a partir da ótica do racismo estrutural, no qual o jurista Silvio Almeida elucubra acerca das políticas de morte estatais direcionadas a pessoas negras, e pelo antropólogo Gabriel Feltran, posto que trabalhamos com o pacto pacificador-mortífero, pertencente à irmandade no Primeiro Comando da Capital, o que denominamos como o Nome-do-PCC.* Nesta perspectiva, é a lei e as forças de conservação do pacto que são responsáveis pelo mortífero e pela guerra. *Já a pulsão, a anomia, tomada pelo infamiliar freudiano e interpretada segundo o objeto a lacaniano, permite formalizar uma psicopatologia não-toda como modo de subsidiar o entendimento das patologias do social.*

Logo, se abordamos as relações entre o *saber, a verdade e o real* enquanto fundamentais para nosso inquérito, *alonguemos o debate à noção de poder* para questionar se a psicopatologia psicanalítica é capaz de intervir criticamente frente aos efeitos mórbidos produzidos pela Biopolítica e pela Necropolítica, bem como aos efeitos mortíferos disseminados pelo racismo estrutural, e aos efeitos suicidários e de individualização causados pelo Neoliberalismo no Brasil. Trata-se de interpelar se a psicopatologia psicanalítica seria uma tecnologia de poder ou uma prática capaz de produzir a deformação das estruturas, ato de emancipação do sujeito na contemporaneidade.

No *nono capítulo*, “*A determinação do Eu e o desamparo como indeterminação: o neoliberalismo como gestão dos corpos, dos afetos e das patologias do social*” retomamos a obra de Adorno e Horkheimer, demonstrando que a escola de *Frankfurt* e a escola lacaniana permitem uma rica interlocução quanto à crítica às dimensões do Eu

e sua busca pela autopreservação. Trata-se de aproximar Lacan da dialética negativa ainda que o próprio autor objetivasse um efeito contrário, buscando afastar-se de Hegel. Ao contrário do que se pode comumente imaginar, a preservação da unidade do Eu pode conduzir, em muitos casos, à barbárie, permitindo que pensemos no surgimento e gestão do sofrimento psíquico e das patologias do social. A partir do *reforçamento egológico e da busca pela unidade do eu, encontramos modelos de negação que colocam em jogo a paranoia e o fetichismo como motores do processo de individualização, formas identitárias que corroboram como a gestão neoliberal, bem como são causados pelo neoliberalismo.*

Encontramos a gestão neoliberal não somente das patologias sociais, mas igualmente do corpo e dos afetos. Por isto, recuperamos a noção de corpo a partir de sua cooptação neoliberal, permitindo que pensamos numa corporeidade para além da flexibilização das identidades, isto é, uma *noção de corpo para além daqueles compreendidas em continuidade com os afetos de medo e esperança, que permitiria desbloquear a força de indeterminação do desamparo, inscrevendo o corpo e sua noção real.* Apontamos para a necessidade de formalizar e distinguir a individualização neoliberal dos processos de subjetivação/individuação para a psicanálise, conservando o desamparo em Freud e a noção de real em Lacan, noções que permitem aproximar a escola freudo-lacaniana da escola de *Frankfurt*.

No *décimo capítulo*, nomeado como “A ciência psicanalítica e a função do pai”, indagamos sobre o modo como a psicanálise lacaniana formaliza o *objeto a*. *Desvenciliando-se da Weltanschauung, mas não da ciência*, Lacan utilizou a topologia para demonstrar *a divisão entre saber e verdade*. Para nós, aproximamo-nos aí da proposição de uma indissociabilidade entre ontologia e epistemologia, conservando a noção litoral. Aqui, apontamos, sobretudo, *para a insuficiência da dialética hegeliana aos olhos de Lacan (e da tradição kojéviana), dada a crítica à consistência do universal*. Eis a possibilidade de reler o caso Homem dos lobos e o caso Hans, uma vez que vislumbramos o *objeto a*. Em seguida, *interpelamos acerca da necessidade do Pai na ciência lacaniana*, retomando a atualidade das patologias contemporâneas a partir de modos de determinação e indeterminação da pulsão.

No *décimo primeiro capítulo*, “Mais além da conclusão: perspectivismo ameríndio e decolonização”, apontamos para a *aproximação entre o modelo psicanalítico e o perspectivismo multiculturalista*. Demonstramos que a psicanálise freudo-lacaniana se baseou na neurose como modelo privilegiado de identificação, isto

porque ela não possuía outro modelo antropológico para sua psicopatologia. Aproximamo-nos da problematização realizada por Viveiros de Castro (2002) ao demonstrar que há um modelo antropológico multiculturalista, no ocidente, que incide no modo como compreendemos as psicopatologias e o corpo. O antropólogo brasileiro apresenta um modelo antropológico distinto daquele conhecido pela psicanálise freudolacaniana, o que nomeou enquanto multinaturalismo.

No perspectivismo multinaturalista ou ameríndio, deparamo-nos com um modo de identificação que problematiza a universalidade edípiana. Lembremos que o Édipo foi tomado como significante opaco, cuja ausência de predicados e sentidos, pelo esvaziamento empregado pela castração, permite tocar o universal, subjetivar o pulsional e sua negatividade. Viveiros de Castro demonstra que este modelo de identificação consiste na ideia de uma despersonificação dos predicados, tendo em vista a apreensão da realidade. As epistemologias buscam despossuir-se de sentidos para alcançar a suposta neutralidade ontológica. Neste sentido, a ontologia é fixa e as epistemologias são variáveis. Já para o perspectivismo ameríndio, ao contrário da despersonificação, compreende-se a personificação, a identificação com o outro, como modo de apreensão da realidade. Encontramos uma ontologia que é variável tanto quanto as epistemologias que a nomeiam. Veremos um corpo que vai muito além das dimensões estáticas e fixas. Postulamos uma multiplicidade e indeterminação como condições imprescindíveis do perspectivismo ameríndio.

Pelo perspectivismo ameríndio, percebemos que os litorais entre o somático e o anímico, orgânico e o psíquico são menos nítidos do que imaginamos, o que não significa dizer que não existam distinções a serem realizadas. Não cabe dizermos que corpo e alma são idênticos, mas também não devemos pressupor fronteiras tão bem estabelecidas a exemplo do que observamos em modelos multiculturalistas. É verdade que Freud e Lacan tensionem o Édipo e o Nome-do-Pai, a exemplo do infamiliar e do *objeto a* - problematizando os próprios limites entre a ontologia e a epistemologia -, *mas seria este tensionamento suficiente para irmos além de uma psicopatologia ocidental e eurocêntrica? Não seria a universalidade do Édipo um modelo de subjetivação que acaba por negar a indeterminação da pulsão?* Estas questões são cruciais para que abordemos uma psicopatologia não-toda, ou ainda, problematizemos o modelo psicopatológico da psicanálise.

Conforme observou Dunker, mesmo com as evoluções conceituais da psicanálise lacaniana em direção ao *objeto a*¹³:

A psicopatologia psicanalítica vem sendo criticada por seu neurótico-centrismo, por seu androcentrismo e por seu totemismo naturalista. Em reação defensiva, passa-se, então, a advogar um psicótico-centrismo, um feminino-centrismo ou um relativismo-culturalista. Essa inversão preserva a estrutura do problema, ou seja a centralidade do totemismo e, conseqüentemente, da psicopatologia baseada nas *experiências produtivas de determinação* (grifo nosso). A verdadeira crítica deve substituir a ideia de centro pela de elipse e a geometria da elipse pela topologia do toro, ou seja, uma psicopatologia não neurótico-centrista não deve se contentar em substituir a função do pai pela mulher, do Nome-do-Pai pelos Nomes-do-Pai, dos Nomes-do-Pai pelos significantes-mestre, da neurose pela psicose ordinária (ou pela perversão ordinária), do edipiano pelo pré-edipiano, *mas questionar a lógica da determinação, a razão diagnóstica que preside a construção e a clínica dos quadros* (grifo nosso) (Dunker, 2015, p.292).

Portanto, ainda que reconheçamos os tensionamentos presentes na própria obra de Freud e Lacan, posto que ambos permitem considerar ontologias variáveis ou uma indeterminação ontológica em diálogo ao perspectivismo ameríndio ou multinaturalismo, trata-se de compreender algumas ambivalências que não permitem chegarmos a combinações “todas” da antropologia psicanalítica. Por isto, reiteramos a dimensão *não-toda da psicopatologia freudo-lacaniana*.

Como o leitor poderá observar, por estes tensionamentos das identidades do eu, do social e das leis biológicas, abordamos as figuras do anormal, da anomia, da mutação, do monstro sexual, das transidentidades, do transtorno depressivo e do transtorno *borderline*. Tal fato não ocorre por acaso ou descuido, posto que estas figuras ou conceitos captam o movimento de indeterminação e descentramento da pulsão diante da psicopatologia, correlacionando-se com os três objetivos centrais elencados nesta tese. Lembremos que diante de nossa questão - como a pulsão (in)determina a psicopatologia de Freud e Lacan? – apontamos para três objetivos principais a serem abordados e interpretados: primeiramente, (1) a aposta na indissociação entre ontologia e epistemologia; em seguida, (2) a noção de que há um litoral composto pela tríplice

¹³ Cabe sermos cuidadosos nesta afirmação realizada por Dunker. Embora o autor demonstre que as evoluções conceituais, pelo *objeto a*, não permitam ir além de um neurótico-centrismo, esta posição não é unânime entre os psicanalistas. Nos não entraremos neste debate, posto que abordamos a obra de Lacan até início dos anos 70, de modo que nossas críticas ao neurótico-centrismo e pai-centrismo, concentram-se, sobretudo, à abordagem realizada pelo psicanalista nos seminários e escritos dos anos 50 e 60.

entre real, saber e verdade; por fim, (3) a leitura da psicopatologia e da pulsão, sobretudo, a partir de sua dimensão estética. Por meio destas figuras litorais, buscamos demonstrar os efeitos de invenção, deformação e emancipação do sujeito diante da psicopatologia não eurocêntrica.

Cabe salientar que esta é uma tese construída a partir do profícuo pensamento de autores brasileiros¹⁴. Nossa aposta consiste no fato de que embora estejamos falando de uma psicopatologia advinda prioritariamente do pensamento de Freud e Lacan, bem como de seus interlocutores na época - sendo a maior parte deles prevalentemente europeus -, possamos, pela produção e criticidade advinda do pensamento de autores brasileiros, apresentar uma proposição psicopatológica menos colonial e eurocentrista. Essa possibilidade de leitura *abrasileirada* da psicanálise (e seus litorais) se faz importante, sobretudo, pela perspectiva americana de nossos indígenas (perspectivismo ameríndio), dado que apontamos para uma possível crítica e deslocamento da psicanálise de seu neuroticocentrismo¹⁵, isso é, da centralidade da neurose e do Édipo como guia psicopatológico.

Vale ressaltar que nossos capítulos visam uma abordagem exogâmica da Psicanálise e de sua psicopatologia, isto é, tomando-a frente a outros saberes na cultura. Ao realizarmos uma interlocução com autores externos à psicanálise, buscamos: (1)

¹⁴ Quanto à proposição de uma psicopatologia psicanalítica brasileira, cabe salientar que os trabalhos do Latesfip (Laboratório de Interunidades de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise da Universidade de São Paulo) foram importantes para situar o debate da psicopatologia no social. Coordenado pelos professores Nelson da Silva Junior, Vladimir Safatle e Christian Dunker, o núcleo busca formalizar uma psicopatologia que compreenda os efeitos do social sobre o sujeito na contemporaneidade a partir de uma leitura psicanalítica. Embora não relacionada exclusivamente à temática da psicopatologia, há ainda a importante presença de textos organizados e publicados pela editora Autêntica, coordenada pelo professor Gilson Iannini, docente da Universidade Federal de Minas Gerais. Destas edições retomamos textos profícuos de Iannini, Simanke, Pedro Tavares e Dunker sem os quais não poderíamos escrever, sobretudo a primeira e segunda parte desta tese. Encontramos ainda a influência dos trabalhos dos psicanalistas Oswaldo França Neto, Marcelo Ricardo Pereira, Andréa Guerra, Márcia Rosa, Antônio Teixeira, Paulo Beer, Sonia Alberti, Tânia Coelho dos Santos, Vitor Triska; dos antropólogos Gabriel Feltran e Viveiros de Castro; e ainda do jurista e militante antiracismo Silvio Almeida entre outros pesquisadores importantíssimos para o debate levantado nesta tese sobre a psicopatologia psicanalítica na atualidade. Retomamos o trabalho destes pesquisadores brasileiros, compreendendo que não necessariamente exista uma homogeneidade de suas formalizações teóricas, mas que há, inclusive posições divergentes quanto à leitura da obra freudiana e lacaniana. Tendo em vista que muitos autores foram citados em seus projetos paralelos e/ou individuais, interessamo-nos pela produção de cada docente-pesquisador em suas respectivas instituições ou para além delas.

¹⁵ Crítica importante para a psicanálise, tendo em vista que uma parte significativa de autores já a apresentaram ainda que de modos distintos. Dunker observa que “todas as críticas contra a incorporação estruturalista da psicanálise, como o falocentrismo (Derrida), o androcentrismo (teoria feminista), o logocentrismo (nietzscheanos), o etnocentrismo (teoria pós-colonial) e o edipianismo (Deleuze e Guattari), convergem para essa espécie de primazia conferida à estrutura neurótica” (Dunker, 2015, p.330).

primeiramente retirar a psicanálise do vício e da falta de criticidade que acomete seus leitores, que incorrem no equívoco de tomá-la com certo fanatismo. Nem mesmo a clínica nos reserva da criticidade advinda da cultura embora ela (a clínica) deva persistir como nosso guia; (2) não menos importante, a relação exogâmica permite realizar a interlocução com outras áreas da saúde. Sabe-se que a psicanálise buscou se distinguir da epistemologia médica e psicológica, demonstrando ser uma prática à parte, Nome-Próprio na cultura. Porém, a falta de diálogo com as outras áreas tem produzido a gradativa exclusão desta episteme e de seus praticantes dos espaços políticos (departamentos de psicologia nas universidades, instituições públicas e privadas, relacionadas à abordagem psicossocial), que são importantes para a sobrevivência e difusão desta importante prática criada e desenvolvida por Freud e Lacan.

Observamos ainda que nosso primeiro capítulo já anuncia o início e o término desta tese. Um pouco como a missiva no conto de Poe (1999), *A carta roubada*, nossa carta se apresenta “pendurada acima da chaminé” desde as primeiras páginas, bem à frente de nosso investigador. Sem buscar o heroísmo do conto, apagaremos as luzes para melhor compreender os efeitos desta carta em nossa psicopatologia. É preciso levar à carta ao seu propósito, demonstrando os impasses que a pulsão coloca à psicanálise freudo-lacanianiana. Mais do que uma carta-causa, como determinação das estruturas, constatamos que se a carta nos coloca um propósito, este é o de indeterminar as estruturas clínicas.

**PARTE I – AS PULSÕES SEXUAIS E A PULSÕES DE MORTE NA
PSICOPATOLOGIA DE SIGMUND FREUD**

1 O INFAMILIAR DAS PULSÕES E O BARROCO EPISTEMOLÓGICO

A *Trieb* mostrou-se como conceito fundamental para a psicanálise, posto que Sigmund Freud (1915/2004) a especificou enquanto “força *constante*” (p.146), isso é, frente aos mais variados objetos do desejo se mantém como pressão inabalável para o sujeito. Estava em jogo recolocar o que de mais íntimo habita o indivíduo, marcando a inscrição da impossibilidade de pensarmos na saturação ou completa suspensão da *pressão* ou força que impulsiona o organismo. Pressão que definimos como “fator motor, a soma da força ou a medida de exigência de trabalho que ela representa” (p.148).

Para melhor discernir o conceito, é comum observar a tentativa de diferenciar a *Trieb* freudiana do instinto biológico, impondo a fixidez dos objetos sobre essa última. Comumente, parte-se da palavra “instinto”, como se no mundo animal existisse uma força extingível e suprimível, diferentemente do universo humano. Cabe lembrar que a fixidez dos objetos produz, como efeito, a possibilidade de que a *Trieb* se mostre como força suprimida por uma satisfação temporária. Isso porque se o objeto repete como o mesmo, sem deslizar, é porque ele supostamente produz a supressão da *Trieb* por um período específico. A condição de repetir, numa espécie de deslocamento infinito dos objetos, é o que leva a hipótese de uma força não suprimível. Como consequência, há a mutabilidade constante dos objetos como tentativa incessante de elidir a força da *Trieb*.

Pois bem, Hans menciona que, nem mesmo para a biologia, o instinto deve ser tomado como se seus objetos fossem rígidos e imutáveis. “Cabe lembrar que de modo algum na biologia o ‘instinto’ está vinculado a um comportamento estereotipado e voltado a um objeto fixo” (Hans, 2004, p.143). Conclui-se que a pretensa alegação de que a *Trieb* permite compreender aspectos distantes da biologia, já que, para esta última (ciência biológica) haveria a suposta fixidez dos objetos, mostra-se equivocada.

Deve-se evitar o equívoco de cindir o termo *Trieb* e tratá-lo como referente ao biológico ou só ao que é humano e considerar que Freud tivesse superado uma fase biológica ingênua na qual os liames do *Trieb* com o biológico, o fisiológico, o químico e o animal tenham sido deixados para trás (Hans, 2004, p.141).

Temos um grande e indissolúvel impasse para o campo psicanalítico. Percebe-se que a ideia de uma “força constante”, apesar de produzir exigências semânticas à

terminologia empregada, não permite a unificação em torno de uma única tradução da palavra *Trieb*. Tanto que a Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, traduzida por Strachey (1996), bem como a editora Companhia das Letras, cuja tradução foi realizada por Paulo César (2011), traduziram o escrito “*Triebe und Triebchicksale*”, de 1915, utilizando a palavra “Instinto”. Já a tradução de Hans, pela Imago, em 2004, apresenta a “pulsão” como tradução de *Trieb*. O mesmo tem sido feito na edição da Autêntica, traduzida por Pedro Tavares Souza.

É verdade que a tradução da editora Imago (1996) se deu a partir do inglês, não sendo o texto freudiano diretamente traduzido do alemão. O fato, porém, é que esse dado não permite eliminar o debate. Tanto que Paulo César (2011) realizou a tradução do alemão, mas nem por isso deixou de apresentar a palavra “instinto” como possível tradução da *Trieb*. Encontramo-nos frente a um ponto aparentemente inconclusivo. Elucidaremos melhor as razões para que esse debate se mostre irresoluto. Por ora, retomemos os desdobramentos do conceito de *Trieb* na obra freudiana.

Se a exigência semântica do conceito de *Trieb* coloca um impasse quanto à sua tradução, questionamos quais as razões para tal. Como primeiro passo, verificamos se tal embaraço não decorre de uma oscilação do pensamento de Freud. Mais do que extrair uma versão última de seu pensamento, assegurando a existência de uma única visão do autor, seguiremos a polifonia presente nos seus textos, demonstrando as vicissitudes e ambivalências de suas premissas; ambivalência que sustentamos e suportamos como dimensão própria à noção de pulsão. Trata-se de tomar ângulos distintos deste conceito, lados que muitas vezes se mostraram controversos, ou ainda, litorais. “Um conceito fundamental, convencional a essa maneira e até agora bastante obscuro, mas do qual não podemos abrir mão na Psicologia, é o da *pulsão*. Procuremos, pois preenchê-lo com conteúdos, partindo de diferentes lados” (Freud, 1915/2019, p.17).

Mesmo que ao término do texto, apresentemos uma interpretação mais central, capaz de guiar a obra freudiana, retomamos diferentes posições de sua obra. Abordamos as múltiplas *Weltanschauungen* a qual Freud aproxima à psicanálise. Mas porque pensar em termos de uma *Weltanschauung* para a formalização da *Trieb*? No escrito “A questão de uma *Weltanschauung*”, Freud (1932/1996) é emblemático ao mencionar que a psicanálise, enquanto uma psicologia profunda ou psicologia do inconsciente, mostra-se “praticamente incapaz de construir por si mesma uma *Weltanschauung*: tem de aceitar uma *Weltanschauung*” (Freud, 1932/1996, p. 1996).

Ora, de que Weltanschauung estamos falando? Primeiramente, verificamos em que medida a *Weltanschauung* da arte (literatura) permite abordar a *Trieb*. Assim, nos apoiamos no escrito, *Hamlet*, de Shakespeare (2014), tomado por Freud (1900/1996) no livro “A interpretação dos sonhos”. Em seguida, seguimos a literalidade das palavras do pesquisador-analista ao mencionar a adesão de uma cosmovisão científica. Frente a múltiplas formas interpretativas da obra freudiana, buscamos compreender quais são os efeitos epistemológicos e/ou ontológicos do conceito de pulsão para a psicanálise. Investigamos se a obra freudiana permite, segundo a cosmovisão aderida, mencionar a existência de uma ênfase epistemológica e/ ou ontológica da *Trieb*.

Essa ambivalência não se dá ao acaso, podendo ser encontrada na distinção entre a ciência do espírito e a ciência natural. Como ressalta Iannini (2019), no arvorecer do pensamento freudiano, Dilthey (1883) publicou a “Introdução às ciências do espírito”, onde o autor buscava delimitar o estatuto das ciências humanas em contraposição às ciências naturais. Essa querela¹⁶ se manteve “em plena efervescência (...) e continua viva durante toda a constituição dos conceitos fundamentais da Psicanálise” (Iannini, 2019, p.110).

Para a literatura, havia supostamente a predominância do viés epistemológico das ciências espirituais em detrimento do valor ontológico trazido pela ciência natural. Em outras palavras, enquanto as ciências naturais supostamente colocavam em jogo a realidade em si, independente da apreensão do homem, as “ciências do espírito se

¹⁶ Embora possamos dizer de uma possível interpretação dicotômica no final do século XIX, início do século XX, cabe dizer que muito antes de Freud e do movimento psicanalítico, vemos críticas contundentes quanto ao dualismo apresentado a partir de Dilthey. Tanto que o filósofo Nicolai Hartman, no início da década de 1920, apresentou-se crítico à redução do dualismo ontologia-epistemologia, tendo em vista a redução da ontologia ao campo da epistemologia. Maciel (2020) demonstra que, para Hartmann, era um grande equívoco ou falácia tal redução. “Em outras palavras, a abolição da distinção entre ontologia e epistemologia, privilegiando o suposto primado da epistemologia por ser o conjunto de categorias da intersubjetividade humana, é um dos maiores erros da história da filosofia” (Maciel, 2020, p.136). Isso porque poderíamos reduzir todo o campo da existência ao que é humano, mas quem diz o que é humano, e, portanto, o que existe? “A raça superior, a etnia vitoriosa, o império mais poderoso, o gênero mais dominador, o partido mais romantizado – seja qual for a desculpa, cria-se a legitimidade autoevidente e fraudulenta de que há aqueles que dominam as condições de existência do real, ativamente afastando, menosprezando ou até mesmo destruindo pensamentos que não se adequam a ele” (p.136). Notemos que, naquele período, já havia a possibilidade de reduzir a ontologia ao campo da epistemologia, produzindo certa indissociação. Nicolai, portanto insistiu que realizássemos o inverso. “Hartmann inverte a relação: a epistemologia, com suas categorias cognitivas, são parte da ontologia – assim, numa metafísica do conhecimento (tal como defendido na obra de 1921), a ontologia jamais pode caber na epistemologia” (p.135). Desse modo, ele permite que pensemos que a linguagem, a cultura, o pensamento também representam estruturas da realidade. Hartmann propõe que consideremos o realismo complexo como a possibilidade de pensarmos na realidade do humano, da ética, do direito, das ficções artísticas como realidades que se sobrepõem umas às outras, mas não redutíveis.

ocupariam do meio prático da vida, do mundo criado, habitado e transformado pelo próprio homem, isto é, as sociedades, a história e os indivíduos” (Iannini, 2019, p.110).

Mas precisamos endossar essa dicotomia para o pensamento freudiano? Para responder ao questionamento, interrogamos se a psicanálise deve se afiliar a uma *Weltanschauung* ou se ela deve constituir um Nome próprio ou campo próprio. Mencionar um Nome próprio, para a Psicanálise, leva-nos certamente a reconsiderar o modo como se deve interpretar a *Trieb*. Trata-se de investigar, em que medida, o conceito de *Trieb* permite escapar à dicotômica entre a ciência (natural) e a literatura (ciências espirituais). Nessa direção, retomamos o escrito “O infamiliar” (1919/2019), demonstrando ser o *Unheimliche* um conceito decisivo para a interpretação da pulsão.

1.1 Hamlet e as pulsões

Entre todos os conceitos fundados e ampliados por Freud (1915/2004), o conceito de *Trieb* foi aquele que mais trouxe questões ao psicanalista. No início do escrito “Pulsões e destinos da pulsão”, deparamo-nos com o enfrentamento do autor ao buscar delimitar a *Trieb*: “um conceito convencional desse gênero, no momento ainda bastante obscuro, mas que não podemos dispensar na psicologia, é o de *pulsão*” (Freud, 1915/2004, p. 145). Uma questão deve ser formalizada: do que decorre tal obscuridade da *Trieb*? Num primeiro momento, diremos que tal obscuridade consiste no fato de que a *Trieb* se apresenta como um conceito-limite entre o corpo biológico e o psíquico. Freud desejava afirmar a *Trieb* como aquilo que ultrapassa as determinações naturais do campo biológico ao mesmo tempo em que evitou determinações exclusivistas dadas pela linguagem e seus representantes inconscientes. O fato é que esse limiar conceitual se mostra problemático e marca um debate fundamental da obra freudiana. Ainda que o psicanalista conserve a fonte da *Trieb* a partir do somático, sua letra permite afirmar caminhos que muitas vezes são embaraçosos para o seu leitor.

Numa primeira abordagem, Freud (1905/1996) parece localizar a *Trieb* a partir de uma apreensão dada pelo campo representacional da linguagem.

Por ‘pulsão’ podemos entender, a princípio, apenas o representante psíquico de uma fonte endossomática de estimulação que flui constantemente (...). A hipótese mais simples e mais indicada *sobre a natureza da pulsão seria que, em si mesma, ela não possui qualidade alguma, devendo apenas ser considerada como uma medida da exigência de trabalho feita à vida anímica.* (Freud, 1905/1996, p.159)

Como salienta Hans (2004), a *Trieb* seguia os parâmetros de um representante psíquico, de modo que “Freud não estabelecia nenhuma distinção entre um ‘instinto’ [*Trieb*] e seu ‘representante psíquico’” (p.134). Ao mencionar que a origem da *Trieb* decorre de um órgão ou parte do corpo, partimos do princípio de que o somático é a fonte e que a *Trieb* “só se faz conhecer na vida psíquica por suas metas” (Freud, 1915/2004,p.149). Deste modo, a fonte da *Trieb* não possui qualidade alguma, sendo sua apresentação possível apenas por sua meta e seus objetos (representantes psíquicos). A meta da *Trieb* é aquilo que de sua fonte pode vir a ser apreendida pelo psíquico. A meta visa a satisfação, isso é, quando o estado de estimulação presente na fonte da *Trieb* supostamente encontraria à “suspensão”. Embora a meta não seja propriamente o alvo da *Trieb*, ela só produz seus efeitos a partir da relação com os objetos. Logo, a *Trieb* só se deixa conhecer pelos objetos que permitem que sua meta seja alcançada. Parece haver, num primeiro momento, a própria equivalência entre meta e objeto, posto que a meta só pode se apresentar pelo alvo da *Trieb*. A *Trieb* é, nesta perspectiva, tomada pelos representantes psíquicos, o que, inicialmente, recuperamos a partir da linguagem, da imagem, das representações e dos traços simbólico-imaginários no traço de memória. São pelos traços de memória que captamos, desde muito cedo, a possibilidade de interpretar a psicopatologia a partir das reminiscências sexuais das pacientes histéricas.

As reminiscências diriam de uma lembrança experienciada de modo prazerosa pelo inconsciente, mas, ao mesmo tempo, corresponderiam à fonte de desprazer consciente. Embora Freud obtivesse formação médica, ele também interpretou as reminiscências de suas pacientes a partir da literatura como modo de assimilação entre a clínica e a cultura. Pela literatura de Shakespeare (2014), *Hamlet* surge como um romance capaz de trazer a presença de moções infantis e primitivas do desejo, o que, nesse caso, equiparamos à formalização do conceito de *Trieb* (pulsão sexual).

É bem verdade que, no escrito “A interpretação dos sonhos”, constatamos a abordagem da literatura de Shakespeare, mas não se verifica a presença do conceito de *Trieb* conforme notamos a partir de 1905. Temos, então, a antecipação desse conceito a partir de outros termos, entre eles, o “anímico”. Retomemos brevemente a novela shakespeariana para compreendermos em que medida o romance contribui para que a psicanálise aborde a reminiscência de conteúdos anímicos.

Na peça *Hamlet*, o espectro do pai do herdeiro da Dinamarca aparece pelos corredores do castelo, exigindo que o filho se vingue daquele que o assassinou. Hamlet

deve assassinar o atual rei da Dinamarca, retomando o reino das mãos de Cláudio, seu tio, homem que se apossou do cetro e da coroa real, desposando, em seguida, a rainha Ofélia, mãe de Hamlet.

Hamlet: Ó, minha alma profética! Meu tio! *Fantasma*: Sim, essa besta incestuosa e adúltera, com seu engenho maligno e dádivas de traição – Maldito engenhoso e dádivas malditas. Por seu poder de sedução! – descobriu, pra sua lascívia incontrolável, a volúpia da minha rainha tão virtuosa – em aparência. Oh, Hamlet, que queda foi aquela! De mim – cujo amor ainda mantinha a dignidade dos votos feitos em nosso matrimônio- Rebaixar-se a um canalha, cujos dons naturais eram mais que execráveis, comparados com os meus! (...). *Hamlet*: Oh, terrível! Terrível! Tão terrível! *Fantasma*: Se você tem sentimentos naturais não deve tolerar; não deve tolerar que o leito real da Dinamarca sirva de palco à devassidão e ao incesto (grifo nosso). (Shakespeare, 2014, p.36-38)

Na história, Hamlet não consegue vingar a morte do pai. O personagem sofre de inibições terríveis que o levam a infundáveis subterfúgios e esquivas diante da missão a ele endereçada. Observamos que o que está em questão não é tanto o ato de assassinar alguém, como se houvesse aí um horror. Isso porque à “sangue frio”, o herói dinamarquês transpassou sua espada pela cortina, matando o curioso que se encontrava na escuta de uma conversa privada. Trata-se antes de uma inibição causada pela marca do desejo parricida e incestuoso. É porque o personagem quis, um dia, realizar o feito de seu tio, que inferimos sua inércia diante das exigências do fantasma paterno.

Depois de inúmeras hesitações, Hamlet consegue agir nas últimas cenas da peça: fere o tio com a espada envenenada, obrigando Cláudio, em seguida, a tomar o veneno da taça maldita. “*Hamlet*: Toma, Rei maldito, assassino – Incestuoso dinamarquês, acaba esta poção! Engole tua pérola. (O rei morre)” (Shakespeare, 2014, p.138). Cláudio se suicida, sem que o herói dinamarquês tenha de cumprir, efetivamente, o pedido de vingar a morte do pai. Hamlet cumpre o pedido do pai embora utilize de contornos para tal: resguarda-se, pelo ato suicida do tio, evitando o destino de tornar-se um assassino. Na realidade, é o próprio pai que coloca tal contorno em jogo: “Fantasma - Mas seja qual for a tua forma de agir, não contamina tua alma deixando teu espírito (Shakespeare, 2014, p.36-37-38).

Frente à inibição de Hamlet, notamos que há uma relação entre Shakespeare e a sua produção literária. O escritor deve ser assim entendido um pouco como o herói de sua obra. Pouco antes de escrever *Hamlet*, notabilizamos que o romancista perdeu o pai,

o que certamente produziu impactos psíquicos para o escritor. Diante da morte do pai, provavelmente reviveu os sentimentos infantis e primitivos em relação ao genitor masculino, o que o teria levado a criar o romance inglês do modo como foi feito. Verificamos ainda que o filho de Shakespeare se chamava “Hamnet”, o que reforçou a aproximação sugerida entre a vida do escritor (seu inconsciente) e a ficção literária. Ao que tudo indica, o escritor realizou seu desejo inconsciente pela paralisia de seu personagem, Hamlet, aquele que sustentou indiretamente o ato parricida e incestuoso. A literatura permitiu ao escritor caminhar rumo à realização de um desejo, mas um caminho que não ocorre sem a presença de censuras.

No escrito “O poeta e o fantasiar”, Freud (1907-1908/1996) demonstra como a escrita literária permite ao adulto retomar a criação infantil. Como continuidade do brincar, a escrita literária permite ao adulto continuar fantasiando, condição abordada como a realização do desejo. Logo, a psicanálise abordou a brincadeira e a poesia como o caminho em direção à realização do desejo, interpretação semelhante àquela empregada para os sonhos. Isso porque tantos os sonhos quanto a mente das crianças (em suas brincadeiras, por exemplo) têm a mesma característica. “Todos eles são inteiramente egoístas: o ego amado aparece em todos eles, muito embora possa estar disfarçado. Os desejos que neles se realizam são invariavelmente desejos do ego, e, quando um sonho parece ter sido provocado por um interesse altruísta, estamos apenas sendo enganados pela aparência” (Freud, 1900, 1996, p.294). Eis o modo como reencontramos os *impulsos anímicos* (pulsões infantis como conservação egológica) a favor da realização do desejo de Hamlet a Shakespeare.

Assim como todos os sintomas neuróticos e, no que tange a esse aspecto, todos os sonhos são passíveis de ser ‘superinterpretados’, e na verdade precisam sê-lo, se pretendermos compreendê-los na íntegra, também todos os textos genuinamente criativos são o produto de mais de um motivo único e mais de um único impulso na mente do poeta, e são passíveis de mais de uma interpretação. No que escrevi, tentei apenas interpretar a camada mais profunda dos *impulsos anímicos do escritor criativo* (grifo nosso) (Freud, 1900/1996, p.292).

Ao subverter a contingência e a temporalidade da história shakespeariana, encontramos a trama edípica (desejos parricidas e incestuosos) como funcionamento universal das pulsões sexuais. Posto que a *Trieb* se faz “conhecer na vida psíquica” (Freud, 1915/2004, p.149) pelo objeto literário, Freud parece dar prevalência à leitura epistemológica de seu objeto. Certamente, haverá contestações de nosso leitor, tendo em

vista o modo polissêmico como o autor cunhou e trabalhou seus objetos. Pedimos paciência para que tenhamos tempo de abordar a pulsão por outros ângulos.

1.2 O infamiliar na literatura de Hoffmann

Em 1919, na escrita do texto “O infamiliar”, notabilizamos que o psicanalista raramente se sentiu estimulado à investigação estética. No entanto, pode ocorrer que suas investigações se voltem por um domínio específico do campo estético. Nessa via, não se trata da estética do belo, presente em grande parte da literatura ocidental. Freud se refere a algo que é “comumente deixado de lado, negligenciado pela literatura especializada” (Freud, 1919/2019, p.29): o terror, o medo, a angústia do infamiliar. Ressaltamos o fato de que o infamiliar surge como avesso à dimensão aprazível comumente presente na investigação estética, artística e literária (orientados pela contemplação do belo, pela busca do prazer).

Como esclarece Dunker (2019) o problema do infamiliar já fazia parte das intelecções freudianas muito antes de 1919. Porém, é apenas nessa data que ele se dedicou à escrita de um texto no qual buscou localizar precisamente esse conceito. Ernani Chaves (2019) nos recorda que “O infamiliar” é introduzido como texto intermediário entre o narcisismo, em 1914, e o “Além do princípio de prazer”, em 1920. Mas em que consiste tal mediação? Retornemos brevemente o escrito de 1914, buscando localizar a relação entre narcisismo e o que o autor nos apresenta, posteriormente, como a pulsão de morte.

No escrito “Sobre o narcisismo: uma introdução”, Freud (1914/1996) apresenta certa reserva entre aquilo que da *Trieb* se torna representação psíquica, traço de memória – uma vez que se funda o eu -, e aquilo que se apresenta com uma não inscrição à linguagem e aos representantes psíquicos. Em suma, trata-se de distinguir o “instinto do ego da libido do ego” e, por conseguinte, diferenciar a “libido do ego da libido objetal” (p.84). Ao que tudo indica, no escrito citado, uma quota da *Trieb* prevalece para além dos investimentos narcísicos da libido e sua relação dialetizante com a libido objetal. O instinto do ego permanece como *Trieb* não dialetizável, por isso, não expresso em palavras ou imagens. O passo consistiu em demonstrar que “o ‘instinto’ [*Trieb*] não é mais considerado o representante psíquico de impulsos somáticos, mas antes como sendo ele próprio algo não-psíquico” (Hans, 2004, p.134).

A proposição freudiana parece, porém, não ser suficiente para inferir que algo da *Trieb* se apresente além dos muros da representação psíquica e do dialetismo entre eu e mundo externo, pois, o instintual, neste caso, só pode se apresentar por sua relação com a libido. Os instintos auto-eróticos “ali se encontram desde o início, sendo, portanto, necessário que algo seja adicionado ao auto-erotismo” (Freud, 1914/1996, p.85). O “instinto do ego”, como dimensão *a priori*, não retira a psicanálise freudiana do impasse entre o não familiar (e/ou irrepresentável da fonte da *Trieb*) e o familiar das representações psíquicas. Não saímos da dicotomia entre a fonte biológica e o psíquico como apreensão da *Trieb*.

No escrito “O infamiliar”, Freud (1919/2019) retoma o duplo realizando uma releitura do que teria mencionado cinco anos antes. Para ele, a duplicação do eu vem, num primeiro momento, como a possibilidade de aplacar o medo da morte e da finitude do corpo. Como efeito, a alma ou espectro serem a primeira imagem e semelhança da corporeidade. Na origem, o duplo é uma garantia contra o declínio do Eu: “um enérgico desmentido do poder da morte” (p. 69). No entanto, notamos que a cisão da castração realiza uma divisão do ego, momento em que se expulsa/projeta para “fora” /para além do eu, algo novo, um infamiliar. Esse infamiliar é responsável por produzir o horror, o medo e a angústia. Ele é aquele que representa a força de despersonalização do eu e descentramento do sujeito frente ao princípio de prazer atrelado as expressões egóicas do sujeito.

Neste momento vale abriremos um parêntese para trazermos o leitor à arte contemporânea. Se a literatura contribuiu para que Freud tocasse o inconsciente e as forças pulsionais, na atualidade, o cinema se mostra imprescindível. Para pensarmos no infamiliar, não conseguimos citar um filme que pudesse melhor expressá-lo do que o longa-metragem de Jordan Peele (2019), nomeado como *Nós* (Us). No filme, os personagens possuem um duplo, que vive no subterrâneo. No subterrâneo, eles imitam as ações daqueles que são seus espelhos na superfície. Em uma das cenas, a personagem encontra seu duplo, como se olhasse de frente para o espelho. Nesse instante de descentralização, a dobradura se descola, inscrevendo um para além do Eu, dissolução da miragem narcísica. É aí que constatamos a presença do infamiliar da angústia, do horror, do terror. Quanto a esse efeito infamiliar, gerado no telespectador, basta olharmos no espelho após o término do filme para que possamos também experimentar de tal infamiliaridade. *Eis o modo como a dimensão estética do infamiliar incide sobre*

o eu, produzindo a ruptura e descentramento do mesmo a partir da angústia e do horror.

Pelo sentimento de infamiliaridade, apresentamos algo sutil e de extrema importância: buscamos compreender o infamiliar da angústia como sentimentos ou emoções que não estejam “inibidas quanto à meta” (Freud, 1919/2019, p.29). Pelo horror da angústia, mantemos a meta da *Trieb* sem que a meta seja inibida pelos objetos e representantes da linguagem/imagem. Em outras palavras, aquilo que se encontra além do campo do duplo, além do narcisismo primário, é o que compreendemos como infamiliar da angústia. Com o infamiliar, a angústia se torna uma espécie de “estrangeiridade” à própria familiaridade do recalcado (atrelado à libido do eu). À vista disto, o *Unheimliche* compete a um retorno de um recalcado que se (1) apresenta como algo aterrorizante, (2) remete a um velho conhecido e, por fim, (3) trata-se de algo há muito íntimo.

Finalmente, é-nos possível ir além do não-familiar. O não-familiar representa uma espécie de estrangeiridade radical, desconhecida à própria dimensão do inconsciente – a fonte da pulsão. Freud então menciona que se deve acrescentar algo ao não familiar para “torná-lo *infamiliar*” (p.33), isso é, a divisão do eu dado que se apresenta o infamiliar do recalque. É, nesse sentido, que encontramos uma dimensão “estética, ligada à força de descentramento própria a processos de despersonalização e crítica da expressão egologicamente determinada” (Safatle, 2021, p.148). *Na realidade, diremos mais precisamente que o infamiliar representa o avesso à estética aprazível e conservadora do Eu.* Temos a passagem específica daquilo que é puramente desconhecido, a exemplo da fonte biológica, para o que ganha apresentação pela infamiliaridade, excedendo, assim, as representações do sentido (no recalcado) pela angústia.

Não por acaso, devemos recusar qualquer interpretação do infamiliar a partir da leitura de Jentsch. Para esse último, trata-se de tomar o infamiliar como uma incerteza intelectual. Ora, temos a presença de algo que “nada se sabe” (Freud, 1919/2019, p.33), o que não permite dizermos de sua familiaridade (*heimlich*). Ao mesmo tempo, não se trata do retorno simples e absoluto de um familiar ou algo que está no lugar do representante psíquico como saber capaz de produzir, pela inversão da operação, a restituição narcísica. Não se refere ao simples retorno do recalcado como recuperação do conteúdo infantil avesso a castração - conteúdo imaginário que nos permite assemelhá-lo ao animismo infantil.

No escrito intitulado “O animismo e indeterminação em ‘*Das Unheimliche*’”, Dunker (2019) comenta o prefixo “Un” de *Unheimliche* para dizer que não se deve pressupor nem a negação de antônimos, nem da pura negação, na qual, não há valor correlacional, isso é, quando somente encontramos a pura indiferença e aleatoriedade entre os termos. “É por isso que a negação da familiaridade (*heimlich*) não corresponde nem ao estrangeiro, como negação positiva do familiar, nem ao estranho, como alheio ou indiferente. (p.203). Pelo *Unheimliche*, encontramos uma oposição parcial e não toda alheia. É aí que encontramos a temática do morto-vivo como oposição parcial, mas não toda alheia. “Em muitas pessoas, o mais elevado grau do infamiliar aparece associado à morte, a cadáveres e ao retorno dos mortos, a espíritos e fantasmas” (Freud, 1919/2019, p.87). No entanto, questionamos: é a simples aparição de um espectro suficiente para descrever o infamiliar? Concluimos que não se trata de pensar o morto-vivo a partir de qualquer literatura.

No escrito “O infamiliar”, Freud (1919/2019) retoma a peça *Hamlet*, de Shakespeare, para descrever que lá não há propriamente o infamiliar. Ainda que encontremos um espectro exigindo vingança, salientamos que, nestes casos, a história tem um cunho absolutamente representacional, o que a coloca unicamente no campo da fantasia. Evidentemente, *Hamlet* representa uma tragédia, mas, no que se refere a sua relação com a realidade traz, desde as primeiras cenas, a perspectiva fantasiosa em prevalência à realidade. “As almas do inferno de Dante ou a aparição de espectros no *Hamlet*, em *Macbeth* e em *Júlio César*, de Shakespeare, *deveriam ser suficientemente lúgubres e amedrontadoras, mas, no fundo, são tão infamiliars quanto o sereno mundo dos deuses de Homero* (grifo nosso)” (Freud, 1919/2019, p. 109). O tom irônico, empregado por Freud, é essencial para compreendermos o passo além ao abordar o infamiliar da pulsão.

No escrito “Além do princípio de prazer”, vemos que Freud (1996/2006) retoma a perspectiva de um deleite trazido mesmo frente à tragédia. Tal interpretação tem como intuito demarcar uma divisão e, fundamentalmente, uma renovação pelo conceito de *Unheimliche*:

Não podemos deixar de acrescentar ainda que, diferentemente do comportamento da criança, a encenação e a imitação artística dos adultos visam à pessoa do espectador, não o poupando, *a exemplo da tragédia, nem mesmo das mais dolorosas impressões, e, ainda assim, podem ser sentidas como um elevado deleite* (Freud, 1920/2006, p.143).

Anteriormente, Freud (1900/1996) apostava no campo representacional de *Hamlet* como tradução dos desejos e da força da *Trieb*. Não obstante, observamos que seres inanimados, que ganham vida, não são suficientes para produzir o infamiliar. Lembremos que já na primeira cena, o espectro do pai de Hamlet aparece exigindo vingança. Ora, a simples presença de um fantasma, já nas primeiras páginas, é insuficiente, por si só, para conduzir aos efeitos do infamiliar. O simples fato de uma boneca ganhar vida, ou um fantasma aparecer na história, não implica a sensação de horror ou medo. Salientamos que, nestes casos, o que está em jogo é a dimensão do desejo e da crença animista. É comum que crianças de oito anos imaginem que ao fixar o olhar para uma boneca, o ser inanimado ganhe vida, o que configura pensamento animista como a onipotência do pensamento infantil.

Com a saída do campo puramente representacional do recalcado, deflacionamos a interpretação da obra shakespeariana. Isto porque buscamos compreender os restos deixados pela literatura e pela arte, aquilo que não é sublimado, não é belo ou esteticamente admirável. Tanto que, no escrito “O infamiliar”, Freud não enfatiza a sublimação como destino da *Trieb*, mas volta seu interesse pelo que resta desta operação: o infamiliar do recalque. Não basta simplesmente o recalcado, pois, seu simples retorno nos conduziria à “catarse reparadora” (Chaves, 2019, p.156) do narcisismo, morada do belo, segundo à perfeição produzida pelo duplo como negação da morte.

Para retratar o infamiliar, a leitura que interessou a Freud consistiu num retorno ao *Homem da Areia* de Hoffmann (2019). No conto, Hoffmann traz a história de Olímpia como um autômato que se comporta como um ser animado, o que foi tido por muitos interpretes como a verdadeira causa de infamiliaridade. Porém, é necessário salientar que a principal marca do infamiliar ainda não se encontra na figura da boneca. O “tema de Olímpia, a boneca aparentemente viva, não é, de modo algum, *nem o único nem o principal responsável pelo incomparável efeito infamiliar no conto* (grifo nosso)” (Freud, 1919/2019, p.51).

Para compreender o infamiliar, é imprescindível notar o privilégio que Freud confere aos deslizamentos da palavra “olhos” durante a interpretação do conto. Primeiramente, o advogado Coppélius é tomado, na condição de Homem da Areia, como culpado pela explosão no escritório do pai de Nathanael. Nessa cena, o pai do garoto aparece com o rosto queimado, como quem teve os olhos em brasa, logo após

suplicar pelos olhos do filho. Posteriormente, o ótico, Giuseppe Coppola aparece vendendo *bellis occhios*, palavra que manteria a homofonia com “olhos”, apesar de se referir a “óculos”. E, por fim, a cena final, quando Nathanael grita, antes do suicídio: “-roda de fogo, roda de fogo”. O conto de Hoffmann traz à tona o infamiliar “de que os olhos devem ser roubados” (Freud, 1919/2019, p.59). Assim, Freud começa a análise do conceito de *Unheimliche* pelo estudo da língua, pelo “testemunho do uso da linguagem” (p.33), dos “olhos”, que deslizam de um personagem a outro, mantendo-se como palavra/fonema presente em toda história.

E, qual a importância dos olhos na compreensão do infamiliar? Trata-se do fato de que os olhos são associados ao pênis, e, por isto, carregariam a marca do horror à castração. “O estudo dos sonhos, das fantasias e dos mitos nos ensinou que a angústia relativa aos olhos, o medo de ficar cego é, com frequência, um substituto do medo de castração” (Freud, 1919/2019, p.61). Visto que Nathanael “substitui o Homem da Areia pelo temido pai, de quem se espera a castração” (p.63), que apontamos para o *Unheimliche*.

Diferentemente de Shakespeare, ressaltamos não tanto para a presença do recalcado como desejo e representação psíquica, que enlaça e encanta o telespectador, mas, fundamentalmente, o retorno do infamiliar na vida psíquica do leitor. Hoffmann leva o leitor a acreditar que se trata de uma realidade ordinária, mas insere, gradativamente, elementos que trazem o fantasioso e o anímico à trama. O escritor introduz sua literatura como objeto que coloca o leitor na indecisão entre a realidade concreta e a fantasia.

No conto, a dúvida que interessa, refere-se ao fato do leitor não saber ao certo se o advogado Coppelius é o Homem da areia e, posteriormente, se o ótico Coppola é o advogado Coppelius. Eis, o verdadeiro espectro ou fantasma que permite ao psicanalista pensar no *Unheimliche* da angústia. O leitor não sabe se se trata do delírio de Nathanael, como muitas vezes menciona sua namorada, Clara, ou se se trata da realidade, de uma história de terror, do fatídico e temeroso encontro do garoto com o homem de areia.

O objeto literário de Hoffmann vai além do campo puramente representacional. É aquela em que o escritor se coloca no interior da realidade comum. Ao se colocar, ele promete a realidade ordinária quando, por fim, o leitor é pego de surpresa, chocando-se com o campo da fantasia. *O homem da areia* leva seu espectador ao limite de sua relação com a realidade e com a fantasia, fazendo-o acreditar que se trata do mesmo

mundo que o dele, quando a realidade já não parece mais a mesma. Por fim, deixa-o (o leitor) sem saber se se trata do mesmo mundo que inicialmente acreditou fazer parte.

Pode-se dizer que o infamiliar representa o ponto de contato entre a fantasia e a realidade ordinária na vida adulta. O *Unheimliche* comporta-se como o apagamento das fronteiras entre os dois mundos - “[...] algo que tem um efeito de infamiliar frequente e facilmente alcançado quando as fronteiras entre fantasia e realidade são apagadas (grifo nosso)” (Freud, 1919/2019, p.93). No apagamento entre as fronteiras da fantasia e da realidade, encontramos a marca do anímico, do real, do novo.

Cabe, porém, questionar de que anímico abordamos quando mencionamos o retorno do infamiliar.

1.3 Animismo e indeterminação

No início do século XX, vivenciamos os efeitos da primeira Grande Guerra. Naquele período, o continente europeu avançava industrialmente e cientificamente, produzindo revoluções aparentemente imprescindíveis para a civilização. Era um período de grande produção intelectual para os mais diversos campos de saber, mas ao que tudo indica, não foi suficiente para evitar a primeira grande guerra. Na realidade, como salienta Iannini (2019), grande parte dos intelectuais alemães endossava a realização do conflito bélico. O famoso *Manifesto de Fulda* foi assinado por inúmeros apoiadores à batalha. Não menos notório foi o fato de que muitos apoiadores foram anos antes ganhadores do prêmio Nobel. Essa primeira grande noite, na história recente da humanidade, não deixou de impor seus efeitos sobre o nobre e sonhador Sigmund Freud. Façamos um breve desvio para compreendermos, em seguida, os efeitos da guerra para a psicanálise.

Dunker (2019) define o animismo em paralelo ao narcisismo. Na realidade, o autor descreve o narcisismo como um animismo que sustenta a crença em espíritos humanos, no qual, há a onipotência de pensamentos ou a suposição nas técnicas mágicas e, por fim, a supervalorização de si, conduzindo-nos à identidade de si, definidora do eu e de sua conservação. O animismo se entrelaça ao narcisismo, posto que, confere ao eu poderes mágicos, onde os desejos permitem dominar os objetos externos e controlar a realidade pela força dos pensamentos. Pode-se dizer que o animismo representa a deflação da realidade concreta, tendo em vista que o sujeito organiza imaginariamente a realidade ao seu modo. “O animismo narcísico seria

especialmente refratário a admitir a realidade simbólica de certos eventos tais como a comunalidade e a mortalidade” (p.209).

Seguindo as etapas do desenvolvimento infantil, é somente com a castração que se inscreve a cisão. De acordo com a evolução psicopatológica da criança, o narcisismo primário deve ser fraturado, posto que, a criança atravessa a castração, desinvestindo-se do conteúdo incestuoso e parricida. Pela censura inscrita, pela castração, a criança se desvincula do animismo, indo em direção ao totemismo. Portanto, com o totemismo, presenciamos uma fratura à imagem narcísica. Deparamo-nos com a deflação do mundo fantasiado, obtendo uma realidade desencantada. Logo, o totemismo se refere ao momento em que os filhos da horda primitiva encontram a figura do totem como interditor e fundador de um lugar como exceção. Corresponde ao momento em que as estruturas sociais se desenvolvem, habilitando-as a interditar os desejos infantis (incestuosos e parricidas) e organizar a vida em sociedade.

No escrito “Totem e tabu”, Freud (1913/2012) equipara o infantil aos povos primitivos, o que nos leva a entender o animismo como uma relação deficitária e pré-simbólica se comparado ao totemismo. Instituiu o totemismo como possibilidade de substituição das satisfações primitivas por satisfações objetais adultas. Nessa espécie de hierarquia entre animismo e totemismo, o totemismo se comporta como uma organização capaz de chegar mais próximo à realidade adulta e compartilhável – própria dos povos desenvolvidos-, sendo o animismo mais próximo do infantilismo de alguns povos subdesenvolvidos.

Enquanto o totemismo é uma espécie de matriz arcaica da socialização humana, responsável pelo surgimento da lei e dos rituais, o animismo é uma forma provisória e menor de pensamento infantil, que será superada quando nos desvencilharmos de crenças narcísicas (Dunker, 2019, p.206).

Os avanços pelo totemismo não evitam, porém, o retorno do animismo. Nas lacunas do totemismo, vislumbramos o anímico como “forma fetichista ou metonímica” (Dunker, 2019, p.2007) de satisfação primitiva com os objetos da primeira infância. É pelo retorno do animismo, na vida adulta, que Freud inventa ou descortina a relação do sujeito com o prazer e o sexual. Há, nesta perspectiva, a apreensão hierárquica do sexual e dos objetos de satisfação.

Pois bem, retomando os efeitos da Primeira Grande Guerra, Chaves (2019) salienta que Freud teria se deparado com um novo objeto de estudo. Seu estudo e escuta

foi se “deslocando” das pacientes históricas para a escuta dos ex-combatentes. Essa mudança permitiu que ele recolhesse os primeiros relatos após a guerra. Inúmeros pacientes relatavam sonhar com o conflito bélico, o que levou o psicanalista a problematizar a interpretação anterior de que os sonhos seria o caminho para a realização do desejo. As reminiscências já não mais diziam de um sexual proibido, prazeroso ao inconsciente e desprazeroso à consciência, mas da pura repetição do desprazer. O mesmo constatamos em relação ao anímico: não mais podemos descrevê-lo unicamente como a experiência primitiva sexual e recalçada. Dunker (2019) salienta que o infamiliar da angústia não se refere ao anímico como pré-simbolismo ou déficit frente ao totem e ao pacto civilizatório. A hierarquia entre o anímico, o totem, e, posteriormente, a ciência, é deflacionada uma vez que o animismo não é déficit ou negação do totemismo e da ciência. Ele deve ser compreendido como outra coisa.

Como ressalta Chaves (2019), após a primeira Grande Guerra, deparamo-nos com uma ciência que ao contrário de trazer a razão como possibilidade de interdição dos desejos primitivos, acabou por sofisticar o modo como os homens podiam se matar. *Neste aspecto, salientamos que se trata do aspecto histórico-político da pulsão de morte, “ligada à mobilização da destrutividade pelo Estado moderno em uma dinâmica irrefreável de administração estatal do extermínio (grifo nosso)”* (Safatle, 2021, p.148). Lembremos que a guerra, que começou com cavalos puxando armamentos, foi se transformando a ponto de se encerrar como uma guerra de gases. Como efeito, trata-se não tanto de citar a oposição da ciência ao primitivo (do anímico), mas do endossamento à morte pela ciência.

A geração de Freud, que acreditara tenazmente no ideal iluminista da supremacia da razão e, em consequência, no caráter emancipatório e libertador da ciência, compreendeu, de maneira trágica, que a própria ciência poderia também estar a serviço do extermínio de populações inteiras. Ela não era apenas o canal do progresso, que nos libertaria da filosofia e do mito, mas, ao mesmo tempo, seria também uma espécie de mensageira da morte. (Chaves, 2019, p.163)

Não se trata do retorno do anímico como saber do sexual, condição presente nos casos de histeria, mas essencialmente do retorno da morte. Junto à perda do ideal científico, no apagamento das fronteiras entre a fantasia e a realidade, Dunker menciona que há o “cancelamento da crença na realidade” (Dunker, 2019, p.211). Isso porque a realidade deixa de ser dada pela ciência e seu ideal colonizador (promessa futura de

tudo saber sobre a realidade – *Weltanschauung*). Pela queda do ideal da ciência, no apagamento das fronteiras entre a realidade e a fantasia, é a própria realidade que perde seu caráter fixo (como promessa). Há o desmoronamento não apenas do ideal científico, mas o cancelamento de uma ontologia fixa. Por isso, o infamiliar leva-nos a pensar o anímico não tanto como o retorno de uma experiência imaginária – em déficit com o simbolismo da realidade objetiva da ciência -, mas fundamentalmente como a proposição de uma realidade outra – “realidade poética” (Dunker, 2019, p.217). *Uma realidade, até então, não prevista nem pela realidade concreta-objetiva da ciência nem pela realidade puramente ficcional da literatura shakespeariana.*

Isso renova o conceito de animismo, não mais restrito à realização de desejos, forças misteriosas, onipotência de pensamento ou vivificação dos inanimados, mas depende de uma nova condição necessária ao fenômeno do infamiliar: *o conflito de julgamentos* (grifo nosso). (Dunker, 2019, p.216).

Mas o que pretende o psicanalista ao afirmar o conflito de julgamentos? Salientamos que não se trata da variação de interpretações para uma ontologia fixa, mas da própria variação ontológica. *Diremos que o Unheimliche nos remete a uma experiência “antropológica e talvez ontológica de indeterminação* (grifo nosso)” (Dunker, 2019, p.200). À medida que o texto freudiano progride, “ganha força a ideia de que se trata de um efeito da transformação da realidade como processo” (Dunker, 2019, p.204). Para nós, “tudo se passa como se Freud estivesse admitindo a existência de ontologias variáveis, entre a ficção e o documentário, entre o mundo possível e o mundo necessário, *sem fixar este último no critério ontológico da ciência* (grifo nosso) (Dunker, 2019, p.216).

Constatamos uma indeterminação não apenas da realidade, mas igualmente da “identidade” do eu. Perde-se a identidade fixa e *a priori*, dada pelo eu em sua duplicidade imaginária, para ascender à multiplicidade da natureza do eu. Como ruptura da identificação primária, o animismo não corresponde ao retorno do narcisismo – representante de uma catarse narcísica -, mas a introjeção de algo novo. Na verdade, diremos que ocorre a superação do narcisismo pelo retorno do anímico como real. Não se trata mais apenas do retorno do narcisismo como déficit cognitivo, mas de algo novo e compartilhado. Por isso, o *Unheimliche* foi definido como um sentimento de partilha social dos afetos. Esse não se refere à individualização expressa pelo animismo infantil.

No começo do ensaio, O *Unheimliche* parece ser um sentimento substantivo, definido pela relação a um estado de coisas da realidade, mas à medida que o texto progride, ganha força a ideia de que se trata de um efeito de transformação da realidade como processo. Ao final emerge a noção de sentido comum, definido pela partilha de certos pressupostos, também chamado de ‘chão da realidade comum’ (*Boden der gemeinen Realitat*). É preciso a experiência de comunidade discursiva ou partilha de linguagem para que algo surja como revelação, fracasso ou enigma de reconhecimento (Dunker, 2019, p.204)

Trata-se, portanto, de uma reformulação do afeto da angústia. Na primeira página do escrito sobre o infamiliar, Freud descreve que não se trata de qualquer angústia, mas daquilo que corresponde a um núcleo comum no interior do angustiante. “Gostaria de saber o que é esse núcleo comum, que permite diferenciar, no interior do angustiante, algo ‘infamiliar’” (Freud, 1919/2019, p.29). Logo, “abre-se aqui o espaço para um tipo de angústia que não responde à gramática do retorno (*wiederkehr*), seja ele totêmico ou animista, mas corresponde ao caso maior e mais fundamental da repetição (*wiederholung*)” (Dunker, 2019, p.217).

Pelo infamiliar da angústia, a literatura de Hoffmann se torna privilegiada enquanto literatura capaz de demonstrar a pulsão de morte pela angústia. Salientamos que o “escritor pode elevar e diversificar esse *infamiliar* bem além daquilo que é possível nas vivências, na medida em que ele deixa acontecer aquilo que, na realidade, raramente ou nunca chega a se tornar experiência” (Freud, 1919/2019, p.111). A literatura de Hoffmann estaria mais próxima de convocar a “compulsão interna à repetição” (Freud, 1919/2019, p.79), dado que reatualizam o horror trazido pelo anímico – o real da pulsão de morte.

Há uma leitura estética da pulsão não apenas porque demonstramos ser o avesso à estética apazível da literatura, conforme abordado anteriormente, mas porque ela cinde com o eu e suas forças egológicas de manutenção do prazer. Embora tenhamos mencionado a guerra como dimensão histórico-política da pulsão – tendo em vista a dissolução dos laços sociais pela presença do mortífero da *Trieb* –, este capítulo se centra sobre a leitura estética da pulsão, tendo em vista os efeitos de divisão do eu. *E de que modo poderíamos compreender esses dois modos de conceituar e ler o anímico na obra freudiana?* Retomemos a presença do anímico nos sonhos de confinamento causado pelo Covid-19.

1.4 O perspectivismo anímico nos sonhos de confinamento (Covid-19)

No ano de 2020 a pandemia causada pelo Covid-19 produziu uma série de novas experiências para grande parte da população global. Cerceados do convívio social e das atividades cotidianas e corriqueiras, a realidade assemelhou-se mais a filmes de ficção do que, propriamente, àquela considerada na vida ordinária. Para os sonhos não tivemos uma relação distinta. Por isso, um grupo de pesquisadores escutou os sonhos de confinamento¹⁷, buscando extrair, conseqüentemente, seus efeitos e inferências.

Na pesquisa “Sonhos confinados”, constatou-se que a palavra “Casa” foi aquela que mais apareceu nos sonhos coletados dos brasileiros. Ao que tudo indica “a frequência absoluta da palavra ‘casa’ em relatos de sonho parece não ser uma especificidade de sonhos pandêmicos” (Iannini *et al*, 2021, p.40). Palavra que não é desconhecida para psicanálise, tendo em vista que ao falar do familiar, falamos de algo análogo ao lar, próximo à casa, ao conhecido. Ao acrescentarmos o prefixo (in), passamos a dizer da infamiliaridade na própria casa, de uma estranheza familiar, de uma inquietude no lar. Mas qual é a casa que aparece nos sonhos de confinamento durante a pandemia causada pelo Covid-19? Trata-se do lar, do abrigo ou da inquietude, infamiliaridade dentro de nossa própria morada?

Façamos uma breve retomada dos sonhos, buscando, em seguida, demonstrar como o infamiliar se apresenta aí. No livro “A interpretação dos sonhos”, Freud (1900/1974), dissertou sobre os conteúdos oníricos que traziam claramente a realização de um desejo, mas também se ateu aos sonhos de angústia ou sonhos traumáticos. Apresentou o sonho em que um pai, na noite em que aguardava o sepultamento do filho, teve um sonho em que o filho aparecia em chamas, dizendo: *Pai, não vês que estou queimando?* Nesse instante, o progenitor acordou e percebeu que a antessala, onde o corpo do rebento se encontrava, denunciava certo clarão às pálpebras do sonhador. Ao se dirigir ao local, esse pai observou que o ancião, que cuidava do corpo de seu filho, dormia, e que, logo em seguida, uma vela caiu sobre as roupas que trajavam o cadáver. Esse sonho paradoxal, apesar de ser considerado um sonho de angústia ou

¹⁷ Projeto coordenado pelo professor Gilson Iannini da Universidade Federal de Minas Gerais. O trabalho foi realizado por diversos alunos da pós-graduação do departamento de Psicologia da UFMG. Além disto, pesquisadores da UFRJ, com a coordenação da professora Dr. Carla Rodrigues participaram da escuta e debate dos sonhos. Os sonhos foram cedidos por seus sonhadores para que fossem utilizados e interpretados pela pesquisa “Sonhos confinados”.

traumatizante, representou igualmente a realização do desejo uma vez que esse pai sonhou com o filho que ainda estava vivo.

Assim sendo, os sonhos denunciam de modo enigmático, ou melhor, condensados e deslocados, a realização disfarçada de um desejo recalçado. Trata-se de uma espécie de catarse narcísica, visto que a fantasia infantil recobre a realidade ordinária da consciência - aquela propiciada pelo avanço e maturação da realidade pela entrada do recalque. Os desejos anímicos regem o psiquismo, buscando tamponar as feridas narcísicas. O retorno do anímico não visa mais do que a tentativa de restituir narcisicamente a fenda aberta pela castração. Uma espécie de colagem narcísica do Eu, posto que a fantasia infantil ou o animismo recobrem as cisões produzidas pela apresentação e subjetivação da morte, pela castração e pela maturação da realidade, na inscrição de leis totêmicas, civilizatórias e científicas.

Temos um animismo que se refere ao tamponamento da cisão narcísica, uma vez que confere ao eu poderes mágicos, onde os desejos permitem dominar e controlar a realidade pela força dos pensamentos. A crença no pensamento foi salientada como um pensamento primitivo, que permitiria à criança (em analogia com povos primitivos) compreender a realidade a partir dos desejos. Descrevemos o caso em que alguns indivíduos mentalizam o desejo de que chova como se o “querer” pudesse alterar a realidade ordinária e o tempo, confrontando as leis da física e da ciência. O mesmo é observado em relação a uma criança, que pode olhar para seu carrinho, acreditando que seu pensamento desejoso possa dar vida e movimento ao objeto. Ou mesmo, que o Deus-pai possa proteger seus filhos das intempéries da natureza. O retorno do desejo recalçado, o anímico, neste caso, representa a deflação da realidade concreta, tendo em vista que o sujeito organiza imaginariamente a realidade ao seu modo.

Cabe questionar se tal onipotência do desejo infantil pode ser observada nos sonhos de confinamento. Nos sonhos relatados, grande parte dos sonhadores apresentaram conteúdos nos quais retornavam à cidade de origem, ao lar, à casa dos pais, como se houvesse, neste retorno, a segurança primitiva encontrada no animismo da criança. De modo análogo, pode-se dizer que a “Casa”, os pais, mostram-se muito próximos dos desejos de onipotência vividos pela criança na infância, sendo extremamente difícil ao sujeito abdicar desse lugar frente à castração e a morte.

Sonhei que diversas pessoas (pareciam 'Walking Dead') tentavam entrar pelos muros das casas, mas não conseguiam. Eu me sentia muito segura dentro de casa, inatingível (Murilo).

Mas podemos efetivamente mencionar a “Casa” como um lugar que representa a realização do desejo como recobrimento ou sutura das feridas narcísicas nos sonhos de confinamento? Notamos que alguns sonhos parecem revelar mais a ruína de uma casa do que a presença de um baluarte para o sujeito.

Tive um sonho alguns dias anteriores, após esta pesquisa. O sonho relata a morte da minha colega na minha presença, onde nós estávamos tentando fugir pelo telhado da minha casa, devido a um desastre natural (larvas de vulcões). Desta forma, a mesma não conseguiu sobreviver por causa da altura da queda, onde o telhado não conseguiu sustentar o peso e, com isso, todos da minha família tentaram socorrer essa minha colega. E eu chorava bastante, lamentando a morte. (...) o sonho foi apavorante e após acordar, houve um alívio que era apenas um sonho, mas também tive um sentimento de tristeza e medo que acontecesse de fato (Luiza).

Para interpretarmos o caráter apavorante dos sonhos, retomemos a história e seus desdobramentos sobre a psicanálise. Como ressaltado anteriormente, após a primeira grande guerra, deparamo-nos com uma ciência que ao contrário de trazer a razão como possibilidade de interdição dos desejos primitivos (animismo infantil) – maturando a realidade objetiva e ordinária -, acabou por sofisticar o modo como os homens poderiam se matar. A guerra, que começou com cavalos puxando armamentos, foi se transformando a ponto de se encerrar como uma guerra de gases.

Como efeito, trata-se não tanto de citar a oposição da ciência ao primitivo, mas do endossamento à morte pela própria ciência. Junto à guerra, a Gripe Espanhola se alastrou pelo território alemão, levando a filha de Freud, Sophie, à morte. Permitimo-nos, então, retomar o sonho de um pai, que viu seu filho em chamas, para dizer que Freud se tornou, ele próprio, aquele a observar Sophie queimando pela infecção viral trazida pela pandemia. Ao que tudo indica, a crença na razão e no período iluminista encontrou, no pai e criador, o início de sua derrocada.

Freud se tornou leitor da própria história quando acreditou lidar com a fantasia, mas, na medida em que a trama avançava, foi gradativamente levado à percepção de que sucumbia a uma realidade outra. Dado que “as fronteiras entre fantasia e realidade são

apagadas, (...) algo real, considerado como fantástico, surge diante de nós” (Freud, 1919/2019, p.93). Diante do apagamento das fronteiras entre a ficção e a realidade, o psicanalista vivenciou o sentimento de terror e de horror causado pelo infamiliar da guerra e da pandemia.

Tal sentimento de horror nos é particularmente comum uma vez que vivemos os efeitos da pandemia trazida pelo Covid- 19. Ruas desertas, corpos jogados nas ruas, pessoas infectadas por um vírus altamente contagioso e relativamente letal, situações que se assemelham mais à literatura ou à cinematografia do que propriamente à “vida ordinária que nos habituamos”. Neste apagamento entre as fronteiras da realidade e ficção, o sujeito passa a se deparar com os efeitos de um infamiliar aterrorizante, posto que, é a própria realidade compartilhada que cai por terra.

Tomemos o sonho de Amanda.

O mar invadia minha cidade (que é distante do litoral), com ondas gigantes se formando e tomando conta das ruas. Eu fugia com minha mãe, falando pra ela mergulhar quando a onda chegasse até nós. Mas acordei antes disso. (Amanda)

É uma catástrofe frente à realidade conhecida pelo sujeito, que faz surgir o real e o traumático. Compreendemos os sonhos traumáticos como uma tentativa do sujeito de produzir um anteparo à abertura do real, de modo que os sonhos correspondem à possibilidade de “reencontrar a identidade” (Freud, 1920/2006, p.159) pela repetição incessante dos processos oníricos. Para Freud a própria análise visa a evitação da repetição – ainda que não completamente possível. “Se lograrmos êxito, conseguiremos a tão necessária convicção do paciente e chegaremos ao sucesso terapêutico, que dela depende” (Freud, 1920/2006, p.144-145).

O sonho só pôde assumir o lugar de realização do desejo “depois que o conjunto da vida psíquica tivesse incorporado [*angenommen*] o domínio do princípio de prazer” (Freud, 1920/2006, p.156), permitindo que reconciliemos a primeira teoria dos sonhos – como realização de um desejo – à segunda teoria dos sonhos (produzir identidades e simbolização). “Assim, não haveria contradição com a função posteriormente adquirida de proteger o sono” (Freud, 1920/2006, p.156) pela realização do desejo.

O problema de tal concepção é que a compulsão à repetição se apresenta como limite à análise e à rememoração, cabendo ao analista, em seu sucesso, converter o real em rememoração. Naquele momento teórico, o psicanalista lidava com os aspectos

mortíferos da pulsão, posto que esta visava o retorno ao inanimado e o nirvana (posição de gozo). Porém, a pulsão de morte pode ser compreendida para além da busca pelo vazio, da negação radical da realidade e da vida como movimento, sendo igualmente aquela que deve se encontrar atrelada ao movimento e a transitividade (desejo). Transitividade que coloca em jogo o próprio movimento de subversão das identidades e das formas egológicas. Aproximamo-nos do desejo ou da própria pulsão como forma radical de indeterminação, daí recuperarmos sua dimensão estética e infamiliar.

Em suma, enquanto o animismo infantil representa a presentificação do eu, retorno do narcisismo e busca pelo prazer, o perspectivismo anímico compreende a deturpação do eu, do apazível, do belo. Eis o modo como notabilizamos o aspecto estético da pulsão pelo infamiliar. O que retorna como infamiliar não é o anímico que nega a castração, mas aquele que acaba por retomá-la. Não se trata da negação da ciência em prol do anímico infantil, mas da presentificação de outro registro, denominado por Dunker como perspectivismo¹⁸ animista ou infamiliar do recalcado. “O animismo, especialmente em sua forma perspectivista, baseia-se em um sistema de ontologias móveis ou também chamado de múltiplas naturezas” (Dunker, 2019, p.207). A diferença entre o retorno do anímico infantil e o retorno do anímico como infamiliar, consiste exatamente na possibilidade de pensarmos esse real como invenção e multiplicidade.

É o que vemos no sonho de Pedro. Quando ocorre o colapso do mundo, nosso cancelamento ontológico, encontramos outros mundos, isto é, novas realidades e naturezas possíveis.

No começo do sonho era dia, estava acontecendo a quarentena e fui no mercado pra comprar algumas coisas, mas reparei que as pessoas estavam meio estranhas mas segui pra casa depois, nisso o sonho cortou já pro período da noite, e eu tava cansado de fumar dentro de casa e sai pra andar na rua pra fumar e meus pais já estavam dormindo, só que quando eu sai, tinha várias pessoas saindo de casa como se estivessem fugindo de algo, voltei correndo pra casa e meus pais tinham acordado e falaram que sonharam que ia acontecer um colapso no mundo todo que era uma coisa de dimensões e todos os mundos estavam em crise e só falaram que tinha que fugir mas não pra onde, que dentro de casa era perigoso, na hora veio uma imagem de vários portais se abrindo mostrando os outros mundos em crise,

¹⁸ Perspectivismo: termo retirado da obra de Viveiros de Castro ao se referir ao perspectivismo ameríndio ou multinaturalismo. Retomaremos esta temática no final da tese. No momento, vale observarmos a distinção que Dunker estabelece entre o perspectivismo anímico e o primitivismo infantil ou narcisismo.

uns com desastres naturais, outros em guerra e nisso o sonho acabou (Pedro).

Ainda que, na tentativa de domar o real pelas representações do inconsciente, o sonhador utilize de conteúdos já conhecidos, referentes ao recalcado (Casa), o infamiliar ultrapassa o seu sentido primitivo (anímico infantil recalcado), permitindo que encontremos a invenção de novas realidades, propiciada por ontologias indeterminadas e variáveis. Constata-se a importância não apenas da rememoração ou repetição, mas da perlaboração pelos sonhos. Sonhos que se mostraram essenciais para o reconhecimento de algo novo, capaz de cindir com as identificações, abrindo portais para uma realidade outra. Frente à derrocada de alguns mundos (ou normas), cabe ao sujeito mutar, reinventar formas de estar no mundo, permitindo que as regras e o próprio mundo sejam viradas de pé a cabeça.

Se pensarmos o confinamento e a pandemia como um evento traumático, os sonhos de pandemia presentificam a tentativa do sonhador de produzir significações para o inominável desta vivência a partir do retorno de significantes, que remetem a experiências de nomeação originárias, como “Casa”. A Casa é familiar, mas é, ao mesmo tempo, outra, como disse a sonhadora ao se referir ao quarto em que se encontrava nos sonhos: “*O quarto é o mesmo, mas os lençóis, os travesseiros, as cortinas são outros*” (Ana). Logo, quando o sonhador se lança à narrativa dos acontecimentos traumáticos vividos no sonho, ele atualiza uma versão historicizante de sua lógica inconsciente a partir da apresentação mitológica e fantasmática (simbólico e imaginário), mas algo excede o familiar da sua própria morada. Reencontramos a conhecida afirmação: “o eu não é mais senhor em sua própria casa” (Freud, 1917/1944, p.295).

Se quisermos nos referenciar a um barroquismo da psicanálise freudiana, a exemplo de autores como Assoun (retomaremos esta perspectiva), tal prerrogativa deve ser distinta daquele barroco proposto pelo catolicismo como Contrarreforma à reforma protestante e iluminista. Isso porque não se trata de retomar o infamiliar como negação da ciência e do racionalismo, mas como apresentação de um registro outro que cinda e fure a ciência, sem desconsiderá-la. Em suma, não se trata de retomar o anímico como recalcado que retorna negando¹⁹ a castração, mas do anímico como presentificação do

¹⁹ Nesta tese, veremos que os sentidos da negação, na obra de Jacques Lacan, são diversos, o que exige que melhor exploremos este conceito. Por ora, tomemos o sentido de desconsideração.

excesso frente a este recalcado. É deste infamiliar que acreditamos estar mencionando quando nos referimos às muitas casas encontradas nos sonhos.

Façamos uma breve retomada da ciência, em Freud, para que possamos pensar a dimensão da pulsão no universo científico.

1.5 A *Weltanschauung* científica

Descrevemos “o infamiliar” da literatura de Hoffmann como importante visão de mundo para a formalização da *Trieb*. No entanto, isso não significa que não encontremos na obra freudiana ambivalências ou opiniões divergentes ou de difícil conciliação. No texto “A questão da *Weltanschauung*”, Freud (1932/1996) apresenta a literatura como visão de mundo incapaz de trazer a verdade. Ele aponta para a arte como sendo quase sempre “*inócua e benéfica*; não procura ser nada mais do que uma ilusão (grifo nosso)” (p.157). Essa sentença deve ser tomada com cautela. Retomemos primeiramente sua condição inócua para, posteriormente, abordarmos seus benefícios.

No escrito citado acima, Freud aproxima-se de uma noção de verdade semelhante àquela dada pelas ciências naturais, o que permite compreendermos porque ele atribui à literatura seu estatuto inócuo. Ora, do que decorre tal estatuto? Nada mais nada menos que a inscrição de paradoxos. Lembremos que, no escrito “O Infamiliar”, o psicanalista começa sua análise não tanto pelos casos clínicos, mas, sobretudo, “por meio do testemunho da linguagem” (Freud, 1919/2019, p.33).

O autor privilegia uma visão de mundo capaz de conceber a contrariedade²⁰. Vejamos o próprio termo “*Unheimliche*”. Ele conserva a dimensão de uma antítese. No escrito “Sobre o sentido antitético das palavras primitivas”, Freud (1910/2019) aborda as palavras que reúnem em si significados opostos: “longeperto” [*fernnah*] ou “foradentro” [*ausseninnen*], ou ainda, “estranhofamiliar” ou “infamiliar” [*Unheimliche*]. A palavra manteria dois vocábulos de significação contrária a partir de uma palavra aparentemente não contrária.

Para a ciência, tais antinomias serão momentaneamente desconsideradas no que se refere ao acesso à verdade. O paradoxo será colocado ao lado de cosmovisões anarquistas, isso é, quando não se está à procura da verdade. Tomemos o paradoxo da

²⁰ Nesta tese, abordamos as distinções entre a “contrariedade” e a “contradição”, buscando compreender a especificidade de cada termo para Freud e Lacan.

sentença: “todos os cretenses são mentirosos” (Freud, 1932/1936e, p.171). Se o homem diz que está mentindo, ele está falando a verdade; e se, está dizendo a verdade, está mentindo. É possível inferir que ele mente e diz a verdade ao mesmo tempo. Tal crítica à literatura acaba por se contrapor ao que Freud trabalha como sentido antitético das palavras primitivas.

O paradoxo toma, para Freud, a compreensão puramente especulativa, pouco alicerçada na realidade empírica e no funcionamento do mundo. Isto porque ele se limita à perspectiva relacionada à concretude da realidade, no texto sobre a *Weltanschauung*. Eis a ênfase de seu pensamento: utilizar a engenharia e a física como paradigma necessário para alcançar a verdade. O psicanalista descreve que, caso se cometa algum equívoco no projeto ou execução da construção de uma ponte, rapidamente será possível observar os efeitos da compreensão errônea da realidade. Uma realidade que não permite ambiguidades ou interpretações puramente especulativas, pois, a ponte só se mantém de pé devido aos cálculos e materiais utilizados na sua construção.

É da correspondência do saber com a realidade em si, que retomamos, portanto, o conceito de verdade, no escrito “A questão de uma *Weltanschauung*”.

Seu esforço é no sentido de chegar à correspondência com a realidade – ou seja, com aquilo que existe fora de nós e independentemente de nós, e, segundo nos ensinou a experiência, é decisivo para a satisfação ou a decepção de nossos desejos. A essa correspondência com o mundo externo real chamamos de ‘verdade’. (Freud, 1932/1996, p. 166).

Notemos que o aspecto ontológico ganha prevalência, visto que o austríaco visa à realidade independente da compreensão humana. Isso porque o “objeto da ciência”, revela sua “sustentação ontológica” (Iannini, 2019, p.111). Para Iannini (2019), as ciências da natureza se ocupariam de uma parte da realidade que o homem não criou. Desse modo, trata-se de uma realidade idêntica a si mesma, sendo passível de ser calculada e medida. Em suma, o próprio conceito de verdade é determinado pela ciência natural. A verdade como aquela que corresponde ao mundo externo.

Trata-se de uma verdade que Freud pode descrever no texto “O homem Moisés e a religião monoteísta” como a verdade material, relativa aos acontecimentos concretos. Ambra e Paulon (2018) a descrevem como uma verdade pautada “por uma análise rigorosa, unívoca de documentos e fatos [...], ou seja, pautada pelo princípio de

identidade consigo própria” (p.412). Para alcançar a verdade, vislumbrou-se o saber da ciência como aquele que teria supostamente maiores chances de chegar à ontologia do objeto, à realidade em si. A ciência aparece como aquela que poderia vir a compreender a fonte da *Trieb*.

O estudo das fontes pulsionais já não compete à psicologia, e muito embora o elemento mais decisivo para a pulsão seja sua origem na fonte somática, a pulsão só se faz conhecer na vida psíquica por suas metas. Além disso, o conhecimento mais exato das fontes pulsionais não é rigorosamente necessário para fins da pesquisa psicológica” (Freud, 1915/2004, p.149).

Seguindo essa linha de raciocínio, a *Weltanschauung* científica seria aquela que supostamente melhor compreende ou se aproxima da realidade em si, da coisa em si, daquilo que não depende da apreensão do homem. Com a ciência da natureza, temos uma maior possibilidade de mencionar a fonte da *Trieb* como algo independente de sua apreensão pela meta. Pelas ciências naturais, encontraríamos a possibilidade de enfatizar os aspectos biológicos da *Trieb*, posto que priorizam os aspectos ontológicos da pulsão. Lembremos da notória admiração de Freud pela biologia. A ciência biológica “é, verdadeiramente uma terra de possibilidades ilimitadas. Podemos esperar que ela nos fornecerá as informações mais surpreendentes, e não podemos imaginar que respostas nos dará, dentro de poucas dezenas de anos” (Freud, 1920/1996, p.70). E ele completa ao mencionar que os possíveis avanços da biologia “poderão ser de um tipo que ponha por terra toda a nossa estrutura artificial de hipóteses” (p.70).

Simanke (2020) interpreta que, no “Além do princípio de prazer”, Freud busca fundamentar a teoria psicanalítica no conhecimento científico e biológico, sendo a fisiologia e a química conhecimento futuros que podem vir a compreender as falhas de nossa compreensão sobre a pulsão. Tal prerrogativa permite que tomemos a ciência biológica a sério, sem que a abordemos como simples metáfora, fantasia ou mito na obra freudiana. Desde a morte de Freud, muito se debateu em torno da aproximação da psicanálise à biologia, como se houvesse aí um equívoco ou ingenuidade. Vale salientar que a biologia utilizada por Freud estava bem à frente do seu tempo. Hoje em dia, temos visto que a *Trieb* possui uma compreensão próxima àquilo que a biologia, por exemplo, nomeia como instinto. Iannini e Tavares (2020) ressaltam que a “biologia contemporânea” muitas vezes referendou-se a “algumas das hipóteses freudianas” (Iannini & Tavares, 2020, p.444). Os autores citam o biofísico Henri Atlan, para dizer

que a morte do sistema faz parte da vida, sentença muito próxima àquela explorada por Freud no “Além do princípio de prazer”.

Ou ainda, segundo o imunologista Jean-Claude Ameisen, sabe-se hoje em dia que todas as nossas células têm o poder de se autodestruir em poucas horas, de modo que, para se manter viva, é preciso reprimir a sua autodestruição. Dito de outro modo, a célula não busca a vida senão por uma repressão, mas objetiva, sim, a morte. Observamos que a ideia de que exista uma espécie de “impulso inerente à vida, que conduz os organismos à morte, longe de consistir num contrassenso biológico, era um dos temas centrais da biologia teórica do período” (Simanke, 2020, p.369) em que Freud se encontrava. Como efeito, Safatle recupera Ameisen e Atlan para demonstrar a dimensão “biológica, ligada à dinâmica singular dos organismos de produzir a morte por suas próprias vias” (Safatle, 2021, 148). Retomaremos o debate da psicanálise com a biologia posteriormente, no *terceiro capítulo* desta tese, ressaltando o modo como tal perspectiva incide sobre a psicopatologia freudiana.

Pois bem, enfatizamos que a biológica aparece para o inventor da psicanálise como promessa futura, construindo uma visão de mundo capaz de solucionar todos os problemas. A biologia se apresenta como possibilidade de conhecimento da pulsão, sem que a psicanálise tenha de se debruçar sobre argumentos metafísicos ou místicos. Freud recusa veementemente a *Weltanschauung* filosófica e o misticismo da religião. Como salienta Chaves (2019), mesmo ao abordar o *Unheimliche* pela literatura de Hoffmann, “não se trata do ‘irrepresentável’ ou de sua ‘transcendência’” (Chaves, 2019, p.155).

Observemos, todavia que além da possibilidade de um saber futuro, como promessa ontológica da ciência, encontramos, “na incompletude provisória do saber científico” (Dunker, 2019, p.210) mais do que o não familiar de Jentsch – ainda que esse seja um não saber necessário para que se produza um vazio na episteme -, mas a abertura de possíveis novas realidades. Forçando as aporias, diremos que, pelo não familiar de Jentsch, a ciência encontra a castração, mostrando que não sabe tudo, no aqui e agora. Aproximamo-nos da função do vazio na ciência, função que Lacan retomará a seu modo como Nome-do-Pai. Tendo em vista a lacuna do saber científico reconhecer o cancelamento temporário da realidade, no aqui e agora, abre-se como possibilidade novas realidades: “ontologia indeterminada”. Pois se tudo soubesse, não haveria possibilidade de uma realidade não estar direta e biunivocamente ligada a um saber.

Portanto, mesmo que descrevamos literalmente a afiliação à ciência, devemos manter certa hesitação em direção à ciência biológica. No escrito “Além do princípio de prazer”, observamos que “a ciência tem tão pouco a nos dizer sobre a origem da sexualidade, que podemos comparar o problema a uma escuridão em que nem mesmo o raio de luz de uma hipótese penetrou” (Freud, 1920/1996, p.67). Certamente poderíamos tomar a distinção entre a gênese da pulsão sexual e a gênese da pulsão de morte, no entanto, Freud parece nos dizer mais da precariedade da ciência, ou melhor, do objeto científico como possível viés de interpretação da *Trieb*, do que propriamente distinções dicotômicas entre a pulsão de morte e a pulsão sexual (pulsão de vida).

Antes de qualquer revisão cronológica da obra freudiana, trata-se de compreender que frente à pulsão, ao sexual, a “validação científica parece fracassar” (Iannini & Tavares, 2020, p.451). Tanto que, no escrito “O infamiliar”, a ciência é apontada como insuficiente para compreender o horror que se apossa do personagem Nathanael, pois apenas diria que o medo de perder os olhos é equiparado à importância que tem este órgão (olho) para a sobrevivência humana. Isso porque para a ciência não concebe os efeitos da castração sobre o sujeito, isto é, os efeitos do sexual (como pulsão de morte).

Portanto, para que a psicanálise possa se afiliar à visão de mundo científica, Freud (1932/1996) introduz uma modificação na própria ciência para que ela consiga lidar com os aspectos da *Trieb*. A psicanálise deve se afiliar à ciência apenas se se incluir o mental no interior do pensamento científico. Ele não toma a ciência como ela é, ele a modifica, de modo que possa compreender os aspectos mentais, o que corresponde a inclusão dos aspectos inconscientes e da própria pulsão. Por meio deste acréscimo, insere na psicanálise uma versão outra de verdade: a verdade histórica como aquela que obedece à lógica do recalque, como aquele que mantém algo oculto, velado, exigindo uma decifração. Uma verdade que se aproxima mais das “lendas, construções de mitos, religiões e também da fala, da língua (Ambra & Paulon, 2018, p.412).

Nesta condição, a psicanálise pôde/ou pode afiliar-se à *Weltanschauung* científica, dado que a modificamos para que a psicanálise pudesse utilizá-la como sua própria visão de mundo. Esta modificação, mesmo que aparente certa sutileza, confere uma distinção importante ao modo como a ciência deve ser vista para o pesquisador austríaco. *É porque a ciência deve ser modificada, que a literatura embora se mostre inócua, consegue se manter benéfica.* Testemunhamos assim que o apoio da literatura foi essencial para que a Psicanálise fosse construída.

1.6 A psicanálise como Nome próprio

No escrito “Epistemologia da pulsão: fantasia, ciência e mito”, Iannini (2019) retoma os primeiros dois parágrafos do escrito “As pulsões e seus destinos” para compreender o que nomeou como o estatuto epistemológico do conceito de pulsão. Identificamos essencialmente três considerações: (1) Primeiramente, Freud (1915/2019) observa que a exigência da ciência deve partir de conceitos claros e precisos. Todavia, embora essa seja uma descrição frequente, não constatamos tal precisão na própria história das ciências nem na prática científica dos cientistas. “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” (Freud, 1915/2019, p.15). Desse modo, há a consideração sobre critérios *a priori* à investigação científica que são contrariados pela própria ciência.

Em seguida (2), Iannini aponta para uma espécie de consideração apressada, que levaríamos a um positivismo de Freud: “O verdadeiro início da atividade científica consiste, antes, na descrição de fenômenos, que serão depois agrupados, ordenados e correlacionados” (Freud, 1915/2019, p.15). Temos, supostamente, a apreensão de fatos empiricamente dados, que apenas, num segundo momento, serão passíveis de serem correlacionados pela teoria. Observamos que os fenômenos se mostrariam ao pesquisador em toda sua objetividade, de modo que a correlação dos mesmos com a teoria seria apenas secundária. “Em suma, tudo parece indicar o endosso de uma visão segundo a qual a ciência começa pela observação de fatos e ascende gradualmente a níveis mais elevados de conhecimento, em que leis são formuladas e previsões realizadas” (Iannini, 1915/ 2019, p. 101).

Por fim, (3) o autor nos apresenta um terceiro giro na apresentação epistemológica de Freud. A ciência não decorre da aproximação de fenômenos objetivamente dados, segundo a apreensão pura da teoria. Isso porque não existem fenômenos puros, tendo em vista que toda descrição é atravessada pelas ideias abstratas. “Chegamos a um entendimento quanto ao seu significado, remetendo-nos continuamente ao material experiencial, do qual parecem ter sido extraídas, mas que, na verdade, lhes é subordinada” (Freud, 1915/2019, p.15). As ideias abstratas parecem ser derivadas do material empírico, mas, na realidade, acabam por antecipar à própria apreensão do material, impregnando a descrição da experiência e dos fenômenos.

A *a priori* poderíamos supor a simples oposição da segunda pela terceira consideração, aqui, demonstrada. Porém, é imprescindível ter cautela antes de produzirmos uma antítese cuja síntese representa a simples negação da premissa (antítese) anterior. Freud estabelece a pesquisa epistemológica da pulsão num complexo jogo de vai e vem entre o material e as ideias abstratas. Somente a partir de um extenuante movimento de idas e vindas entre as ideias e o empírico é que podemos descrever, efetivamente, a presença de conceitos. Não por acaso, as identidades epistemológicas não sejam, para ele, apresentadas como princípios irrefutáveis, sendo as descrições clínicas a comprovação de que a teoria psicanalítica não se manteve isenta às reformulações exigidas. Afinal, os casos clínicos de Freud são, em sua maioria, “casos paradigmáticos de erros ou insucesso que exigiram reformulações técnicas ou teóricas” (Iannini, 2019, p.103). *A aposta de Freud, na ciência, não se enquadra na referência a uma rigidez da ciência, mas, fundamentalmente, no rigor conceitual científico.*

Como herança das ciências naturais, Iannini retoma Assoun, para salientar que Freud transforma o “fato enquanto tal” no “fato clínico” (Assoun, 1983, p.127), o que permite dizermos de uma objetividade necessária ao analista, evitando que a interpretação se reduza a inferências aleatórias. Mesmo que extremamente íntimo e subjetivo, a interpretação dos sonhos, no *setting* analítico, não retira a objetividade da prática psicanalítica. Notemos que a interpretação dos sonhos nos leva ao que, na realidade, se encontrava de antemão nos pensamentos oníricos.

Sem dúvida é verdade que algumas cadeias de ideias surgem pela primeira vez durante a análise. Mas em todos esses casos podemos convencer-nos de que essas novas ligações só se estabelecem entre ideias que já estavam ligadas de alguma outra forma nos pensamentos do sonho (...) Deve-se admitir que a grande maioria das ideias *que são reveladas na análise já estava em ação durante o processo de formação do sonho*, uma vez que, depois de se elaborar uma sucessão de ideias que parecem não ter qualquer ligação com a formação de um sonho, de repente se esbarra num ideia que está representada em seu conteúdo e que é indispensável para sua interpretação, mas que não poderia ter sido alcançada senão por essa linha específica de abordagem (grifo nosso) (Freud, 1900/1996, p.306 - 307).

Como efeito, Assoun menciona que:

[...] o que se trata de elucidar é o vínculo objetivo entre o conteúdo manifesto e o conteúdo latente do sonho. É por esta razão que o conteúdo manifesto sempre introduz, em sua função de significante, um aspecto ‘objetivo’ que o torna semelhante a um *efeito*, assim como

o conteúdo latente introduz, no indizível do significado, a eficiência material da causa. Por consequência, o ato interpretativo nunca se liberta totalmente do ato explicativo pelo qual se remonta do efeito à causa (Assoun, 1983, p.50).

Mesmo que tenhamos a marca histórica de uma nomeação em Freud, a exemplo da interpretação do analista e/ou mesmo as contingências históricas do inconsciente, Pedro Ambra e Clarice Paulon (2018) indicam que o psicanalista austríaco insistiu nos resquílios da verdade material para as construções da verdade histórica. Em um texto tardio, intitulado “Construções na análise”, os autores ressaltam que Freud (1937/1996) mencionou o trabalho do analista mais como uma construção do que uma interpretação, mas isso não significa que não tenhamos as resistências do inconsciente. Trata-se de asseverar a insistência da verdade material frente à verdade histórica. Podemos interpretar Beer (2020) ao nos referenciar ao fato clínico de Freud, para dizer que o real serve como resistência às nomeações contingentes e históricas na construção de uma análise. Há uma recusa do “relativismo radical, ilustrado por tendências construcionistas; junto ao reconhecimento das contingências presentes em qualquer produção de conhecimento científico, o mundo colocaria restrições que não dependem daquilo que se pensa sobre ele” (p.37)

Podemos mencionar que, para “psicopatologia freudiana” (Assoun, 1983, p.50), bem como para a interpretação dos sonhos, o ato interpretativo nunca deve se libertar absolutamente do ato explicativo pelo qual se refere à sua causa. “Jamais a atenção sutil à idiosincrasia do lapso ou do sintoma neurótico se liberta da *démarche* tendendo a subsumir o particular sob seu determinante” (Assoun, 1983, p.50). Assoun menciona que dificilmente testemunhamos a genialidade interpretativa de Freud, dada pelo seu senso clínico, transgredir o imperativo explicativo no qual consiste em ressaltar o fato clínico a partir de seu “‘objetivismo’ rigoroso” (Assoun, 1983, p.50).

É claro que Freud reconhece o terreno arenoso que tenta caminhar, de modo que também atribuiu ao “fato clínico” à dimensão do inconsciente do próprio analista. Ao propor a interpretação dos sonhos, o autor demonstra que mais do que o próprio sonho, trata-se do modo como o narrador expressa esse sonho, o que, evidentemente, dá-se numa relação com o analista sob condição transferencial. “Quer dizer, que o sonho não é uma tradução fiel ou uma projeção ponto por ponto dos pensamentos do sonho, mas uma versão altamente incompleta e fragmentária deles” (Freud, 1900/1996, p.307)

A dimensão do analista aparece também no que se refere ao material trazido pelo pesquisador. No escrito “A interpretação dos sonhos”, Freud (1900/1996) apresenta o

“Sonho da injeção de Irma” a partir do próprio sonho. Nota-se que a formulação do objeto psicanalítico não escapa ao próprio inconsciente do analista, o que, evidentemente, coloca-nos frente à impossibilidade de mencionar um objeto, cuja característica maior seria a neutralidade do pesquisador.

É primordial considerar não tanto a rigidez metodológica do cientista, como aquele que deve seguir metodicamente os preceitos de uma ciência, que possui conceitos claros e preciso, mas a ciência como rigor e objetividade. Devemos insistir na objetividade de um caso mesmo que tenhamos analistas distintos, o que permite debater a clínica e fazê-la avançar. Trata-se, inclusive, da preservação da verdade como aquilo que fundamenta o fato clínico, a exemplo do que demonstramos sobre os sonhos e suas interpretações. Isso porque o ato interpretativo nunca deve se libertar absolutamente do ato explicativo pelo qual se refere a sua causa.

Iannini demonstra que as descobertas de Freud se referem a certo faro do pesquisador, condição necessária para que ele não se acomode a um paradigma dado, sem que se possa romper com as paredes metodológicas empregadas pela ciência normal. “Nesse momento, Freud afirma que o cientista, antes de ser capaz de reconhecer e demonstrar, parece adivinhar (*erraten*) alguma correlação significativa entre aquelas ideias abstratas e o material empírico” (Iannini, 2019, p.103-104). A honestidade intelectual de Freud, coloca-nos frente à intuição, à suposição e à adivinhação – relativos à tradução de *erraten* –, termos que dificilmente serão encontrados nos manuais de metodologia científica. Freud não caminha apenas em direção à ciência, mas igualmente em direção à poesia. Como interpreta Iannini, a carta epistemológica do psicanalista também se endereça ao poeta.

Posto que a psicanálise encontra não os limites do vazio de Jentsch, mas os litorais de seu objeto, vislumbramos a figura imaginativa do poeta como possibilidade especulativa para o psicanalista cientista. Desse modo, o poeta se põe a fantasiar a realidade uma vez que a toma com certo tom imaginativo. “Fantasiar liga-se ao *erraten* porque ambos estão ligados à faculdade da imaginação” (Iannini, 2019, p.105). É exatamente do caráter especulativo, recusado na *Weltanschauung* científica, que Freud parece se ancorar ao retomar o valor do poeta e da literatura em sua obra. Esse “ímpeto especulativo” (Iannini & Tavares, 2020, p.451) foi mencionado por ele como a coragem necessária ao analista. Desta ligação, extraímos um ponto em comum entre a ciência (não ordinária) e a poesia, ainda que a similitude ocorra pela heterogeneidade de

objetos. “Sim, há um aspecto especulativo irreduzível tanto na ciência quanto no mito e na escritura. É esse o elemento que os une” (Iannini, 2019, p.126).

O poeta aparece como possibilidade de driblar a racionalidade crítica, dada pelo cientista ordinário, de modo que o paciente possa, como no romance literário, dizer tudo aquilo que lhe vem à cabeça sem maiores hesitações. Ao retomar o poeta e o escritor literário, Freud “imuniza a psicanálise do pendor catequizante da ciência” (Iannini & Tavares, 2020, p.446). Ao mesmo tempo, invertendo a sentença, diremos que também a ciência imuniza a psicanálise do teor ficcional trazido pela pura dramaturgia, o que nos levou a considerar o “fato clínico” como “imbricação” fundamental entre ciência e poesia. Eis a figura do psicanalista um pouco como o cientista-poeta.

Por isto, Assoun (1983) menciona que a abordagem da identidade analítica corresponderia a um “barroco epistemológico”.

Para compreendê-la, não hesitemos em falar de barroco epistemológico. Se é verdade que o barroco é o encontro de estilos heterogêneos compostos numa totalidade onde cada heterogeneidade é constituinte, podemos muito bem falar de barroco, na medida em que *a epistemologia freudiana opera nas fronteiras de tradições estrangeiras* (Assoun, 1983, p.135).

Se Assoun menciona o barroco epistemológico freudiano, nas fronteiras da psicanálise com o estrangeiro, tomamos a definição de litoral em Lacan para evitarmos qualquer potência do Um ou *Weltanschauung*. Isso porque pelo apagamento das fronteiras corremos o risco de constituir uma unidade, ou ainda, manter fronteiras, insistir em diferenças radicais como se os lados (ontologia e epistemologia) não produzissem efeitos um sobre o outro.

Testemunhamos o barroquismo de Freud surgir com toda força no escrito “Além do princípio de prazer”, quando ele propõe um mito que transita entre a visão de mundo literária e a visão de mundo científica. Retomou o mito de Aristófanes para propor origem da *Trieb* humana. No mito do poeta-filósofo, os homens primevos são descritos como seres duplos, dotados de quatro mãos e quatro pés, dois rostos, duas partes pudendas. Um dia, Zeus decidiu-se por cortá-los ao meio. “Depois de feita a divisão, ‘as duas partes do homem, cada uma desejando sua outra metade, reuniram-se e lançaram os braços uma em torno da outra, ansiosas por fundir-se’” (Freud, 1920/1996, p.68).

Extraindo de Aristófanes o desejo incessante das partes pelo retorno ao que eram, Freud rearticulou o mito. Assim, fabricou seu mito-científico. Para ele, algo

semelhante ao homem primevo ocorreu também para as partículas orgânicas. Mencionou que uma substância viva teria sido dividida em pequenas partículas, que desde então se esforçaram por reunir-se através dos “instintos”. Partindo do pressuposto de que haveriam “afinidades químicas”, o autor desenvolveu uma teoria que visaria explicar a força incessante da *Trieb* a partir de argumentos mito-biológicos.

O mito aparece como a formalização conceitual daquilo que parece escapar ao próprio conceito, podendo permanecer apenas como uma ideia – não propriamente um conceito –, sem que se aprisione a verdade pelo saber. Ao responder pelo seu mito, Freud diz: “eu próprio não me acho convencido e que não procuro persuadir outras pessoas a nelas acreditar, ou, mais precisamente, que não sei até onde nelas acredito” (Freud, 1920/1996, p.69). É da própria divisão entre saber e verdade que nos parece consistir a dificuldade em conceituar a pulsão. Pois, ela apresenta-se como objeto “inapreensível” tanto à compreensão da ciência natural quanto da ciência espiritual. Esse limite, ou melhor, o litoral é o que nos coloca frente à dificuldade de compreender aquilo que se encontra supostamente entre o somático e o psíquico (divisão pedagógica que realizamos em Freud).

Freud não compreendeu a psicanálise como uma teoria que deve aderir a um paradigma dado, espelhando-se nele como uma cópia idêntica e pré-determinada, mas inventa a psicanálise como uma epistemologia que produz um novo paradigma. É da invenção de novos paradigmas que se trata. Não se trata da sobreposição do objeto da ciência ou da literatura à pulsão, mas da proposição de um objeto novo pelo Nome próprio. “Está em condições de forjar com suas próprias mãos um dispositivo novo, de fundar uma prática que perdeu suas origens” (Assoun, 1983, p. 135). Diremos que ele funda a pulsão uma vez que passa a investigá-la. “Ele é estruturante, na medida em que constitui o objeto no mesmo ato de apropriar-se dele” (Iannini, 2019, p.115). *Eis o real a ser extraído do Unheimliche no apagamento das fronteiras, um real a ser demonstrado pelo Nome da Psicanálise.*

Trata-se da possibilidade de torcer²¹ a suposta dicotomia entre a ciência natural e a ciência espiritual, evitando que giremos em torno do mesmo. “Freud não escolhe ciências da natureza *contra* ciências do espírito. Ele recusa a questão. Quer mostrar que a alternativa não existe” (Iannini, 2019, p.111). E mais, se ele menciona em diversos textos que a psicanálise se refere a uma ciência da natureza, ele “não escolhe a ciência

²¹ Como a fita de Moebius que, em sua torção, faz uma fita bilátera ser unilátera.

da natureza contra uma ciência do espírito: quer mostrar, praticamente, que a alternativa não existe, na medida em que, em fato de cientificidade, só pode tratar-se da ciência da natureza” (Assoun, 1983, p.48).

Ao recusar ou suprimir a dicotomia entre a ciência natural e a ciência espiritual, a psicanálise não nega a influência da ciência e da literatura, ou deixa de admitir o valor dessas cosmovisões. “Trata-se menos de negá-los do que de adaptá-los a espaços novos” (Assoun, 1983, p.135). Não por acaso, vejamos que Freud escreve o “Além do princípio de prazer”, texto mais reconhecidamente próximo da formalização da pulsão a partir do biológico, e o “Infamiliar”, texto que se aproxima da literatura de Hoffmann, no mesmo período. Isso porque a epistemologia freudiana parte de um monismo²² que recusa “a separação de duas substâncias distintas que seriam caracterizadas como ‘alma’ e ‘corpo’. Ora, somente essa distinção ontológica funda a distinção epistemológica: uma vez recusada a primeira, a segunda se torna, *ipso facto*, caduca” (p.51).

Freud menciona que as ciências, “no princípio, elas devem manter certo grau de indeterminação” (Freud, 1915/2019). No início, não há propriamente conceitos, mas apenas a presença de ideias. “É necessário tolerar certo grau de indeterminação e de obscuridade para que a experiência possa surpreender o investigador e obrigá-lo a redefinir os contornos de suas ideias” (Iannini, 2019, p.102). Pela indeterminação do objeto, a psicanálise evita a exclusão daquilo que não se pode apreender pelo saber. Ao retomar a ciência natural, certamente deixemos tudo aquilo que não se refere a ela de fora, tornando-se inexistente. O mesmo funcionamento pode ser atribuído à literatura. Freud, assim, evita a perda daquilo que não se pode fazer conhecer pelo saber científico e literário, cita Iannini. Eis a importância da indeterminação de seu objeto uma vez que se inscreve um impossível ao saber. Iannini (2019) menciona que “a indeterminação” é aquela que permite investir “o conceito de pulsão de valor ontológico” (p.122): uma ontologia indeterminada. Frente à dificuldade de produzir um saber sobre as pulsões, Freud não ignora o objeto. Ele deixa lá a pulsão como suposição de uma ideia não passível de ser aprisionado metodologicamente pelo conceito.

Pela indeterminação – própria ao cientista e ao poeta - a psicanálise constitui o objeto no momento mesmo em que se apropria dele. “E por essa razão faz parte do conteúdo não parafraseável da teoria, em que a apresentação do discurso e a

²² Postular um monismo em Freud pela noção de fronteira nos parece mais provável do que postular um monismo pela noção de litoral em Lacan, posto que para este último colocamos em jogo dimensões que não fazem Um nem *Weltanschauung*.

constituição do objeto convergem no máximo” (Iannini, 2019, p.115). Interpretando Assoun (1983), diremos que não se trata tanto da descoberta da psicanálise e da pulsão, mas da própria emergência de um saber novo como resultado criativo, no qual, o psicanalista é o agente. “Se o barroco constitui, por si só, *a emergência de um estilo novo que não esgota a soma de seus componentes, profundamente original*, ainda é a esse título que a psicanálise se institui como barroco epistemológico (grifo nosso)” (Assoun, 1983, p.135)

1.7 A quimera na tradução da *Trieb*

Retornando à querela da tradução, parece improvável traduzir a *Trieb* a partir da oposição entre a ciência natural e a ciência espiritual, dicotomia enunciada entre o instinto animal e a pulsão humana. Ora, mas de onde teria vinda essa dicotomia, capaz de produzir efeitos sobre a tradução da palavra freudiana? Paulo César Souza (2010) ressalta que essa oposição foi realizada primordialmente pela psicanálise francesa. “Passou-se a ver na ‘pulsão’ o conceito freudiano por excelência, aquele que define o humano-simbólico, objeto da psicanálise, por oposição ao instinto-animal, objeto da biologia” (Souza, 2010, p.253).

Para Souza, no *Vocabulário de psicanálise* de Laplanche e Pontalis (2001), encontramos a síntese mais acatada desse argumento. Os instintos seriam forças cuja meta e objetos seriam fixos, enquanto a pulsão compreenderia a relação de variabilidade para a meta e objetos pulsionais. Freud teria se referido ao *Instinkt* para qualificar um comportamento animal hereditário, próprio de uma espécie, enquanto a *Trieb* delimitaria o representante psíquico dos estímulos oriundos do corpo, que atingem a alma.

Todavia, Paulo Souza ressalta que o conceito de “instinto vigente já na época de Freud” não parece “tão limitado como creem Laplanche e Pontalis” (Souza, 2010, p.254). A crítica de Souza se apresenta em duas linhas: (1) primeiramente, porque a palavra “Instinto” permite um sentido mais generoso e amplo do que aquele dado pelos psicanalistas franceses. Tanto para a língua alemã – *Trieb* - quanto para a língua portuguesa – instinto -, encontramos os significados de “impulso ou ímpeto inconsciente, sentimento seguro, por fim, capacidade de intuição. Além disso, a palavra “instinto” descende do latim *instinctu*, no qual captamos os significados de “aguilhoar e/ou estimular”.

Paulo Souza se posiciona menos propenso a adotar a tradução da *Trieb* por “pulsão”, já que o termo não abarca a possibilidade de significar a “pressão”. A pulsão “faltaria justamente a ideia de ímpeto ou pressão, que segundo a etimologia é denotada pelo prefixo *im*” (Souza, 2010, p.257). É bem verdade que Paulo mencione a possibilidade de traduzir a “*Trieb*” por “impulso”, porém, a palavra exprime “um conceito limitado à física” (Souza, 2010, p.257). Vale observarmos que embora o autor mencione essa condição limitada à física, a tradução por impulso parece coincidir com o termo utilizado por alguns autores como Schiller, que tiveram grande influência sobre a obra freudiana. Schiller, por exemplo, fala de impulso formal (*Formtrieb*), impulso lúdico (*Spieltrieb*). Sem verticalizarmos nosso debate quanto aos desdobramentos dessa objeção, cabe dizermos que Souza privilegiou o termo “instinto” pelas alegações anteriormente apresentadas. “Ora, buscando-se um ‘equivalente’ assim amplo, vago e rico em associações, numa língua neolatina, o candidato natural seria ‘instinto’” (Souza, 2010, p.257).

Em seguida (2), constata-se que o próprio Freud parece não ter se assegurado quanto à alternância entre *Instinkt* e *Trieb*. Desse modo, não se pode esperar uma precisão inequívoca de modo tão claro e delimitado na obra freudiana. “Laplanche e Pontalis declaram que, para Freud, o equivalente às ‘formações psíquicas herdadas’ não se acha no *Trieb*, mas nos ‘esquemas filogenéticos hereditários’” (Souza, 2010, p.259). A argumentação dos autores implica numa ruptura ou cesura entre o que é humano e o que é animal.

Para Laplanche e Pontalis, produzir uma confusão entre a teoria das pulsões em Freud e as concepções psicológicas do instinto animal, elimina a originalidade da obra freudiana. “Esses autores concedem que Freud jamais explicitou essa oposição, mas insistem em vê-la como fundamental” (Souza, 2010, p.259). Ora, é da não oposição entre o filogenético e o ontogenético que Freud (1924/2011) menciona, no escrito “A dissolução do complexo de Édipo”. Nesse sentido, trata-se mais de sua correspondência do que da oposição entre os termos. “Não podemos contestar que as duas concepções se justificam. Mas também são compatíveis entre si; há lugar para a concepção ontogênica ao lado da filogenética, mais abrangente” (Freud, 1924/2011, p.205).

Como esclarece Souza, a ruptura produzida por Laplanche e Pontalis “foi percebida e lamentada por alguns psicanalistas e tradutores franceses, como Colette Chiland e Marthe Robert” (Souza, 2010, p.260), o que permite que esvaziemos a dicotomia entre o biológico e o psíquico, segundo a perspectiva e a ênfase dada pelos

autores franceses – incluindo entre eles, Jacques Lacan. Desde muito cedo, em escritos como “Complexos familiares na formação do indivíduo”, Lacan (1938/2003) produziu essa dicotomia ao mencionar que Freud, “a própria genialidade, cedeu ao preconceito do biólogo, que exige que toda tendência se relacione com um instinto” (Lacan, 1938/2003, p.41). Mesmo em textos posteriores como “Do *Trieb* de Freud e do desejo do psicanalista”, Lacan reafirmou sua posição inicial – “a pulsão de Freud nada tem a ver com o instinto” (Lacan, 1964/1998, p.865).

Vale salientar, ressalta Souza, que antes da grande influência de Jacques Lacan e Laplanche e Pontalis, a tradução francesa mantinha o vocábulo tradicional – *instinct*, tradução que o próprio Freud pôde acompanhar.

A partir de Jacques Lacan, e principalmente com o *Vocabulário de psicanálise*, difundiu-se a alternativa *pulsion*, que aos poucos foi sendo adotada em outras línguas neolatinas: na edição italiana de Musatti e Boringheri, na nova edição castelhana de J. L. Etcheverry, nas traduções catalãs (*pulsió*) e entre psicanalistas brasileiros (Souza, 2010, p.252-253).

Essa perspectiva é refutada, em certa medida, pelo tradutor Pedro Tavares. O pesquisador salienta que embora muitos tenham tentado atribuir a Lacan a reponsabilidade pelo termo pulsão, *pulsion* (em francês) “não é um termo cunhado por Jacques Lacan” (Tavares, 2019, p.84). Lacan foi provavelmente o grande propagador do termo, mas não propriamente seu criador. De fato, Paulo César não atribui a Lacan a invenção, mas a propagação do termo, o que Pedro Tavares não parece recusar, já que não vê “argumentos convincentes que deponham contra a tradição já inequivocamente estabelecida em relação ao uso da pulsão (grifo nosso)” (Tavares, 2019, p.85).

Pedro Tavares concentra sua crítica à tradução da *Trieb* por Instinto por acreditar que temos uma ênfase na tendência inata e no comportamento natural, “uma garantia do estabelecimento do conceito no território do biológico/corporal, razão pela qual se acumulam as críticas à *Standard Edition* de Strachey” (Tavares, 2019, p.78-79). Ora, sabemos que Paulo César Souza, mesmo que mantendo o termo “instinto”, buscou se distanciar da consideração estrita de que Freud foi apenas um biólogo. Na realidade, diremos que Paulo César Souza recusa a existência de qualquer dicotomia em Freud que possa se referir à pulsão como humana e ao instinto como animal.

O desencontro entre Pedro Heliodoro Tavares e Paulo César Souza parece estar estabelecido no uso semântico da tradução da palavra *Trieb*. Tavares (2019) ressalta

que, pelo termo “pulsão”, encontramos construções análogas a alguns dos termos compostos que figuram na obra freudiana. Temos, como exemplo, o uso das palavras “propulsão” (*Antrieb*) e “compulsão” (*zwanghafter Trieb, Wiederholungszwang*). Por isso, Tavares optou por conservar a tradução de Hans (2004/2006), não vindo razão para alterá-la. Hans menciona que a *Trieb* deve ser traduzida por pulsão, pois, manteríamos uma palavra próxima à (im)pulsão no português.

Sem buscarmos tomar partido do modo como a *Trieb* pode e/ou deve ser traduzida, acreditamos que a Psicanálise deva subverter os termos, inventá-los, criá-los a partir de seu Nome próprio. Interpretando Freud, deve-se eleger um termo cuja inventividade pressuponha seu Nome. O autor jamais viu como impasse ou empecilho a inexistência de um termo ou significado na língua. É o que se constata pelo famigerado termo “familiário”, presente no escrito “A interpretação dos sonhos”. É da invenção de um sonhador, que um dia quis levar a psicanálise ao mundo, que estamos falando. O importante é que esse Nome não se contente em se colocar a favor da dicotomia entre as ciências da natureza e as ciências espirituais, binarismo que deve ser objeto de crítica. Obrigamo-nos, assim, a conservar o valor fronteiro do conceito da *Trieb*.

O debate em torno das traduções da obra de Freud talvez não tivesse metade da força ou da importância se não fosse o termo *Trieb*, o mais controverso em relação às (im)possíveis traduções (grifo nosso) do vocabulário freudiano. Os motivos são diversos, mas o principal é que, conforme as decisões tomadas, acaba-se por determinar uma localização do discurso freudiano em um campo de saber predeterminado, rompendo com a ambiguidade inerente ao próprio vocábulo, traindo a concepção freudiana que o caracteriza com seu atribuído cunho *fronteiro* (Tavares, 2019, p.76-77).

Fronteira que optamos por realocar a partir do litoral psicanalítico, tendo em vista a construção do argumento dessa tese, segundo a obra lacaniana.

Diferentes concepções não necessariamente se mostram equivocadas, já que se trata de um (im)possível à tradução. Deve-se, contudo, observar se essa proposição não carrega uma cisão entre a vida psíquica e o biológico. Caso contrário, aí, sim, teremos uma ruptura radical, uma cisão com o pensamento freudiano. Eis a possibilidade de um litoral entre as traduções de Paulo César, pela Companhia das Letras e Pedro Tavares, pela Autêntica - elencar um Nome próprio que conserve o estatuto litoral/indeterminado. O Nome da quimera ou da bruxa, que não se cansa de aparecer nos versos psicanalíticos pela figura mitológica.

Para aqueles que insistirem em questionar sobre as possíveis diferenças da *Trieb* para os “homens” e “animais”, diremos simplesmente que esse não é o interesse de Freud nem desta tese. Cabe evitarmos a pressuposição de uma *Trieb* enquanto saber inscrito, inato, que possui a função de assegurar a sobrevivência e a reprodução da espécie, condições que nos levam aos problemas enfrentados pela psicanálise outrora, e ainda, no mundo contemporâneo. Evitamos, por um lado, os problemas de tomar a *Trieb* enquanto saber biológico, biopolítica que se direciona à sustentação de alicerces estéticos, morais e heteronormativos - já tão questionados e abordados no campo filosófico e psicanalítico. Por outro lado, embora estejamos realizando uma crítica ao uso político da biologia, estes não são os únicos saberes utilizados para assegurar uma tecnologia das pulsões, afirmando a dimensão de poder da psicanálise sobre a sexualidade e o gênero. Afinal, as pulsões sexuais, ainda que se “distanciassem” da biologia - tendo em vista a noção de prazer como inscrição de um traço de satisfação -, foram utilizadas, igualmente, como mecanismos de poder na psicopatologia psicanalítica.

Sejamos cautelosos. Vejamos do que se trata no *próximo capítulo*.

2 O ANORMAL DO DISCURSO JURÍDICO-PSIQUIÁTRICO À PSICANÁLISE

A retomada de um caso policial pela psicopatologia foi bastante comum, e ainda é, nos dias de hoje. Sabe-se que os estudos de criminosos despertaram o constante interesse de médicos, psiquiatras, psicólogos e psicanalistas, bem como da cultura de modo geral. Não é ao acaso que tenhamos tantos filmes, séries, quadrinhos e *podcasts*, que se encontram em alta, uma vez que despertam o interesse do público em geral. Esse interesse parece ser instigado pelo fato de que criminosos colocam em jogo os excessos da condição humana a ponto de se tornar a presença maciça da monstruosidade, do inumano em sociedade. Ao que tudo indica, o criminoso representa a presença exacerbada da ficção na vida ordinária. Os desejos e fantasias, bem como os traumas e afetos, conjugados à vontade de transgredir os limites civilizatórios e humanos foram e são objeto de curiosidade e investigação do público e da própria psicopatologia.

Pelo horror e pelo terror que os casos policiais despertaram, acreditamos que a pesquisa psicopatológica encontrou uma de suas primeiras moradas. Michel Foucault explicita que os criminosos tornaram-se o ganha-pão da psiquiatria e da psicopatologia moderna. Extraímos daí boa parte das teorias que circunscreveram a psiquiatria e, porque não dizer, das formalizações que permeiam ainda boa parte das teorias psicológicas e psicanalíticas. Para o autor, a psiquiatria e a psicanálise encontraram, nas páginas policiais, a possibilidade de propor um saber psicopatológico capaz de tipificar aqueles que infringiam a lei.

Vejam os do que se trata tal afirmação da parte do filósofo-psicólogo francês.

É possível dizer que a psiquiatria moderna e a psicanálise contribuíram mutuamente para a formação de seus saberes. A psiquiatria permitiu fundar e/ou precipitar a classificação nosológica para a psicanálise, ao mesmo tempo em que esta última possibilitou à psiquiatria fundamentar e compreender a etiologia das psicopatologias. Encontramos aí uma imbricação fundamental e determinante entre essas práticas.

Inicialmente, podemos supor que se trata de epistemologias que buscam formular e intervir sobre a patologia independentemente de qualquer relação com as dimensões de poder. Afinal, o saber psicopatológico busca, aparentemente, decifrar a verdade imposta pelos sinais e pela semiologia da doença. Curando os sintomas ou aliviando o sofrimento, ambas as práticas buscam pinçar o enfermo, produzindo um

corte preciso sobre o agente patogênico. Entretanto, não se constata tamanha neutralidade dessas práticas de tratamento, pois, psicanálise e psiquiatria se incluem no discurso de poder, principalmente, porque respondem ao discurso jurídico e à demanda diagnóstica de casos limites como aqueles presentes nas páginas policiais.

É pelo discurso jurídico ou, mais precisamente, pelo discurso judiciário, nessa espécie de tríade epistemológica (jurídico-psiquiátrico-psicanalítico), que Foucault formaliza uma verdade médico-jurídica para a psicopatologia moderna. A psiquiatria moderna e a psicanálise se apresentam, sobretudo, como formas de conhecimento a responder às demandas do sistema judiciário, no final do século XVIII, início do século XIX.

Mas em que medida o sistema judiciário interroga a ciência psiquiátrica e a psicanálise? Como o saber psiquiátrico-psicanalítico permitiu responder aos impasses jurídicos, formalizando uma verdade jurídico-científica? É a psicanálise aí meramente cúmplice do saber psiquiátrico? E mais, devemos sustentar essa tríade epistemológica a partir da identidade entre saber e poder? De que modo poderíamos pensar em possíveis saídas para a psicanálise frente às identidades jurídico-psiquiátricas?

Essas são questões fundamentais para que consigamos localizar a relação entre a psicanálise e a psicopatologia moderna. Pela noção de pulsão, tomada segundo a formalização da verdade em Freud, responderemos às questões aqui citadas. Para que possamos compreender como um caso jurídico incide sobre a psicopatologia psicanalítica, comecemos por demonstrar a relação entre o sistema jurídico e o saber psiquiátrico (teoria que precipita de algum modo a prática freudiana). Posteriormente, tomemos alguns casos de monstruosidade, presente na literatura foucaultiana, demonstrando as nuances por traz de cada um deles.

2.1 A verdade jurídica da psiquiatria moderna

Em 1975, Foucault ministrou uma série de seminários no *Collège de France*. Algumas destas aulas foram publicadas no Brasil com o título de *Os Anormais*. No escrito, o autor nos apresenta a aritmética da prova no direito clássico. Incapaz de comprovar, efetivamente, a responsabilidade do acusado, o sistema penal, no final do século XVII, conformou-se em demonstrar percentualmente a culpa do indivíduo sem que se alcançasse, como conclusão, a certeza sobre o ato. Em suma, a partir de um cálculo de prova, fazia-se um cálculo da pena. Para três quartos de prova se aplicaria

três quartos de pena. Nessa aritmética da prova, caso a adição não atingisse “o grau mínimo de provas a partir do qual se pode aplicar a pena plena e inteira, se a adição ficar de certo modo suspensa, se só se têm três quartos de prova e não, ao todo, uma prova plena, isso não quer dizer que não se deva punir” (Foucault, 1975/2010, p.8).

Frente à proporcionalidade entre a demonstração da prova e a sanção da pena, o direito penal foi reformulado no final do século XVIII. A partir daí, não bastava mais um percentual de prova para que se obtivesse um percentual de pena. O princípio de convicção íntima colocou em questão a lei do tudo ou nada. Ou se demonstra a responsabilidade do acusado por uma prova completa ou não se deve aplicar a punição. Não basta ser um suspeito, é preciso confirmar sua responsabilidade sem que equívocos permeiem o processo criminal. “Uma pena, por mais leve que seja, só deve ser decidida quando a prova total, completa, exaustiva, inteira, da culpa do réu tiver sido estabelecida” (Foucault, 1975/2010, p.8).

Foucault aponta, fundamentalmente, três sentidos para a modificação do direito penal clássico. Retomamos apenas dois nesse escrito. Primeiramente, no direito moderno, não se deve considerar a proporcionalidade da pena em relação à prova criminal. Em seguida, vislumbramos o nascimento de um sujeito indiferente, aquele que se mostra capaz de reconhecer a verdade. O júri é, assim, a amostra da neutralidade exigida ao processo penal, já que as provas devem ser devidamente apresentadas. Não havendo evidências suficientes para aplicação da sanção penal, cabe ao júri optar pela liberdade do acusado. Encontramos aí um sujeito supostamente universal, capaz de analisar as provas apresentadas (segundo a indiferença necessária), tendo em vista a busca pela verdade. Resumindo, encontramos a figura do júri como máxima do direito moderno, no qual só se pode condenar um acusado a partir do pleno convencimento de um indivíduo, inicialmente, indiferente ao processo penal.

Essa reformulação do direito, entretanto, não foi suficiente para evitar a proporcionalidade entre a prova e a responsabilização penal. O princípio de “convicção íntima” foi comprometido pelo princípio das “circunstâncias atenuantes”. É o que vemos a partir da confissão espontânea da autoria perante a autoridade. Quando se confessa a autoria, o réu obtém a atenuação de sua pena, o que significa que o sistema judiciário está disposto a condená-lo mesmo sem provas suficientes. “De fato, por trás do princípio da convicção íntima temos, portanto uma prática que continua, exatamente como no velho sistema das provas legais, a modular a pena de acordo com a incerteza da prova” (Foucault, 1975/2010, p.10). É nesse ponto que a discussão mais nos

interessa. Com a modulação da pena pela incerteza do ato, a figura do psiquiatra assume o lugar de verdade. Ainda que tenhamos o júri, como sujeito universal, capaz de julgar o ato pela apresentação de provas, o cientista incorpora o lugar de saber sobre a verdade de um caso jurídico. O médico insere, no sistema penal, a verdade científico-jurídica, tornando-se portador de um saber inequívoco.

É bem verdade que os psiquiatras tenham tentado se precaver quanto aos efeitos de seu discurso, evitando determinar a parcela de responsabilidade do réu, tendo em vista apenas a avaliação psicológica do caso. Sabe-se que a função da psiquiatria, para o direito clássico, consistia em confirmar se o indivíduo possuía, no momento do ato criminal, sanidade mental para responder juridicamente pelo crime cometido. Caso se demonstrasse que o sujeito foi acometido por patologias, devia-se, pelo diagnóstico formulado, anular o próprio ato criminal. Desse modo, encontrávamos a inimputabilidade do acusado. “Não há crime se o sujeito está em estado de demência, se o réu está em estado de demência no momento do ato” (Foucault, 1975/2010, p.98)

Porém, constatamos que a empreitada psiquiátrica vai muito além da determinação da presença ou ausência de loucura. Diferentemente do direito clássico, evidenciamos, no direito moderno, a presença do cientista-jurista como aquele que deve apresentar a causa, a origem, por fim, a motivação do delito. Mais do que afirmar se há razão ou não do acusado, o psiquiatra deve demonstrar, sobretudo, a “racionalidade intrínseca do próprio crime” (Foucault, 2010, p.98). Pelo “efeito de permeabilidade reticente”, surgiu a “análise científica, médica, psiquiátrica dos motivos do crime” (Foucault, 1975/2010, p.100)

Uma vez que avançamos para o direito moderno, “não basta dizer: como a demência não ficou demonstrada, tudo bem, podemos punir” (Foucault, 1975/2010, p.98). É preciso postular explicitamente, positivamente, “a racionalidade do ato que é efetivamente punido” (p.98), isto é, compreender aquilo que do ser do réu permite dizer que ele é um criminoso mesmo antes de cometer o delito jurídico. O psiquiatra inscreve, no sistema jurídico, uma espécie de duplo do ato delituoso. Ele dobra o delito pela apresentação de diagnósticos que se referem, na realidade, ao comportamento do acusado, à maneira de ser do réu.

Temos uma duplicata que permite considerar a infração ética como doença que passa a se apresentar como perigo social. É, nesse momento, que Foucault menciona o aparecimento de noções como a “imaturidade psicológica”, “personalidade pouco estruturada”, “profundo desequilíbrio afetivo”, e, por fim, a “perversidade sexual”.

Notemos que à princípio, o indivíduo não pode ser punido por apresentar uma sexualidade exacerbada ou estranha, mas pela duplicata do ato, a sexualidade passa a ser a própria matéria punível. *O sistema penal, incorporando a verdade jurídica, passa a punir não tanto o ato, mas, fundamentalmente, a maneira de ser do sujeito.* Ainda que a infração ética não deva ser penalizada pelo sistema jurídico e tampouco possa ser considerada como uma patologia, a duplicata permite julgar a anormalidade do sujeito por um discurso que renova a ciência, colocando a anormalidade como verdade jurídica entre o sistema penitenciário e o sistema psiquiátrico.

A figura do médico-juiz se tornou um representante de uma verdade cuja irrefutabilidade permitiu que, no Segundo Congresso de Criminologia, por volta de 1890, inúmeros participantes solicitassem a supressão do júri, com base no seguinte argumento: “o júri [é composto] de pessoas que não são nem médicos nem juizes, e que, por conseguinte, não têm nenhuma competência, nem da ordem do direito, nem da ordem da medicina” (Foucault, 1975/2010, p.34). Felizmente a empreitada não obteve êxito. *Nesse período, descortinamos uma imbricação irrefutável entre o psiquiatra e o judiciário. O médico se tornou juiz e o juiz assumiu o lugar terapêutico.*

2.2 O monstro sexual como lacuna jurídico-médica

No livro *Os anormais*, Foucault (2010/1975) apresenta a genealogia do anormal. Para tal, inicia pela figura do monstro, mas não qualquer monstro. Começa dizendo que a infração jurídica da lei natural não basta para constituir o monstro que lhe interessa. Temos aí a categoria da deformidade, da enfermidade, do defeito, mas esses não correspondem propriamente à figura do monstro, segundo sua apresentação no século XIX. Ora, mas em que consiste a diferença? Qual o monstro que constitui o valor paradigmático para pensar a figura central do anormal?

Foucault retoma três casos que, até então, serviam de paradigma para a psiquiatria criminal. Testemunhamos a presença do que o autor nomeia como três casos de monstruosidade. Primeiramente, introduzimos o caso do monstro antropófago: Selestat é a mulher que mata a filha, corta-a em pedaços, e, logo depois, a cozinha com repolho para, em seguida, devorá-la. Selestat²³ foi considerada juridicamente capaz de

²³ Selestat só pôde ser considerada como dotada de capacidades racionais, tornando-se imputável ao sistema penal, porque, naquele período, predominava a racionalização da loucura. Nesta perspectiva, a loucura perdia o estatuto de verdade, saber da realidade, tornando-se um equívoco, crença ilusória ou

se responsabilizar pelo crime, isso é, “a mulher não era louca, porque, se matou a filha e comeu, o fez levada por um móvel que era admissível por todo o mundo: a fome” (Foucault, 2010/1975, p.95). Ressaltamos que em 1817 reinava a fome na Alsácia. Com tal condição, o tribunal não considerou haver a presença de uma demência ou delírio, sendo a mulher considerada responsável juridicamente. “O caso foi esvaziado do ponto de vista psiquiátrico” (p.95).

Para o segundo caso, ocorre exatamente o oposto do caso de Selestat. O caso de Papavoine foi, por outro lado, “esvaziado como problema jurídico-psiquiátrico” (Foucault, 2010/1975, p.95), posto que a mulher foi considerada incapaz de se responsabilizar juridicamente. A mulher assassinou duas crianças que ela não conhecia. Questionada sobre as razões para tal ato, a réu descreveu que imaginou reconhecer, nas pobres criaturas, os dois filhos da família real, os filhos da duquesa de Berry. “E, em torno disso, desenvolveu um certo número de temas, de crenças, de afirmações, que logo puderam ser postas, inscritas no registro do delírio, da ilusão, da falsa crença, logo da loucura” (p.95).

Até o momento, temos dois casos de monstruosidade. Porém, observamos que monstro que interessa é, sobretudo, aquele que interroga o sistema judiciário, posto que escapa tanto ao conceito de demência/loucura quanto à razão/responsabilidade penal. É o monstro que se apresenta entre a inimputabilidade e a imputabilidade. Interessou-se especificamente pelo monstro que não se fazia passível classificar pelo sistema jurídico e psiquiátrico, exigindo que a criação de um saber sobre ele. Por isso, retomamos a figura do monstro a partir do caso de Henriette Cornier.

Os relatos mencionam que, certo dia, Henriette apareceu na casa da vizinha e se ofereceu para tomar conta da filhinha desta, de dezoito meses. A vizinha, que havia hesitado num primeiro momento, permitiu que a filha ficasse aos cuidados da mulher. No instante seguinte, Cornier levou a menina para o quarto, e ali, com um facão, que havia trazido de antemão, cortou o pescoço da criança, separando a cabeça e o restante do corpo. Diante do corpo da menina, permaneceu por uns quinze minutos. Quando a vizinha veio buscar a filha, Cornier disse que a criança estava morta. Sem acreditar, a mulher duvidou das palavras da assassina, momento em que Henriette pegou a cabeça

falaciosa. No livro *Os anormais*, Foucault notabiliza o veredito bizarro sobre a compreensão da racionalidade do ato de Selestat como se bastasse alguma alegação racional para que pudéssemos formalizar um diagnóstico. Portanto, embora nos pareça estranho a análise psiquiátrica daquele período, essa estranheza decorre da racionalização da loucura, nos séculos passados. Retomaremos esta perspectiva em um capítulo ao abordar a perda da realidade na neurose e na psicose.

da garota, pôs em um avental e a jogou pela janela. Quando indagada pela razão do ato: “Por quê? Ela responde: Foi uma ideia. E não foi possível tirar praticamente mais nada dela” (Foucault, 2010/1975, p.96).

Notabilizamos que não há aí a identificação de um delírio, tampouco é possível descrever a razão do ato para que a mesma agisse conforme descrito. Uma vez que encontramos um crime sem razão, mas cometido por indivíduo dotado de razão, torna-se impossível atestar ou atribuir qualquer saber jurídico-psiquiátrico. *Isso porque nos deparamos diante da lacuna de um saber. No lugar dessa lacuna, aberta entre a dicotomia da razão e da loucura, Foucault localiza Henriette. Logo, “só há monstruosidade onde a desordem da lei natural vem tocar, abalar, inquietar o direito, seja o direito civil, o direito canônico ou o direito religioso”* (Foucault, 2010/1975, p.54). Não basta uma enfermidade que se assemelhe à monstruosidade, “o enfermo pode não ser conforme à natureza, mas é de certa forma previsto pelo direito” (Foucault, 2010/1975, p.54). *O monstro que interessa é aquele que interroga o direito, colocando o sistema penal em xeque.*

Henriette acaba por se transformar no próprio ganha pão da psiquiatria. “O personagem monstruoso, (...) constituirá o pão cotidiano da psiquiatria, de um lado, e da psicologia criminal, da psiquiatria penal, de outro” (Foucault, 2010/1975, p.93). *Daquela lacuna, não prevista no sistema jurídico-psiquiátrico, observamos surgir um saber essencial para a psiquiatria criminal. E, “não apenas para a história da psiquiatria criminal, mas também para a história da psiquiatria pura e simplesmente”* (Foucault, 2010/1975, p.96). Encontramos fundamentalmente *a criação de um saber sobre as pulsões sexuais ou instintos sexuais*. Na ausência do delírio, coube a psiquiatria investir sobre os instintos, “os impulsos, as pulsões, as tendências, as propensões, os automatismos” (Foucault, 2010/1975, p.112). Recobremos a fala de Cornier no momento em que é presa: - “Eu sei que isso merece a morte”. Ora, “por acaso isso não prova que o interesse que ela tinha, que todo indivíduo tem, de viver não foi forte o bastante para servir de princípio de bloqueio dessa necessidade de matar, dessa *pulsão de matar* (grifo nosso) (...)?” (Foucault, 2010/1975, p.110)

Fournier, advogado de Henriette, descreve o que compreendeu como um “instinto bárbaro” da cliente. Marc, o médico, afirma que se trata de um “ato instintivo” ou “propensão instintiva”. Se para a psiquiatria faltou o delírio, isso não significa que ela não possa fazer uso dos instintos. Onde escapou o delírio, reencontraremos o instinto como novo motor diagnóstico. “Toda a inscrição da psiquiatria na patologia

evolucionista, toda a injeção da ideologia evolucionista na psiquiatria vai poder se fazer, não a partir da velha noção de delírio, mas sim a partir dessa noção de instinto” (Foucault, 2010/1975, p.113-114).

Foucault retoma o psiquiatra Heinrich Kaan como alvo e precipitador fundamental de suas críticas. Heinrich Kaan é aquele que permite compreender a junção entre o “instinto sexual e a fantasia ou imaginação” (Foucault, 2010/1975, p.246). No livro *Psychopathia sexualis*, escrito em 1846, de Kaan demonstra haver um desvio do ato natural pela inscrição da imaginação do instinto. “Como pode haver tal desvio em relação ao ato natural? Pois bem, o fator do desvio é a imaginação, é o que ele chama de fantasia, a imaginação mórbida” (Foucault, 2010/1975, 245).

Mais do que à psiquiatria, Foucault se endereçou igualmente à psicanálise, posto que passou a abordar os instintos sexuais. Ainda que sua crítica se direcionasse, em um primeiro momento, à Kaan, o alvo mais abrangente é, sem dúvida, a teoria de Sigmund Freud. Percebam que tentar se esquivar da crítica foucaultiana, demonstrando que o instinto sexual se refere à biologia, enquanto a pulsão freudiana corresponderia a outro registro, é apenas contraproducente e pouco profícuo para que a psicanálise avance. É comum ouvirmos a desqualificação da crítica de Foucault por essa espécie de equívoco nominalista, no qual o filósofo denunciaria a psicanálise pela compreensão de instintos sexuais, sendo que a psicanálise insistiu na dimensão da pulsão. Reforçamos que ao propor a imaginarização do instinto, o filósofo francês evita uma interpretação biológica do instinto. Se a psicanálise deseja dialogar, respondendo às críticas a ela imputadas, ela deve partir de outro pilar. Recuperemos a relação entre o monstro sexual e o instinto sexual, segundo a perspectiva da criança perversa polimorfa.

2.3 A criança perversa polimorfa e o Marques de Sade

No escrito *Os anormais*, Foucault retoma a psiquiatria de Heinrich Kaan, mas isso não impede que possamos ampliar sua crítica à psicanálise. Na realidade, diremos que pela potência do discurso psicanalítico, a psicanálise se torna o grande objeto de crítica da teoria dos anormais. Ao demonstrar o “monstro sexual” (Foucault, 2010/1975, p.52) como genealogia do anormal, aproximamo-nos, essencialmente, da criança perversa polimorfa, presente nos escritos de Sigmund Freud. Tomemos a letra do inventor da psicanálise, bem como suas considerações sobre a sexualidade infantil.

No escrito “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, Freud (1996/1905) apresenta-nos a pulsão sexual a partir de uma ampliação da sexualidade. A partir das primeiras experiências de satisfação, há a inscrição de traços de satisfação no qual a criança busca retornar, o que corresponde à ampliação das zonas erógenas e objetos de satisfação. Certamente, tal compreensão não é possível sem que a noção de prazer se apresente como aquela que reativa a busca pela satisfação perdida. “Está claro, além disso, que o ato da criança que chuchuca é determinado pela busca de um prazer já vivenciado e agora lembrado” (Freud, 1996/1905, p.171).

Neste primeiro momento, trata-se de uma sexualidade desorganizada, sem a presença organizadora dos genitais sexuais ou da sexualidade adulta. Trata-se de abordar a perversão como o momento no qual a criança busca prazer auto-erógeno nos objetos primitivos (oral e anal), cujo polimorfismo dos investimentos libidinais é prevalente. “Agora se nos oferece a conclusão de que há sem dúvida algo inato na base das perversões, mas esse algo é inato em todos os seres humanos, embora, enquanto disposição, possa variar de intensidade e ser acentuado pelas influências da vida” (Freud, 1996/1905, p.162). É apenas num segundo momento que encontramos a referência organizadora da sexualidade normal e adulta, cuja ênfase constitui o investimento nos objetos genitais.

Evidentemente, atribuir um objeto normativo à pulsão já representa um impasse enorme e gigantesco para a psicanálise, pois Freud não cansou de descrevê-la como uma força que busca satisfação independentemente dos objetos. Não por acaso, Jorge (2020) menciona que “o conceito de pulsão surge como uma resposta teórica consistente de Freud ao mistério da bissexualidade, fornecendo a esta um estatuto estrutural e, ato contínuo, despatologizando o fenômeno da homossexualidade” (p.487-488). Todavia, embora a pulsão sexual tenha propiciado a releitura do sexual além da moral civilizatória, o primeiro dualismo freudiano parece ainda ter recaído à perspectiva evolucionista. “Contrastando as pulsões que visam à perpetuação da espécie com aquelas que têm como objetivo preservar os indivíduos da espécie, tal dualismo” - citando o primeiro dualismo pulsional - “não resistiria às descobertas subsequentes e se revelaria excessivamente referido à teoria da evolução” (p.488).

Sobre o aspecto normatizador e evolutivo das teorias das pulsões, Van Haute e Tomas Geyskens (2017) propõem que tomemos uma psicanálise sem Édipo, pois haveria nesse conceito a normatividade do sexual, o que representa, para os autores, uma hipótese que se opõe ao conceito de pulsão e à bissexualidade. “Portanto, no

trabalho de Freud, há uma tensão entre o complexo de Édipo e disposições bissexuais compartilhadas por todos nós” (Haute & Geyskens, 2017, p.186), o que os autores buscaram se desvencilhar a partir da proposição de uma patoanálise ou uma psicanálise sem Édipo. Longe de ignorarmos a crítica de Haute e Geyskens, seguimos uma empreitada que se apresenta mais próxima do que consideramos ser o ensejo de Sigmund Freud (tensionado por ambiguidades e problemas) e, sobretudo, do diálogo propiciado pela leitura de Foucault. Retomamos a relação entre o Édipo e a psicopatologia em breve.

Pois bem, é inevitável dizer que ao mesmo tempo em que Freud menciona a bissexualidade do ser humano, como condição inerente e decorrente da pulsão, ele apresenta a perversão da sexualidade como aquela que se atrela de imediato ao polimorfismo das pulsões. Consequentemente, a presença do seio, das fezes como objetos parciais de satisfação. Ao formalizar a perversão polimorfa como uma fase comum da infância, o inventor da psicanálise juntamente apresenta a sua primazia na vida adulta como patológica. Desse modo, a universalidade da perversão polimorfa, na infância, torna-se uma patologia na vida adulta. “Com a chegada da puberdade introduzem-se as mudanças que levam a vida sexual infantil a sua configuração normal e definitiva” (Freud, 1996/1905, p.196).

É verdade que, na vida adulta, prevalecem os rastros da sexualidade infantil. Por isso, não se pode dizer do completo aniquilamento da sexualidade primitiva na vida adulta. “Na verdade, acostumamo-nos a atribuir a todo ser humano civilizado certa quantidade de repressão e impulsos perversos, determinada cota de erotismo anal, de homossexualismo e assim por diante (...)” (Freud, 1996/ 1912, p.267). À vista disso, temos a presença de uma erótica ligada aos objetos primitivos da primeira infância.

Trata-se da ênfase dada aos objetos primitivos, isso é, da “quantidade” (Freud, 1996/1912, p.271) de investimento conferida a um representante psíquico. É pela primazia desses investimentos quantitativos da libido, que o investimento de uma regularidade universal da vida infantil se torna uma irregularidade da sexualidade. É da normalidade na vida infantil para a anormalidade na vida adulta, no paradoxo da sexualidade perversa polimorfa, que encontramos o paradoxo do monstro. “O monstro é, por definição uma exceção; o indivíduo a ser corrigido é um fenômeno corrente. É um fenômeno tão corrente que apresenta – e é esse seu primeiro paradoxo – a característica de ser, de certo modo, regular na sua irregularidade” (Foucault, 2010/1975, p.49).

É exatamente da aproximação do monstro sexual com a criança perversa polimorfa que Sade se torna o personagem exemplar. “O monstro moral eclode, na literatura, com o romance gótico no fim do século XVIII. Eclode com Sade” (Foucault, 2010/1975, p.64). Sabe-se que Sade foi encarcerado diversas vezes durante a vida. Em 29 de outubro de 1763, foi preso em Vincennes por uma *Lettre de Chachet* – “carta com o timbre real ordenando a prisão ou o desterro de uma pessoa sem julgamento” (Foucault, 2010/1975, p.32). Lembremos que a carta²⁴ possui o mesmo tipo de discurso utilizado pelos psiquiatras. Ao fim, trata-se de evitar a perversidade e o perigo. Sade foi a amostra exemplar e paradigmática de que o ser do acusado passou a ser julgado não tanto pelo seu ato, mas essencialmente pela tipificação moral que viria a anteceder o próprio crime.

No encontro entre o monstro e o sexual, avistamos a figura do anormal como nova categorização da psiquiatria moderna. Sade é, em vista disso, assimilado pelo sistema jurídico-psiquiátrico de modo semelhante àquele empregado na análise do caso de Henriette Cornier: pela inclusão de um saber-verdade sobre o instinto sexual. Um saber sobre o instinto que permite formalizar uma tipologia do sujeito suficiente para antecipar o próprio crime.

2.4 A criança masturbadora e o incesto epistemofílico

Na aula de 5 de fevereiro de 1975, Foucault retoma a temática do monstro em *King Kong* para descrever a semelhança com os pequenos bichos-papões monstruosos que acabam por devorar seus pais. É verdade que o filósofo retome, em referência ao conto de Charles Perrault, *Pequeno polegar dos Contos da mamãe ganso*, a história a partir dos monstros (bichos-papões), no entanto, ele o fez de modo muito mais abrangente ao se direcionar aos pequenos perversos polimorfos que acabam por devorar seus genitores, dando a entender o desejo edipiano dos nossos pequenos. E mais, Foucault não apenas retoma a perversão polimorfa na infância edipiana, mas também a partir da criança masturbadora. Façamos uma breve elucidação da relação entre a

²⁴ A *lettre-de-cachet* não era uma lei ou um decreto, mas uma ordem real a uma pessoa. Tal objeto poderia obrigar uma pessoa a se casar ou, como salienta Foucault (2013/1973), na maior parte das vezes, esse objeto servia como instrumento de punição. “Podia-se exilar alguém pela *lettre-de-chachet*, privá-lo de alguma função, prendê-lo” (Foucault, 2013/1973, p.95). A *lettre-de-cachet* foi utilizada para lidar com condutas de imoralidade a exemplo da devassidão, da sodomia, da bebedeira e do adultério.

masturbação e a criança perversa polimorfa para, em seguida, demonstrarmos, em que medida, constatamos os desejos edípicos.

A masturbação foi compreendida como causa de diversos sintomas somáticos e psíquicos em meados do século XVIII. Meningites, encefalite, mielite, tuberculose eram doenças que foram explicadas pela presença patológica na vida adulta, ainda que a etiologia fosse encontrada apenas nos atos praticados durante a primeira infância. Ela se tornou predominantemente um objeto da ciência psiquiátrica. Logo, detectamos a presença da masturbação como patologia clínica e não tanto como fissura moral. Não se tratava de uma falta moral, mas da falta como causa de doença. “Não é com uma vida adulta perdida de depravação e de vício que se ameaçam as crianças, quando se impede que elas se masturbem, mas com uma vida adulta tolhida pelas doenças” (Foucault, 2010/1975, p.206). Eis o modo como a *medicina da família* (citada na introdução desta tese) começa a se precipitar na passagem da falta moral à causa de patologias.

Sabe-se que o próprio pensamento de Freud (1912/1996) não escapou à hipótese etiológica da patologia a partir da masturbação. No escrito “Contribuições a um debate sobre a masturbação”, o autor reafirma a masturbação como causa das neuroses atuais. Ao contrário do que poderíamos inferir quanto à interpretação mencionada, este não é um texto incipiente ou inaugural da psicanálise freudiana. O psicanalista reafirmava o que já havia dito anos antes (quando inaugurava a psicanálise) ao afirmar que a masturbação podia levar à descarga insuficiente da sexualidade, ocasionando uma patogenia. “Assim também persiste a possibilidade de que sejam precisamente essas peculiaridades da atividade masturbatória os veículos de seus efeitos patogênicos” (Freud, 1996/1912, p.269).

Ora, mas qual a relação entre a masturbação e o Édipo? Façamos primeiramente o percurso na obra freudiana, para que, posteriormente, retomemos a crítica de Foucault. No escrito “A dissolução do complexo de Édipo”, Freud (2011/1924) observa que a masturbação tem, num primeiro momento, o intuito de uma “descarga genital da excitação sexual própria do complexo, e em todas as épocas posteriores deverá sua importância a tal relação” (Freud, 2011/1924, p.208). Podemos interpretar que aquele objeto, que antes representava apenas a descarga de excitação, ganha igualmente a possibilidade de cifrar o desejo do outro. A criança, que se vê encantada pela mãe, deseja dar a ela o objeto do seu desejo. Nesse momento, ela agita o seu órgão, endereçando-se à figura materna. O órgão, de extremo prazer para a criança, torna-se a

possibilidade de cifrar o desejo desse primeiro outro, isto é, dar ao outro um objeto, e dar a si próprio um saber sobre o desejo do outro.

Diante da masturbação, a mãe pode ela mesma repreender a criança, mas há uma insuficiência das ameaças. Além disto, a mãe mantém uma relação dúbia com a criança. Por um lado, ela valoriza o membro da criança, por outro lado, desvaloriza este órgão, mencionando ser esse objeto uma grande porcaria (em alusão ao caso Hans). Sem desejar resolver a charada sobre os fatores que levam à dissolução do complexo de Édipo, o autor menciona o momento em que a criança se depara efetivamente com o órgão castrado de outra criança. Aí, as ameaças de castração, anteriormente ignoradas, ganham sua potência. Nesse momento, o pai assume sua função castradora, sendo tomado como um rival (aquele que possui o órgão) responsável pela mutilação da criança.

Segundo a teoria freudiana (1924), temos a tendência à abdicação da mãe como possibilidade de preservar o órgão sexual contra o pai tirânico e castrador. Esse é o instante em que a criança, para preservar o pênis, afasta-se da mãe, abdicando dos desejos amorosos a ela investidos, o que corresponde ao momento em que o complexo de Édipo encontra sua dissolução e declínio. O órgão preservado, porém, não permanece sendo agitado. Ele entra em estado de latência, momento em que constatamos a queda da atividade masturbatória. Eis o modo como a repressão do incesto se correlaciona à repressão da masturbação. Para o caso de a criança não abdicar da masturbação, deduzimos a presença de toda uma gama de desejos edipianos fixados à figura materna e aos objetos primitivos da vida infantil. Ainda que a masturbação seja comum e universal, sua prevalência em detrimento da sexualidade heteroerótica corresponde a modos de fixação infantil que denotam certa anormalidade da sexualidade.

Nos *Anormais*, Foucault vai se dirigir à psicanálise de modo crítico, buscando deslocar a centralidade e universalidade do Édipo freudiano para uma contingencialidade que visa produzir, na realidade, uma tecnologia²⁵ dos instintos.

²⁵ No livro *Os anormais*, Foucault (2010) deseja aproximar a psicanálise, sobretudo, das tecnologias de poder positivo. Não se trata tanto da supressão ou exclusão, mas da perpetuação contínua do poder sobre os indivíduos. Para tal, ele retoma o modo como a lepra e a peste foram administradas diferentemente nos séculos passados. Se, por um lado, a lepra levava à morte subjetiva e literal a partir do ostracismo do indivíduo, a perda de seus bens e a exclusão permanente da cidade, na peste, por outro lado, encontramos a administração permanente, no dia-a-dia, no qual os corpos são vigiados e controlados. Aqui, a assimilação entre a lepra e a peste e a sexualidade é importante para a crítica que Foucault emprega ao modelo de normalização da sexualidade infantil pela psicanálise.

“Tivemos, em face da eugenia, a outra grande tecnologia dos instintos, o outro grande meio que foi proposto simultaneamente, numa sincronia notável, a outra grande tecnologia da correção e da normalização da economia dos instintos, que é a psicanálise” (Foucault, 2010/1975, p.114). *Portanto, vemos o autor assimilar a psicanálise como uma tecnologia de poder sobre as pulsões.*

E de que modo Foucault realiza essa empreitada? Diremos que a partir da historicização da figura do masturbador. Tomou de modo problemático a relação entre a masturbação e o desejo incestuoso. A masturbação do órgão não advém, inicialmente, de desejos primitivos e incestuosos da criança. Foucault reserva ao início do ato masturbatório a dimensão do acaso. Se por um “comichão” ou excitação resultante “de uma leve fricção”, ou, ao “acaso, gesto aleatório, puramente mecânico”, nada sugere que tenhamos a masturbação atrelada ao desejo incestuoso.

Logo, localizamos a sedução do adulto como origem do ato masturbatório. Nas famílias burguesas, os educadores, as babás, os domésticos, os professores e preceptores tornam-se causadores da masturbação para a psicopatologia da época. “Simplesmente porque não há (...) causalidade endógena da masturbação” (Foucault, 2010/1975, p.211). É porque os pais não cuidavam diretamente de seus filhos, que houve o fenômeno da masturbação como efeito do abuso sexual cometido pelos serviçais da casa. Encontramos uma causa externa: “desejo dos adultos pelas crianças, eis a origem da masturbação” (p.212). Neste caso, porém, ainda não vemos o desejo incestuoso, mas o desejo pelo adulto (terceiro), dado que o adulto deseja a criança. *Estamos mais próximos da teoria do abuso freudiana do que propriamente do complexo de Édipo.*

Com intuito de evitar a masturbação, pois, trata-se de um movimento causador de inúmeras patologias, surgiu uma modificação física do espaço familiar: uma nova organização na qual os intermediários serão suprimidos dos cuidados das crianças. Orientados pelo médico da família, os pais se tornam os grandes vigilantes dos corpos de seus filhos. *Eis a razão pela qual o desejo dos filhos passa a se manifestar como edípico, pois os pais assumem o lugar de fiscalizar os corpos infantis, atestando que as crianças não se masturbem. Por consequência, produzem o desejo incestuoso na cena familiar.* “Deve-se dormir ao lado do jovem masturbador para impedi-lo de se masturbar, dormir no mesmo quarto e, eventualmente, na mesma cama” (Foucault, 2010/1975, p.215).

Nesta perspectiva, a psicanálise se tornaria uma tecnologia que passa a gerir a sexualidade, reinserindo o desejo incestuoso no seio da família. É bem verdade que

ainda que a psicanálise reinsira o desejo edípico na família, isso não significa que não tenhamos tido “esta outra operação, igualmente real, que consistiu em retirar a criança da família em consequência do medo do incesto adulto” (Foucault, 2010/1975, p.239). *Desse modo, a psicanálise não inventa propriamente o Édipo, mas passa a administrá-lo e reinseri-lo como desejo universal. A psicanálise torna-se um efeito do Édipo e, posteriormente, passa a gerir a sexualidade como tecnologia das pulsões.*

Antes de mais nada, *trata-se de pensar a psicanálise como uma tecnologia que cria o saber da pulsão para lidar com o incesto epistemofílico.* Esse saber passa a compreender a masturbação como manifestação edípica da criança. Eis a genealogia de Foucault: demonstrar que *o monstro sexual e o masturbador encontram-se como personagens precipitantes dos anormais, uma vez que se tornam casos paradigmáticos para localizar os instintos sexuais.* Ao reinsserir o Édipo na análise, a psicanálise passa a ser compreendida como um instrumento de limitação, contenção e coação do desejo uma vez que os psicanalistas fazem o desejo entrar em uma estrutura familiar definida *a priori*. “Édipo (...) não é o conteúdo secreto de nosso inconsciente, mas a forma de coação que a psicanálise tenta impor na cura a nosso desejo e a nosso inconsciente. *Édipo é um instrumento de poder (...)* (grifo nosso)” (Foucault, 2013/1973, p.38). Vejamos do que se trata a emblemática afirmação.

2.5 O Édipo de Foucault a Freud: poder, saber e verdade

Anteriormente descrevemos que Édipo Rei não deve ser compreendido como um complexo de representações inconscientes universais para Foucault. Isso porque o filósofo localizou o complexo edípico como uma estrutura de desejos contingentes à família burguesa do século XIX e XX. Mas se não se trata de um complexo de desejos e representações inconscientes, o que dizer do Édipo? Testemunhamos novamente o discurso jurídico assumir o lugar de interpretação.

Numa série de conferências ministradas no Brasil em 1973, Foucault retoma *Édipo Rei*, ressaltando o seu interesse pelo mito grego. Publicadas no livro *A verdade e as formas jurídicas*, o palestrante reitera que não há, na tragédia de Sófocles, um complexo de representações cuja centralidade seria o incesto e o parricídio. “Se existe complexo de Édipo, ele se dá não ao nível individual, mas coletivo; não a propósito de desejo e inconsciente, *mas de poder e de saber.* É esta espécie de complexo que eu gostaria de analisar” (grifo nosso) (Foucault, 2013/1973, p.39).

Antes de rechaçarmos a leitura de Foucault, busquemos compreender o que o autor nos apresenta. Evitemos o erro cometido naquela época. Sabe-se que durante suas apresentações, Foucault não apenas foi mal interpretado, mas, na realidade, pouco compreendido. Como escreve Eduardo Jardim (2013), no prefácio da quarta edição do livro, “pode-se notar no debate, depois das conferências, que nenhuma das intervenções revela compreensão do que se tinha escutado” (p.12).

Foucault esclarece que *Édipo Rei* de Sófocles não se refere a um discurso sobre o sexual e sobre o desejo, mas sua centralidade consiste essencialmente num discurso de poder. Por isso, o Édipo, como o conhecemos na psicanálise, “é uma certa maneira do poder médico e psicanalítico se exercer sobre o desejo e o inconsciente” (Foucault, 2013/1973, p.38). Conforme demonstrado, o complexo de Édipo, para Freud, mantém a dimensão universalista enquanto, para Foucault, corresponde apenas ao caráter contingencial da família de Viena. Para o último, a *história de Édipo representa um passo fundamental para a história da civilização, um passo rumo à separação do poder e do saber*.

Ressaltamos que, na busca judiciária pela verdade, o litígio ou contestação de uma das partes se dirigia aos deuses. Partimos da contestação entre Antíloco e Menelau durante os jogos que se realizaram na ocasião da morte de Pátroclo. Nesse episódio, os dois participavam de uma corrida de carros, no qual Antíloco venceu Menelau. Após encerrada a corrida, Antíloco é acusado, pelo último, como trapaceiro. O interessante, desse episódio, é que mesmo havendo um terceiro, responsável por observar o andamento correto da corrida, não se recorreu a ele como testemunha. Pelo contrário, na busca pela verdade, jurou-se à figura de Zeus. Menelau lançou um desafio: “Põe tua mão direita na testa do teu cavalo; segura com a mão esquerda teu chicote e jura diante de Zeus que não cometeste irregularidade” (Foucault, 2013/1973, p.40).

Na Grécia arcaica, havia a busca da verdade jurídica como algo semelhante a um “jogo de prova”. No “jogo de prova”, a verdade encontra-se atrelada ao poder, e Zeus é aquele que possui a verdade sobre o inquirido. Ainda que se tenha uma testemunha do ocorrido, não se recorre àquele que viu o acontecimento com seus próprios olhos, mas, sim, à verdade a partir de um juramento aos deuses. Distanciando-se do jogo de prova, Sófocles dá um passo adiante na história, pois, a “tragédia de Édipo se fundamenta em um mecanismo inteiramente diferente” (Foucault, 2013/1973, p.41). Sabe-se que a tragédia de Sófocles se precipita pela busca do assassino de Laio. *Foucault então demonstra haver três momentos, o que tomamos enquanto três séries distintas*.

Primeiramente, quando a investigação jurídica se dirige aos deuses, pergunta-se a Apolo: “quem foi assassinado?” A resposta é: Laio. Então, pergunta-se: “quem o assassinou”. Momento em que Apolo se recusa a responder, *sendo seu saber marcado por uma incompletude*. Em seguida, o adivinho Tirésias é questionado. Muito próximo de um Deus, Tirésias responde, dando a conhecer a outra metade da verdade: “Foste tu quem matou Laio”. Desde a fala de Apolo e Tirésias tudo está dito e representado. Notamos que Tirésias não diz efetivamente quem matou Laio – “Foste tu que matou Laio”, mas: “Prometestes banir aquele que tivesse matado; ordeno que cumpras teu voto e expulses a ti mesmo”. Eis a forma prescritiva e profética que é característica, ao mesmo tempo, do oráculo e adivinho. Salientamos que “tudo isso foi dito na forma do futuro, da prescrição, da predição; nada se refere à atualidade do presente; nada é apontado” (Foucault, 2013/1973, p.43). Como efeito, há a presença de outros dois tempos como insistência na peça, o que demonstra a insuficiência da primeira série.

Destacamos, então, uma *segunda série*, àquela que se refere a buscar a verdade no passado e presente. “Precisamos agora do presente e do testemunho do passado: testemunho presente do que realmente aconteceu” (Foucault, 2013/1973, p.43). Encontramos não mais a figura de duas divindades, mas a presença de dois reis. Primeiro a testemunha de Jocasta que, buscando livrar Édipo de sua culpa, disse: “Vês bem que não foste tu, Édipo, quem matou Laio, contrariamente ao que diz o adivinho. A melhor prova disso é que Laio foi morto por vários homens no entroncamento de três caminhos”. Momento em que Édipo pronuncia: “Matar um homem no entroncamento de três caminhos é exatamente o que eu fiz; eu me lembro que ao chegar a Tebas matei alguém no entroncamento de três caminhos”. *Temos uma verdade quase completa*. Não se tornou de toda completa porque faltou saber se Laio foi morto por um homem ou por vários homens.

Na incapacidade de responder à questão, busca-se outra verdade que possa dizer sobre o assassino. Busca-se saber se Laio é pai de Édipo. É quando testemunhamos uma *terceira série*, seguida de uma nova confrontação com a verdade e esperança do herói. “O que falta é exatamente o que lhes dá uma espécie de esperança, pois o deus predisse que Laio não seria morto por qualquer um, mas por seu filho” (Foucault, 2013/1973, p.43). Enquanto não se provar que Laio é pai de Édipo, não sabemos quem matou Laio.

Nesse instante, entram em cena dois escravos. Primeiro o escravo de Corinto. Como testemunha, esse confirma, lançando contra Édipo essas duras palavras: “Políbio não era teu pai”. Por fim, ao convocar o escravo do Citerão, última testemunha, dá-se

sobre a cabeça de Édipo uma última pancada: “Com efeito, dei outrora a este mensageiro uma criança que vinha do palácio de Jocasta e que me disseram que era seu filho”, confirmando que a criança não foi morta quando sentenciada, mas adotada. “Podemos dizer, portanto, que toda a peça de Édipo é uma maneira de deslocar a enunciação da verdade de um discurso de tipo profético e prescritivo a um outro discurso, de ordem retrospectiva, *não mais da ordem da profecia, mas do testemunho (grifo nosso)*” (Foucault, 2013/1973, p.46).

É do mais humilde escravo e do mais simples dos pastores, que a verdade vem se enunciar. Certamente, é imprescindível salientar que a verdade de Apolo e Tirésias é, em certa medida, ignorada ou insuficiente. Tal fato nos conduz à empreitada de Sófocles: *tornar a busca pela verdade jurídica dependente de um olhar “empírico e cotidiano (grifo nosso)”* (Foucault, 2013/1973, p.46), no qual há a separação entre o poder e o saber. Assim, pelo tempo presente e passado, o escravo testemunha, pelo seu saber, a verdade. Logo, o saber se encontra do lado do escravo, não mais na figura de um Deus ou Rei. Édipo é desbancado do lugar de saber, pois, ele é aquele que sabia demais ao início da peça e, gradativamente, pela busca da verdade, foi se tornando um homem arruinado pela condição de um não-saber.

Eis a verdadeira tragédia de Édipo: a separação do saber e poder. Como salienta Foucault, o título da peça não é “*Édipo, o incestuoso* nem *Édipo, o assassino de seu pai*, mas *Édipo-Rei*” (Foucault, 2013/1973, p.48). A tradução para o português e francês, como bem observa Foucault, é inexata. Na realidade, trata-se *Oidípous Tyrannos* - “*Édipo todo poderoso*” (Foucault, 2013/1973, p.50). Essa tradução coloca em jogo o poder de Édipo, poder que a ele cabia, inicialmente, por sua união (como rei e lugar do poder) ao saber.

Permitimo-nos retirar algumas consequências para a psicanálise. Pelo complexo de Édipo, Freud postula supostamente o pai como aquele que está no lugar de poder, mas ele não se encontra como o saber do sexual. Na construção freudiana, pode-se inferir que ao matar o pai, a criança obtém o gozo sexual com a mãe. No entanto, na peça de Sófocles, não se trata de matar o pai e tomar a verdade do desejo materno. Édipo se deita com a mãe não pelo parricídio do pai, mas, sim, pela decifração do enigma da esfinge. Logo, é pelo saber que se toma a mãe, cometendo o ato incestuoso.

O pai ocupa o lugar de poder, mas o sexual (a verdade) se encontra em outro lugar – no saber da esfinge. Apesar de separarmos saber e poder, pela empreitada foucaultiana, ainda mantemos a suposição de saber atrelado à verdade. Até o ponto em

que nos encontramos, ainda que a psicanálise se esquive da dimensão do saber-poder, *ela acabaria por formalizar um saber da verdade do sexual pela resolução do enigma*. Logo, é necessário dar um passo a mais, um passo além daquele enunciado por Foucault, tendo em vista a incompletude da verdade. Para pensarmos nesta hipótese, seguiremos a empreitada propriamente freudiana.

Ao reler o complexo de Édipo, pela presentificação do conceito de pulsão de morte, o psicanalista permite que retomemos uma nova divisão: *não a divisão do poder e saber apenas, mas a divisão entre saber e verdade*. Portanto, não se trata do saber-verdade das pulsões sexuais, mas de um saber sobre o sexual no qual a verdade faz furo. *Isso é, uma impossibilidade radical de que alcancemos o todo da verdade pelo saber mesmo que da testemunha. Pela pulsão de morte, Freud realiza uma inversão de Sófocles, no qual a verdade passa a advir não pela empiria e experiência do escravo-testemunha, mas da ausência de toda e qualquer testemunha como portadora da verdade*. Em suma, a pulsão de morte (mais do que a pulsão sexual), é assim, anterior à testemunha de todo e qualquer saber advindo da experiência. Por isso, devemos ressaltar a prevalência do enigma, cujo saber é sempre incapaz de responder plenamente.

Mas é tal solução capaz de responder ao questionamento de Foucault? Retomaremos tal debate posteriormente. Por ora, sigamos os movimentos da psicanálise freudiana.

2.6 A psicopatologia evolucionista e o mal-estar civilizacional

Foucault (2010/1975) descreve que o conceito de instinto sexual surge juntamente a uma série de questionamentos que levam à problematização do normal e do patológico. São essas algumas das questões apresentadas pelo autor: *é patológico ter instintos? Dar livre curso aos instintos, deixar agir o mecanismo dos instintos, é uma doença ou não é uma doença? É possível agir sobre os instintos? É possível corrigir os instintos? Ora, é inegável que esses questionamentos se encontrem na obra freudiana. Trata-se do próprio inconsciente como a marca do incurável*.

Foucault (2010/1975), então, posiciona a psicanálise como uma tecnologia das pulsões, responsável por aprisionar o desejo ao complexo edípico. Nesse sentido, o analista reinsere o desejo edípico ao mesmo tempo em que exerce o lugar normativo sobre a sexualidade. Para o filósofo, o analista se posta como aquele que deve desvincular a criança de seus investimentos primitivos, elevando a sexualidade à

normalidade. Portanto, ao mesmo tempo em que a pulsão sexual se aproxima do patológico, vemos a proposição de uma normatividade dada pela travessia do complexo edípico.

Tanto a psiquiatria quanto a psicanálise formalizam a psicopatologia moderna a partir de uma noção evolucionista, diria o filósofo. Uma noção que se explicita pelas noções do instinto sexual e do Édipo. Temos a psicanálise como “outra grande tecnologia da correção e da normalização da economia dos instintos” (Foucault, 2010/1975, p.114). *Uma espécie de direção ou domaço da pulsão conforme os efeitos propiciados pela travessia pulsional do complexo edipiano.*

Recusar a crítica de Foucault à psicanálise sem que consigamos contrapor a hipótese de que exista uma psicopatologia evolucionista em Freud, pouco permite avançarmos. Isso porque a perspectiva teleológica da prática freudiana (bem como a constituição do sujeito), leva à dimensão civilizatória da sublimação, e, por isso, não sexualizada, ou ainda, conduz à normatividade dos objetos sexuais, tendo em vista a dissolução do complexo de Édipo.

Talvez seja difícil para muitos de nós ter de renunciar à crença de que o ser humano possua uma pulsão que busca o constante aperfeiçoamento e que *possibilitou que chegássemos ao atual nível de produção intelectual e de sublimação ética (...)* A incansável necessidade de contínuo aperfeiçoamento que se observa em uma minoria de pessoas pode ser facilmente compreendida como consequência do recalque pulsional sobre o qual está edificado o que há de mais valioso na civilização humana. A pulsão humana jamais renuncia à sua completa satisfação, a qual consiste na repetição de uma experiência primária de satisfação. Todas formas substitutivas ou reativas, bem como as sublimações, são insuficientes para remover sua tensão contínua (grifo nosso). (Freud, 2006/1920, p.164).

Ora, pensar a psicopatologia junto à ética não é exatamente a premissa desenvolvida por Foucault ao demonstrar o surgimento do anormal? Se a psicanálise deseja responder às pertinentes considerações do filósofo francês, sua resposta deve se viabilizar a partir de torções internas e necessárias.

Tal resposta parece ser dada a partir do escrito “Além do princípio de prazer”. No texto, há a possibilidade de pensarmos outro viés de leitura, *tendo em vista que a dimensão da pulsão de morte antecede à própria sexualidade, subvertendo a dimensão teleológica da ética do sujeito.* À vista disso, é imprescindível notar que essa nova

contextualização da pulsão antecede a qualquer tipo de normatividade ou perspectiva evolucionista demonstrada a partir do sexual.

Há uma verdadeira amplificação do diálogo psicopatológico, posto que reabsorvemos o mortífero da pulsão pela conceituação do mal-estar. Dunker e Kyrillos (2015) retomam o mal-estar como nova figura do patológico. “Não indica algo transitório ou crônico e tratável (...), mas uma condição, uma maneira de estar no mundo” (Dunker & Kyrillos, 2015, p.209). O mal-estar nos remete ao que há de incurável na experiência humana e, enquanto incurável, não podemos mencionar qualquer evolução normativa desse conceito.

No escrito “O mal-estar na civilização”, Freud (1996/1930) aponta-nos três fontes para o mal-estar: primeiramente, (1) a ameaça externa do mundo, dada pela relação entre o homem e a natureza. Em seguida, (2) a ameaça corporal, tendo em vista que as patologias e as doenças biomédicas encurtam a qualidade de vida, levando o ser à morte. Por último, (3) as relações humanas na civilização. O curioso é que criação da civilização consegue, pelo avanço tecnológico e científico, aplacar as duas primeiras fontes de mal-estar, mas esta última parece mais difícil de lidar e manejar. Diríamos que o mal-estar advindo na relação com o Outro é mais difícil de domar.

Lembremos que as guerras permanecem desde os tempos mais remotos aos dias de hoje, sendo a dimensão do Outro uma ameaça permanente. Nesta perspectiva, a própria ciência ou evolução tecnológica, torna-se mensageira do mortífero, intensificando o mal-estar na sofisticação de nossos conflitos bélicos. Conforme mencionamos anteriormente, no primeiro capítulo desta tese, uma guerra pode iniciar a partir do uso de cavalos e se encerrar pela utilização de armas químicas. No entanto, devemos observar que o mortífero da pulsão de morte antecede à própria relação com o Outro quando passamos a tomar o mal-estar como condição advinda da relação com a pulsão de morte.

Rosa (2018) demonstra que há algo da divisão do sujeito que independe ou antecede à relação de saber produzido como demanda médico-jurídica. Ao questionar a psicanálise pela presença maciça do saber disciplinador, Foucault parece colocar o analista como grande Outro precipitador da divisão do sujeito (desejo edípico), sem que exista, efetivamente, a possibilidade da psicanálise se ater a uma divisão outra, muito mais fundamental e substancial: a divisão causada pelos efeitos destrutivos da pulsão de morte. Cabe salientar que para o caso do analista ser tomado supostamente como um

grande Outro, precipitador da divisão do sujeito, a ele também empregamos a impossibilidade de fechar a fenda narcísica, aberta pela pulsão de morte.

Na genealogia foucaultiana, fundada em uma lógica disciplinar, observamos como argumento central a existência onipotente e poderosa de um grande Outro (encarnado no psiquiatra, no legista, na família e, enfim, até no psicanalista!) que, ao ganhar muita consistência, acaba poupando o sujeito de se encontrar com sua própria divisão subjetiva, com o fato de que ele goza contra ele mesmo! (Rosa, 2018, p.328).

Notemos que encontramos a força da destrutividade anterior à relação com o Outro, uma vez que o próprio sujeito goza contra si mesmo. Tal anterioridade nos permite dizer que embora Freud tenha reinserido o desejo na família, pela via do incesto e parricídio, isso não impede que o analista acolha o sujeito por uma divisão muito mais fundamental e primitiva. É esse o passo dado pela psicanálise a partir do conceito de pulsão de morte: introduzir a pulsão como verdadeiro inegociável do mal-estar. *O mal-estar enquanto “verdade incurável de um sintoma (grifo nosso)” (Dunker, 2011, p.40), não sublimável ou passível de normatividade.*

Pela noção de pulsão de morte ou mal-estar, reeditamos a compreensão do ato delituoso e sua função psíquica. Vale lembrarmos que, no escrito “Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico”, Freud ressalta que inúmeros crimes foram cometidos com intuito de localizar a culpa, dando a essa um objeto ao qual fixar-se. “O resultado invariável do trabalho analítico era demonstrar que esse obscuro sentimento de culpa provinha do complexo de Édipo e constituía uma reação às duas grandes intenções criminosas de matar o pai e de ter relações sexuais com a mãe”. Em seguida, o psicanalista acrescenta: “Em comparação com esses dois, os crimes perpetrados com o propósito de fixar o sentimento de culpa em alguma coisa vinha como um alívio para os sofredores” (Freud, 1996/1916, p.348).

Indo além da tese apresentada, no escrito citado acima, podemos anacronicamente interpretar o texto, introduzindo o conceito de pulsão de morte para dizer que a culpa se apresenta não tanto como um resto dos desejos infantis e primitivos (pulsões sexuais e edípicas), mas essencialmente como presença do mal-estar inerente ao ser humano. O crime é, em uma de suas vertentes, a nomeação do mal-estar causado pela pulsão de morte. A culpa é, assim, anterior a toda causa advinda pelo romance edipiano.

Notamos que encontramos a pulsão em sua dimensão histórico-política, posto que a postulamos como força disruptiva *a priori* à relação com o Outro causador do mal-estar civilizacional. No entanto, se estamos retomando a força da destrutividade anterior à relação com o Outro uma vez que o próprio sujeito goza contra si mesmo, não nos aproximamos da matriz biológica da pulsão de morte? Quando o sujeito encontra seus próprios meios para a morte, sendo o Outro apenas uma contingência, não encontramos o aspecto biológico e a condição suicidária do organismo? Não teríamos aqui uma retomada sócio-histórica da pulsão pela matriz biológica da pulsão de morte? A nosso ver, tal leitura é possível, posto que coloca a ênfase sobre a dimensão *a priori* da destrutividade, anterior às relações com o social ou com o Outro propriamente dito, sendo este último (Outro sócio-histórico) apenas participante das contingências, sem grandes modificações ontológicas sobre a pulsão.

Pois bem, quando tomamos a origem *a priori* ao mal-estar com o Outro, estamos formalizando uma anterioridade à própria produção edípica (como cisão do sujeito). Tal passo permite responder às críticas aqui feitas, desvencilhando a psicanálise da hipótese de que o Outro edípico seria o causador do mal-estar - saber contido na figura do analista e seu poder sobre a sexualidade -, mas, mais importante que essa espécie de condição metafísica da destrutividade, é a possibilidade de produzir a divisão entre o saber e a verdade. Trata-se de uma verdade que escapa a toda forma de saber e testemunho (mesmo que do escravo); uma verdade que impede que tratemos o saber como poder, pois do saber, a verdade se ausente, configurando a verdadeira fonte do poder, isto é, a dimensão de uma promessa.

Nessa perspectiva, poderíamos ler o complexo de Édipo freudiano não tanto pelas pulsões sexuais (e a maturação do objeto sexual pela normatividade da lei), conforme escritos como o “Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, mas pelas pulsões de morte e os modos de subjetivação desta pela contingência edípica. *Logo, a falta inscrita pelo Édipo corresponde à simbolização da falta inaugural (pulsão de morte)*. Isso porque a falta é anterior a toda perda dos objetos fenomênicos ou sensíveis, isto é, *a priori* à perda dos objetos edípicos (objetos maternos e paternos). *O Édipo é, nesse sentido, uma proteção ou anteparo frente à dimensão mortífera da pulsão. Constatamos, nesse complexo, um modo de determinação estrutural diante da força disruptiva e mortífera da indeterminação pulsional - uma determinação capaz de produzir constrições ao mortífero da pulsão.*

Mas é possível pensarmos um Édipo fora das dimensões da normatividade? É a recuperação histórico-social da pulsão, enquanto condição a priori, o passo a darmos nesta tese? Quais os limites desta abordagem? Abordaremos tal questão a seguir, sabendo que se trata de uma construção e elaboração a ser feita durante toda a tese.

2.7 “Eu sou o monstro que vos fala”

Lembremos que Henriette Cornier apareceu ao mundo penal como monstro que demandava um saber sobre o delito e o criminoso. Na atualidade, no século XXI, possuímos supostas formas de monstrosidade que não infringem necessariamente as leis jurídicas, mas, sobretudo, parecem infringir as crenças psicopatológicas. Nesta perspectiva, não avançamos muito, posto que o sujeito continua a ser julgado mais pelo constructo psicológico levantado sobre ele, do que, propriamente, pelo delito cometido. Mas qual a monstrosidade que nos inquire na atualidade? Retomemos a fala de Preciado, que acabou por dividir a Escola da Causa Freudiana. Convidado ao *Palais des Congrès de Paris*, Preciado (2019) apresentou-se a 3.500 psicanalistas, denunciando o que compreendeu como uma normatividade da psicanálise e sua crença sobre a sexualidade, o gênero e a psicopatologia.

Em sua poderosa e provocativa fala, intitulada *Eu sou o monstro que vos fala*, o escritor feminista apresentou-se como uma monstrosidade, homem trans, mutante aos olhos daqueles que ali o escutavam, que pouco ou nada seria admitido pelos dispositivos psicanalíticos (a exemplo do “Passe”). De maneira jocosa, mesmo irônica, cumprimentou a plateia questionando se haveria, ali, indivíduos de gênero não binário, trans ou homossexuais - “Estou falando aqui de um psicanalista trans, ou não binário, admitido entre vocês como um especialista. Se ele existe, permita-me estender minhas mais calorosas saudações a este querido mutante” (Preciado, 2020, p.6). Para o autor feminista, pouco ou nenhum indivíduo haveria naquele auditório capaz de assim se identificar, posto que a transexualidade corresponderia supostamente a uma monstrosidade aos olhos da plateia e à comunidade psicanalítica.

Embora nos pareça estranho a fala do escritor ao mencionar a naturalização da sexualidade pela psicanálise – posto que Freud teria se deslocado da compreensão biológica do sexual -, Preciado denuncia um ponto semelhante àquele que Foucault apresentou em *Anormais*: a perspectiva evolucionista da psicopatologia psicanalítica, que pressuporia um deslocamento da criança perverso polimorfa para uma sexualidade

adulta e binária (ausência e presença do falo na dissolução do Édipo). Como uma sexualidade adulta, compreendamos o que Freud demonstrou a partir da genitalização dos sexos na saída do Édipo, o que, para Preciado, corresponde a uma naturalização da vida sexual. “Fiquem tranquilos, vocês não precisam abdicar de suas crenças – porque são crenças – para me ouvir. Considerem o que eu disse e depois voltem à sua vida ‘naturalizada’, se puderem” (Preciado, 2020, p.6).

Referenciando-se ao próprio diagnóstico – “mentalmente doente” e “disfórico de gênero”-, Preciado delatou uma leitura no qual a psicanálise sustentaria a transexualidade e formas de indeterminação do sexual como uma “metamorfose impossível”, situando o escritor, “segundo a maioria das suas teorias, para além da neurose, à beira ou mesmo na psicose, incapaz, para vocês, de resolver corretamente um complexo de Édipo ou de ter sucumbido à inveja do pênis” (Preciado, 2020, p.7). Lembremos as palavras de Preciado: “Eu sou o monstro que se levanta do divã e fala, não como um paciente, mas como um cidadão, como seu monstruoso igual” (p.7)

O autor feminista não exagera de modo algum em suas proposições e críticas ao diagnóstico obtido por ele e sua condição trans. No artigo “A psicanálise e o perigo trans”, Cunha (2016) realiza o recenseamento de diversos autores, demonstrando como a tradição freudo-lacaniana abriria margens para uma psicopatologização do indivíduo transexual seja pela dimensão da psicose, posto suas questões individuais frente ao Pai, seja pela dimensão de um desmentido no social, adquirido por um funcionamento sócio-cultural.

Apresentado de modo bastante exaustivo por Simone Perelson destacam-se autores de tradição lacaniana e a aproximação direta entre transexualidade e psicose. Segundo tais autores, a referência para a transexualidade será fundamentalmente o modelo formulado por Freud a partir das memórias de Schreber e desenvolvido em seguida por Lacan com ênfase no mecanismo de forclusão do Nome-do-Pai. [...] Por outro lado, para além das leituras do transexualismo que privilegiam o campo da psicopatologia individual, é preciso considerar a crítica em relação à cultura e sociedade contemporâneas. É nesse sentido que nos chama a atenção outro autor do campo lacaniano, Henry Frignet, que proporá uma distinção entre o *transexual*, de estrutura psicótica e próximo do *transexual verdadeiro*, do Stoller, e o *transexualista*, sendo esse fundamentalmente não o resultado de uma história de vida e constituição subjetiva singulares, marcados pela ausência da metáfora paterna, e sim o sintoma de um modo particular de funcionamento social que caracterizaria o mundo contemporâneo (Cunha, 2016, p.11-12).

Cunha cita que, para alguns psicanalistas (citados acima entre outros), autores da tradição *Queer* e o próprio Foucault teriam aberto como possibilidade a socialização do discurso perverso, posto o desmentido da castração no social. Nesta perspectiva, para além a forclusão do Nome-do-Pai, vivida pelo sujeito em sua dinâmica singular, encontraríamos igualmente o social como potencializador de um discurso perverso, cuja fenômenos trans seria a incorporação da negação do Pai na cultura. Nesta perspectiva, os sujeitos trans seriam:

[...] regidos por uma ilusão propriamente imaginária de apropriação total do real do corpo e de conquista possível da felicidade sexual, algo que, como diagnostica Pascale Macary-Garipuy, seria uma espécie de sintoma pós-moderno, típico de um sujeito mergulhado no desamparo e ‘orfão de toda transmissão’ (Cunha, 2016, p.8-9).

Vejam os um pouco melhor do que se trata a questão apontada por Cunha, retomando o artigo “Psicanálise e dissidências de gênero: questões para além da diferença sexual”. No texto, Cavalheiro e Rosa Silva (2020) recordam que mesmo antes da transexualidade, encontrávamos uma forte argumentação de que a homossexualidade representaria o “apagamento ou negação da diferença sexual” e a bissexualidade “um dribble à castração” (p.4). Lembremos, por exemplo, que muitos psicanalistas, na França, advogaram contrariamente à adoção para indivíduos pertencentes ao casamento igualitário (PACS), posto que estes casais não imporiam uma lógica de reconhecimento da diferença sexual e, por conseguinte, do binarismo sexual. Nesta perspectiva, a diferença sexual é tomada a partir da “diferença das diferenças”(p.4), como se não houvesse aí as incidências históricas e culturais sobre o que nomearemos como a “verdadeira” diferença sexual (retomaremos no próximo tópico esta perspectiva). Trata-se de uma concepção ahistórica, que conduz ao entendimento fixo da ideia de diferença sexual e da ordem simbólica, que culminaria em universais transculturais” (p.6).

Tal leitura transcultural da diferença sexual acaba por ler a diferença sexual e a sexualidade a partir de uma “invariante antropológica”, como se existisse aí uma condição *ontológica em si*. Resguardados de que as teorias de gênero imporiam sistemas imaginários, que acabariam por negar a castração, somos conduzidos à leitura patologizante e deficitária, sobretudo, da transexualidade. “Cunha traz a contribuição de diversos autores (Macary-Garipuy, Smirgel, Flores, Braunstein, Lebrun), apontando como algumas chaves de leitura se mostram repetitivas na compreensão psicanalítica”. Os autores destacam “a vinculação do gênero ao registro do imaginário; acusações de

que a teoria *Queer* desprezaria o real, especialmente, o ‘real do corpo’; apoio repetitivo na ideia de um gozo ilimitado e mortífero e de uma exaltação da onipotência infantil” (Cavalheiro & Rosa Silva, 2020, p.7).

Mesmo para autores que prometeram avançar frente à questão, não alcançamos o cerne do problema. Para Miller, por exemplo, haveria um efeito de “feminização do mundo contemporâneo” (Cavalheiros & Rosa Silva, 2020, p.5). Observamos que colocar um efeito de feminização a partir do real pode nos levar a um além do masculino, mas ele não produz indeterminação nas formas binárias ou identitárias. Tal perspectiva mantém o masculino como inerte e fixo, levando-nos apenas ao além do Édipo freudiano, ou ainda, além do Pai lacaniano (p.5). Citando Gondar, os autores questionam: “e se for justamente a ontologia da diferença sexual – e não a masculinização ou a feminização do mundo – que estiver sendo colocada em xeque nas transformações subjetivas contemporâneas?” (Cavalheiro & Rosa Silva, 2020, p.5). Consideremos esta questão como cerne da problemática, aqui, apontada.

No cenário apontado, veríamos, então, pós-freudianos sucumbirem à perspectiva médica-psiquiátrica, que adotaria a sexualidade a partir de pressupostos anatômicos e biológicos, e lacanianos indignados, que apontaria para a falência dos esteios simbólicos e para a falência da castração. Antes que possamos apresentar possíveis respostas às críticas apresentadas, retornemos à fala de Preciado.

Lembremos que o autor realiza sua crítica ao recuperar a história do macaco Pedro Vermelho, extraindo de Franz Kafka umas das tantas figuras e personagens que se metamorfoseiam diante do desumano da humanidade. Na história, o narrador, o macaco é raptado e levado para um circo de animais. Passou então a dominar a língua humana e a ingressar na sociedade europeia de seu tempo. Mas o que chama mais atenção é que, na história, notamos mais do que a emancipação da animalidade a partir da inclusão em sistemas sociais e culturais, pelo contrário, notamos uma crítica ao “humanismo colonial europeu e suas taxonomias antropológicas. Uma vez capturado, o macaco diz que não teve escolha: se não quisesse morrer trancado em uma gaiola, tinha que se mudar para a ‘gaiola’ da subjetividade humana” (Preciado, 2020, p. 7). Qualquer semelhança entre o macaco Pedro e os indivíduos que se deixam normatizar pela cultura, pela língua psicanalítica dos gêneros e da sexualidade - prática heteronormativa e transfóbica -, é pouca.

“Hoje falo a vocês, acadêmicos da psicanálise, da minha gaiola de homem trans” (Preciado, 2020, p.7), marcando sua posição em renunciar a língua psicanalítica em prol

da suposta emancipação da animalidade. Se há uma gaiola, redoma pela qual Preciado se coloca, trata-se da gaiola que ele próprio escolheu para si. “Alguns diriam que é ainda uma gaiola política: em todo o caso esta gaiola é melhor que a dos ‘homens e mulheres’, porque tem o mérito de reconhecer a sua condição de gaiola” (p.8).

Pois bem, é inegável e irrefutável que os espaços psicanalíticos possuam poucos ou quase nenhuma diversidade de gênero. Dificilmente presenciamos autores transexuais, ou ainda, analistas trans como clínicos. Embora concordemos com os termos de Preciado, desejamos apontar para uma possibilidade de interlocução com o autor, bem como uma possível reconsideração acerca da ontologia e epistemologia, presentes na psicopatologia psicanalítica. A nosso ver, tal passo consiste na possibilidade de retomar a psicanálise naquilo que permitiria pensarmos *o campo da indeterminação*, isto é, a *pulsão pela leitura do infamiliar*.

2.8 Os olhos de “Édipo em Colono”

Muito dizemos do complexo de Édipo a partir da peça *Édipo Rei* de Sófocles. No entanto, ao abordar a pulsão de morte, juntamente à noção de infamiliar, no “Além do princípio de prazer”, não estaria Freud deslocando sua perspectiva e apontando para a segunda peça da trilogia, aquela que conhecemos como *Édipo em Colono*? Lembremos que o texto “A dissolução do complexo de Édipo” só foi escrito em 1924, isto é, cerca de aproximadamente quatro anos após a proposição da pulsão de morte, seja pelo escrito publicado em 1920, seja pelo escrito publicado em 1919 (*O infamiliar*).

No escrito *O Infamiliar*, Freud se atém, sobretudo, ao horror produzido pela perda dos olhos, do olhar, tendo em vista a construção em torno do personagem de Nathanael. Ora, não são os olhos que retornam no conto de Sófocles, posto que o herói tebano cega a si mesmo, produzindo horror e terror ao leitor? Vejamos de que modo a releitura do Édipo a partir do infamiliar da pulsão permite responder às provocações e críticas acima apresentadas. Observamos que a primeira tragédia da trilogia sofocliana coloca em jogo os desejos incestuosos e parricidas do herói tebano (sua animalidade) - abordamos prevalentemente o recalcado, o animismo como reduto do imaginário, ou ainda, o campo da normatividade produzida pela dissolução do Édipo. Se Édipo é o herói que não encontra a dissolução dos desejos, da castração, notamos a aparição de formas sintomatológicas e de patologias, o que teria precipitado a própria psicanálise de Freud.

Pois bem, se emparelharmos o Édipo ao escrito “Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, notabilizamos o viés normativo, no qual o indivíduo se desloca da animalidade para a humanidade, posto que abdica do animismo infantil para encontrar as leis civilizatórias, totêmicas e culturais. O indivíduo desloca-se de sua jaula, aprendendo a língua dos gêneros, da sexualidade, a partir da evolução do oral, anal, para a via sublimatória, ou ainda, para a possibilidade de investir energia em seus órgãos genitais com a primazia esperada. O objeto parcial ganha maturações dialética pelas leis inconscientes, passando da sexualidade polimorfa infantil para a sexualidade genital e adulta.

Ainda que possamos mencionar a evolução dos objetos na relação com o sexual, há de se afirmar que encontramos, sobretudo, a castração como perda de gozo – circunscrita pelo significante do Pai. Uma interdição ao imaginário e sua figura total do corpo e da felicidade sexual. Este elemento permitiu que muitos autores da psicanálise (alguns já citados), retomassem a transexualidade como a negação da interdição sexual, negação da perda do gozo sexual, ao buscar transformar o corpo num terreno de potencialidades máximas – sem que consideremos as interdições. Para alguns psicanalistas pós-freudianos e de tradição lacaniana, os processos singulares de estruturação subjetiva e a liberdade “só podem se fundar na garantia da ordem simbólica ancorada na interdição do incesto e para a qual o virtual apagamento da divisão binária entre os sexos se apresenta como ameaça real” (Cunha, 2016, p. 14). Como ordem simbólica, entendamos a dissolução Édipo, tendo em vista a inscrição de um significante da interdição – significante que subjetivaria a falta -, mas igualmente a saída polarizada da anatomia (ter e não ter).

Logo, na perspectiva das pulsões sexuais, observamos o anímico retornar como conteúdo imaginário infantil. Como explicitado no primeiro capítulo, desta tese, o anímico representa, nesta perspectiva, a negação da castração, déficit frente à lei, mecanismo semelhante àquele encontrado nos sintomas freudianos. Portanto, enquanto estivermos mencionando as pulsões sexuais, não nos deslocamos do recalco como a busca pelo prazer e a realização do desejo, próximo ao imaginário e aquilo que comumente empregamos como “narcisismo”. Pois bem, como poderíamos pensar um deslocamento a partir da pulsão de morte? A princípio podemos retomar a pulsão de morte pelo viés histórico político e o modo como o indivíduo a subjetiva na neurose, descrevendo que não se trata do prazer, mas de uma simbolização da morte, do além do princípio de prazer, do desprazer, um modo de internalização que permite conduzir o

sujeito à morte por suas próprias vias – o Nome –do-Pai. Aqui, o Édipo representa um modo de subjetivação à destrutividade produzida pelo mortífero da pulsão. Teríamos, neste viés de leitura, uma compreensão do Édipo a partir de um modelo de subjetivação da pulsão, mas uma pulsão que é tomada como *a priori*.

Conforme mencionamos anteriormente, poderíamos nos deslocar de uma suposta psicopatologia evolucionista ou desenvolvimentista, mas a custo de sustentar o Pai e o Édipo como determinação do pulsional, o que acabaria por garantir e assegurar um Outro encarnado no psiquiatra, no legista, na família e, enfim, no psicanalista, diria Foucault. Mas é este o único modo de abordar a pulsão de morte para Freud e sua relação com o Outro e o Pai edipiano? Diremos que a pulsão pode ser tomada a partir do infamiliar, isto é, dos olhos vazados de Édipo. Começemos por retomar o Édipo a partir da relação entre o infamiliar e o animismo ou perspectivismo anímico.

No escrito, “O infamiliar”, é sabido que Freud retoma *O Homem da areia* de Hoffmann pela perspectiva do horror, do terror, da angústia. Conforme mencionamos, no primeiro capítulo, o animismo não representa a simples negação da castração, mas a própria internalização da castração. Logo, ascendemos à outra perspectiva de animismo. Tal recalque/ objeto, por sua condição fronteira ou litoral, demonstra nascer aí um real que não é nem propriamente familiar nem não familiar. Encontramos, portanto, a possibilidade de pensarmos o campo da indeterminação, tendo em vista a descentralização do mundo normativo (pelo saber da ciência, por exemplo), recuperando a potência do desejo bem como a radicalidade da definição de pulsão: não há objeto específico ou alvo que a detenha, posto sua indeterminação frente às forças normativas e identitárias. Forçando as aporias de Freud, diremos que nem mesmo o pai é capaz de determinar sua condição de indeterminação.

Nesta indeterminação da pulsão, encontramos a possibilidade de transpor e deformar as paredes do Outro e do Eu, o que corresponde à leitura estética da pulsão, isto é, caminhamos mais em direção “à força de descentramento própria a processos de despersonalização e crítica da expressão egologicamente determinada” (Safatle, 2021, p.148) do que propriamente a destruição de todo o aparelho psíquico e do inconsciente. Se o infamiliar permite colocar em jogo um objeto que demonstra a inconsistência do Eu e do Outro simbólico e imaginário, descentralizando a norma identitária, localizamos um animismo que permite ir além da jaula epistemológica, denunciada por Preciado. Um animismo que deforma a própria normatividade, abrindo como possibilidade forças de indeterminação possíveis para as identidades, o desejo e a sexualidade. Ao produzir

uma *ruptura da unidade narcísica*, notabilizamos uma *crítica aos ideais normativos e do Outro*. Diremos do infamiliar como aquele que indetermina, por um lado, às identificações produzidas pelo pai, por outro lado, uma indeterminação ao binarismo, por ele circunscrito, na saída edipiana.

Pois bem, retomando o artigo de Carvalheiro e Rosa Silva (2020) explicitamos que quando ascendemos à condição do real do corpo, pela indeterminação, trata-se de demonstrar que a sexualidade não pode encontrar um operador definitivo, não sendo possível aprendê-lo pela anatomia, o que permite nos *deslocarmos da anatomia como destino*. Embora Freud recupere a anatomia pelas dimensões simbólicas e imaginárias presentes na cultura e na antropologia, diremos que sistemas de determinação ficam fortemente arraigados à perspectiva transcultural da diferença sexual anatômica – o que demonstramos corresponder a ontologias fixas e ahistóricas extraída do campo médico.

Cavalheiro e Rosa Silva retomam o trabalho de Thomas Laqueur para demonstrar que diferentemente do que poderíamos supor, é só na “passagem do século XVIII (quando predominava a compreensão do sexo único) para o século XIX, que o paradigma científico orgânico, o sexo anatômico e biológico passa a determinar a diferença entre uma essência natural do sexo masculino e outra do sexo feminino” (p.4). Neste contexto, a investigação da diferença sexual, conforme Freud a abordou ao se referir aos interesses das crianças, deve considerar esta mudança histórica e não transcultural. Não por acaso, Preciado tenha mencionado as dimensões anatômicas como referência da sexualidade psicanalítica a partir da naturalização da sexualidade.

Pois bem, recuperando a diferença sexual pelas dimensões sóciopolíticas, Cavalheiros e Rosa Silva (2020) apresentam a hipótese de que *não é a recusa do binário que representa a recusa da diferença sexual, mas a identidade binária que produz a recusa da diferença sexual*. Isso porque se trata de tomar a diferença como “pura diferença, ‘ou de diferença não binária, que nos permite discutir a transexualidade para além dos marcos do Édipo” (p.5). Nesta perspectiva, *tomamos a diferença sexual pela diversidade, pelas múltiplas e variáveis* formas de apresentação da sexualidade e das identidades no contemporâneo. Pela indeterminação ontológica da sexualidade, passamos a tomá-la como movimento contínuo, múltiplo e permanente, não acabado, exigindo que consideremos, sobretudo, as dimensões sociopolíticas sem elidir a noção do real como marca deste corpo. Afinal, a diferença sexual é também psíquica, social e histórica, não sendo uma categoria inerte da anatomia. Por isto, os autores permitem nos

deslocar dos termos transexual, transexualista, transexualismo, oriundos do campo médico-psiquiátrico, para a noção de *transidentidades*, retirando seu viés patológico.

Para além do saber médico, afirmamos a possibilidade de reconsiderar a monstruosidade, o anormal, a mutação, a transexualidade como força de descentramento necessário para pensarmos a sexualidade, o desejo e a indeterminação na prática clínica. Se a pulsão de morte foi descrita como um conceito que emperra a análise e a rememoração, sendo tomada como um limite à análise e à simbolização - “A pulsão de morte não será incorporada pela clínica freudiana como motor dos processos de cura” (Safatle, 2007, p.166) -, pela leitura estética do infamiliar, abrimos como possibilidade repensar a prática clínica para além das dimensões de poder presentes na figura do analista. A pulsão enquanto infamiliar é, assim, força emancipatória que possibilita fazer cair a transferência (e as relações de poder) não porque impõe limites à relação com o analista, mas porque permite subverter algo da norma que sustentava a própria transferência.

Vislumbramos assim uma modificação da psicopatologia psicanalítica, e, por consequência, do tratamento analítico. Isso porque o tratamento psicanalítico não visa limitar o impulso de destruição da pulsão de morte pela ligação propiciada por Eros (pulsão sexual reformulada pela pulsão de vida), nossa jaula ideológica e binária. Pelo contrário, trata-se de produzir uma ruptura da unidade propiciada pelo Eros, deformando as saídas binárias, a identidade fálica e paterna, condições pelas quais a psicanálise, para Preciado, apresenta-se tão violenta às pessoas trans, posto que impõe seu modo de humanidade. Diremos que a figura do anormal corresponde àquela que denuncia o familiarismo freudiano, deformando a psicanálise e suas formas identitárias e de gênero. O anormal de Preciado é o trans, aquele que revigora o impasse à psicopatologia e à psicanálise. Isso porque a figura trans problematiza as determinações imaginárias e simbólicas presentes no próprio discurso psicanalítico.

Observamos que, na demarcação do impossível, que marca o confronto do sujeito com o próprio corpo sexuado, há de se mencionar um impossível às normas que compõe o próprio corpo imaginário e simbólico. Logo, *não é o indivíduo trans que incorpora a negação da castração no discurso, mas é a castração, entendida como limite imaginário e simbólico, que insiste na determinação da pulsão, quando o corpo e o pulsional insistem como indeterminação*. “Não é um limite, porque enquanto este estabelece duas posições e indica um para além, o *limiar* implica movimento contínuo, trânsito” (grifo nosso) (Cavalheiro & Rosa Silva, 2020, p.5)

Neste sentido, o limite, a fronteira não é a mesma coisa que o litoral. Isso porque o limite, ou ainda, a fronteira:

[...] a fronteira consiste em uma espécie de exacerbação da aposta de que o significante *pode dar conta do real*. Trata-se de um desconhecimento do real, por isso, na fronteira, vão aparecer os fenômenos do retorno desse real, tais como a segregação, a violência, enfim, tudo o que vocês conhecem como retorno do real. Um retorno bem ali onde se tem uma borda, onde se tem uma letra, que não é reconhecida como tal. Quando esse não reconhecimento acontece, a situação piora ainda mais (grifo nosso) (Dunker, 2017, p.79).

Pelo limite, pelas fronteiras, construímos barreiras morais, binárias, patriarcais, imaginário-simbólica, o que acaba por normatizar o corpo ou colocar uma potência absoluta de gozo, enquanto, pelo litoral, há de se mencionar um além/excesso que insiste mesmo diante do corpo trans. Nesta perspectiva, a multiplicidade e indeterminação preserva, inclusive, o real do corpo, *demarcando a verdadeira diferença*. São os analistas que resistem à indeterminação que a transexualidade produz no discurso e nos corpos, não são os indivíduos trans que resistem à castração. Mas aqui *há de se reconsiderar o próprio conceito de castração*: operação que inscreve a diferença da diferença ou operação que escreve a diferença como multiplicidade e indeterminação.

Observemos a importante observação de Cunha:

Mas mesmo que possamos talvez resolver os impasses pela em torno da diferença sexual com a simples afirmação do seu caráter lógico-estrutural, ou seja, pela afirmação de uma condição de radical indeterminação no campo da sexualidade, estaremos, nós psicanalistas, prontos a suportar tal indeterminação, sem o apoio de normas hierarquizantes que a regulem no plano das singularidades contingentes? Ou seja: não estariam aí os fenômenos *trans* exatamente para deixar à mostra nossa angústia diante de tal indeterminação; não é tal angústia que nos faz demandar um limite, que nos faz dizer que nem tudo é possível ou que a busca do impossível pode colocar em risco nossa humanidade? (Cunha 2016, p.16)

Mais do que supor a normalização das psicoses e perversões pelo discurso, conforme afirmaram alguns pós-freudianos e pós-lacanianos, diremos que é a psicanálise que inscreve a normalização edipiana e binária como lugar de poder. Isso porque a psicanálise basear-se-ia na compreensão moderna em que *há um a excesso de*

experiências improdutivas de indeterminação, ou ainda, uma *hipertrofia dos sistemas de identidades*, de dispositivos disciplinares, observa Dunker (2011). Logo, é apenas enquanto experiência clínica crítica às perspectivas que hipertrofiam modelos identitários, que apontaremos para uma psicanálise que se configure como prática e discurso que se distancia das lógicas de poder, capaz de responder às problematizações de Preciado e Foucault. Trata-se de nos deslocarmos verdadeiramente das relações de saber e verdade, saber e poder, não incorporando elementos jurídicos- reguladores à nossa prática. Como explicita Cunha, devemos evitar as demandas do campo jurídico e moral, distanciando-nos do saber que sabe a verdade da norma e dos seus fundamentos. Tal perspectiva habilita nossa prática à possibilidade de “novos arranjos estruturais e subjetivos face ao inconsciente e à pulsão” (Cunha, 2016, p.18).

Certamente, não estamos mencionando que todos os indivíduos trans sejam neuróticos ou não-psicóticos, mas que a transexualidade não é, por si só, capaz de levar ao diagnóstico da psicose seja individual seja social. Quanto à dimensão social da transexualidade, apostamos igualmente que o social componha um discurso imprescindível e “determinante” (não-todamente, posto que preservamos o litoral e as dimensões do real), mas não se trata de inferir que há, aí, necessariamente um discurso perverso. Devemos abrir espaço para que a indeterminação da pulsão possa subverter as regras jurídicas de cada tempo e das forças de conservação do Eu, forçando as identidades e as noções de normal e patológico.

Trata-se, portanto, de recuperar a dimensão sócio-histórica do *mal-estar na civilização e da diferença sexual* não pela matriz biológica (entendida em seu reducionismo anatômico), mas diremos da matriz estética da pulsão²⁶. Recobramos uma dimensão que cinde com as identidades opacas e predicativas, permitindo que compreendamos a inscrição de algo que indetermina o campo identitário. Cabe dizermos que o infamiliar desloca a psicanálise de noções ontológicas fixas, a exemplo do que mencionamos com relação à diferença sexual, ou ainda, este *a priori* do pulsional, colocando em jogo condições históricas, sociais e culturais sem que pensemos na consistência identitária do Outro.

²⁶ Retomaremos esta hipótese algumas vezes na tese, de modo que pedimos que o leitor tenha certa paciência para que possamos introduzir alguns esclarecimentos gradativamente e conforme sua necessidade nos momentos propícios. Não desejamos produzir excessos ou repetições sem necessidade.

Longe de buscarmos qualquer conclusão ou fechamento das ideias, desejamos tomar o embate como água para nosso moinho. Tomá-lo não tanto como gigantes a serem refutados e combatidos, mas incorporar aquilo que do discurso crítico nos permite avançar. Quanto à insistência do Édipo como único modo de subjetivação para a psicanálise, deixemos o assunto em suspensão. Ao final, desta tese, demonstraremos de que modo o corpo pode ser entendido por dimensões antropológicas outras, bem como o modo em que o corpo responde aos diferentes perspectivismos, o que permite descrevermos uma indeterminação e multiplicidade corporal além das noções totêmicas e edípicas. Esta *perspectiva indeterminada da ontologia* – análoga ao perspectivismo anímico de Freud - permitirá avançarmos, indo além da simples condição de masculinização ou feminização, propondo outro modelo de identificação, de sexualidade, de gênero, que não o edípico. É isto que abordaremos, posteriormente, ao retomar o corpo pela ontologia histórica, em Ian Hacking, e o perspectivismo ameríndio, em Viveiros de Castro.

Por ora, *abordemos o campo da anomia*, da mutação, e o modo como estas figuras *permitem reconsiderar a biologia evolucionista para Freud, posto que caminhamos em direção a uma biologia vitalista e à possibilidade de tomar uma biopolítica da mobilidade normativa*. Eis o sentido que daremos para a noção de evolução em Freud: segundo seu vitalismo.

3 DA ANOMIA AO NORMAL E O PATOLÓGICO: A PULSÃO NA ANATOMOFISIOLOGIA E NA BIOLOGIA VITALISTA

Os engodos e questões trazidos pela conceituação do normal e do patológico não são novos à psicanálise. Desde o início de suas pesquisas, Freud se empenhou em construir um modelo conceitual que o levasse a compreender essas difíceis noções para a psicopatologia. Em seus primeiros passos, o médico-pesquisador se deparou com algumas das principais teorias anatômicas e fisiológicas daquele período. Pelo estudo anatomofisiológico, realizou, primeiramente, esboços sobre o sistema reprodutivo e nervoso das enguias e caranguejos, para, em seguida, abordar a doença dos nervos na clínica. Constatamos uma referência à *tópica* desde seus primeiros trabalhos, posto que o autor buscou localizar e mapear o sistema nervoso e reprodutivo desses animais.

O médico ainda construiu uma rede conceitual que, por sua ligação à ciência natural, mantinha uma “analogia direta e explícita com o modelo físico-químico” (Assoun, 1983, p.59), o que propiciou que ele apresentasse, posteriormente, o estatuto *dinâmico e econômico* do inconsciente e das pulsões. Procurou a matéria do sexual (sua química) e as dimensões da força pulsional no aparelho psíquico (*dinâmico*), e, ao mesmo tempo, deslizando de seu modelo anátomo-químico, aproximou-se demasiadamente da psicopatologia, inscrevendo igualmente a noção *econômica* da física.

Na carta 24, endereçada a seu amigo e confidente Fliess, Freud menciona estar “*atormetado* por dois objetivos”(grifo nosso): primeiramente “examinar que forma irá assumir a teoria do funcionamento mental, se introduzirmos considerações quantitativas, uma espécie de economia das forças nervosas”, e, em segundo lugar, ele demonstra que se trata de “extrair da psicopatologia um lucro para a psicologia normal” (Freud, 1895/1986 p.130). Vemos que a *abordagem quantitativa* aparece nas palavras dele, sendo esta essencial para compreender a doença dos nervos. Portanto, *é prudente elucidar como a dimensão quantitativa permite compreendermos a relação entre a anatomofisiologia e os processos mentais, bem como seus efeitos na compreensão do normal e do patológico. Ou ainda, questionar como a distinção quantitativa permite delimitar às distinções qualitativas entre a saúde e a doença.*

Quanto ao *segundo tormento* de Freud, interrogamos se é a noção de patologia que permite definir o normal ou seu contrário. Isso porque extrair da psicopatologia um lucro para a psicologia normal, permite deduzir que a noção de normal advém do

patológico. *Ao correlacionar os dois tormentos freudianos, diríamos que o normal participa da mesma qualidade que o patológico, sendo este último tomado enquanto excesso diante do primeiro, embora o primeiro só possa ser constatado a partir do segundo.* Resta-nos, portanto, questionar: são essas compreensões estáticas e permanentes na obra freudiana? Ou, temos apenas a direção do patológico ao normal e vice-versa?

Essas interrogações e posicionamentos não foram e não são estranhas àqueles que se dedicam ao estudo do normal e do patológico nos últimos séculos. Como demonstra Canguilhem (2019), atravessaram boa parte dos trabalhos médicos contemporâneos a Freud. Autores como Broussais, Comte, Claude Bernard, Brucke e Breuer influenciaram direta ou indiretamente o pensamento freudiano e estavam intimamente ligados ao debate sustentado pelo psicanalista. Pois bem, visando debater as teses centrais de ciência médica, Canguilhem se apresentou como um dos principais epistemólogo da medicina no século XX.

Sem buscar introduzir argumentos metafísicos à medicina, Canguilhem trouxe os métodos e conceitos da medicina ao debate filosófico, extraíndo dali os preconceitos e ideais estéticos-morais conservados no âmago da ciência médica. “Apesar de tantos esforços louváveis para introduzir métodos de racionalização científica”, essa racionalidade não foi suficiente para vacinar a medicina de preconceitos e argumentos metafísicos, tendo em vista que “o essencial dessa ciência ainda era a clínica e a terapêutica, isto é, uma técnica de instauração e de restauração do normal, que não pode ser inteiramente reduzida ao simples conhecimento” (Canguilhem, 2019, p.7), pois o conhecimento médico não diz, por si só, a verdade apenas por sua referência à anatomia e à fisiologia. *É preciso dizer qual o saber na anatomofisiologia e como ele se liga ao normal e patológico.* Obrigamo-nos, portanto, a tomar o conhecimento médico com certa suspeição, o que deve ser um esforço epistêmico constante frente a todas as outras ciências.

Certamente a anatomia e a fisiologia foram os principais objetos de debate para Canguilhem, dado a tradição médica em que se encontrava. Mas o que dizer da psicopatologia uma vez que se dirige às noções de normal e patológico a partir das dimensões do inconsciente e da pulsão? Não seria possível trazer à psicanálise os mesmos embates trazidos à medicina? Canguilhem observa ser curioso que “os psiquiatras contemporâneos operaram na sua própria disciplina uma retificação e uma atualização dos conceitos de normal e de patológico, da qual os médicos e fisiologistas

não parecem ter tirado nenhum proveito, no que se refere a suas respectivas ciências” (Canguilhem, 2019, p.71). A psicopatologia parece cega aos avanços da anatomia e fisiologia, justificando seus conceitos e prática a partir de conceitos internos e aparentemente indubitáveis.

Portanto, retomar a obra freudiana pelas perguntas filosóficas, ainda que pareça desconfortável aos psicanalistas, pode ser bastante profícuo à própria psicanálise. Isso porque, embora Freud (1920/2020) mencione que, para a psicanálise, “não há nesse caso nenhum interesse” (p.5) em se determinar a partir de sistemas filosóficos, tendo em vista que os esquemas filosóficos em nada permitem avançar quanto à psicopatologia e a clínica, isto não significa que a filosofia não possa fazer questões aos esquemas freudianos, colocando-os à prova. *Assim sendo, não se trata de tomar a psicanálise pelo prisma da racionalidade filosófica, levando-a a sucumbir aos esquemas filosóficos e metafísicos, mas tomar seu objeto com certa suspeição filosófica, buscando compreender os possíveis equívocos e assertividades da obra freudiana. Nesta perspectiva, não basta dizer que a psicanálise cuida daquilo que se aborda sobre o divã, como se a alusão à clínica a resguardasse de um debate epistêmico.*

Devemos investigar se a psicanálise incorre nos equívocos e engodos que a própria medicina anatômica e a fisiologia sucumbiram. Afinal, cabe indagarmos se devemos propor a manutenção da ciência natural a partir de uma quantificação anátomo-físico-química do normal e do patológico até os últimos dias de Freud. Em seguida, demonstrar como a obra freudiana permite se desvencilhar de tais críticas, propondo-se como uma psicopatologia para o nosso tempo. *Compreendemos que o conceito de pulsão, tomado a partir da biologia evolucionista (e não tanto da químico-física / psicofísica), mostra-se essencial para a compreensão de uma psicopatologia freudiana. Por fim, é pelo enlaçamento da biologia evolucionista à biologia vitalista, que propomos a subversão das identidades anatomopatológica e fisiopatológica - dadas pela compreensão quantitativa -, para uma possível crítica a essas identidades, tendo em vista a distinção qualitativa entre o normal e o patológico.*

Começemos retomando a identidade anatomopatológica e fisiopatológica uma vez que Canguilhem as interpreta pelo olhar quantitativo sobre a saúde e doença.

3.1 A identidade Anatomopatológica e Fisiopatológica

No seu livro *O normal e o patológico*, Canguilhem (2019) nos apresenta um detalhado percurso sobre a conceituação de saúde e doença para alguns dos principais autores das ciências médicas nos últimos séculos. Uma linhagem de pensadores que influenciaram o conhecimento científico precedente e contemporâneo a Freud e à psicanálise. Longe de verticalizarmos na leitura destes autores, buscamos apenas contextualizar o pensamento que precedeu a Freud e à sua clínica. Começamos por Broussais, autor que, certamente, atribuímos um peso na história da medicina. Broussais propôs a ideia de que a saúde e a doença consistem na diferença quantitativa. *Nessa perspectiva, o normal e patológico são tomados como qualidades semelhantes, cuja variação quantitativa permite dizer de um excesso ou de uma falta frente ao normal.* Logo, saúde e doença apenas indicam uma variação quantitativa, tendo em vista a intensidade, sendo o normal e o patológico, compostos pelas mesmas características e qualidades. Como elucida Canguilhem, “Broussais mostra que os fenômenos da doença coincidem essencialmente com os fenômenos da saúde, da qual só diferem pela intensidade” (Canguilhem, 2019, p.18).

Pensar a matematização e quantificação das noções de normal e patológico surge como tentativa de produzir uma compreensão mais próxima da cientificidade exigida no início do século XIX. Como se trata apenas de uma distinção de intensidade (variação quantitativa), o fenômeno patológico encontra seu análogo no fenômeno anatômico, não constituindo nada de radicalmente novo, pois, *o novo diria de uma diferença qualitativa frente ao funcionamento anatômico, o que representaria a própria contradição da identidade anatomopatológica.* Dito de outros modos, *se considerarmos uma distinção entre a anatomia e a patologia, pressupondo que se inscreva algo de novo, temos uma distinção qualitativa que acaba por anular a própria identidade anatomopatológica.* Eis a visão quantitativa como aquela a sustentar a identidade anatomopatológica, pois, pela identidade, conseguimos atingir pressupostos anatômicos supostamente garantidores de uma cientificidade capaz de estabelecer o normal e o patológico.

Além da identidade anatomopatológica, contata-se uma identidade entre a anatomia e a fisiologia, não sendo possível um funcionamento do organismo diferente daquilo que lhe prescreve seus tecidos e órgãos. Não poderiam existir perturbações das funções vitais sem que houvesse a lesão dos órgãos ou tecidos. *Por consequência, não há doença que não se manifeste como perturbação das funções, o que equivale a dizer, igualmente, que há identidade fisiopatológica.* Canguilhem ressalta que, para Bégin, discípulo estritamente obediente à Broussais, “a patologia é apenas um ramo, uma

consequência, um complemento da fisiologia, ou, melhor, esta engloba o estudo das ações vitais em todas as fases da existência dos corpos vivos” (Canguilhem, 2019, p.23).

Influenciado por Broussais, Comte sustentou sua fisiopatologia, dirigindo seu interesse do patológico para o normal. Tal perspectiva consistia em tomar as leis da normalidade a partir dos excessos vistos nos estados patológicos. É como se o patológico servisse de lente de aumento e acesso ao estado normal. “O sono, a loucura, o delírio, o sonambulismo, a alucinação oferecem à psicologia individual um campo de experiência bem mais fecundo que o estado ordinário” (Canguilhem, 2019, p14). Comte retomou o papel do físico como aquele que estuda o galvanismo não pelas quantidades reduzidas em que se apresentam na natureza, mas pela possibilidade de que a experimentação multiplique o normal, colocando sobre ele lentes de aumento. Trata-se da possibilidade “de estudá-lo com maior facilidade, certo, aliás, de que as leis estudadas nesse estado exagerado são idênticas às do estado natural” (p.14).

Comte, porém não apresentou exemplos precisos, de natureza médica, capazes de ilustrar sua visão, o que permite dizermos de seu caráter “puramente conceptual” (Canguilhem, 2019, p.13). O filósofo insistiu “várias vezes na obrigação de determinar previamente o normal e seus verdadeiros limites de variação antes de explorar metodicamente os casos patológicos” (p.21), o que representou uma grave lacuna no seu pensamento, tendo em vista que ele não estabeleceu também os critérios de classificação do normal. Ainda que a distinção quantitativa do normal e do patológico fosse uma tentativa de compreender cientificamente esses critérios, é importante observar que *Comte recaiu sobre a leitura da saúde e doença a partir do conceito de “harmonia”,* o que permite dizermos que se trata de um conceito estético e moral, distante da suposta aparência de neutralidade pela qual se acreditava extrair as dimensões de saúde e doença na anatomia e fisiologia.

Essa lacuna se encontrava no próprio pensamento de Broussais. “Comte herdou de Broussais esse vocabulário inadequado para a intenção que queria exprimir, e é em Broussais que temos de buscar a compreensão das incertezas e lacunas da exposição de Comte” (Canguilhem, 2019, p.21). Ademais, aproximamo-nos de um terceiro autor a ser acrescido à história das ciências médicas: Claude Bernard. Bernard nunca mencionou Comte diretamente quanto à definição do normal e patológico, mas sabe-se que ele foi seu leitor. Diferentemente de seu predecessor, definiu a identidade anatomopatológico e fisiopatológica a partir da quantificação experimental e de fatos

clínicos. *Sua interpretação parte não tanto do patológico para o normal, mas do normal para o patológico*, o que, aparentemente, possibilitaria reafirmar a identidade fisiopatológica, sanando algumas das lacunas encontradas no pensamento de Comte. Trata-se de definir previamente o conceito de normal e assegurar exemplificações clínicas suficientes para sustentar suas conjecturas.

Cabe dizer, todavia, que a identidade anatomopatológica pressuposta por Bernard, embora prescrevesse o caminho contrário – normal para o patológico -, não foi suficiente para determinar estas noções. Isto porque a anatomia, por si só, não diz o que é o normal. Mesmo se referenciando à clínica, mantinha o apoio sobre a anatomia e fisiologia para ditar as noções de patologia e normalidade. O normal aí adviria da base anatomofisiológica. Ainda que quiséssemos interpretar exames médicos, relativo a cada órgão ou pela especificidade do sintoma, retirando uma média quantitativa do normal, explicitamos que os dados, em si, só produzem o diagnóstico com o entendimento do normal e do patológico a partir da interpretação clínica e do paciente.

Isso porque “a lesão talvez não baste para constituir a doença clínica, a doença do doente. Esta é algo diverso da doença do anatomopatologista” (Canguilhem, 2019, p.55). É possível que uma pedra vesicular permaneça por anos sem provocar sintomas, não criando uma *doença*, quando, na realidade, *há um estado patológico*. Vê-se que sob a mesma aparência anatômica *pode-se ser ou não ser doente*. Aqui, encontramos a possibilidade de produzir uma ruptura entre a identidade anatomopatológica.

Por um lado, em pacientes sem hiperglicemia, pode-se às vezes constatar uma glicosúria até mesmo tão elevada a dos verdadeiros diabéticos. Chama-se isso de glicosúria renal. Por outro, em pacientes cuja glicemia atinge às vezes 3 g ou mais, a glicosúria pode ser praticamente nula (Canguilhem, 2019, p.43).

É Leriche quem retira a relação de identidade entre a anatomia e a patologia, mas ao mesmo tempo não realiza o mesmo corte frente à indiscernibilidade entre a fisiologia e a patologia. “Da fisiologia à patologia não há limiar” (Canguilhem, 2019, p.56) quantitativo identificável por métodos objetivos de medida. Ainda que ele tenha uma experiência médica mais rica e autêntica que Comte, ele não foi tão longe a ponto de se desvencilhar da tradição filosófica comteana. “Convém não atribuir a Leriche mais do que ele está disposto a aceitar” (p.55-56). Mesmo que seu pensamento apareça

de modo mais sofisticado, ele prolonga, em certa medida, algumas das ideias de Comte e Bernard.

Deste modo, o que Leriche “entende por doente é muito mais o organismo em ação, em funções, do que o indivíduo consciente de suas funções orgânicas” (Canguilhem 2019, p.56). O doente deixa de ser uma entidade da anatomia, mas continua sendo uma entidade da fisiologia. É pela análise do funcionamento do corpo e de sua fisiologia, que encontramos a doença.

3.2 Um realismo anatômico? A química e a física das pulsões nas neuroses atuais

Até o momento, retomamos a história das ciências médicas, buscando compreender como o pensamento de autores como Broussais, Comte e Bernard influenciaram o debate sobre as noções de normal e patológico. Mas em que medida esse debate importa à psicanálise? Sabe-se, por exemplo, que nos primeiros anos de sua obra, Freud partiu da noção do normal em direção ao patológico. “É impossível ter uma concepção geral satisfatória dos distúrbios neuropsicóticos se não se puder vinculá-la com pressupostos claros sobre os processos mentais normais” (Freud, 1895/1986 p.130). Neste caso, cabe questionar como Freud definiu a norma como parametrização para pensar o patológico. Não teria ele incorrido nos mesmos equívocos destes autores?

Ainda que a aproximação entre Bernard e Freud possa ser feita quanto à direção do normal ao patológico, não precipitemos em tirar conclusões tão apressadas. Notamos que a obra freudiana esteve permeada pelo diálogo com teóricos das ciências médicas, colocando-nos ora a favor, ora contra alguns dos principais autores daquele período. Verificamos em que medida o percurso de Freud é permeado pelo debate sustentado por autores das ciências médicas. Começemos pela relação do psicanalista com a anatomia e com as ciências naturais.

É conhecido que Freud tenha dado seus primeiros passos na ciência a partir do estudo anatômico de enguias. Dissecou centenas de enguias à procura de um pequeno órgão lobulado, “o órgão de Syrski”. Tratava-se de averiguar se as enguias seriam hermafroditas, tendo em vista que todos os indivíduos, analisados pelo médico austríaco, correspondiam supostamente a fêmeas, não sendo, até aquele momento, constatada a presença de machos. Dessa abundante e mecânica pesquisa, elaborou um trabalho para a Academia de Ciências em 1877. É verdade que ele mesmo tenha compreendido este trabalho como vão e insípido, mas, como salienta Assoun, “serviu

como prova de iniciação ao hábito da ciência especializada” (Assoun, 1983, p.115). Mais tarde o autor ainda estudou as células nervosas do caranguejo, aproximando-se definitivamente da teoria neurônica, aquela que o colocaria frente às neuroses ou doenças dos nervos. Interpretando os fatos apresentados, permitimo-nos dizer que esse trabalho precipitou o interesse de Freud pela sexualidade e sua busca etiológica das neuroses.

Na realidade, Assoun ressalta que Freud baseou seus estudos neurológicos na anatomia e não na fisiologia experimental. “Recusou-se a dar todo passo importante no domínio da fisiologia propriamente dita; quer dizer: é a investigação do órgão que define a *démarche* de investigação freudiana” (Assoun, 1983, p.121). Sabe-se que os trabalhos freudianos, relativos à experimentação fisiológica, mostraram-se de grande decepção. Em 1878, seus trabalhos junto a Stricker “sobre as glândulas acinosas, em seguida, em 1884, sobre a função glandular em relação com o aparelho circulatório, foram um fracasso; da mesma forma, seus trabalhos de química, em 1882, constituíram uma decepção cruel. (Assoun, 1983, p.135).

Mesmo que Freud não tenha desconsiderado a fisiologia, ele a colocou numa relação de subserviência à anatomia. “Não que a função seja negligenciada, mas, na primeira visão freudiana, é a observação da estrutura que fornece chaves para a inteligibilidade da funcionalidade. O fisiológico é legível, antes, na estrutura anatômica” (Assoun, 1983, p.121). É inevitável uma primeira suposição de que haveria uma identidade anatomofisiológica para o autor. *Eis o que depreendemos como uma possível interpretação para a Tópica na psicanálise freudiana, caso levemos a sério a anatomia para o médico vienense.*

Tomemos as palavras de Freud, pela descrição de Assoun, uma vez que o médico pesquisador afirma que “a tópica será estabelecida, quando o elo com o substrato anatômico for fixado, o que constitui a temática da anatomia” (Assoun, 1983, p.213). Tanto que em seus primeiros trabalhos, o médico-psicanalista menciona que “o aparelho psíquico, de que se trata aqui, nós o conhecemos igualmente sob a forma de preparação anatômica’ ” (p.144). Mesmo posteriormente, quando retomamos o estatuto metapsicológico do inconsciente, no escrito *As pulsões e destinos da pulsão*, reconhecemos sua referência à anatomia: “As formulações de 1915 mostram que ainda se mantém a tentação de referir o consciente ao córtex e o inconsciente às regiões subcorticais’ ” (p.145).

Tal realismo anatômico não estaria tão distante das ciências de hoje. A aposta de Freud parece, dia após dia, aproximar-se da possibilidade de que a anatomia e os estudos biológicos deem conta de compreender os processos psíquicos. Recentemente, Kaufmanner (2018) retomou o artigo, *Creating a False Memory in the Hippocampus*, publicado na revista *Science*, em 2013, demonstrando ser possível a viabilidade de transplantar de um animal para outro a memória de uma experiência vivida a partir de um vírus (engramas dos neurônios). Tratava-se de comprovar a implantação da memória de um camundongo no outro, produzindo, neste segundo, uma falsa memória. Kaufmanner observa que segundo um dos responsáveis, Susumu Tonegawa, ganhador do prêmio Nobel de Fisiologia em 1987, o objetivo do experimento “é identificar o papel de proteínas específicas (ex; receptores NMDA), plasticidade sináptica e circuitos neurais em cada uma dessas áreas em diferentes estágios do processo mnemônico tais como a aquisição de memória, consolidação e evocação” (Kaufmanner, 2018).

Henri Laurent (2019) vai descrever inclusive o caso em que pesquisadores, a exemplo de Eric Kandel, buscaram revitalizar a psicanálise, deslocando-a de seu contexto de descoberta “pré-científica” para uma etapa superior, “científica”, em que ela fosse assimilada às neurociências cognitivas. Tomando a plasticidades do sistema nervoso, isso é, a possibilidade do sistema neural se desenvolver segundo às experiências, Kandel propôs uma leitura do inconsciente pelo que nomeou como “inconsciente procedural”. Trata-se de um inconsciente marcado pela repetição e mudanças de comportamentos que, para Kandel, estaria fora da dimensão interpretativa e do sentido (similar à consciência). Esse inconsciente procedural se mostraria raramente acessível à consciência.

Autores posteriores a Kandel, como François Anserment e Pierre Magistretti, conservam ainda a associação entre o traço de experiência e o sistema nervoso, porém com algumas mudanças, menciona Laurent. Primeiramente, *colocaram a tônica menos sobre a experiência do que sobre os processos de consolidação e reconciliação constantes do traço, o que permite pensar em certa plasticidade dos traços bem como certa plasticidade do sistema nervoso*. Eis um modo de compreender a memória e os traços inconscientes como dimensões móveis, dialéticas e variáveis (de modo semelhante à leitura freudiana do inconsciente).

Eles ainda somam à inscrição do traço, estímulos vindos do organismo interno, que permite pensar o cérebro e o sistema nervoso como um sistema de sensações provindas do externo, mas igualmente do interno. Pela reassociação constante e pelos

estímulos internos, encontramos a possibilidade de compreender a dimensão singular, na medida em que há uma mutabilidade constante do traço e do sistema nervoso no tempo e espaço. Disso, resultam algumas de suas fórmulas:

‘o indivíduo se revela geneticamente determinado para não ser geneticamente determinado’ e ‘a plasticidade permite assim explorar ao extremo o espectro de possíveis diferenças, deixando todo o lugar à imprevisibilidade na construção da individualidade, o indivíduo podendo ser considerado como biologicamente determinado para ser livre, quer dizer, para realizar uma exceção’ (grifo nosso) (Laurent, 2013, p.77).

Temos aqui um modelo que permite tensionar e problematizar as dicotomias entre corpo e psíquico, mostrando certa inseparabilidade entre ontologia e epistemologia, uma vez que avançamos para a noção de plasticidade do sistema nervoso. Trata-se de questionar certa imutabilidade de nosso sistema nervoso, isto é, do realismo anatomofisiológico. Mesmo que tenhamos um suposto avanço entre Kandel e Anserment e Magistretti, prevalece a homonímia entre os traços neuronais e os respectivos traços singulares e de experiência (ainda que potencialmente e experiencialmente plásticos, chegamos a possibilidade de transplantá-los por meio de um vírus). Se por uma assembleia de neurônios ou um único neurônio enquanto depositário de um conceito (menos provável, conforme observaremos no próximo capítulo), trata-se de propor uma relação de reciprocidade entre o traço neuronal e os traços da singularidade. O analista permitiria o desarmanezamento de conteúdos pela fala, intervindo, conseqüentemente no sistema nervoso. Eis a empreitada freudiana ganhando possibilidades uma vez que a neurociência se desenvolve (realismo anatômico em sua potência máxima).

É verdade também que Freud tenha encontrado limites ao realismo anatômico, posto que se deparou com a clínica e o inconsciente (retomamos este aspecto a seguir). No entanto, Strachey observa que a formação médica o fez “resistir à aceitação das explicações psicológicas como definitivas”, estando ele “empenhado em elaborar uma estrutura complexa de hipóteses destinadas a possibilitar a descrição dos eventos mentais em termos puramente neurológicos” (Strachey, 1969/1996 p.27). Mesmo que não sendo possível em seu tempo, “Freud pretende deixar claramente abertas as possibilidades de, um dia, apoiar a tópica num esquema anatômico” (Assoun, 1983, p.146).

Ora, mas a que podemos atribuir a insistência em se apoiar num suposto realismo anatômico? Diremos que sua formação médica inscreveu a dimensão quantitativa como responsável por sua aposta anatomopatológica. Uma suposta identidade entre a anatomia e a patologia ocorre, na medida em que Freud foi influenciado pela visão positivista de Comte. Para Prata (1999), “no final do século XIX, havia uma atmosfera positivista no meio científico, onde sobressaíam vertentes do pensamento comtiano nas diversas áreas de conhecimento” (p. 39). E mais, Prata menciona que Freud ainda teria sido influenciado por Bernard, dado que Breuer, mestre de Freud, foi influenciado pelo fisiólogo. Mesmo se quisermos tomar Brucke, e não tanto Claude Bernard - como observa Assoun ao salientar o equívoco que cometemos ao aproximar Freud do fisiologista francês -, certamente chegamos a Comte, tendo em vista que Brucke foi o maior representante do positivismo comtiano em Viena. Brucke fortaleceu a “ideia de continuidade entre os fenômenos normais e os patológicos, que seriam idênticos entre si, salvo pelas variações quantitativas” (Prata, 1999, p.39).

Para Erasmo (1996) é imprescindível observar que a influência positivista sofrida por Freud refletia menos uma atitude perante a escola filosófica que a atitude diante do homem da natureza e aos métodos de investigação. Em suma, não precisamos considerar o pensamento freudiano como um adepto à escola comtiana. Basta admitirmos sua posição frente à investigação quantitativa do normal e do patológico. A diferença em relação a Comte é que ele não ignorou o fato de que variações quantitativas possam produzir efeitos qualitativos distintos (certamente o positivismo de Comte não pode ser aplicado a Freud sem maiores observações. Trabalharemos tal perspectiva no *capítulo 7* desta tese).

Lembremos que Freud delimita a diferença entre causa e efeito a partir do fenômeno da dor no “Projeto para uma psicologia científica”. “As causas precipitadoras da dor são, por um lado, o aumento de quantidade: toda excitação sensorial, mesmo a dos órgãos superiores dos sentidos, tende a se transformar em dor à medida que o estímulo aumenta”; por outro lado, Freud menciona que “a dor se manifesta quando a quantidade externa é pequena, e, nesses casos, aparece sempre vinculada a uma interrupção de continuidade” (Freud, 1895/1996, p.359). Mais do que compreendermos como a dor pode advir do aumento ou diminuição da quantidade de excitação, é imprescindível notar que há a conversão de um dado quantitativamente mensurável em um dado qualitativamente sensível.

Se Freud fez uso de Comte, sem incorrer no equívoco comtiano de equivaler causa e efeito, é porque ele vai além do filósofo francês. Logo, é imprescindível acrescentar outro autor à história da psicanálise, tendo em vista que o pensamento freudiano fez uso também da psicofísica de Fechner: “reconhecemos, especificado pela análise do sistema nervoso, o esquema de explicação tipicamente fechneriano” (Assoun, 1983, p.172). Mesmo em trabalhos tardios, como o “Além do princípio de prazer” (1920/2020), Freud relembra sua filiação a Fechner: “Mas não pode nos deixar indiferentes o fato de descobrirmos que um pesquisador tão perspicaz como G.T. Fechner defendeu uma concepção de prazer e de desprazer que coincide essencialmente com aquela que nos foi imposta pelo trabalho psicanalítico” (p.61). Na realidade, Fechner se mostra essencial para pensarmos a retomada do inconsciente e do primeiro dualismo pulsional freudiano.

Ainda que inventor da psicanálise *não ignore que a diferença quantitativa produz efeitos qualitativos distintos, ele considera, em sua ciência natural, apenas a dimensão quantitativa quando se refere à psicofísica de Fechner*. Isso porque o pesquisador vai compreender que as sensações se referem à consciência enquanto a dimensão quantitativa se refere à ciência. Divisão que também permite dizer que a ciência freudiana, a ciência que o interessa, a ciência que compõe sua psicofísica, refere-se à ciência do inconsciente, da quantificação, restando à consciência as sensações e a conversão qualitativa da excitação quantitativa. Uma ciência que se aproxima demasiadamente à física, posto que o físico não deve se deixar enganar pelas sensações e às ilusões de ótica. Desde muito cedo, apoiou-se num modelo de compreensão que pressupunha a física das pulsões, o que nos leva a dimensão econômica pela mensuração da quantidade da força pulsional – “que a econômica estará assegurada, quando for realizado o imperativo de medida, o que constitui a temática da física” (Assoun, 1983, p.214).

No entanto, é também da química das pulsões que se trata a anatomofisiologia freudiana ao abordar a matéria e o sistema nervoso. Não por acaso, Assoun observe que ele busca por detrás da pulsão sexual, o traço material referente à “toxina única” (Assoun, 1983, p.65), o que corresponderia a uma espécie de origem toxicológica das neuroses, funcionamento similar à intoxicação alcoólica. “Freud defende, pois, a aproximação da psicanálise e da análise química muito mais do que como uma metáfora de circunstância” (p.59-60), sendo a química a demonstração da força pulsional, isto é, o *estatuto dinâmico*: “Que a dinâmica será elucidada, quando for descoberta a

substância química cujo processo determina a força, o que constitui a temática da química” (p.213). Freud “pretendia descobrir, um dia, as substâncias químicas cuja ação produz efeitos pulsionais” (p.146).

Se o inventor da psicanálise insistiu na *dimensão tópica* a partir da anatomia, ele apostou na dinâmica da química e na economia da física para sustentar a “função do cérebro” (Assoun, 1983, p.145). A exemplo do que nos apresenta no final do escrito “Além do princípio de prazer”, “as falhas de nossa descrição provavelmente desapareceriam se, em vez dos termos psicológicos, já pudéssemos introduzir os termos fisiológicos ou químicos” (Freud, 1920/2020, p.195). Ora, “se a química serve para determinar, com uma analogia repleta de sentido implícito, a matéria da psicanálise, a física serve para esquematizar sua identidade epistêmica, seu modo de construção” (Assoun, 1983, p.67).

Freud representou “os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis, tornando assim esses processos claros e livres de contradição” (Freud, 1985/1996, p.347). Ora, o que quer nos dizer esse autor ao mencionar “processos claros e livres de contradição”? Um modo de compreender essa afirmação ocorre na medida em que *apelamos para um suposto realismo anatômico, no qual essas partículas materiais, os neurônios, não devem gerar contradição ao produzir efeitos patológicos. Do mesmo modo, sua quantidade e força ficam também circunscritos numa relação mecânica e direta com a sintomatologia do paciente.* Tal relação de biunivocidade nas identidades anatomopatológicas e fisiopatológicas podem ser melhor demonstrados a partir da exploração freudiana das neuroses atuais (neuroses que Freud parece sustentar até os últimos dias da construção da psicanálise mesmo que venha a ganhar cada vez menos ênfase).

Nas neuroses atuais, a neurose de angústia é aquela que é descrita como o acúmulo de excitação no sistema nervoso, causado diretamente pela insatisfação sexual. Freud cita o coito interrompido, a masturbação, perturbações na ereção, entre outros. O médico neurologista ainda menciona a sobrecarga de trabalho e esforço exaustivo como causas mais incomuns das neuroses de angústia, mas não ignoráveis. Para as neuroses atuais, há a presença de sintomas oriundos de uma relação direta com quantidade de energia excitatória no corpo. Por isso, a psicofísica de Fechner é ainda mais presente nas neuroses atuais, tendo em vista que ela possibilita pensarmos no normal e no patológico, sem que qualquer desvio psíquico seja constatado. O psíquico apenas passa a sentir o excesso da excitação.

A excitação somática se manifesta como uma pressão nas paredes das vesículas seminais, que são revestidas de terminações nervosas; assim, essa excitação visceral se desenvolve continuamente, mas tem que atingir uma certa altura para poder vencer a resistência da via de condução intermediária até o córtex cerebral e expressar-se como um estímulo psíquico (Freud, 1894-1895/1996, p.109).

Para Freud (1895/1996), “a neurose da angústia é criada por tudo aquilo que mantém a tensão sexual somática afastada da esfera psíquica, por tudo o que interfere em sua elaboração psíquica” (p.123), encontrando a descarga da excitação a partir de sintomas como: distúrbios cardíacos (palpitação, arritmia, taquicardia); distúrbios respiratórios (dispneia nervosa, acessos semelhantes à asma); suor; tremores e calafrios; pavor noturno; vertigem; etc, e ainda as fobias, que ligam o “quantum de angústia em estado de livre flutuação” (Freud, 1894-1895/1996, p.96) a uma representação. Cabe salientar que embora a fobia, decorrente da neurose de angústia, assemelhe-se a fobias na neurose obsessiva, tendo em vista que, para ambas, “uma representação torna-se obsessiva em decorrência de estar ligada a um afeto disponível” (p.99), elas se distinguem no essencial, isto é, quanto à sua gênese. Para as fobias da neurose de angústia “o afeto não se origina numa representação recalçada” (p.99).

O problema é que, ao estabelecer uma norma a partir da anatomia, incorremos no mesmo erro que Bernard (e ainda Comte). Isto é, no uso político da anatomia na medida em que o normal - resultado de uma formulação *a priori* - se estabeleceu a partir de ideais estéticos e morais. É inegável o fato de que as neuroses atuais respondam ao ideal da cópula sexual, para Freud, sendo o uso masturbatório do corpo, inferior e causador da excitabilidade corporal, desencadeadora das neuroses atuais. Neste caso, poderíamos questionar: mas não é a masturbação, para muitos, um ato sem o outro e, por isto mesmo, menos angustiante que o ato sexual propriamente dizendo? Isso porque na masturbação não se cria demasiadas expectativas de buscar responder o desejo do outro.

As neuroses atuais são a maior demonstração de um possível uso político da anatomia. Tal condição pode ser afirmada, dado que o modelo psicofísico (modelo quantitativo do normal e do patológico) se inscreve a partir de ideais estéticos-morais sustentados pela identidade anatomopatologia. Trata-se do estabelecimento de um normal que, servindo de medida para o patológico, sucumbe à moral vienense à qual

Freud estava incluído. *Eis a necessidade de retomarmos de modo crítico o suposto realismo anatômico freudiano*. Tomemos, a seguir, outra proposição do autor, permitindo que ele avance em relação a si próprio e ao debate com as ciências médicas. Investiguemos como a obra freudiana consegue ir além de Comte e Bernard.

3.3 O barroco no caso Anna O: o primeiro paradigma clínico de Freud

No tópico anterior, fundamentamos o que seria uma interpretação do realismo anatômico, descrevendo a identidade anatomopatológica como um dos efeitos para a psicopatologia freudiana. Contemporâneo a Freud, lembremos que René Leriche introduziu sua crítica à identidade anatomopatológica pela fisiologia de sua época.

Aos que identificam doença com lesão, Leriche objeta que o fato anatômico deve ser considerado, na realidade, como ‘segundo e secundário: segundo, por ser produzido por um desvio originariamente funcional da vida dos tecidos; secundário, por ser apenas um elemento da doença, e não o elemento dominante’. Em consequência disso, é a doença do ponto de vista do doente que de modo bastante inesperado, volta a ser o conceito adequado de doença, mais adequado, em todo caso, que o conceito dos anatomopatologistas (Canguilhem, 2019, p.55).

Tomar a crítica de Leriche a partir da lesão apenas permite melhor elucidarmos a crítica à identidade anatomopatológica. Trata-se de frisar menos sobre a lesão do que à suposta relação biunívoca entre a anatomia e a patologia. Logo, cabe questionarmos se realmente afirmamos a proposição de um realismo anatômico em Freud. O que diremos em relação à “insuficiência da explicação anatômica da histeria” (Assoun, 1983, p.134), por exemplo? No hospital Salpêtrière, Freud foi recebido por Charcot (1887-1888/1999), estudioso importante para que o inventor da psicanálise distinguisse uma doença estritamente fisiológica das doenças dos nervos, esta última dada pelos efeitos do inconsciente e das pulsões.

No seu texto “A grande histeria ou hístico-epilepsia”, Charcot (1887-1888/1999) pôde observar que a hístico-epilepsia, ainda que manifestasse sintomas semelhantes à epilepsia (a exemplo das contrações corporais), não teve a causa bem definida, ao contrário da segunda, que apresentavam fatores bem determinados, ou melhor, delimitados e conhecidos pelas leis anatomofisiológicas. Não se trata de especificarmos estas leis, basta que as tomemos no sentido de que há saberes explicativos e

demonstrativos conhecidos e dominados pelas ciências médicas. Saberes estes que envolvem relações de causa e efeito para a anatomofisiologia.

Longe de fundamentar as leis da histeria com a mesma precisão das leis da epilepsia, Charcot notabiliza o fato de que as leis do organismo não são tão previsíveis quanto aquelas presentes na mecânica, que, aqui, equiparamos às leis anatomofisiológicas. “Entretanto eu lhes direi que, mesmo que estejamos quase certos do resultado anunciado, as coisas do organismo não são tão precisas como as coisas da mecânica, e eu não me espantaria se nossa operação falhasse” (Charcot, 1887-1888, p.167). Se sustentamos a palavra organismo, trata-se de nossa referência a Charcot. A nosso ver, Freud extrai do corpo anatomofisiológico algo que não se inscreve às leis da química e física, que poderíamos, num primeiro momento, nomear como o corpo imaginário e simbólico – corpo atrelado ao inconsciente e suas próprias leis (condensação e deslocamento).

Naquele período, Charcot observou que a hístico-epilepsia, diferentemente de epilepsia, poderia ser contornada pela pressão ovariana. E não apenas poderíamos fazer cessar uma crise histérica, mas também precipitá-la para o caso de uma demonstração ao público. Bastaria pressionar os pontos histerogênicos para que a crise se desencadeasse. Mesmo que falha, a percepção do médico-pesquisador é importante, pois anuncia que há algo do organismo que vai além do saber médico (anatomistas e fisiologistas). Permite dizer que, na histeria, não encontramos uma precisão semelhante àquela encontrada na epilepsia. Pois há algo deste corpo, do organismo, que não se faz compreender pelas leis anatomofisiológicas. Então, como compreender este corpo que escapa às leis das ciências médicas?

Num primeiro momento, diremos que se tratam das leis do inconsciente, isto é, das leis psíquicas. Por isso, mesmo em seus primeiros escritos, quando Freud realiza suas primeiras comunicações sobre as neuroses atuais, o autor parece se desviar da causa anatômica, concentrando-se sobre as causas psíquicas ainda que seus efeitos se apresentem no corpo. Na realidade, Freud (e Breuer) elucida os dois tipos de causalidade no caso de Anna O: quanto às “paralisias espásticas das extremidades esquerdas e a paresia dos músculos elevadores da cabeça” (Breuer & Freud, 1893/1996, p.79), o médico austríaco encontra a marca de elementos apenas “somáticos dos fenômenos histéricos (p.79). Essas somatizações, pelo contrário, seriam diferentes dos demais fenômenos encontrados na paciente, tendo em vista que os outros sintomas de Anna apresentavam fontes imaginativas a partir de produções imaginárias e alucinações

– fazemos alusão à fase passional, para Charcot, uma vez que os conteúdos da alucinação permitem chegar à causa da histeria, quando revertemos o processo de condensação e deslocamento -, atravessados por representações inconscientes (naquele período, tomadas como uma segunda consciência ou dupla consciência) como causa.

É o caso da tosse nervosa de Anna. Todas as vezes que a jovem escutava uma música mais acentuadamente ritmada, intensificava seu sintoma. Isso porque em determinado momento, quando cuidava do pai enfermo, a jovem escutou uma música na casa vizinha e foi tomada pelo desejo de estar lá. Esse desejo passou a ser recriminado pela paciente, que se sentiu culpada devido ao estado de moléstia do pai. O aumento de excitação no aparelho psíquico tem correlação com um conteúdo contrário à representação desejante da paciente – desejo de deixar o pai e ir se divertir na casa da vizinha. Testemunhamos Freud distinguir as causas das psiconeuroses ou neuroses de defesa das causas das neuroses atuais. O médico austríaco passou a lidar ao mesmo tempo com a aplicação anatomofisiológica, presente maciçamente nos casos de neuroses atuais (neurastenia e neurose de angústia) e com as psiconeuroses (histeria e obsessão), posto que as explicações psicológicas ganham força.

A verdade é que, em 1895, Freud encontrava-se a meio caminho no processo de passar das explicações fisiológicas dos estados psicopatológicos para as explicações psicológicas. Por um lado, propunha o que era, em linhas gerais, uma explicação química das neuroses ‘atuais’ – neurastenia e neurose de angústia – [...] e, por outro, propunha uma explicação essencialmente psicológica – em termos de ‘defesa’ e ‘recalcamento’ – para as histerias e as obsessões (Strachey, 1969/1996, p. 27).

Pelo trabalho clínico, Freud vai “substituir” a experimentação fisiológica. Lembramos que ele encontrou dificuldades neste campo. “Tudo se passa como se, doravante, os trabalhos paralelos sobre a histeria e o hipnotismo desempenhassem o papel de tecnologia ou de esfera de aplicação-verificação do trabalho anatômico” (Assoun, 1983, p.134). Por compreender a precariedade do conhecimento anatômico de sua época, o psicanalista exorcizou a tentativa de produzir “a determinação anatômica do lugar psíquico” (Assoun, 1983, p.144). Logo, mencionamos que sua tópica psíquica nada tinha a ver com a anatomia, o que *permite recusarmos um realismo anatômico para Freud. Em suma, a clínica aparece como limite ao realismo anatômico*

exatamente no lugar da fisiologia que o investigador “recusou” desde o início de suas pesquisas.

Ora, mas como Freud pôde descrever duas dimensões aparentemente antagônicas? Na realidade, tal antagonismo ocorre em boa parte pela interpretação de autores como Strachey. Assoun salienta que tal antagonismo não deve ser concluído a partir da observação da obra freudiana. Diremos que Anna O representa um primeiro paradigma clínico para o psicanalista. Isso porque, a nosso ver, esse caso permite mencionar a compreensão de um “barroco epistemológico” (Assoun, 1983, p.135) da psicanálise freudiana. Por ele, *sustentam-se dois registros paralelos: por um lado, a teoria “anatomo-patológica” do cérebro, por outro, a teoria “clínica (grifo nosso)”* (p.135). Na realidade, Assoun menciona que Freud descreveu a “clínica” como aquela que “serve para revelar as leis anatomofisiológicas” (p.135).

Encontrar a suposta base material anatômica não implica em recusar a interpretação clínica. Vale salientar que ainda que Freud apostasse na evolução da ciência, ele paradoxalmente não parece abrir mão da perspectiva clínica. Mesmo que, no final do “Além do princípio de prazer”, vejamos ser dito que os termos fisiológicos ou químicos” podem vir a derrubar como um sopro todo o “edifício artificial” (Freud, 1920/2020, p.197) da psicologia das profundezas, há uma insistência em dizer sobre a importância das “analogias, conexões e relações” (p.197) psíquicas como passíveis de consideração.

É o que nos apresenta o biólogo Erasmo Mendes (1996) ao demonstrar que as neurociências e a evolução farmacológica podem não conflitar com a psicanálise. Isso porque os fármacos podem contribuir para que o paciente se desvencilhe de sintomas muito agudos que impediriam a condição transferencial da análise. Notemos o que observa Erasmo sobre a Psicanálise (PA):

Sou um biólogo experimental, com trabalhos na área de transmissores em junções neuromusculares, logo, poderia estar propenso a admitir a crítica que se faz à PA, à luz das neurociências. Contudo, continuo a acreditar no método psicanalítico de perscrutar a mente por meios, diria, não-invasivos na comparação com os fisiofarmacológicos. Até me proponho uma analogia: a PA poderia estar para as neurociências como as análises telescópicas e bolométricas do relevo e da temperatura da lua estiveram para o conhecimento direto adquirido após o homem ter pisado no solo do nosso satélite. Com uma vantagem para a PA: o homem ainda está longe de pisar no *solo* da mente (Mendes, 1996, p.4).

Ao mesmo tempo, não se trata de tomar o barroquismo freudiano como a simples junção de duas leituras previamente estabelecidas sobre o somático e o psíquico. O barroquismo não se esgota na soma de seus componentes, pois, permite inscrever algo novo. Como efeito, é pela ênfase nesta novidade, que diremos de uma inconsistência da identidade anatomopatológica e fisiopatológica no pensamento freudiano. Encontramos a possibilidade mesma de tomar a dimensão Tópica não tanto pelo realismo anatômico, mas pela inscrição deste novo, que nomeamos enquanto corpo. Em suma, a diferença entre o corpo e a anatomia é fundamental no que se refere à possibilidade de retirar a identidade da anatomia e da patologia, propondo o corpo como condição outra.

Mas conseguimos realmente recusar o realismo anatomofisiológico segundo a retomada do inconsciente pela dupla consciência? Temos realmente uma nova qualidade quando nos apoiamos na psicofísica? A nosso ver, *ainda que o barroquismo anatomopsíquico permita a Assoun (1983) mencionar algo novo, o uso da psicofísica não permite recusar a identidade anatomopatológica (ou fisiopatológica) em Freud.* Isso porque ao nos apoiar no modelo comtiano e fechneriano, asseguramos que não exista nada de novo entre a anatomia e a patologia, pois as qualidades são as mesmas. Ao se apoiar na dimensão quantitativa do normal e do patológico, ficamos sujeitos à identidade anatomopatológica. Essa foi a crítica de Canguilhem aos modelos conceituais empregados por Comte e Claude Bernard, posto que ambos foram influenciados por Broussais. Tomemos as palavras de Comte, pela descrição de Canguilhem:

‘Segundo o princípio eminentemente filosófico que serve doravante de base geral e direta à patologia positiva, princípio este que foi definitivamente estabelecido pelo gênio ousado e perseverante de nosso ilustre concidadão Broussais, o estado patológico em absoluto não difere radicalmente do estado fisiológico, em relação ao qual ele só poderia constituir, sob um aspecto qualquer, um simples prolongamento mais ou menos extenso dos limites de variações, quer superiores, quer inferiores, peculiares a cada fenômeno do organismo normal, sem jamais poder produzir fenômenos realmente novos que não tivessem de modo nenhum, até certo ponto, seus análogos puramente fisiológicos’ (Canguilhem, 2019, p.19).

É claro que as ambivalências da obra de Freud permitem diferentes interpretações. Deste modo, trata-se de demonstrar as vias menos prováveis de sua obra

para que possamos avançar em direção a uma leitura mais promissora. Assim, insistimos na questão: *há em Freud a possibilidade de pensarmos na cisão dessas identidades anatomopatológicas e/ou fisiopatológicas?* A nosso ver, tal condição exige que possamos ir *além da psicofísica, isto é, ir além da ciência do inconsciente na retomada das noções de normal e patológico*. Fazemos este percurso pela retomada do corpo, enquanto carne, e da pulsão, como registro (real), que vai além das leis do inconsciente e da psicofísica. Aproximemo-nos da biologia evolutiva de Freud, ou ainda, da biologia vitalista de Canguilhem.

3.4 As pulsões de morte e a biologia evolucionista

Em 1920, concebeu-se o “Além do princípio de prazer”, um dos textos mais importantes para o campo psicanalítico. Subdividido em eixos temáticos, o texto consistiu em apresentar, do primeiro ao terceiro tópico, as evidências clínicas; do quarto ao quinto as especulações metapsicológicas; e, finalmente, no sexto tópico, o autor verificou se os resultados, até então, apresentados no escrito, eram compatíveis com a biologia da época. Longe de alcançar os objetivos esperados, Freud mencionou que a “expectativa de que a biologia eliminasse diretamente o reconhecimento das pulsões de morte não se realizou” (Freud, 1920/2020, p.165), o que não isenta a psicanálise de sua interlocução com esta ciência. Como menciona Simanke, recusar a biologia de Freud é como recusar a própria psicanálise freudiana em alguma medida. “É preciso ter bem claro que isso significa transformar a psicanálise em algo muito diferente daquilo que Freud concebeu originalmente” (Simanke, 2020, p.429). Logo, está em jogo retomar uma biologia possível às necessidades clínicas de Freud.

E porque retomamos a pulsão de morte e o debate biológico em Freud? Simanke (2020) menciona que temos que recorrer à biologia evolucionista “a fim de ir além do princípio de prazer” isto é, “além da psicofísica” (p.378). Assim, assinalamos o “deslocamento de uma visada fisiológica do problema para a perspectiva evolucionista” (Simanke, 2020, p.398) da biologia. Não que antes não tivéssemos o uso da biologia por Freud, mas tratava-se muito mais de uma biologia mecanicista, atrelada a psicofísica de Fechner. *Ir além da psicofísica é, na realidade, a possibilidade de ir além do realismo anatômico de Freud. Se quisermos ir além da psicofísica, assegurando a biologia*

evolucionista freudiana – tendo em vista o desejo do próprio psicanalista austríaco -, necessitamos *tomar a pulsão de morte como conceito fundamental introduzido por ele*.

É verdade que mesmo antes do conceito de pulsão de morte, Freud (1905/1996) tenha combatido a identidade anatomopatológica (conforme a abordagem do caso clínico Anna O). Alguns anos após sua estadia, no hospital Salpêtrière, abordou ainda o sexual a partir de sua expansão, no escrito “Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. A partir da inscrição do prazer inconsciente - quando a criança se desloca da função orgânica para a função sexual na experiência com os objetos -, o autor propôs a subversão de suas primeiras formulações, *dirigindo-se, naquele momento, do patológico para o normal*. Vale salientar, apesar disso, que embora as pulsões sexuais coloquem em jogo o patológico como lente de aumento do normal, recaímos na perspectiva da psicofísica, ao que tudo indica, foi absorvida na construção das pulsões de vida, mesmo na segunda dualidade pulsional. Com o redirecionamento da referência do normal para o patológico, *Freud persistiu na indistinção qualitativa entre saúde e doença, sendo a figura do masturbador aquela que demonstra o maior investimento pulsional (intensidade) nos restos universais deixados pela infância, sucumbindo à patologia e à anormalidade*.

É possível afirmar que Freud tenha sofrido grande influência do endocrinologista Alexander Lipschutz. O médico-pesquisador foi de crucial importância ao demonstrar que nem todo o comportamento sexual pode ser constatado a partir da orientação puramente fisiológica. Para Lipschutz era possível que tivéssemos uma base fisiológica similar para indivíduos que apresentam um comportamento psicosssexual diverso. Neste sentido, a identidade fisiopatológica encontraria seus limites. No entanto, para aqueles que defendem a indiscernibilidade entre a anatomia (ou fisiologia) e a patologia, bastaria argumentar que a fisiologia, até aquele instante, não evoluiu suficientemente para afirmar tal conclusão, sustentando que os avanços futuros dessa ciência, poderiam assegurar tal identidade. De fato, contrariar tal ponto não nos parece muito produtivo para o diálogo com as ciências médicas, que gradativamente vai dando passos rumo à explicitação de uma biunivocidade entre o corpo anatômico (e suas funções) e o psíquico (não pretendemos dizer que se trata de algo impossível *a priori*, tendo em vista a própria aposta freudiana no ideal da ciência).

É necessário pensar os efeitos da pulsão de morte para elucidarmos os possíveis limites da psicofísica, impondo uma crítica às identidades anatomopatológicas e fisiopatológicas. Recusando momentaneamente os artifícios metafísicos, Freud parece

dar um passo semelhante a Canguilhem, posto que ambos compreendem que estes artifícios se mostram extremamente inférteis, incorrendo no risco de recair numa normatividade moral e estética, e, por isso, não científica. Demonstramos primeiramente em que medida a pulsão de morte nos conduz à biologia evolucionista, para, em seguida, elucidarmos os limites da psicofísica como possibilidade de discernir a anatomofisiologia da patologia.

Num primeiro momento, poderíamos erroneamente sugerir que é menos pela pulsão de morte e mais pela pulsão de vida que somos levados a uma biologia evolucionista. As ideias impostas pela noção de pulsões de vida permitiriam, supostamente, alocá-las ao lado da reprodução sexuada como condição que permite a diversidade de genes das espécies para que a seleção natural possa agir, preservando as características que mais favoreçam a sobrevivência e o sucesso reprodutivo. A pulsão sexual, sendo essencialmente a pulsão de vida, conduziria à evitação da morte, produzindo resistência a esta última. Não obstante, este não foi o passo de Freud, uma vez que ele se deslocou para o segundo dualismo pulsional, momento em que a pulsão de morte ganha sua primazia. Daqui depreendemos uma crítica à perspectiva desenvolvimentista em Freud ao reler a maturação sexual e sua psicopatologia, por exemplo. Não se trata de encarnar um saber garantidor da evolução como se tivéssemos uma perspectiva teleológica melhor adaptável antes mesmo que as contingências se inscrevessem, capaz de garantir a evolução dos indivíduos por esta espécie de sexualidade mais propícia e determinista.

Na realidade, se pensamos que o princípio de prazer e realidade estão ao lado da “conservação” da energia pulsional, tal fato ocorre na medida em que permitem olhar o sexual como aquele que representa a manutenção da espécie. Se o princípio de realidade retarda o sexual, não se trata tanto de uma oposição, mas de um adiamento para que as funções sexuais sejam mais assertivas. Deste modo, quando olhamos o primeiro dualismo pulsional de modo retroativo (posto que as pulsões de vida perdem o caráter demoníaco na segunda tópica), concluímos que há a perspectiva da conservação das espécies. Consequentemente, encontramos as leis anatomofisiológicas como condições de manutenção dos indivíduos, sendo a morte a prova de sua contradição e transgressão das leis de conservação.

Quanto à “conservação”, observamos que ao fazer referência ao segundo dualismo pulsional, Simanke explicita que percorremos uma ressignificação do próprio termo na obra freudiana. Passamos da compreensão da “conservação”, que antes era tida

como preservação e manutenção da espécie nas pulsões sexuais, para a conservação como o retrocesso sobre os passos da evolução da vida até o limite do retorno ao inanimado. Deslocamo-nos da noção de conservação da espécie à conservação de um estado inanimado. Tal condição é exatamente oposta àquela sustentada por autores progressistas como Lamarck. “O conceito de pulsão de morte decorre, assim, logicamente dessa redefinição do conceito de pulsão, mas por isso mesmo, coloca-se em franca oposição à perspectiva lamarckista, em que a vida só pode caminhar para a frente e nunca para trás” (Simanke, 2020, p.391)

Cabe salientarmos que Freud jamais propôs a pulsão de morte como aperfeiçoamento, o que permite, desde o início, distinguir suas ideias do lamarckismo. É verdade que Freud tenha flertado com Lamarck, principalmente quando dialogava com Ferenczi, mas o fato é que o projeto nunca foi efetivamente para frente. A tese de Lamarck compreendia a ideia de que “a vida possui, em si, uma tendência inerente ao aperfeiçoamento” (Simanke, 2020, p.390), a exemplo da hipótese de que o uso e desuso dos órgãos e partes do corpo permitiu o desenvolvimento epigenético (mudanças no fenótipo), sendo essas alterações transmitidas para os descendentes. Por esta tendência ao aperfeiçoamento, recusamos a perspectiva de que a sexualidade e o binarismo, por exemplo, seriam melhor adaptáveis e evolutivos. É nisto que a recusa de Lamarck, tendo o evolucionismo a partir de Darwin, permite criticar e retomar Freud a partir da centralidade da pulsão de morte: evitando a tendência evolucionista que se concebe no nível anatomofisiológico, ou ainda, conforme veremos, no capítulo seguinte, por meio de genética evolucionista. Não são as girafas que se esticam para melhor comer as folhas do Jardim do Éden – indicando uma tendência ao aperfeiçoamento -, mas aquelas que frente as contingências, simplesmente acessam a gloseima, mas que, diante de outras contingências, poderiam ser condenadas à extinção.

Em 5 de outubro de 1917, Freud se endereça a Karl Abraham, dizendo nunca ter mencionada verdadeiramente a ideia de Lamarck. Sigamos o relatado pelas mãos de Assoun (1983):

‘Ela germinou entre Ferenczi e eu, mas nenhum de nós tem, neste momento, o tempo e a coragem de abordá-la. Nossa intenção seria a de trazer L. para nosso próprio terreno e mostrar que sua ‘necessidade’, que cria e transforma os órgãos, não é outra senão o poder exercido pela representação inconsciente sobre o corpo próprio, cujos vestígios vemos na histeria, em suma, a ‘onipotência dos pensamentos’ (Assoun, 1983, p.235).

Assoun evidencia que o projeto nunca foi efetivamente concretizado, fato que se evidencia uma vez que *Freud avança para uma tese contrária a Lamarck*. Com a pulsão de morte, avançamos em direção oposta à visão progressista da pulsão. Em recusa ao lamarckismo, autores como August Weismann foram fundamentais para o pensamento freudiano.

No início do século XX, Weismann representava um dos grandes nomes do debate sobre a mortalidade ou imortalidade dos seres. August foi essencial para que Freud encontrasse uma crítica à hipótese de que o uso e desuso dos órgãos pode não produzir mudanças nos descendentes. Weismann demonstrou que “as alterações sofridas pelas células somáticas não exerciam qualquer efeito sobre as células germinais e não seriam, portanto, passíveis de transmissão hereditária” (Simanke, 2020, p.401). Como prova empírica de sua crítica a Lamarck, August realizou a amputação da cauda de sucessivas gerações de camundongos para demonstrar que tal alteração não resulta numa característica hereditária.

O problema é que ao pressupor a continuidade hereditária apenas das células germinais, August Weismann se desloca do lamarckismo, mas às custas de sustentar imortalidade de seres protistas, por exemplo. Para ele, “o protista não morre verdadeiramente: ele se divide e dá origem a novos indivíduos idênticos a si mesmo” (Simanke, 2020, p.405). Lembremos que os protozoários possuem uma reprodução que é ordinariamente assexuada. Temos uma espécie de clone que se multiplica a partir de relações assexuais que levam a célula à imortalidade, posto que indivíduos idênticos prolongam suas vidas a partir de uma cópia. Vale lembrar que Weismann teria citado experimentos realizados por Woodruff, no qual, este último teria atestado a imortalidade potencial de protistas.

Certamente Freud não poderia considerar a teoria de August Weismann como aceitável, tendo em vista que ele apresentava a pulsão de morte como uma condição primitiva e universal, o que exigiu que ele se deslocasse dos trilhos seguidos por August. Por isso, tratava-se de retomar Weismann, mas não de forma completa. Nesta incompletude, Freud fez alusão novamente ao endocrinologista Lipschutz, tendo em vista que este último foi um dos grandes críticos de Weismann e Woodruff. Lipschutz observa que as experimentações de Woodruff apenas constataram a imortalidade dos protistas porque se tratava de manipular os indivíduos em condições artificiais de laboratório, no qual Woodruff renovava com frequência ou quase diariamente o meio de

cultura que mantinha as linhagens de *Paramecium aurelia*. Mais importante do que nos atentarmos para a especificidade destas condições ambientais e do debate sobre este experimento, é constatar que, mesmo para Woodruff, quando ele deixa agir o ambiente em condições naturais, as linhagens começam a definhar. Assim, Lipschutz foi de fundamental importância para que Freud encontrasse teses biológicas que atestassem a mortalidade mesmo dos protistas.

Vale lembrar que juntamente ao endocrinologista, Freud se ateu à teoria de Maupas, o primeiro a realizar experimentos sistemáticos de grande escala, acompanhando a mesma linhagem por centenas de gerações no qual o pesquisador pôde averiguar o tamanho e a vitalidade dos indivíduos, bem como a quantificação dos mesmos. Isso porque ainda que tivéssemos uma transmissão do germe na multiplicação dos seres pela via assexuada, as linhagens cultivadas sofrem um processo de degenerescência análogo ao envelhecimento dos seres pluricelulares, o que levaria à morte destes indivíduos sucessores. Nesta perspectiva, ainda que se transmita o germe de indivíduos para indivíduos, Lipschutz e Maupas permitem dizer que se transmite, igualmente, a degeneração para os novos seres, ocasionando, por fim, a morte dos sucessores.

Encontramos diretamente a relação entre a pulsão de morte e a biologia evolucionista. Pela universalidade da imortalidade, evitamos a ideia de que há a preservação de indivíduos que ocupam espaço ecológico que poderia ser ocupado por indivíduos mais vigorosos. Se fossem imortais, esses indivíduos se tornariam mais debilitados frente aos acidentes da vida. Logo, a vida é colocada em risco quando indivíduos mais frágeis ocupam o lugar de indivíduos mais fortes. Mesmo quando a seleção natural é tardia, permitindo que indivíduos se multipliquem, ocasionando um número significativo de descendentes com características prejudiciais ou letais, a senescência é uma garantia última para autoreforçar a evolução das espécies. Em vista disso, pulsão de morte em Freud se torna a última garantia em direção à evolução.

Freud se apoiou na condição autoreforçadora de que os seres buscam inevitavelmente sua morte, fazendo da morte uma condição de toda espécie. A pulsão de morte foi tomada como “morte natural que ceifará inevitavelmente mesmo aquele que tiver escapado aos azares do destino e que, portanto, encontra-se enraizada na própria natureza da vida” (Simanke, 2020, p.395). Freud se colocou ao lado daqueles que afirmaram não haver nem uma pulsão progressista (Lamarck) nem a imortalidade no sentido de uma persistência inalterada da substância viva (Weismann).

É verdade que a pulsão de morte conserve algo do lamarckismo uma vez que nos referimos à compulsão à repetição. Porém, como observa Simanke, os passos de Freud dizem mais de Darwin do que propriamente de Lamarck quando pensamos este funcionamento. Ainda que a tese da recapitulação (ontogênese recapitula a filogênese) se encontre em Lamarck – a teoria da recapitulação “faz uma relação entre evolução e desenvolvimento defendendo que o desenvolvimento do embrião repete o desenvolvimento evolucionário da espécie à qual pertence passando por etapas que se assemelham aos seus ancestrais na fase adulta” (Wikipedia, 2021) -, Simanke também observa que tal leitura se encontrava no pensamento darwinista. Veremos a presença do pensamento de Darwin na medida em que Freud foi leitor de Haeckel, autor influenciado pelo darwinismo. O biólogo teria influenciado Freud, dado que o psicanalista compreendeu a lei de recapitulação como explicação para a compulsão à repetição.

Pela pulsão de morte, a hipótese da conservação ganha a perspectiva de “retroceder sobre os passos da evolução da vida até o limite do retorno ao inanimado” (Simanke, 2020, p.391). Mesmo que essa leitura lamarckista-darwiniana tenha sido duramente criticada nos últimos anos, o pesquisador se manteve adepto dessa posição com intuito de compreender a repetição à compulsão. Por isto, verificaremos que a condição da repetição à compulsão, refere-se mais ao Eu e sua busca pela preservação ecológica, criando sistemas inertes, do que uma tendência biológica.

Para Freud, em suma, admitir ou não a teoria da recapitulação e da herança dos caracteres adquiridos não significa necessariamente uma opção entre lamarckismo e darwinismo, mas sim entre duas interpretações possíveis de darwinismo, mesmo que a interpretação a que ele adere estivesse caindo em desuso nos últimos anos de sua produção” (Simanke, 2020, p.389).

A pulsão de morte ou a compulsão à repetição são a possibilidade mesma de que a vida esteja destinada ao seu retorno ao inanimado, mas, posto que ultrapassa as condições de cifragem trazidas pela recapitulação da ontogênese pela filogênese. Algo se excede, num para além, sem que pensemos no retorno das idas e vindas (em alusão ao *Fort-Da*), permanecendo apenas nas idas da recapitulação. Apontaremos para as leis mecânicas da psicofísica como passíveis de explicar apenas uma parte ínfima da conduta humana, visto que buscam compreender a repetição trazida pela pulsão de

morte. Aqui, consideramos apenas o desprazer imposto pelo princípio de realidade quando, posteriormente, obém satisfação sexual. Um desprazer/prazer que não explica perfeitamente o que Freud anunciava ao postular o *a priori* da pulsão de morte. Caberá, por fim, *insistir na distinção entre a compulsão à repetição e a pulsão de morte quando lermos esta última por uma biologia vitalista* (algo que abordaremos a seguir)

Vemos que o gérmen de um animal vivo é obrigado a repetir em seu desenvolvimento as estruturas de todas as formas das quais o animal descende – mesmo que de maneira ligeiramente abreviada -, em vez de se apressar pelo caminho mais curto em direção à sua configuração definitiva, e só podemos *explicar mecanicamente uma parte ínfima dessa conduta [...]* (grifo nosso) (Freud, 1920/2020, p.133).

Pela pulsão de morte, *propomos uma biologia além das leis físico-químicas (e das leis anatomofisiológicas)*, dado que, para estas últimas, a morte corresponderia à suspensão ou neutralização das leis conservadoras da vida (espécie). No segundo dualismo pulsional, a morte representa uma lei maior, aquela que se inscreve como a lei mais primitiva e universal, isto é, a condição mesma para que um indivíduo possa vir a se auto extinguir em última instância. Pela pulsão de morte, deparamo-nos com condições outras em que a extinção dos seres se coloca contrária as leis anatomofisiológicas. Se Freud foi um crítico a Lamarcke, ele certamente foi crítico a si mesmo e seu primeiro dualismo pulsional. Eis a importância da mudança da noção de “conservação”, conforme observado anteriormente.

Porém, poderíamos questionar se não teríamos hoje, na própria anatomia ou fisiologia, leis que demonstrem que o ser está destinado à morte, a exemplo da uma programação celular anátomo-funcional. Ou seja, um saber anatomofisiológico que não se institua como aquele que mantém viva uma espécie? Tal perspectiva colocaria impasses a biologia mecânica, à noção quantitativa da psicofísica (atreladas à pulsão de vida como preservação da espécie), mas não ao saber da biologia evolutiva. Se na contemporaneidade, a biologia conseguir demonstrar tais fatos a nível anatômico e fisiológico, isto é, tomando o saber estabelecido, teremos alguns impasses quanto à possibilidade da discernibilidade da identidade entre a fisiologia e a patologia. No capítulo seguinte, retomaremos o saber genético e problematizaremos o reducionismo realizado pelas psicologias evolucionistas na contemporaneidade.

Por ora, diremos que é aí que a obra de Canguilhem se faz importante, posto a possibilidade de fazer uma crítica aos ideais científicos de Freud, mas também distinguir a compulsão à repetição da pulsão de morte. Trata-se de retomar a pulsão como deformação da repetição e condição estática das espécies ainda que a fixidez represente elementos para permanência daquela espécie tal como é no momento. Interpretando o epistemólogo francês, diremos que ele permite retomar ou insistir na interpretação freudiana de que a pulsão de morte insere algo novo, pelo seu caráter subversivo. O epistemólogo francês se apresenta de maneira extremamente profícua para que possamos realizar uma possível crítica às identidades anatomopatológicas e fisiopatológicas, exatamente, na medida em que avançamos para uma distinção qualitativa, que permite virarmos de pé à cabeça a relação entre o normal e o patológico.

Tal feito pôde ser realizado pela psicopatologia psicanalítica, mas também pela própria ciência-médica no que localizamos como a biologia vitalista de Canguilhem. Isto é, uma “reflexão filosófica sobre a vida biológica” (Safatle, 2019, p.284) que permita pensarmos numa biologia possível à ciência e ao diálogo com a psicanálise. Tomemos o médico epistemólogo para que possamos ler a biologia de Freud retroativamente, abrindo caminho para uma psicopatologia que nos sirva na atualidade.

3.5 Uma possível crítica à identidade fisiopatológica: a técnica, o saber do paciente e o social na construção das evidências

No livro *O normal e o patológico*, Canguilhem (2019) retoma uma problemática essencial para o debate entre a psicopatologia e a fisiopatologia. A princípio tendemos a considerar a doença somática como aquela que apresenta uma “precisão empírica superior, de uma padronização mais precisa; a doença somática não rompe o acordo entre semelhantes; o doente é para nós, o que ele é para si próprio”, o que parece ser diferente do “anormal psíquico”, que “não tem consciência do seu estado” (Canguilhem, 2019, p.74). Isso porque diferentemente daquele que possui um câncer na próstata, o neurótico pode, por exemplo, desconsiderar sua própria realidade, não levando em conta seu estado de enfermidade. Tal prerrogativa se encontrava em Freud ao mencionar a senhorita Anna O. A paciente desconsiderava sua condição durante a enfermidade, retomando consciência de seu estado apenas no momento em que sua doença cessou e a

divisão da consciência (naquele período duas consciências) encontrou sua recomposição na unidade do Eu.

Depois que um distúrbio dessa natureza desapareceu e os dois estados de consciência voltaram a se fundir num só, os pacientes, lançando um olhar retrospectivo para o passado, se veem como a personalidade única e indivisa que se dava conta de todo aquele absurdo. Acham que poderiam tê-lo impedido se assim tivessem desejado e se sentem como se tivessem praticado todo o mal de forma deliberada (Freud & Breuer, 1893/1996, p.80).

Tudo se passa como se as ciências médicas pudessem melhor validar sua forma de saber do que a psicologia, pressupondo que há uma superioridade no modo como encontram o fato clínico. Para Beer (2020) essa pressuposição ocorre porque essas ciências acreditam que há evidências que independem da historicidade e do contexto político em que estão inseridas. “É claro que o modo como o termo ‘evidência’ é empregado apresenta certa amplitude; entretanto, é notório o modo como o sintagma *baseado em evidências* parece ter se tornado um sinônimo de legitimidade” (Beer, 2020, p.19). Tomar as evidências pelo empirismo (sem críticas à noção de evidência), proposto pelo realismo anatomofisiológico, é como pressupor que exista dado clínico ou fato clínico que fale por si; portador de uma verdade incorruptível pelo tempo e por aquele que a pensa.

Em suma, ao tomar as *evidências pelo realismo anatômico-fisiológico, acabamos por descrever a possibilidade de encontrar a materialidade das psicopatologias a partir de uma ênfase ontológica, no qual as epistemologias buscam se neutralizar para conhecer a causa da doença.* Aproximamo-nos de uma compreensão na qual *a ontologia é fixa e imutável, indiferente ao tempo e às relações sócio-históricas, enquanto as epistemologias são variáveis, podendo apenas tocar a verdade, posto que buscam despossuir-se de preconceitos, predicados e sentidos, como se uma neutralidade da empiria pudesse ser tocada.* Observamos que há, nesta perspectiva, um método de pesquisa em que, para conhecer, o sujeito deve se despossuir de preconceitos e sentidos, como se pudesse, então, alcançar a neutralidade da realidade. Trata-se de uma busca por evidências como se estas estivessem fora do campo interpretativo relativo ao social e ao tempo e espaço. Retomaremos esta interpretação posteriormente ao abordarmos a especificada das psicopatologias, bem como a noção de

patologias transientes com Hacking e o multiculturalismo com Viveiros de Castro. Por ora, continuemos com a crítica à busca das evidências puras para as ciências.

Beer (2020) observa que diversos movimentos ocorreram na psiquiatria e psicologia com intuito de aproximar a psicopatologia da anatomopatologia e a fisiopatologia, como se estas últimas fossem senhoras de uma verdade indubitável e não interpretável. *O autor menciona existir, nessa concepção, um monismo reducionista ou um biologicismo no qual vemos uma tentativa de tratamento do objeto da psicopatologia semelhante ao das ciências médicas, fazendo do objeto da psicopatologia um objeto biológico.* Nesse sentido a psiquiatria e as psicologias deveriam funcionar como áreas de medicina – a exemplo da cardiologia ou angiologia – propondo uma indiferenciação dos objetos em questão. Mas será que temos, mesmo para a fisiopatologia, evidências tão puras como se quer imaginar? Vejamos de que modo Canguilhem permite refutar tal idealismo das evidências.

É claro que a evidência importa, mas, trata-se, neste sentido, de não tomá-la de modo ingênuo. Logo, não devemos afirmar a princípio a primazia da doença somática como se houvesse aí a mais absoluta objetividade e independência diante do social e da história. Para Canguilhem, essa suposta objetividade demonstrou-se tema delicado não apenas para as psicopatologias, mas complexo mesmo para a anatomopatologia e a fisiopatologia. Constatamos que o epistemólogo retoma a crítica empregada por René Leriche.

Explicitamos que mesmo seguindo a tradição filosófica de Comte, Leriche permitiu abrir precedentes importantes ao inverter a ordem entre o conhecimento fisiológico e a técnica médica. Enquanto Comte e Claude Bernard concebiam que uma técnica deve ser normalmente a aplicação de uma ciência, ou seja, quando a fisiologia explica a patologia para, só depois, estabelecer a ação terapêutica, René permite pensar uma inversão dos termos, no qual, a técnica médica e cirúrgica deve ser suscitada pelo estado patológico, para que, só assim, tenhamos o conhecimento fisiológico. “O conhecimento do estado fisiológico é obtido por abstração retrospectiva da experiência clínica e terapêutica” (Canguilhem, 2019, p.60).

Vejamos o que diz o autor:

A fisiologia é a ciência das funções, e dos modos da vida, mas é a vida que oferece à exploração do fisiologista esses mesmos modos, cujas leis ele codifica. A fisiologia não pode impor à vida apenas os modos

cujo mecanismo lhe seja inteligível. As doenças são novos modos da vida. Se não fossem as doenças, que renovam incessantemente o terreno a ser explorado, a fisiologia marcaria passo em um terreno já pisado. (Canguilhem, 2019, p.61)

Ainda que Leriche sustente a identidade entre a fisiologia e a patologia, a fisiopatologia passa a ser interpelada pela técnica, isto é, quando a teoria é interrogada pela técnica, não sendo apenas mandatária. Descolada dos argumentos anatômicos – tendo em vista que uma lesão ou um dado orgânico pode não produzir necessariamente uma patológica *a priori* à vivência com o doente -, a fisiologia passa a ser interpretada segundo critérios estabelecidos pela técnica.

Acompanhamos uma nova limitação aos fisiologistas (como Bernard), tendo em vista que eles restringiram o fenômeno patológico a algum sintoma, não levando em conta seu contexto clínico. Bernard se equivoca uma vez que a interpretação do médico não ocorre sem que um paciente tenha comunicado a ele sobre os efeitos dessas alterações mesmo que exames mensurem quantitativamente alguns índices do corpo. Logo, “não há nada na ciência que tenha aparecido na consciência [...] do doente” (Canguilhem, 2019, p.54). Se não pelo doente de agora, certamente pelo doente de outrora. Salientamos que os “resultados quantitativamente diferentes não têm [...] nenhum valor, em um laboratório, se esse laboratório não tiver nenhuma relação com um hospital ou uma clínica, nos quais esses resultados vão adquirir ou não valor” de uma patologia, a exemplo de uma “uremia, ou tetania” (Canguilhem, 2019, p.69). Isso porque o próprio limiar é móvel e seu comportamento variável de acordo com o paciente. É porque um paciente comunicou sobre os efeitos daqueles dados sobre seu corpo que foi possível ao médico determinar a patologia.

E no caso de “doenças silenciosas”, isto é, quando o paciente nada pode comunicar ao médico? Esse foi o questionamento abordado criticamente por René Leriche, para quem “não se deve encobrir a dificuldade dizendo simplesmente que há formas silenciosas e larvadas de doenças”, como se a doença dissesse por si mesma, comunique o paciente ou não sua condição. Dado que os médicos de hoje são herdeiros de uma cultura médica transmitida por seus preceptores - preceptores estes que aprenderam com seus pacientes no passado -, que eles passam a ser capazes de se adiantar à queixa do paciente mesmo quando ainda não exista desconforto físico e que a doença seja silenciosa.

O mais importante, na inversão entre a técnica e a fisiologia, é que afirmamos a possibilidade de que, para que as doenças sejam consideradas, elas dependem da interpretação clínica do próprio paciente. *Trata-se de considerar modificações importantes sobre o próprio ser da doença, o que nos aproxima da consideração de ontologias móveis* – condição que poderá ser reavaliada, nesta tese, ao distinguirmos o ser patógeno nas doenças biomédicas e nas psicopatológicas. Ao inverter a relação entre a técnica e a patologia, apresentamos, principalmente, a dimensão social das patologias.

Teoricamente, curar é fazer voltar à norma uma função ou um organismo que dela se tinham afastado. O médico geralmente tira a norma de seu conhecimento da fisiologia, dita ciência do homem normal, de sua experiência vivida das funções orgânicas e da representação comum da norma em um meio social em dado momento (Canguilhem, 2019, p.77).

Notemos o modo como a historicidade incide como condição social da patologia. Lembremos do caso do homem que teve seu braço dilacerado, mas que por felicidade e agilidade dos médicos, conseguiu preservá-lo. Esse homem não voltou a ter os mesmos movimentos de outrora, mas conseguiu retornar para o seu trabalho, saindo do abismo gerado pela impotência causada pelo acidente. Mesmo que tenha as atividades reduzidas, menos flexíveis, ele não se importa. É claro que em relação ao outro braço, aquele não é um braço igual. Ou seja, há algo da fisiologia que se modifica com o acidente.

Mas o essencial é que este homem voltará a exercer sua profissão. Continuará a ser carreteiro ou chofer e não ex-carreteiro ou ex-chofer. Que ele perca grande parte da sua capacidade adaptativa ou de improvisação conta pouco do ponto de vista das normas que se estabeleceram frente ao social. Se se sentir capaz de executar as mesmas funções sociais, suas funções fisiológicas serão dadas como normais. Quanto à improvisação ou capacidade potencial deste braço, pode-se compreender que não farão diferença, tendo em vista que ele talvez jamais viria a fazer uso de outras habilidades (não se trata de um atleta olímpico), o que permite distinguir claramente a relação potencial de sua anatomia e fisiologia com a noção e entendimento de uma patologia.

Notabilizamos que mesmo para as ciências médicas, há a possibilidade de pensarmos a dimensão sócio-histórica das patologias, posto que são comunicadas pelo paciente e se determinam segundo as possibilidades trabalhistas, sociais e econômicas

(entre outras). Caminhamos para uma abordagem onde as epistemologias determinam a ontologia das doenças. *Compreendamos que existem fronteiras que são constantemente problematizadas mesmo para o campo das ciências médicas, o que diremos como inseparabilidade entre a ontologia e sua epistemologia.* Por ora, não distinguiremos as doenças biomédicas e as psicopatológicas. No sétimo capítulo desta tese recuperaremos este debate, demonstrando haver aí uma diferença importante.

Logo, a fisiopatologia não é definida por conceitos *a priori* à experiência da medicina com seus pacientes, como se o orgânico fosse absolutamente capaz de traçar o normal e o patológico, mas ela é interpretada segundo os critérios que existem em dado momento sócio-histórico. Leriche se torna um autor essencial, posto que permite (ao forçar sua letra) dizer que é necessária a interpretação do paciente para que o médico possa descrever o funcionamento do corpo, compreendendo o patológico e que esta interpretação possui historicidade, encontrando algo do social.

É verdade que o próprio Leriche declinou de sua conjectura ao dizer que fica “claro que a patologia não passa nunca de uma fisiologia desviada” (Canguilhem, 2019, p.57), mas temos em sua letra a possibilidade da discernibilidade do fisiológico e do patológico, uma vez que avançamos e tomamos a anomalia não tanto como patológica, mas como uma anomia, já que se inverte a ordem entre a técnica e o conhecimento sobre o normal e o patológico, permitindo que a anomia reinscreva as noções de normal e patológico frente ao social.

Portanto, reiteramos a questão: se a patologia possui uma interpretação e é caracterizada pela condição sócio-histórica, é a anomia sempre uma patologia? E nos casos onde a anomia permite ir além do patológico? Pode ela subverter a norma vigente? Trata-se de dizer que a “anomalia pode transformar-se em doença, mas não é, por si mesma, doença” (Canguilhem, 2019, p.93). A anomia abre a possibilidade de pensarmos na discernibilidade da fisiologia e da patologia, posto que vira de pé à cabeça as noções de normal e patológico. Certamente, estamos falando menos de Leriche e mais de Canguilhem. Um Canguilhem que admite, assim como Goldstein, “que só na doença há tendência verdadeiramente conservadora, que o organismo sadio é caracterizado pela tendência a enfrentar situações novas e a instituir novas normas” (Canguilhem, 2019, p.145), afastando-se da repetição, ou melhor, de sua compulsão à repetição. Expliquemos melhor do que se trata a tese desenvolvida por Canguilhem a partir do que nomeamos como sua biologia vitalista.

3.6 A biologia vitalista de Canguilhem: a mutação do normal e do patológico

Recobrando elementos anteriormente abordados, lembremos que o normal se seguia a partir da constante da vida na fisiologia. Em vista disso, “a fisiologia como a ciência dos ritmos estabilizadas da vida” (Canguilhem, 2019, p.146), apresenta-se como estudo da vida, fazendo coincidir em muitos casos (a exemplo de Quêtelet) “norma e média” (Canguilhem, 2019, p.105), conceitos que são para muitos inseparáveis. Uma média dada a partir de uma métrica quantitativamente capaz de mostrar os excessos e as faltas frente à norma, isso é, a média de uma maioria constatada na espécie, por exemplo.

Concluimos que o suposto funcionamento normal da fisiologia seria capaz de conduzir os indivíduos à preservação da própria espécie. Caso contrário, se encontrarmos alterações fisiológicas, observamos alterações que colocam em risco a espécie, e que, por isso, são correlatas ao patológico. O patológico é, então, apenas conhecido por seu desvio frente à normalidade (média) esperada de um corpo em sua constante fisiológica. Logo, a anomalia não passa de um conceito puramente empírico ou descritivo de desvio estatístico diante dos traços comuns que compõem uma espécie. É o que percebemos a exemplo da monstruosidade (tomada como patológico).

As Monstruosidades, enfim, são anomalias muito complexas, muito graves, que tornam impossível ou difícil a realização de uma ou de várias funções, ou produzem, nos indivíduos por elas afetados, uma conformação viciosa muito diferente da que sua espécie geralmente apresenta; por exemplo, a ectromelia ou a ciclopia (Canguilhem, 2019, p.87)

E no caso em que a anomia não necessariamente se torna uma patologia à norma trazida na estabilidade fisiológica? Não temos a distinção entre anomalia e monstruosidade²⁷, por exemplo? O que diremos da anomia porquanto ela modifica a espécie, propiciando que esse ser mutante se torne melhor adaptável às condições externas e, por isso, capaz de continuar a vida melhor do que aquele ser, anteriormente, compreendido como supostamente estável (fisiologicamente)? Vale lembrar que a maior parte das espécies foram eliminadas, tornando-se elas mesmas a marca do patológico a longo prazo.

²⁷ Embora a monstruosidade tenha sido abordada no capítulo anterior de modo distinto àquele empregado por Canguilhem, mantivemos o termo do autor para acompanhar o que ele visa pela anomia.

É verdade que alguns biólogos como Caullery e Bounoure tenham rejeitado a hipótese de que as mutações fossem suficientes para explicar os fatos de adaptação e de evolução, insistindo no caráter subpatológico ou francamente patológico e mesmo letal das mutações. Isso porque as mutações não saem do quadro da espécie, sendo possível o cruzamento entre os indivíduos padrão e indivíduos mutantes. Porém, “não nos parece contestável que mutações possam dar origem a novas espécies. Esse fato já era bastante conhecido por Darwin, mas o havia impressionado menos que a variabilidade individual” (Canguilhem, 2019, p.94). Nos dias de hoje, sabe-se que as mutações têm caráter extremamente importante no processo de evolução das espécies, tendo em vista que, a partir delas, características adaptativas surgem, assegurando secundariamente a seleção de seres adaptáveis.

Se quisermos tomar a dramaturgia como fonte de ilustração para a mutação, bem como a relação subversiva da mutação diante do normal e do patológico, podemos nos referir ao filme *Crime of the future* (2022), de David Cronenberg. Na película, o diretor aborda o surgimento de novos órgãos no corpo “humano”, que são plenamente funcionais e sistêmicos e, além disso, capazes de digerir plástico. Pela criação de novos órgãos, os indivíduos são capazes de digerir um material que representa ameaças consideráveis ao ecossistema em que vive. Além disso, torna-se uma possibilidade de alimentação, permitindo a espécie atravessar grandes crises alimentícias. Nessa perspectiva, a anomia vira de pé à cabeça a métrica entre o normal e o patológico, fazendo do novo a nova norma.

Na película, vemos o drama e a luta política em torno do nascimento do primeiro humano, decorrente do cruzamento de um indivíduo padrão e um indivíduo mutante. A criança é o primogênito de uma linhagem nascida com um novo sistema digestório, naturalmente, capaz de digerir plástico. Notemos que o drama aborda a possibilidade de tomarmos a anomia não tanto como patologia (novos órgãos tomados como tumores que conduziriam à morte), mas como possibilidade evolutiva. Pois bem, abordemos como a mutação ou a anomia pode ser benéfica frente às mudanças sócio-históricas e ambientais munidos de exemplos mais próximos da realidade, do fato clínico, da expectativa de nossos leitores apegados às evidências.

Lembremos que em determinados distritos industriais da Alemanha e Inglaterra, observaram-se o aparecimento de borboletas negras. Cabe notar que, em cativeiro, as borboletas negras eliminam as cinzentas devido ao seu vigor. Porém, na natureza, as negras chamam mais atenção dos pássaros, o que permite que as cinzas levem

vantagem. Mas e no caso de distritos industriais, onde os pássaros estão em menor número? As negras se tornam mais numerosas. Tais mudanças são fundamentais para que as espécies evoluam ou sofram mutações, tornando-se mais hábeis a viver em ambientes que se apresentavam desfavoráveis. Em suma, certas mutações podem parecer desvantajosas no meio que habitualmente é próprio à espécie, mas se tornam extremamente importantes quanto às condições de existência variam.

Um ser vivo é normal em um determinado meio na medida em que ele é a solução morfológica e funcional encontrada pela vida para responder a todas as exigências do meio. Em relação a qualquer outra forma da qual se afasta, esse ser vivo é normal, mesmo se for relativamente raro, pelo fato de ser normativo em relação a essa forma, isto é, desvalorizando-a antes de eliminá-la. Compreende-se, finalmente, por que uma anomalia – e especificamente uma mutação, isto é, uma anomalia já de início hereditária – não é *patológica* pelo simples fato de ser anomalia, isto é, desvio a partir de um tipo específico, definido por um grupo dos caracteres mais frequentes em sua dimensão média. (Canguilhem, 2019, p.95-96).

Trata-se de pensarmos a mutação, o anômalo, o novo, como um novo ser, distinto qualitativamente daquele que ocupava o lugar da norma anterior à mutação. É fundamental compreender os limites da visão quantitativa imposta pela física (ou ainda a química) ao pressupor a semelhança qualitativa entre o normal e o patológico, sendo necessário buscarmos a compreensão de uma diferença não apenas quantitativa, mas igualmente qualitativa entre saúde e doença. É disto que se trata quando introduzimos a distinção entre a anomia e o patológico: produzir diferenças qualitativas entre o normal e o patológico, inserindo certa mobilidade ou transitividade na psicopatologia.

A biologia vitalista permite considerar a anomalia para além do patológico, para além das diferenças quantitativas, sendo o anômalo a possibilidade mesma de subverter a métrica do normal e do patológico: a métrica diagnóstica.

Se admitimos, ao contrário, que a história das anomalias [...] constituem, nas ciências biológicas, um capítulo obrigatório que traduz a originalidade dessas ciências – pois não há uma ciência especial das anomalias físicas ou químicas – é porque um ponto de vista novo pode aparecer na biologia, para aí constituir um novo campo (Canguilhem, 2019, p.88)

Pela anomia encontramos a diferença qualitativa entre o normal e patológico. Constatamos a potência da biologia vitalista: “O normal, *em biologia* (grifo nosso), não

é tanto a forma antiga, mas a forma nova, se ela encontrar condições de existência nas quais parecerá normativa, isto é, superando todas as formas passadas, ultrapassadas e, talvez, dentro em breve, mortas” (Canguilhem, 2019, p.95 – 96). Lembremos que não se pode instituir uma regra anatomofisiológica antes que a técnica investigue e coloque em jogo o paciente e a clínica. Estamos falando da subversão da própria espécie pela introdução do anômalo frente as dimensões sociais e históricas, bem como contingenciais. Por isso, Safatle menciona que, se a saúde é capaz de “*produzir uma individuação que parece irracional*, a partir da perspectiva da autoconservação dos indivíduos de uma espécie localmente configurada, é porque ela é a expressão da mobilidade da vida em sua procura por formas fora da espécie” (grifo nosso) (Safatle, 2019, p.297).

Não se trata de tomar a anomia como sendo naturalmente uma patologia, mas da própria mobilidade do conceito de normal e patológico, fazendo da anomia - o novo -, uma nova regra. O anômalo é o ser normal que instituirá novas regras à espécie, *restabelecendo* a fisiologia e sua estabilidade. “Não existe fato que seja normal ou patológico em si. A anomalia e a mutação não são, em si mesmas, patológicas” (Canguilhem, 2019, p.96). Assim, quando se inscreve a anomia, a fisiologia “não sabe, de antemão, se a nova ordem biológica será fisiológica ou não” (p.147), é apenas, num *a posteriori*, que a fisiologia terá “meios de encontrar entre as constantes aquelas que reivindica como suas” (p.147).

É fundamental destacar que tal virada de pé à cabeça das relações entre o normal e o patológico só são passíveis de serem afirmadas se de algum modo conseguirmos subverter, igualmente, as identidades anatomopatológicas e fisiopatológicas, tendo em vista que essas identidades garantiriam, apoiadas na hipótese da biologia mecânica, a inércia, a imutabilidade e a fixidez. A biologia vitalista coloca em jogo a “natureza paradoxal de um sistema que funciona através da errância”, por isso, “vem do fato de estar assentada sobre a ausência de uma tendência a ‘perseverar no seu próprio ser’” (Safatle, 2019, p.306).

Trata-se de reescrever o corpo além da anatomofisiologia e das “psicologias baseadas em evidências”, mas de uma biologia que tomamos segundo a perspectiva vitalista. É claro que há um corpo anatômico e fisiológico, mas há também um corpo que subverte essas próprias entidades anatomofisiológicas. Se quisermos aproximar o corpo ao biológico, podemos fazê-lo ao recusar algumas limitações e mutilações realizadas pelas ciências (de modo geral) quanto à força do organismo, cita Safatle (que,

nesta passagem, trabalha organismo de modo análogo ao corpo como aquele que vai além das leis prescritas e já estabelecidas):

Compreendemos mal um organismo biológico quando vemos nele apenas um feixe de funções e órgãos que se submetem a padrões gerais de mensuração e quantificação, feixe de funções que responde a exigências de ajustamento a um meio causalmente fechado. Essa vida seria o exemplo de uma razão que se transformou em princípio de autoconservação; princípio que tem e vista apenas as ilusões mecanicistas de uma visão de natureza digna do século XIX. Vida mutilada por não reconhecer mais sua potência de produção de valores (Safatle, 2019, p. 301).

Ao aproximar o corpo (o organismo) à biologia vitalista, encontramos a possibilidade de subverter as normas e regras do corpo anatomofisiológico. Realçamos que quando mencionamos o organismo, já não mais nos referimos àquele de Charcot. Não nos direcionamos mais às pulsões sexuais e seus embaraços causados pelas leis anatomofisiológicas – e a preservação da psicofísica de Fechner-, mas do organismo como pulsão de morte e da distinção qualitativa por ele inscrita. Viramos de pé à cabeça as regras que regulam o corpo e, por fim, as noções de saúde e doença.

Notabilizamos que a biologia vitalista não se refere ao biologicismo ou monismo reducionista. Trata-se, na realidade, de compreender que há algo do real do corpo no qual nem a biologia nem a psicopatologia conseguem nomear senão no *a posteriori*. No entanto, quando nomeado, já não se trata mais do novo. Nesse momento, já é a norma, não mais o elemento da subversão. *É mais precisamente isto que nomeamos nesta tese como uma mobilidade normativa do normal e patológico, constituindo uma mobilidade da própria noção da saúde.* Se há alguma possibilidade de tratarmos os objetos da anatomofisiologia de modo semelhante à psicopatologia, tal condição deve compreender a presença da anomia, da mutação, do que subverte as próprias regras e identidades momentâneas.

3.7 Pulsões biológicas? O segundo paradigma clínico e o barroco como movimento

Anteriormente enfatizamos a necessidade de não elidir a biologia no ensino de Freud. Tanto que nos deslocamos de uma biologia mecanicista para uma referência à biologia evolucionista. Mas é a pulsão biológica? “Canguilhem nunca viu reais

dificuldades em admitir, por exemplo, o fundamento biológico de um conceito como a pulsão de morte freudiana” (Safatle, 2019, p.306). A nosso ver, tal uso é possível desde que pensemos numa biologia que sirva à psicanálise e a sua psicopatologia. Quanto às relações entre a pulsão e a biologia, Simanke observa que há uma proposição biológica da pulsão no escrito “Além do princípio de prazer”, momento em que Freud (1920/2020) “extrapola o domínio mais específico do psíquico – ou do limite entre o somático e o psíquico -, como era o caso até esse momento, e amplia a extensão do conceito para abarcar a vida enquanto tal” (Simanke, 2020, p.391): a vida na medida em que a pulsão de morte incorpora elementos que corroboram para a evolução das espécies. Ao extrapolar esses domínios pela “filosofia biológica”, Freud “subjaz o argumento propriamente metapsicológico” (Simanke, 2020, p.391).

É exatamente porque Freud subjaz o argumento metafísico anterior, empregado em textos como “As pulsões e seus destinos” (1915/2019) – pulsão como conceito limite - que o autor introduz, no “Além do princípio de prazer”, um novo paradigma clínico. Aproximadamente trinta anos depois da abordagem do caso clínico de Anna O, Freud (1920/2020) se debruça sobre os sonhos dos ex-combatentes de guerra nas neuroses traumáticas.

A terrível guerra assustadora que acaba de terminar fez surgir um grande número desses adoecimentos e ao menos *pós fim à tentação de remetê-los a um dano orgânico causado ao sistema nervoso pela atuação de uma violência mecânica*. O quadro do estado da neurose traumática aproxima-se do da histeria por sua riqueza em sintomas motores semelhantes, mas o supera, via de regra, pelos indivíduos fortemente marcados de sofrimento subjetivo, algo como no caso de uma hipocondria ou melancolia bem como pelas evidências de um enfraquecimento geral muito mais amplo e pela ruptura das funções anímicas (grifo nosso) (Freud, 1920/2020, p.71).

Forçando as alusões feitas pelo psicanalista, é possível dizermos que a neurose traumática representa a subversão de qualquer uso dicotômico que pudesse permanecer como resto na psicopatologia freudiana, posto que, fazíamos referência ao somático e/ou biológico, nas neuroses atuais, ou aludíamos às psiconeuroses de defesa, na histeria. Quando fazemos referência ao pulsional, o que cai é a ênfase na distinção dicotômica de Charcot ao pressupor a oposição entre hístico-epilepsias e epilepsias, ou ainda, da dicotomia empregada por Strachey ao interpretar e traduzir a obra freudiana. Freud vai além da referência à causa anatômica (análoga à lesão orgânica) e/ ou da causa dada por representações psíquicas (recalcado). Neste ponto fronteiro, ou melhor,

dito como litoral – constituinte do caráter barroco na obra freudiana -, o inventor da psicanálise ressalta o lugar da neurose traumática como ponto de cruzamento ou apagamento das fronteiras entre as duas neuroses anteriormente descritas por ele. Isso porque há um corpo que não é nem anatômico e fisiológico nem imaginário e simbólico, mas real.

No litoral, não se trata de tomar a pulsão pelas regras do somático ou por uma biologia mecânica (seguindo as normas e médias anatomofisiológicas) como argumento máximo de sua psicopatologia. Trata-se de uma biologia que subverte as regras e leis da própria biologia. Ao elucidar a biologia de Freud, pela biologia vitalista de Canguilhem, atentamos para o fato de que o saber biológico subverte seu próprio saber. É isso que nos permite, num primeiro momento, retomar a pulsão pelo uso da biologia. Vejam que não se trata de tomar a pulsão pelo saber biológico, mas *pela subversão que a biologia vitalista impõe ao seu próprio saber*. Na realidade, diremos que se trata de uma biologia essencialmente marcada pela negatividade, segundo os termos empregados por Safatle. Pois, ao retomar o princípio apresentado por Freud em relação à pulsão de morte, o filósofo brasileiro diz que “viver, para cada célula, é ter conseguido reprimir o desencadeamento de seu suicídio, é negar uma negação” (Safatle, 2019, p.306), sendo a potência de subversão propiciada pela pulsão de morte, na biologia vitalista, a presença mesma da negatividade como subversão ao saber normativo. Notemos que, aqui, a pulsão de morte não está mais ao lado da compulsão à repetição mortífera, mas da pulsão como anomia, capaz de levar à mutação profícua dos indivíduos e da espécie.

É imprescindível salientar que embora Simanke note que o “Além do princípio de prazer” representa o texto onde Freud mais enfatiza a relação da psicanálise com a biologia ao construir o conceito de pulsão de morte, ele também é o escrito que, por colocar em jogo um segundo paradigma clínico, dissolve qualquer eventual dicotomia sobre a compreensão de um real pulsional, possibilitando que esse real seja tomado não apenas na psicopatologia ou na sua relação com o psíquico, mas, igualmente, e necessariamente, como um conceito presente nas ciências médicas (ou biológicas). Eis a necessidade de partirmos das provocações de Canguilhem para dar ênfase àquilo que do pensamento de Freud nos interessa: a possibilidade de tomar o novo como real do corpo, que afeta a psicanálise, mas, igualmente, a biomedicina. Algo extravasa as paredes da psicopatologia e seus objetos bem como da anatomofisiologia e seus saberes. Trata-se de *inserir o infamiliar da pulsão, para dizer que, o homem não é senhor de sua*

própria casa quando abordamos as identidades do eu, mas igualmente quando recobramos as identidades de conservação anatomofisiológica.

É verdade que Freud insista no caráter patogênico das neuroses traumáticas quando insere a pulsão de morte como compulsão à repetição. Neste caso, os sintomas, dados pela compulsão a repetição, podem ser tomados como a simples falta de adaptabilidade do sujeito às normas vigentes. Porém, se tomamos a pulsão de morte por seu caráter de anomia, encontramos a subversão das relações entre o normal e o patológico. Quando retomamos a pulsão de morte pela anomia, deslocamo-nos da noção de que o sintoma representa a precariedade do sujeito frente à norma, sujeito acometido pela repetição – nosso verdadeiro patológico- , para pensar o sintoma (como aquele que carrega algo da própria pulsão) como a denúncia das leis de conduta vigentes que parametrizam as normas e médias (representas pela pulsão de vida e as representações inconscientes, bem como as leis anatomofisiológicas).

Logo, pela subversão trazida pelo anômalo, Safatle (2019) menciona que o sintoma deixa de ser compreendido apenas como a falta de adaptabilidade às leis sociais, civilizatórias, morais, totêmicas, anatômicas, fisiológicas e inertes (repetição), para se tornar a denúncia às leis vigentes. O novo normal passa a representar não apenas a capacidade de conservação da espécie em circunstâncias ou meios estáveis, mas permite, frente a circunstâncias críticas, realizar ensaios arriscados, porém imprescindíveis para responder ao ambiente nocivo regulado por normas vitalmente inferiores.

Acrescemos a necessidade de tomarmos a pulsão de morte (ou o sintoma como aquele que a carrega) para além do patológico ou da compulsão à repetição. *Ainda que pensemos que Freud tenha invertido sua primeira afirmação, no qual se tratava de ir do normal para o patológico, para, agora supor que se trata de ir do patológico para o normal*, tendo em vista que, neste segundo momento, ele insere as pulsões sexuais, seguidas da universalidade da condição mórbida da compulsão à repetição, é possível dizer que, pelo anômalo, somos levados a ir além desta simples inversão, considerando a pulsão de morte como ponto de centralidade e referência para a psicopatologia freudiana. Trata-se de *partirmos primeiramente da anomia para, em seguida, compreendermos as noções de normal e patológico.*

Ora, isso representa *não apenas a inserção do novo/anomia na prática psicanalítica, mas igualmente o movimento.* Afinal, o que repete não é tanto a pulsão de morte, mas o inconsciente. A pulsão representa a radicalidade do movimento uma vez

que pensamos a dimensão da anomia como subversão do normal e do patológico. *Pela noção de movimento, vislumbramos a possibilidade de ler o barroco freudiano pelo barroco presente no pensamento de Canguilhem.*

As artes plásticas foram as primeiras, no fim do século XVI e início do século XVII, a definir o estilo barroco, e *liberaram totalmente o movimento* (grifo nosso). Ao contrário do artista clássico, o artista barroco só vê na natureza o que está inacabado, virtual, ainda não circunscrito. ‘O homem da época barroca não se interessa pelo que é, e sim pelo que vai ser. O barroco é infinitamente mais que um estilo artístico, e a expressão de uma forma de pensamento que, nessa época, reinava em todos os campos da atividade humana: *na literatura, na música, na moda, no Estado, na maneira de viver, nas ciências*’ (grifo nosso) (Canguilhem, 2019, p.145).

É imprescindível destacar que o movimento, dado pelo barroco, exige que coloquemos sempre os saberes como temporários, tendo em vista que eles são passíveis de serem superados pela produção de um novo saber. Não é por acaso que a literatura reapareça, dado que a época barroca não se interessa pelo que é, e sim, pelo que vai ser: o que demonstra um movimento no qual o ser se desloca de seu próprio ser. Afinal, não foi isso que Freud apresentou ao demonstrar o movimento de rompimento do ser, cisão do eu, fissura da espécie, preservando como possibilidade a anomia e a subversão da ordem vigente e das leis anatomofisiológicas?

Como nos lembra Safatle (2021), os biólogos Jean-Claude Ameisen e Henri Atlan apontam para uma tríplice²⁸ origem das pulsões de morte no interior do pensamento freudiano das quais retomaremos apenas duas aqui. São elas: o viés estético, “ligada à força de descentramento própria a processos de despersonalização e crítica da expressão egologicamente determinada; e uma biológica, ligada à dinâmica singular dos organismos de produzir a morte por suas próprias vias” (Safatle, 2021, p.148). A princípio diríamos que estamos tomando a origem biológica para compreender a psicopatologia psicanalítica. *Mas, na realidade, trata-se de recuperar a dimensão biológica pela matriz estética da pulsão de morte, de modo que encontramos mais do que a simples busca pelo extermínio da vida, do suicídio, mas da subversão do estado atual da espécie (em analogia ao eu), possibilitando que encontremos uma biopolítica que nos sirva na atualidade.* É na retomada biológica da matriz estética que

²⁸ Abordaremos ainda a terceira fonte nos capítulos seguintes, origem retratada como “histórico-política”. Ela foi apresentada pelo filósofo como aquela que “estaria ligada à destrutividade do Estado moderno em uma dinâmica irrefreável de administração estatal do extermínio” (Safatle, 2021, p.148)

realocamos a pulsão de morte, deslocando-nos da compulsão à repetição. É pela dimensão estética que encontramos a confluência entre a pulsão de morte e a biologia vitalista. Eis o modo como o infamiliar permite apostarmos na anomia como subversão das regras anatomofisiológicas, o que passamos a estender à subversão ou deformação também das condições de conservação do Eu psicológico e social.

A recuperação biológica da matriz estética nos permite aproximar o psicanalista austríaco do epistemólogo Canguilhem, pois foi o próprio francês aquele que retomou a biologia vitalista em comparação ao campo das artes - pelo barroco -, permitindo que realizássemos o mesmo movimento com a obra freudiana. Safatle (2019) observa que embora muitos pensadores tenham se afastado da biologia, tendo em vista as inúmeras críticas do uso conservador, estético e normativo da biologia, é possível pensar, com Canguilhem, uma “biopolítica da mobilidade normativa” (Safatle, 2019, p.307). Notemos o que menciona o filósofo:

Se o ‘verdadeiro projeto biológico’ só pode ser o retorno ao equilíbrio, sendo que ‘todo o resto, ou seja, a organização, o crescimento, o desenvolvimento, o aprendizado e a reprodução invariante não são da ordem do projeto, mas perturbações aleatórias que felizmente o contrariam’, então a biopolítica que podemos derivar de Canguilhem será necessariamente uma política que visa garantir as condições para a experiência dessa paradoxal processualidade do vivente (Safatle, 2019, p.307).

Eis o modo como poderemos nos deslocar de uma psicopatologia, guiada por pelo enviesamento biopolítico, anteriormente corresponde ao enclausuramento do corpo à normatividade e à moralidade de um tempo, para *pensarmos uma psicopatologia que se alicerce na biopolítica vitalista*. É, nesta perspectiva, que abordamos a psicopatologia psicanalítica também por seu viés biológico, tendo em vista a irrefutável e inegável aproximação de Freud com essa ciência.

Pois bem, frente às afirmações, aqui, feitas, cabe interrogarmos novamente: é a pulsão um saber biológico? Vale salientar que ainda que o argumento biológico, no “Além do princípio de prazer”, possa subjugar a metapsicologia, há, neste mesmo escrito, uma atenuação de Freud em abordar esse conceito pela biologia. A exemplo da abertura do quarto capítulo do texto citado, mencionamos o caráter de especulação de suas ideias - “O que se segue é simplesmente especulação” (Freud, 1920/2020, p.99). *Por isso, para Simanke, não se trata de afirmar a condição biológica da pulsão como saber. A pulsão de morte é, antes de qualquer consideração, um “conceito*

metapsicológico, formulado através de uma argumentação psicanalítica e justificado primariamente pela consistência interna da teoria e pela sua aplicabilidade clínica (grifo nosso)” (Simanke, 2020, p.429).

Pela metapsicologia freudiana podemos dizer que há um uso da biologia bem como das ciências médicas, mas isso não significa que se trate de uma pulsão biológica, pois dizer que é biológico pode nos colocar no risco de dizer que dela há um saber. Na realidade, é exatamente porque há um litoral, no segundo paradigma clínico (neuroses de guerra), que se torna ilustrativo o fato de que a pulsão resiste a ser tomada como propriamente biológica ou psicológica, sendo assim um conceito novo, que exige uma nova epistemologia. Trata-se de recobramos a noção de barroco epistemológico, abordada no *primeiro capítulo* desta tese, posto que a pulsão não é nem propriamente um saber biológico nem um saber literário/ artístico, ou ainda, psicológico.

Retomamos as palavras finais de Freud (1920/2020), no texto “Além do princípio de prazer”, pois o psicanalista deixa claro que não há ciência que não se fundamente numa espécie de crença provisória. Eis o modo como evitamos o pensamento catequista, afirmando-nos nas ciências. “Só aqueles crédulos que exigem da ciência um substituto para o catecismo abandonado levarão a mal o pesquisador por desenvolver ou por até mesmo reformular seus pontos de vista” (Freud, 1920/2020, p.205).

**PARTE II – A NEGATIVIDADE DAS PULSÕES E AS ESTRUTURAS NA
PSICOPATOLOGIA DE JACQUES LACAN**

4 O “ALIENISMO” DO SUJEITO: O DIAGNÓSTICO DA SINTOMATOLOGIA ÀS ESTRUTURAS CLÍNICAS

Em 1882, *O alienista* surgiu na literatura brasileira como advertência fundamental para a psicopatologia. Na obra de Machado de Assis (1972), acompanhamos a história de Simão Bacamarte, médico renomado, que após estadia na Europa, retornou para a vila de Itaguaí. Nem mesmo o Rei pôde convencê-lo de permanecer em Coimbra – a ciência, disse Bacamarte a sua majestade, “é o meu emprego único; Itaguaí é o meu universo” (ASSIS, 1972, p.191). Ao retornar a Itaguaí, Simão entregou-se de corpo e alma ao estudo da loucura, momento em que decidiu abrir a Casa Verde com intuito de acolher os mentecaptos que permaneciam nas ruas do vilarejo.

Confiante de sua empreitada, Bacamarte ultrapassou a ciência do seu tempo, propondo uma ampliação do “território da loucura” (Assis, 1972, p. 204). Essa ampliação permitiu que o médico fosse além dos moribundos de rua, encarcerando gente importante de Itaguaí. Sabe-se que ele internou Costa, um dos cidadãos mais estimados da vila. Costa tornou-se rico após herdar a fortuna de quatrocentos mil cruzados do tio, dinheiro cuja renda bastaria para viver “até o fim do mundo” (Assis, 1972, p.207), descreveu seu familiar pela promissória endereçada ao sobrinho. O fato é que Costa acabou por doar ou emprestar todo o dinheiro, tornando-se pobre antes que o quinto ano de riqueza celebrasse seu “aniversário”. Tal ato foi para Bacamartes a prova que ele precisava para trancafiar o cidadão, que certamente não se encontrava dentro dos parâmetros de sanidade exigidos.

Naquele período, a prima de Costa buscou intervir em proteção ao primo. “Isso, não! Isso, não! Interrompeu a boa senhora com energia. Se ele gastou tão depressa o que recebeu, a culpa não é dele” (Assis, 1972, p.208). Ela, então, mencionou que o tio de Costa, antes de morrer, envolveu-se numa discussão na qual foi condenado a perder todo o dinheiro em sete anos. “O homem olhou para ele, abriu a mão em ar de ameaça, e rogou esta praga: - ‘Todo o seu dinheiro não há de durar mais de sete anos e um dia, tão certo como isto ser o sino Salomão’” (Assis, 1972, p.208-209). Após escutar a mística história daquela mulher, Bacamarte a chamou para ir ter com o primo uma conversa, ocasião em que aproveitou para trancafiá-la igualmente na Casa Verde.

Diante da prisão de Costa e sua prima, muitos dos moradores de Itaguaí foram ter uma conversa com Bacamarte, buscando convencer o médico do contrário. O

alienista, então, foi categórico – “a ciência era a ciência” (Assis, 1972, p. 208). Pela ciência de Simão, a compreensão psicopatológica ultrapassou as dimensões da demência e da alucinação (fenômenos elementares conhecidos pela psicopatologia clássica), tornando-se cada vez mais um julgamento arbitrário frente ao singular do sujeito. Por fim, Simão encarcerou mais de três quartos da população da cidade, tendo em vista que estes seriam portadores de alguma patologia.

Escrito no final do século XIX, o conto permite antever o saber diagnóstico dos DSMs na atualidade. Essa antecipação decorre do fato de que o DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* ou *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais*) mantém de modo crescente o ato de classificar como patológico os afetos e comportamentos cotidianos. Isto porque nos últimos anos, acompanhamos a sistemática pluralização de patologias nos manuais diagnósticos como DSM e CID (Classificação Internacional das Doenças). Tal acontecimento leva-nos a acreditar que ocorreu um aumento expressivo das doenças na vida contemporânea, como se houvessem um crescimento expressivo de enfermidades, inserindo novas patologias no campo da ciência.

A título de demonstração, Dunker (2014) explicita que em 1880, a APA (American Psychiatric Association ou Associação Americana de Psiquiatria) desenvolveu o *Manual estatístico para o uso de instituições de insanos*, contendo 22 diagnósticos. Menos de um século depois, em 1952, o CID 8 passou a portar cerca de 180 distúrbios em aproximadamente 134 páginas. Não muito distante, em 1994, alcançamos a marca de 297 desordens em 886 páginas pelo DSM-IV. E os números só aumentam, uma vez que miramos o DSM-V e vislumbramos o DSM-VI.

É conhecido que a psiquiatria avance cada vez mais em direção a uma indiferenciação qualitativa entre o normal e o patológico, restando prevalentemente a distinção quantitativa dos sintomas. Os últimos DSMs acabaram por consumir qualquer distinção estrutural (presente na psiquiatria moderna) que ainda coexistisse juntamente à classificação sintomatológica. Apoiada nos DSMs, parte da psiquiatria contemporânea tem tomado a sintomatologia como pilar para orientação de sua prática de maneira absolutamente acrítica, produzindo teorias que de ateóricas não têm nada, tendo em vista que buscam apoio nas neurociências, na genética e na biologia.

Se alguns psicanalistas tomam os DSMs e parcela da psiquiatria como perspectivas “ateóricas”, tal fato só pode ser caracterizado porque os manuais perdem as noções causais, ou ainda, subentendem essas noções de modo absolutamente acrítico.

Prova disso, decorre do fato de que vejamos teorias genéticas, que buscam explicar e atribuir a causa de patologias e comportamentos desviantes a noções adaptativas extraídas da teoria darwiniana, mas que não fazem mais do que naturalizar um modo de comportamentos e gestão neoliberal, contribuindo e subsidiando para um modelo político-econômico, que se precipitou do Alienista aos dias de hoje, ganhando, sobretudo, um grande fôlego nas últimas décadas.

Frente à pulverização das classificações psicopatológicas pela psiquiatria contemporânea, bem como do saber genético pelos psicólogos evolucionistas, recuperamos as noções estruturais de Jacques Lacan, bem como a nosologia de Freud, com intuito de preservar os pilares fundamentais da psicopatologia, isto é, de uma clínica que conserve as premissas etiológicas e, por consequência, da verdade. Insistir nas noções de causa e de verdade é imprescindível para o diagnóstico psicanalítico, mas este debate só pode ser realizado, caso consideremos o conceito de pulsão como objeto central para pensarmos nossa psicopatologia: a pulsão como aquela que, pela verdade, resiste a modos de nomeação arbitrária, bem como inclui a causa das estruturas, posto que as estruturas buscam negá-la.

Mostremos como a pulsão incide sobre a psicopatologia, levando-nos às estruturas clínicas pela determinação de identidades. Em seguida, elucidemos que se a psicanálise pôde corretamente realizar críticas contundentes à psiquiatria e seus manuais, bem como à genética neoliberal, tal perspectiva não a resguarda de cometer equívocos que também devem ser considerados no debate psicopatológico. Demonstramos que tomar a indeterminação da pulsão, segundo a radicalidade imposta por este conceito, produz impasses às determinações presentes na identidade estrutural e à própria psicopatologia psicanalítica.

Começemos por enunciar algumas das possíveis razões para que tenhamos uma proliferação das patologias na atualidade.

4.1 Introdução à questão diagnóstica

Salientamos que a própria Associação Americana de Psiquiatria “também não cessa de denunciar a precariedade científica deste manual de classificação (Camargo & Santos, 2012, p.2) nos dias de hoje. Desse modo, é imprescindível compreender como pode a ciência não destronar uma pseudociência em suas próprias entranhas, tendo em vista a condição acrítica dos DSMs na contemporaneidade.

Uma primeira hipótese explicativa para o processo de patologização, por parte da psiquiatria, advém de sua relação com a produção de psicofármacos. Trata-se da inversão da ordem entre demanda e oferta, no qual somos levados a produzir patologias para medicamentos e, não, o seu oposto. Essa inversão consistiria no retorno financeiro, trazido pelas grandes indústrias de fármacos, sendo a psiquiatria a validação científica, uma vez que produz patologias a serem medicadas. Consequentemente, deparamo-nos com a gestão dos comportamentos, dos afetos e das singularidades, no qual submetemos o sujeito às normas sociais. Neste caso, todo o potencial transformador do indivíduo, ou ainda, do próprio sintoma (que representa não apenas a falta de adaptação às leis civilizatórias, morais e totêmicas, mas igualmente uma denúncia às leis vigentes) perdem a capacidade emancipatória, tendo em vista o funcionamento de fármacos e de uma psicopatologia que faz a gestão do sofrimento²⁹, do mal-estar e da angústia.

Reencontramos a história de Simão Bacamarte, que também revelou o enriquecimento a partir da patologização da vida cotidiana. “Quem se importa? Temos ganho muito [...]. E levou-a às arcas, onde estava o dinheiro. Deus! Era montes de ouro, eram mil cruzados sobre mil cruzados, dobrões; era a opulência [...]. – Quem diria que meia dúzia de lunáticos...” (Assis, 1972, p. 200). Além disso, Simão acaba por silenciar as mais diversas inquietações, angústias e demandas dos moradores de Itaguaí. Vê-se que todo o potencial transformador (capaz de produzir mutações sociais) da comunidade é trancafiado e gerido pela Casa Verde.

Embora o médico tenha enriquecido com a Casa Verde, ele nunca escondeu o desejo de fazer uma ciência cujo valor universal pudesse ser alcançado. “O principal nesta minha obra da Casa Verde é estudar profundamente a loucura, os seus diversos graus classificar-lhes os casos, descobrir enfim a causa do fenômeno e o remédio universal” (Assis, 1972, p.195). Chegamos a uma empreitada muito próxima ao DSM e

²⁹ Aqui vale dizermos das difíceis distinções entre o sofrimento, o sintoma e o mal-estar. O “sofrimento não é sintoma, e sintoma não é mal-estar” (Dunker, 2015, p.188). Isso porque há formas de sofrimento que parecem estar à espreita por um nome que as capture numa forma sintomática do saber-verdade. Ao mesmo tempo, há sintomas que parecem imunes ao sofrimento, que produzem sofrimento real apenas naqueles que cercam o indivíduo. Deste modo, as formas de sofrimento “são como litorais de anomia e indeterminação entre o mal-estar do gozo e o saber-verdade do sintoma” (Dunker, 2015, p.188). Por sua vez, o “sintoma exprime uma forma de mal-estar, mas nem toda forma de mal-estar é um sintoma” (Dunker, 2011, p.40). O mal-estar representa aquilo que parece ser inerente às relações sociais e à existência. Remete-nos às relações com a angústia, o desespero ou o desamparo. Podemos dizer que o mal-estar exprime a verdade incurável de um sintoma, não se reduzindo ao sintoma.

CID, que buscaram também estabelecer um acordo transcultural pela mesma ciência psiquiátrica.

Sabe-se que o primeiro DSM foi publicado em 1952. O manual surgiu como possibilidade de unificar o campo da psiquiatria a ponto de ter sido reconhecido pela própria Organização Mundial da Saúde. Apesar do compromisso unificador, buscando produzir um pacto universal, o DSM provocou, desde sua criação, questionamentos e polêmicas em torno de sua classificação. Salientamos que “se o critério fosse o consenso, Copérnico teria permanecido geocentrista” (Barreto; Iannini, 2017, p. 45), de modo que a promessa de acordo diagnóstico, entre os pares, não se mostra suficiente para sustentar o desejado rigor científico.

Mas o que permite esta pluralidade diagnóstica na psiquiatria sem que encontremos argumentos sólidos para o diagnóstico de pacientes? Retomemos um conceito fundamental para Freud e a psicanálise, que, a nosso ver, fundamenta as razões para que os DSMs consigam proliferar as classificações nosológicas dentro da própria ciência médica: os efeitos do inconsciente e, principalmente, da pulsão na sua relação com o saber. É na medida em que a pulsão escapa a todas as formas de nomeação diagnóstica, abrindo, como lacuna, um não saber nas ciências médicas, que observamos a aparição de uma pluralização de nomes diagnósticos. Diante da dificuldade imposta pelo objeto de investigação, a psiquiatria se contenta em nomeá-lo arbitrariamente, elidindo a própria dimensão do pulsional. *Se por um lado, a pulsão se mostra absolutamente inominável, o que permite dizermos daquilo que escapa a toda predicação, por outro lado, é exatamente por que o pulsional escapa a toda nomeação, que se faz possível nomeá-lo arbitrariamente, sem se preocupar com possíveis equívocos, tendo em vista que ninguém encontrará seu sentido no dia de amanhã, desvelando a ineficiência dos manuais.*

Quer dizer que os DSMs e parte da psiquiatria desconsideram o inconsciente? A resposta não deve ser dada com pressa nem de modo desavisado. *Na realidade, verificaremos que há um excesso de saber inconsciente.* Mas é mesmo do inconsciente e da pulsão como conceitos psicanalíticos que falam os psiquiatras? Certamente que não, tendo em vista que, para a pulsão, não há saber. Isso, claro, se considerarmos a construção da biologia vitalista de Freud (apresentada no *capítulo anterior*), ou ainda, a abordagem estrutural de Jacques Lacan.

Antes que possamos abordar a noção de estrutura e pulsão, para Jacques Lacan, retomemos o argumento das neurociências, dos neuropsicólogos, dos psicólogos

evolucionistas, bem como de uma parcela significativa de psiquiatras, quanto à lacuna deixada pela pulsão no inconsciente. *Demonstremos como o inconsciente é, na realidade, uma suposta inconsciência, que naturaliza modelos político-econômicos individualistas e segregativos, presentes na contemporaneidade.*

4.2 Genética neoliberal: o inconsciente, a pulsão e a determinação dos genes

Teixeira e Iannini chamam atenção para o fato de que Thomas Insel, diretor do prestigiado *National Institute of Mental Health* (Instituto Nacional de Saúde Mental), mobilizou a grande mídia como *Le Monde* e *NYT* (*New York Times*) para conferir críticas aos manuais psiquiátricos atuais e demonstrar que as classificações, ali encontradas, não atendiam aos critérios científicos, sendo imprescindível que a psiquiatria retome a perspectiva biológica da realidade mental.

Vale observarmos que o movimento de Thomas Insel não vai além do velho e conhecido modelo biológico, que buscava subsidiar e esconder a magia dos diagnósticos.

Nessa perspectiva, que o mental seja o neuro-biológico, ou o físico-químico, ou o *genético*, ou mesmo, se quiserem, o molecular, isso importa pouco. O importante é que a classe assim constituída não se mostre como efeito de uma pura nomeação, pois é este o erro do DSM: deixar ver o mecanismo subjacente à mágica, revelando a impostura que o sustenta (grifo nosso) (Iannini & Teixeira, 2014, p.8).

Trata-se da possibilidade de retomar a identidade anatomopatológica e fisiopatológica sem que existam condições críticas sobre tal, ou ainda, da retomada das evidências de maneira ingênua, desconsiderando outros saberes e suas respectivas evidências, como se apenas a biologia fosse guardiã do modelo psicopatológico. *Na passagem acima, notabilizamos ainda a perspectiva genética, “verdade incorruptível” para as psicologias e psiquiatrias, sendo essa a mais nova evidência, capaz de se fazer irrefutável aos olhos dos cientistas.*

Ao contrário do que se possa imaginar, a genética e as psicologias evolutivas têm retomado o inconsciente de maneira intensa. *Mas deixemos claro que não se trata do inconsciente freudiano ou lacaniano. Trata-se, na realidade, da inconsciência como saber genético que organizaria nossas ações, sem que as contingências, a cultura, ou ainda, a força pulsional se inscrevam modificando e deformando esse saber.* Dunker

(2021) menciona que *esse inconsciente subterrâneo, arquivo morto infinito de comportamentos e conteúdos históricos tem sido utilizado pela ideologia neoliberalista como modo de naturalização de suas práticas*. Dunker extrai tal proposição do trabalho da antropóloga Susan Mckinnon (2021), publicado no Brasil como *Genética neoliberal: uma crítica antropológica da psicologia evolucionista*.

Notemos o que diz a antropóloga sobre esse inconsciente: “Assim como em outras teorias que postulam um motor primordial inconsciente, nas abordagens da psicologia evolucionista os humanos acabam como vítimas de uma falsa consciência” (Mckinnon, 2021, p.40). Recuperemos o trabalho de Susan com intuito de explicitar o modo como a genética vem sendo utilizada nas psicologias e psiquiatrias, para, em seguida, abordarmos a genética como ciência que naturaliza o neoliberalismo e seu *modus operandi*.

Retomando uma série de estudos de neurocientistas, neuropsicólogos, psicólogos evolucionistas, bem como de geneticistas e sociobiólogos em diversas instituições e universidades pelo mundo, Mckinnon demonstra que, para os psicólogos evolucionistas (também os outros aqui citados embora os psicólogos representem o alvo que condensa as demais categorias), há uma espécie de saber genético ou “mentalidade central” que, segundo esses pesquisadores, “seria subjacente à diversidade aparente da cultura humana” (Mckinnon, 2021, p.26). De modo semelhante aos órgãos fisiológicos, que são geneticamente programados para funcionar sem que precisemos aprender para que eles trabalhem, também nossos “órgãos mentais prescindem do aprendizado” (p. 44).

Tomando a teoria evolutiva de Darwin como base para o funcionamento genético, *os psicólogos evolucionistas tomam os comportamentos na cultura como decorrentes da ativação do saber genético, que busca maximizar as chances de proliferação e manutenção genética de um espécime*. A causa última, inconsciente e invariável é “a lógica egoísta da proliferação genética individual” (p.40). Ou “a seleção natural possui tanto desejos quanto a força para realizá-los: ela ‘quer’ e ‘consegue’ que os humanos façam certas coisas – por exemplo, que sejam ‘bondosos com seus irmãos’, mas apenas ‘aparentem ser bondosos’ com os amigos” (Mckinnon, 2021, p.38-39). Isso porque, para preservar a maximização genética, não faz sentido tratar amigos, ou ainda, conhecidos do mesmo modo como se trata os familiares. Não há preservação genética no caso de amigos, o que teria permitido que Robert Wright mencionasse que amigos e irmão possuem tratamentos distintos por essa *espécie de mentalidade central, ou inconsciência humana a serviço da evolução e reprodução genética*.

Esses mecanismos evolutivos teriam permanecido como saber genético desde o Pleistoceno (entre 2,5 milhões e 11,7 mil anos atrás), de modo que teriam possibilitado que os homossapiens suplantassem os hominídeos daquele mesmo período, tornando-se a espécie evoluída e dominadora. “Os mecanismos de preferência e as qualidades de gênero daí resultantes constituiriam então os atributos psicológicos que, inalterados por milênios, seriam inatos e transmitidos pelos genes” (Mckinnon, 2021, p. 28-29). Nossos comportamentos seriam, por conseguinte, herdados geneticamente e buscariam maximizar as chances de reprodução. Temos uma noção estrutural da genética que se torna universal, arcaica e não flexível.

Como resposta a problemas específicos de adaptação vividos por nossos primeiros ancestrais, esses mecanismos forneceram instruções robustas e intrincadas para formas particulares de comportamento social entendidas como inatas e universais. Ainda que reconheçam a diversidade cultural, os psicólogos evolucionistas também sustentam que a verdadeira causa para o comportamento humano e para as formações culturais é resultado da lógica adaptativa da seleção natural, que por sua vez é guiada por esforços obstinados em favor da maximização do sucesso reprodutivo do indivíduo. Se esses mecanismos inatos dão forma ao comportamento humano, então os padrões culturais são apenas um acessório superficial para uma base, de resto, predeterminada. Assim, para a psicologia evolucionista, ideias, crenças e valores culturais são epifenomênicos, dependentes das e redutíveis às ‘verdadeiras’ determinantes genéticas do comportamento (Mckinnon, 2021, p.25-26).

Vislumbramos uma compreensão onde a *ontologia genética é fixa e aparentemente inerte, e as epistemologias culturais são múltiplas, mas não tocam ou modificam ontologicamente o saber genético*. Encontramos uma noção de superestrutura sendo empregada para compreender os comportamentos culturais a partir da genética. “Na medida em que o intelecto e a agência humanos passam a ser atribuídos à seleção natural e a seus veículos genéticos, a cultura é reduzida a mero efeito superestrutural de uma realidade biológica mais fundamental” (Mckinnon, 2021, p.37-38).

Há de se observar que, para os psicólogos evolucionistas, a pulsão e o inconsciente estão absolutamente à mercê de interpretações deterministas e imutáveis, o mesmo determinismo que o personagem de Sófocles buscou se desvencilhar nos tempos heroicos de Édipo. Isso porque *ao lidar com a hipótese de uma inconsciência, as psicologias evolucionistas determinam o pulsional pela dimensão de uma saber pré-*

fixado e evolutivo, que asseguraria a permanência das espécies desde os tempos do Pleistoceno, saber este capaz de organizar os comportamento e a vida segundo modos específicos de manutenção das espécies. Cabe dizermos que, nesta perspectiva, desconsidera-se as contingências, a historicidade segundo cada tempo e as dimensões sociais e ambientais como condições de imprevisibilidade.

Compreendamos o modo como as relações amorosas e sexuais se estabelecem. Mckinnon cita que, para os psicólogos evolucionistas, as escolhas dos parceiros amorosos seriam resultado do processo seletivo, no qual os homens identificariam características confiáveis de fertilidade feminina – como juventude, beleza e forma curvilínea – enquanto as mulheres escolheriam os homens pelos recursos - status, ambição e engenhosidade –, capazes de torná-los bons partidos para a reprodução e sustentação dos filhos e da família. Essas características adviriam do período Pleistoceno e teriam se mantido em nossos genes até os dias de hoje. Como efeito, as culturas variam, mas mantêm esse arranjo estrutural das relações.

Nessa perspectiva, poderíamos forçar as aporias dos psicólogos evolucionistas para dizer que o mal-estar civilizacional é inerente à humanidade porque cada um de nós teria genes distintos se pensarmos nos homens e nas mulheres. Como cada um possui genes distintos, há uma espécie de batalha no qual cada um busca alcançar os objetivos evolutivos e a maximização de seus genes. Os homens buscando fecundar o maior número de mulheres e, elas, por conseguinte, buscando aqueles que podem lhes dar garantias de sobrevivência bem como de sua prole.

Ainda que não seja uma surpresa que se imagine que homens ‘combatam’ com homens, e mulheres com mulheres, os psicólogos evolucionistas retratam um campo de batalha muito mais extenso. Uma vez que enxergam os interesses genéticos dos machos e das fêmeas como essencialmente em desacordo uns com os outros, imaginam que muito do comportamento humano é moldado por uma ‘batalha dos sexos’, conforme machos e fêmeas se enfrentam em uma perpétua ‘queda de braço’ evolutiva guiada por estratégias reprodutivas opostas (Mckinnon, 2021, p.73).

Apresentados alguns tópicos da teoria genética sustentada pelos psicólogos evolucionistas, verifiquemos de que modo essa teoria se equivoca quanto à consideração dos argumentos genéticos, evolutivos e antropológicos, para que, enfim, possamos apontar para o modo como a teoria genética tem servido ao neoliberalismo. Começemos

pela própria noção de que os genes possuem um saber que dita nossos comportamentos, permitindo que nos adaptemos e organizemos nossa vida segundo princípios evolutivos. Cabe observarmos que *não há, para a teoria genética, uma relação de um-para-um em que seria possível computar, para cada comportamento, um gene (é um segmento de uma molécula de DNA - ácido desoxirribonucleico -, responsável pelas características herdadas geneticamente) correspondente.*

O fato amplamente aceito de que a maior parte dos genes são pleitrópicos – ou seja, possuem bem mais do que apenas um único efeito fenotípico – oferece um argumento sólido contra a correspondência ‘um-para-um’ entre um gene e uma característica comportamental (Mckinnon, 2021, p.48).

Salientamos que, para a maior parte dos psicólogos evolucionistas, não há uma relação de um-para-um entre genes específicos e qualquer órgão, mas, ainda assim, suas narrativas “estão repletas de conjecturas que envolvem genes e módulos designados por nomes e que se correlacionam com comportamentos notadamente específicos”. Há um “gene da fidelidade”; um “gene altruísta”; um “gene que leva um chimpanzé a dar 60 gramas de carne para seu irmão”; “um gene que aconselha os macacos a amar outros macacos que mamaram nos seios de sua mãe” (Mckinnon, 2021, p.55-56) e, assim, por diante.

Há ainda as tendências neuróticas, tendência à dependência de nicotina e álcool, tendência à dependência de televisão e à probabilidade de se divorciar, o que permite ir além dos genes comportamentais, para pensarmos em tipos de personalidade. Tipos de personalidade que são controlados pelos genes mesmo que, no período Pleistoceno, não tivéssemos o tabaco, a televisão e, ainda, o divórcio (levando em consideração toda a dimensão simbólica deste último).

Pois bem, Mckinnon demonstra que o genoma humano é constituído de aproximadamente 30 mil genes, e que nos diferenciamos dos chimpanzés apenas em 1,6% quanto ao DNA. Por isso, simplesmente não há diferença de genes tão grande que possa abarcar a diferença entre humanos e chimpanzés quanto aos comportamentos e a construção cultural. *Tal condição permite que possamos criticar a hipótese de um-para-um para descrever o cérebro como uma máquina de alta plasticidade, tendo suas funções e regiões, mecanismos que podem contribuir para diferentes domínios comportamentais e cognitivos.* Por isso, “o modelo de módulo fixo do cérebro defendido pelos psicólogos evolucionistas é contestado também pela epigênese – a

interação dos genes com os estímulos ambientais – e pela bem documentada plasticidade neural do cérebro” (Mckinnon, 2021, p.49).

Isso porque “uma premissa central da teoria evolutiva é a de que a seleção natural não tem a ver com decisões inteligentes, dotadas de propósitos” (Mckinnon, 2021, p.37), indo além da simples adaptação dos organismos. O cérebro humano tem a possibilidade de tomar decisões inteligentes e dotadas de propósitos, criando ordens culturais diversas, e transmitir tais condições por aprendizado. *Mas não se trata de um saber genético inconsciente*. Uma teoria adotada pela maioria dos antropólogos culturais é de que a “mente é definida não por mecanismos funcionalmente específicos e capazes de resolver problemas de adaptação determinados, mas por mecanismos gerais que permitem que o cérebro funcione como uma ferramenta flexível” (p.26).

É a partir desses mecanismos gerais que nos tornamos aptos para resolver uma grande quantidade de problemas em contextos distintos, de modo que, aí sim, encontramos uma distinção suficiente para abordar nossa diferença frente aos chimpanzés. “Na verdade, segundo antropólogos, os ambientes diversificados e instáveis em que a evolução humana transcorreu teriam favorecido mecanismos gerais que deram vazão a programações abertas de comportamento e de cognição” (Mckinnon, 2021, p. 26), o que é, exatamente, o oposto dos modelos de funções específicas segundo a teoria dos psicólogos evolucionistas.

Além das condições das críticas a fixidez ou de conta de um-para-um, os antropólogos nos ajudam a desmistificar ainda alguns pressupostos sustentados pelos psicólogos evolucionistas quanto às formas sociais que os humanos se estabeleceram. Entre eles, citamos primeiramente os homens zulu, tendo em vista que eles contrariam a lógica exposta anteriormente de que os homens escolheriam atributos femininos que garantiriam a procriação. Pelo contrário, para David Buss, os zulus privilegiam a ambição e a engenhosidade nas mulheres mais do que as mulheres zulu o fazem com relação aos homens. Concluímos que há um funcionamento absolutamente atípico para os genes, advindos de nossos ancestrais, o que permite problematizar se esse é mesmo o modo de organização que permite pensarmos na evolução, ou se tomamos a genética como modo de naturalizar o funcionamento dos genes a partir de construções que, na realidade, são históricas, culturais e ocidentais.

E não menos importante, lembremos que, por volta do século IX, floresceram na Europa as coparentalidades rituais. Isto é, rituais em que cerimônias de batismo estendiam a família a partir de laços que não eram sanguíneos, e, por isso, não

genéticos. Àqueles que eram ligados pelo batismo de uma criança, estabelecia-se laços de parentalidade que incluíam as interdições do incesto e a forma exogâmica dos “casamentos”. Deste modo, não se trata apenas do incesto biológico, mas também do incesto ritual como formas de organização social e legitimação dos vínculos familiares.

Essa instituição não só expande as redes de parentesco e de troca material para além daquelas do parentesco biológico, mas também tende a subordinar ‘a comunidade de sangue à comunidade da fé’ e a privilegiar as obrigações de parentesco espiritual em detrimento daquelas do parentesco biológico (Mckinnon, 2021, p.90).

Ora, temos uma contrariedade enorme frente ao saber evolutivo disseminado nos genes. Isso porque no mecanismo do compadre não há a preservação do gene, sendo os esforços desperdiçados com membros que não são consanguíneos. Contrariamos a hipótese de que um irmão trata o irmão sanguíneo de modo verdadeiramente bondoso, mas trate um amigo de modo “aparentemente” bondoso, tendo em vista que esse último não compartilha do mesmo sangue ou do interesse genético. Para compreender tal comportamento ou característica, faz-se imprescindível olhar para a história, não para nossos genes.

Com a influência crescente do protestantismo e de outras ideologias individualistas e de acumulação de capital, foi necessário criticar o mecanismo de compadre, fazendo com que ele desaparecesse gradativamente das famílias. Encontramos uma organização individual, de transmissão e acumulação de riquezas, no qual a lógica do apadrinhamento, mostrou-se um desperdício de recursos, tendo em vista o dispêndio de energia e dinheiro com membros não sanguíneos. “Em sociedades não industriais e não capitalistas, por outro lado, as relações de parentesco são com frequência expansiva, e não restritivas” (Mckinnon, 2021, p.91).

Não é a genética que nos estabelece esse funcionamento como universal e adquirido no período Pleistoceno, mas o modo de gestão capitalista e neoliberal na atualidade. É aí que genética entra como naturalizadora de uma organização social contingente à família ocidentalizada dos últimos séculos e, principalmente, das últimas décadas.

A noção de individualismo genético depende, explícita ou implicitamente, dos valores culturais da teoria econômica neoliberal: as relações sociais podem ser reduzidas a relações de mercado; o ‘bem comum’ deve ser substituído pela responsabilidade individual e os

serviços públicos devem ser privatizados; o lucro e o capital devem ser maximizados através da desregulamentação dos mercados – isto é, a competição deve seguir seu curso sem restrições, em um ‘nivelamento por baixo’, não importa quais sejam as consequências sociais (Mckinnon, 2021, p.71).

É exatamente na medida em que os ideais neoliberais são apreendidos, que a teoria da evolução de Darwin é cooptada ou sequestrada pelos psicólogos evolucionistas. Atribuindo ao gene uma razão, uma meta, um portfólio, encontramos condições não éticas e individualistas, que desvelam o neoliberalismo como matriz de leitura da nossa selva de pedras: cada um por si e que vença o mais forte.

‘Sahlins cita uma carta que Karl Marx escreveu para Friedrich Engels, na qual observa: ‘É digno de nota como Darwin reconhece sua própria sociedade inglesa em feras e em plantas, com sua divisão do trabalho [leia-se, diversificação], competição, abertura a novos mercados [nichos], ‘invenções’ [variações] e a ‘luta pela existência’ malthusiana. Uma vez que essas propensões econômicas tenham sido naturalizadas pelos processos biológicos da seleção natural, passa a ser possível reimportá-las como fenômenos universais naturais para validar as estruturas das relações econômicas’ (Mckinnon, 2021, p.101-102).

De modo semelhante aos DSMs, a genética, dos psicólogos evolucionistas e parcela da psiquiatria, busca gerir os corpos, os comportamentos e os sintomas a partir da teoria da evolução. Mas, nesse caso, uma evolução que atende apenas aos requisitos do neoliberalismo.

Como lembra Dunker, a seleção natural é um “processo de gigantescas proporções temporais envolvendo sistemas ambientais, eras geológicas, mudanças climáticas, alterações imprevisíveis nas relações entre espécies. Aprendi que o ponto central dessa história era a diversidade e a contingência” (Dunker, 2021, p.9), o que *impossibilita de pensarmos os genes como próximos de “quase pessoas”, que possuem vontades e uma programação assertiva de como se comportar e agir para maximizar a reprodução. Lembremos que certas mutações podem parecer desvantajosas no meio que habitualmente é próprio à espécie, mas se tornam extremamente importantes quanto às condições de existência variam, o que torna impossível descrever essa espécie de saber genético ancestral que nos orientaria do Pleistoceno ao neoliberalismo* (no capítulo anterior, abordamos o caso das contingências e variações

imprevisíveis como condições determinantes e imprescindíveis na avaliação da persistência ou da extinção de uma espécie de borboletas num distrito da Alemanha).

Se os DSMs insistem numa verborragia diagnóstica absolutamente arbitrária à verdade, excluindo condições etiológicas da psicopatologia, os psicólogos evolucionistas embora representem uma matriz biológica, supostamente científica, buscam subsidiar a nosologia e nosografia a partir de construções neoliberais que acabam por reiterar os efeitos dos manuais psiquiátricos. É aí que os argumentos de senhores como Thomas Insel (apenas o utilizando como representante de um movimento) acabam por subsidiar e naturalizar modelos político-econômicos a partir da suposta ciências contemporânea.

Retomemos o modo como a psicanálise formaliza a noção de causa inconsciente, demarcando sua distinção frente à parcela da psiquiatria, dos psicólogos evolucionistas e dos DSMs. A noção de pulsão, bem como da verdade, mostra-se essencial para tal. Demonstremos que a pulsão e a verdade escapam ao saber, impossibilitando que descrevamos o saber genético do pulsional, bem como de um saber programado para a evolução, capaz de ditar os caminhos, as metas e objetivos do indivíduo. Enfatizamos que há a possibilidade de pensarmos, ainda assim, num saber psicopatológico. Eis o modo como o saber das estruturas encontra sua divisão com a verdade do pulsional.

Recuperemos o conto de Edgar Poe (1999), intitulado *A carta roubada*. De modo semelhante ao conto machadiano, a literatura permite, mais uma vez, antecipar as contingências vividas pelo homem e seus impasses frente à psicopatologia. Caminhemos em direção à noção estrutural de Jacques Lacan, bem como à divisão entre saber e verdade uma vez que abordamos a negatividade da pulsão.

4.3 Herói imaginário? Revirar a carta-pai de Edgar Poe

Em 1844, o escritor estadunidense Edgar Poe escreveu *A carta roubada*. No romance policial, uma carta é apresentada ao leitor como objeto privilegiado e surrupiado. Perde-se a carta, acha-se a carta, tudo é organizado magistralmente como numa peça de teatro, que repete suas cenas sem que os personagens se deem conta do circuito espiralar em que se encontram. Extraindo a função da carta de Poe, Lacan teceu alguns comentários, aproximando-a do conceito de verdade – como presentificação da pulsão.

No romance de Poe, o inspetor busca a carta na fixidez do signo policial, lugar determinado pelo suposto esconderijo de um bandido e fora dos olhos treinados da polícia. Por se tratar de um objeto de alta valia, o inspetor supôs que o artefato não poderia ser escondido senão no mais ardiloso dos esconderijos, o que fez com que todas as buscas dele e seus camaradas se resumissem à busca de um tesouro escondido. Sob sete pás de terra e passagens secretas, nosso investigador nada encontrou em suas buscas desafortunadas. Tal insucesso no treinamento ocorreu porque a polícia age conforme seu lugar na estrutura, isso é, como aquela que toma a carta/sujeito pelo significado *a priori*.

Frente aos sucessivos insucessos da polícia, Lacan questiona o que se poderia fazer para melhorar a técnica dos investigadores? “Nada, portanto, pode salvar a posição da polícia, e não se modificaria nada melhorando ‘sua cultura’” (Lacan, 1955/1998, p.30). Não por acaso, vejamos que Iannini e Teixeira (2014) descrevem um insucesso semelhante à tentativa de melhorar a psiquiatria. Na realidade, como salienta os autores, debater com os manuais psiquiátricos é dar a eles a possibilidade de reformular suas querelas, melhor se ajustando aos embates na contemporaneidade. “Sendo o protesto uma variante da demanda, na forma trivial da queixa, nada mais cômodo ao DSM do que apaziguar os que se queixam de seus excessos por meio de uma revisão periódica de suas listas” (Iannini & Teixeira, 2014, p.6-7).

Cabe observarmos que os DSMs apenas reformulam seu ponto de vista no intuito de melhor se adaptar diante das demandas sociais, mas sem que houvesse de fato uma revisão de seus pressupostos, alterando a concepção etiológica das patologias. Tendo em vista as constantes reformulações daqueles que confeccionam os DSMs, cabe nos precavermos do engodo discursivo pelo qual parte do saber psiquiátrico tanto se alimentou nos últimos anos. Tentar melhorar os manuais é como demandar que a psiquiatria reveja sua nomenclatura diagnóstica sem que ela modifique sua relação com a verdade.

Se demandar ao DSM parece algo ineficaz a Lacan, Poe nos apresenta uma solução temporária. Pela boca de Dupin, o escritor americano sugere que analisemos o caso com as luzes apagadas – “‘se for qualquer assunto que exija reflexão’, observou Dupin, abstendo-se de ascender o pavio, ‘nos o examinaremos melhor no escuro’” (Poe, 1999, p.7) -, o que permite dizermos que o autor apaga, sobretudo, esse signo pelo qual a polícia toma de antemão o gatuno, como se esse fosse um larápio qualquer.

Ao deixar as luzes apagadas, Dupin dribla o significado *a priori* ao significante, no qual vemos a definição dos manuais psiquiátricos: significado este que diz que uma carta muito importante deve estar num lugar igualmente semelhante (escondida demasiadamente como espera aquele que a procura e que foi treinado para tal). De modo semelhante, os DSMs, bem como os dicionários na língua portuguesa, francesa, ou mesmo, inglesa, ofertam-nos signos, cujo significado está acoplado à palavra procurada. Pois bem, apagar as luzes significa apagar exatamente a racionalidade que acomete o leitor, isto é, colocar uma barra entre o significante e o significado, compreendendo os deslizamentos da carta.

Embora Poe nos dê um guia de leitura da repetição estrutural, Lacan observa que o sentido extraído por Dupin “consegue ver apenas uma *simples sinalização da posição do objeto* (grifo nosso), em outras palavras, apenas uma *função imaginária mais diferenciada do que as outras* (grifo nosso)” (Lacan, 1955/1998, p.21). Tal engodo consiste no fato de que Dupin sucumbe igualmente ao imaginário, uma vez que a carta possui um sentido, que passa a ser decifrado se nosso herói compreender os deslocamentos do significado na cadeia significante. Eis a marca de nossa ficção levantada pelo ilusionista Dupin – “seria mesmo o cúmulo do que poderia atingir o ilusionista fazer-nos *verdadeiramente enganar* por um ser de sua ficção” (Lacan, 1955/1998, p.23).

Essa ficção, ilusão aos olhos do leitor, foi localizada pelo psicanalista francês como um sentido especular na relação com o Outro. Sabe-se que, no conto, Poe coloca, na boca de Dupin, o jogo imaginário de uma criança que sempre acaba ganhando de seus oponentes na brincadeira do par ou ímpar. Tal feito consistia na capacidade de reconhecer, pela fisionomia do adversário, se se tratava de um oponente inteligente ou não. Tudo começa por uma primeira jogada absolutamente aleatória. Após o resultado da primeira jogada, o garoto prodígio olha seu adversário, tentando antever a sua segunda aposta. Caso compreenda que se trata de um oponente tolo, supõe que o mesmo pode inverter a jogada na segunda rodada. Para o caso de percebê-lo como inteligente, pressupõe que o adversário manterá a mesma jogada, com intuito de enganá-lo. Há ainda a possibilidade de que o adversário do garoto imagine que ele o tomou por esperto, e opte por se fazer de tolo, mantendo os mesmos valores na aposta.

Lembremos que se Dupin solicita apagar as luzes para melhor analisar o caso, ele o faz para que possa cancelar o signo no qual estava envolto a polícia, permitindo compreender os aspectos estruturais da trama, posto que retoma a cena em que a carta

foi roubada. Há aí uma tática semelhante àquela empregada pela criança no jogo de par ou impar, pois, se Dupin localiza a carta, é porque compreendeu as artimanhas de seu adversário, o Ministro. O larápio não rouba o objeto da rainha como quem o toma escondido ou à força, mas bem diante da realeza, sem que ela pudesse dar um pio, tendo em vista o rei, que se encontrava igualmente na sala, e, para quem, o objeto não poderia chamar atenção. Afinal, a rainha acompanhou todos os movimentos do Ministro, que fingiu colocar uma carta sobre a mesa e pegar outra em troca, como se houvesse, neste ato, um simples engano. Está tudo à vista, absolutamente visível ao espectador – inclusive quem é o larápio desde as primeiras páginas do romance policial. Pois bem, foi pela análise de seu adversário que Dupin compreendeu que a missiva estaria escondida bem à sua frente, apenas torcida sobre a lareira, como se fosse este um objeto ordinário e insignificante.

Lacan, por outro lado, descreveu que o imaginário, isto é, o método de Dupin, aponta para uma inconsistência, sendo impossível ir além de uma terceira linha de raciocínio. Ao se fingir de tolo, não há mais uma distinção entre o tolo enquanto tolo e o inteligente, que se faz de tolo. Diferentemente de Poe, que aposta no sentido especular com o Outro como modo de encontrar o sentido da verdade, Lacan deflagra aí a inconsistência do imaginário. Isso porque, num terceiro tempo, o jogo de adivinhações sempre cai, mostrando-se incapaz de compreender a causa da repetição do sujeito – “ele não consegue atingir o primeiro plano de sua elaboração mental, isto é, a noção da alternância intersubjetiva, sem topar prontamente com o empecilho de seu retorno” (Lacan, 1955/1998, p.22-23).

Todo o raciocínio pareceria disperso se não estivéssemos falando de Jacques Lacan. Afinal, o brincar de uma criança deve ser levado à sério. É da letra, não tanto de Poe, mas fundamentalmente de Freud, que veremos a psicanálise lacaniana pensar seu objeto. Afinal, não foi pelo brincar que Freud (1920/2006) descobriu a verdadeira causa da repetição no escrito “Além do princípio de prazer”? Enquanto a criança permanecia no ato de jogar o objeto para longe (*Fort*), puxando-o em seguida (*Da*), nada se pôde extrair senão o princípio de prazer. É apenas na medida em que a criança permanece no ato de jogar para longe (*Fort*), sem buscá-lo de volta (*Da*), que Freud vai compreender a dimensão do além do princípio de prazer. “Em geral, só se via o primeiro ato, que era incansavelmente repetido como uma brincadeira em si, embora o maior prazer estivesse sem dúvida vinculado ao segundo ato” (Freud, 1920/2006, p. 140). Pela manutenção apenas do ato de jogar para longe o objeto, o psicanalista austríaco encontrou a

verdadeira causa da repetição no inconsciente, isto é, a pulsão de morte e seus efeitos de opacidade para o sentido. Eis a carta que Freud emprega em sua obra na medida em que Lacan a retoma para pensar a verdade frente ao saber. Uma carta descoberta pelas mãos de uma criança, que parecia jogá-la para longe sem se preocupar com seu retorno, pois ela chegaria novamente às suas mãos.

Constatamos que o jogo imaginário de uma criança no par ou ímpar é incapaz de desvelar a verdade. Trata-se de dizer que “os fatores imaginários, apesar de sua inércia, neles não figuram senão como sombras e reflexos” (Lacan, 1955/1998, p.13), o que leva a dizer que, pela via do sentido, não compreendemos a repetição de um sintoma. Ao deflagrar o jogo imaginário³⁰ de uma criança, Lacan demonstra que, além do sentido, encontra-se a opacidade de uma carta como causa da repetição.

Entretanto, advertimos o leitor para o fato de que não se trata de abandonar Poe. Ainda que o escritor estadunidense nos apresente o sentido imaginário como solução do roubo (recuperação da carta), trata-se de retomar sua letra naquilo que ela é mais cara: o sentido da carta não aparece nem para a polícia nem mesmo para o nosso Dupin, nossos “heróis imaginários” (Lacan, 1955/1998, p.24). Tomemos a *lettre* de Poe sob a condição de torcê-la, assim como fez o Ministro. Essa torção será a mesma que daremos no “rabo do porco nos dentes do pai Ubu” (Lacan, 1955/1998, p.29).

Ora, é mesmo do pai que Lacan faz referência ao mencionar nosso herói imaginário no drama da família. É preciso torcê-lo, como quem torce uma carta, matando-o para que encontremos uma missiva que jamais revele seu saber. Qual saber? Ao torcer o pai vivo (assassiná-lo), no mito da horda primeva, Freud é emblemático quanto à impossibilidade desses filhos ascenderem ao gozo das mulheres da horda: eis o saber do desejo puro/ gozo do outro. Logo, os filhos descendentes matam o pai, mas não

³⁰ Lembremos que na história de Bacamarte, o imaginário é o que o leva as inversões de lugares, ora o colocando na função de médico, ora do próprio louco. Bacamarte é personagem que, por querer encontrar o sentido da missiva a todo custo, classificou compulsivamente seus conterrâneos, desconhecendo que o sujeito não pode ser predicado. Afinal, são mesmo os enigmas e charadas que atordoaram a Bacamarte, tornando-se sinal de loucura. “Tudo era loucura. Os cultores de enigmas, os fabricantes de charadas, de anagramas [...] ninguém escapava aos emissários do alienista” (Assis, 1972, p.232). Desiludido, Bacamarte descobre-se como o único louco, pois tampona o sem sentido da carta pelo sentido extraído da sua relação com o outro. Com Bacamarte (nosso herói imaginário), não ascendemos ao verdadeiro propósito de nossa carta. Afinal, permutar de lugar com seus compatriotas, espelhando neles para dali extrair um sentido da patologia nesse eterno jogo de par ou ímpar, não implica reconhecer a pulsão como causa da repetição. Assim, vemos que não se deve “apertar” demasiadamente o a carta, pois, como algo gelatinoso, pode escorrer entre as mãos na medida em que se busca apreendê-la pelos dedos do sentido.

tomam o seu lugar. É como se a morte do tirano impossibilitasse para sempre a possibilidade de alcançar o saber da verdade.

Pela torção do pescoço da carta-pai, pela morte daquele encontramos em “Totem e tabu” como pai primevo, Lacan localiza o pai morto, único significante capaz de internalizar a pulsão, subjetivando-a, posto que serve ao sujeito como carta opaca. Eis a função da opacidade de uma carta-pai: ser significante que subjetive a pulsão de morte. Tanto que no escrito “Subversão do sujeito e dialética do desejo”, o autor mencione que a função do pai é mais a união da lei ao desejo puro (pulsão) do que sua oposição.

Conciliamos nada mais nada menos que a literatura de Poe ao mito da horda primeva, condições necessárias para que possamos ir além do heroísmo imaginário de Dupin. Da torção do pai, seu assassinato, reencontramos a marca de uma carta virada bem acima de uma chaminé. Trata-se da missiva “paterna” como aquela que jamais se desvelou aos olhos dos filhos assassinos. Uma missiva advinda do “além”, uma carta cujo remetente se encontra no mundo dos mortos. Mesmo que a carta seja encontrada torcida na lareira do Ministro, a carta jamais é desvelada por Dupin. É possível subjetivá-la, nomeá-la, mas não se encontra o saber ou o sentido da missiva.

Poe traz sua carta como aquela que ganha vários sentidos exatamente na medida em que seu sentido escapa incessantemente: “a mobilização do belo mundo cujos passatempos acompanhamos aqui não teria sentido, se a carta, por sua vez, se contentasse em ter um” (Lacan, 1955/1998, p.29). Desse modo, permanecemos na dúvida: “Carta de amor ou carta de conspiração, carta de delação ou carta de instrução, carta de estimacão ou carta de desolação [...]” (p.31), pouco importa, pois todos são sentidos que se apresentam como simulacro, não esgotam o vazio da carta.

Encontramos a proliferação de sentido para a carta, exatamente na medida em que ela se esquivava ao saber, o que nos remete ao drama vivido pela psicopatologia na contemporaneidade, tendo em vista o emprego realizado pela psiquiatria e pela própria psicologia ao se referir aos DSMs. Ora, mas se encontramos uma proliferação discursiva e diagnóstica frente às esquivas da carta, não teríamos a resistência deste objeto como verdade que resiste aos diagnósticos, que barra o nominalismo de nossos heróis imaginários e à própria sintomatologia?

A observação lacaniana sobre a tradução do conto de Poe nos é extremamente frutífera: a carta vai muito além da solução do autor de seu furto ou do paradeiro da carta. O romance vai muito além de uma carta surrupiada ou roubada, pois não há verdadeiramente um enigma policial. Desde a primeira cena sabemos quem foi que a

roubou. A polícia já sabe desde o primeiro momento que se trata do ministro como seu larápio. Diremos que é porque encontramos a opacidade da missiva, uma carta nunca revelada, que ela se revela valiosa.

Salientamos o fato de que Baudelaire traiu Poe ao traduzir o conto por “*La lettre volée*” (A carta roubada), quando, na realidade, tratava-se de dizer também do “propósito” da carta. Isso porque “*to porloin*, diz-nos o dicionário de Oxford, é uma palavra anglo-francesa, isto é, composta do prefixo *pur* -, que vamos reencontrar em *purpose*, propósito” (Lacan, 1955/1998, p.32). Insistimos na verdadeira intencionalidade de Poe, que vai muito além do heroísmo de Dupin, protagonista de sua história. Pela recuperação da *lettre* de Poe, demonstramos que o verdadeiro propósito da carta (nosso sujeito pulsional) não é fazer um herói, mas subjugar-lo, colocando o objeto surrupiado como sua causa. Eis o propósito que nos interessa: reconhecer o pulsional uma vez que ele é causa da estrutura, que busca obliterá-lo.

Retomamos as estruturas da psicopatologia clássica, da nosologia apresentada pela psiquiatria no final do século XIX, não tanto para descrevermos a sintomatologia de cada estrutura, mas para retomar a nosografia. Nosografia que precisou da letra impressa de Freud nas centenas de cartas enviadas aos seus amigos (Fliess, Jung e outros) para fundar uma etiologia ou noção etiológica para a psicopatologia de sua época.

4.4 A determinação da identificação: as pulsões como causa das estruturas

É comum mencionarmos que após o DSM – II, a psiquiatria rompeu definitivamente com a psicanálise e o modelo das estruturas clínicas clássicas. Em 1980, uma nova versão (DSM-III) admitiu pela última vez o uso da neurose como categoria clínica. Porém, cabe questionarmos: há mesmo uma absoluta dissolução da classificação estrutural para o atual DSM e CID? Notemos que a própria corrente majoritária da psiquiatria tratou de aferir traços mínimos para realizar seu diagnóstico. Hoje em dia, caso uma pessoa manifeste um transtorno obsessivo-compulsivo com predominância de ideias ou de ruminções obsessivas (F42.0); ou, uma outra apresente comportamentos compulsivos ou rituais obsessivos (F42.1); e, que, uma terceira ainda manifeste um transtorno obsessivo-compulsivo de forma mista, com comportamentos compulsivos e ideais obsessivos (F42.2); reforçamos que para ambas encontramos CIDs que aparentemente são distintos, mas que se apresentam sobre o traço de transtornos

obsessivos-compulsivos (F42). Trata-se de um sentido comum a todas as classes diagnósticas dentro de F42. Mas, aqui, já não encontramos mais as estruturas clínicas conforme as conhecemos na psiquiatria moderna e psicanalítica.

Pela noção de estrutura, constatamos que a psicanálise rejeita os novos quadros sindrômicos para preservar a distinção entre a psicose e neurose. Desse modo, torna-se fundamental questionar o que compreendemos como estrutura, dado que, ela permite formalizar modos de subjetivação supostamente permanentes na história. Para tal, esclarecemos qual a noção de identificação para o sujeito da psicanálise, demonstrando a relação entre a identificação e as estruturas clínicas. Diferentemente da psiquiatria, cuja identificação ocorre pela similitude predicativa dos sintomas, a identificação, para a psicanálise, não ocorre pela similitude do sentido. Essa é a verdadeira função desse traço identificatório deixado pelo pai morto: trata-se de pensar como as irmandades se agrupam em torno de um significante que materializa a falta para elas, ou seja, subjetivam uma exceção à linearidade constituída pelos filhos descendentes. É o que significa dizer que é a exceção que faz a regra. Pelo lugar da exceção, encontramos nada mais nada menos que a proposição freudiana: “o pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo” (Freud, 1913/1996, p. 146).

Dito de outro modo, no lugar em que o pai se ausenta (como pai vivo), inscreve-se o significante do Nome-do-Pai (pai morto). Pelo vazio, deixado pela carta paterna, os filhos descendentes se agruparam e se identificaram em torno do patriarca assassinado. Isso indica que, pelo traço de diferença (não de similitude do sentido), estabelecemos as estruturas clínicas na psicanálise. “Sim, pois a similitude que visamos não é feita da simples reunião de traços escolhidos como o único intuito de configurar sua diferença” (Lacan, 1955/1998, p.16-17). E o psicanalista prossegue: “e não bastaria reter esses traços de semelhança à custa de outros para que daí resultasse uma verdade qualquer” (p.16-17). Diferentemente da similitude de sentido, diremos que a similitude que interessa se refere ao modo como cada irmandade, cada descendente da horda primeva, relaciona-se com o vazio, negando-o. Logo, é do modo como cada irmandade nega a falta – buscando tamponar o lugar da exceção -, que afirmamos as estruturas clínicas. Eis a importância de nossa política do *autruiche* (avestruz).

Retomar o conto de Poe, permite-nos pensar em três avestruzes em duas cenas. Conforme dito anteriormente, tudo ocorre quando o Ministro, que se encontrava na presença da Rainha e do Rei, percebeu que a alteza se sentiu desconfortável na posse da missiva. Compreendendo que se trata de um objeto a ser escondido do Rei, o Ministro,

então, decidiu-se por roubá-la. Sem grandes parcimônias, o Ministro apanhou a carta real, tendo ciência de que a rainha não poderia mencionar uma única palavra, caso contrário, poderia chamar a atenção do Rei para o objeto que ali se encontrava sobre a mesa.

Na primeira cena, o rei se apresenta como nosso primeiro avestruz, que por enfiar a cabeça na terra, acredita não ser visto. Ao mesmo tempo, um segundo avestruz, que observa o primeiro, acredita não ser visto, posto que seu alvo não pode vê-lo. Aqui, encontramos a figura da Rainha. Por fim, um terceiro avestruz, que acaba por bicar as penas do segundo, quando esse acredita estar a salvo do primeiro, esquecendo-se do terceiro camarada. Reconhecemos aí a figura do Ministro.

O fato é que longe da história se encerrar na primeira cena, deparamo-nos ainda com uma segunda, presente no romance. Para uma segunda cena, trata-se de retomar a polícia como aquela que, após inúmeras tentativas, não consegue encontrar a carta. Vasculha em todos os cantos e beiras, nas almofadas e livros, o que permite dizermos que ela passa a ocupar o lugar do rei. Desolado, o inspetor pede ajuda. Ao escutar a história, Dupin, vai à casa do ministro e localiza a missiva acima da chaminé. Assim, o Ministro substitui a rainha, enquanto Dupin assume o lugar do ministro, recuperando a carta. Destacamos que, na segunda cena, os personagens (nossa sintomatologia) se alternam, mas a estrutura se mantém. A Polícia passa a estar no lugar do Rei, nosso primeiro avestruz. O Ministro assume o lugar da Rainha, tornando-se nosso segundo avestruz. Por fim, Dupin figura o lugar inicialmente ocupado pelo Ministro. Desse modo, o que repete verdadeiramente não são os personagens (nossa sintomatologia), mas o lugar em que esses personagens ocupam na nossa política de negações (as estruturas clínicas).

Frente às duas cenas, salientamos, primeiramente, que os lugares não são fixos para cada personagem, de modo que o sujeito virá a “representar” seu lugar na estrutura. Os sujeitos se revezam como se estivessem num teatro, cujo papel é dado pelo *script* de uma carta. O sentido – nossa sintomatologia - pode se alternar ou variar, mas está sob a mesma estrutura permanente, localizada como nossa política do avestruz. Evidentemente, não se trata de pressupor estruturas metafísicas a suportarem os lugares de nossos avestruzes, como se existissem *a priori* aos próprios personagens. Só há avestruz se há lugar. Diremos que o avestruz está do lado do significante enquanto o sentido do personagem se assenta em seu significado.

Mas aí não estaríamos inevitavelmente tomando o sujeito como um predicado uma vez que não há lugar *a priori* à estrutura? Trata-se de retomar o sujeito por uma noção que escapa à própria estrutura ao mesmo tempo em que a define. Ainda que “a ordem simbólica” seja “constituente para o sujeito” (Lacan, 1955/1998, p.14), pois, o sujeito exige que o simbólico se apresente para que ele se inscreva como seu negativo, é o sujeito que causa a estrutura. É o sujeito que causa a repetição da estrutura, dado que o sentido busca elidi-lo ao negá-lo. Vê-se que os personagens (sentido aparente) repetem o lugar do avestruz, mas a causa da repetição se encontra num outro lugar: naquilo que o pensamento apresentou pela opacidade da carta.

Assim, é um grande equívoco buscar encontrar o heroísmo na pessoa de Dupin. Isso porque ele é efeito do conto, no qual, a carta, sim, apresenta-se como causa precipitadora da repetição. Vê-se que Dupin não repete o ato do Ministro porque é nosso herói, mas porque encarna o lugar de um personagem, nosso terceiro avestruz. “Nosso apólogo serve para mostrar que são a carta e seu desvio que regem suas entradas e seus papéis” (Lacan, 1955/1998, p.34). Ele localiza a carta sobre a chaminé, deixando em seu lugar outra carta, gesto semelhante àquele cometido pelo Ministro.

Dito de outro modo, Dupin só surrupia a carta porque ele mesmo é tomado pelo circuito da carta, sendo aquele que vai substituir o Ministro. Eis o modo como a carta permite dizermos dos efeitos de resistência da verdade ao nominalismo cego, produzindo os efeitos de repetição inconsciente presente na estrutura. Não se trata aqui de um nominalismo radical, a exemplo dos DSMs ou não encontraríamos a repetição da estrutura. É porque há resistência que os personagens mudam, as contingências giram e se alternam, mas prevalece a repetição em nossa política.

Pois bem, percorremos também a repetição do Ministro, que passa a ocupar o lugar da rainha na medida em que se traveste de mulher, ou melhor, deixa traços de um remetente feminino para camuflar a carta aos olhos da polícia, o que “nos faz dimensionar a supremacia do significante no sujeito” (Lacan, 1955/1998, p.22). Vê-se que “ao entrarem de posse da carta/letra – admirável ambiguidade da linguagem –, é o sentido dela que os possui” (p.34). Se usamos a palavra sujeito para o Rei, a Rainha, o Ministro, a Polícia e Dupin, trata-se apenas de um sujeito aparente, pois o verdadeiro sujeito, encontra-se ao lado da missiva. “Eis aí, portanto, *simple and odd*, como nos é anunciado desde a primeira página, reduzida à sua expressão mais simples, a singularidade da carta/letra, que, como indica o título, é o verdadeiro sujeito do conto” (p.33).

Frente à política do avestruz, foi possível retomar o modo como cada estrutura nega a falta, desvencilhando-se da sintomatologia psiquiátrica para pensar na verdadeira clínica estrutural. Por isso Safatle (2020) interpreta o pensamento lacaniano não parte dos elementos que comporiam a estrutura da neurose obsessiva, a exemplo de ideais obsedantes; ou a compulsão para realizar atos indesejáveis; e ainda rituais que devem ser escrupulosamente repetidos, etc. Esses traços, que tomariam a centralidade das descrições psiquiátricas, referem-se às contingências da clínica da neurose obsessiva, mas Lacan deseja mostrar que a neurose é uma posição subjetiva frente ao desejo, ou seja, “marcada por um déficit de reconhecimento intersubjetivo em relação ao desejo, o que se deve à incapacidade de ‘subjetivação da falta’”(Safatle, 2020, p.60-61), isto é, uma relação de negação frente à função exercida pelo Nome-do-Pai, nossa carta torcida, que subjetiva a força pulsional.

Pensar as diferenças estruturais para a clínica psicanalítica foi um passo de Lacan, mas também se encontra na própria obra freudiana. Certamente a noção de estrutura deve ser relativizada, posto as diferenças da noção estrutural para o pensamento freudiano e lacaniano. Cabe salientar que embora Freud (1915/2004) trabalhasse com a sintomatologia, ele não reduziu a diagnóstica psicanalítica aos sintomas. No escrito, intitulado “O recalque”, o autor questiona se haveria, diante do recalque, formações inconscientes distintas para cada psicose, ou ainda, se estas formações coincidiriam com o recalque.

Para não deixar a presente discussão se extinguir de forma tão insatisfatória, quero antecipar que 1) o mecanismo do recalque de fato não coincide com o mecanismo ou mecanismos da formação substitutiva, 2) que existem diversos mecanismos de formação substitutiva muito diferentes entre si e 3) que ao menos uma coisa é comum aos diversos mecanismos de recalque: *o investimento da energia é recolhido* (ou, quando tratamos de pulsões sexuais, a *libido* é recolhida) (Freud, 1915/2004, p.183-184).

Vemos que o autor demonstra diferentes formações inconscientes para cada psicose e, além disto, abre possibilidades para pensarmos distintas apresentações do recalque. Embora, na citação, reconheça pelo menos uma semelhança entre eles, o questionamento acerca dos diferentes funcionamentos do recalque em cada psicose está presente. Esta temática é retomada no escrito “Inibição, sintoma e angústia”, onde Freud (1926/2014) recupera a neurose obsessiva, elucidando seu funcionamento e as distinções frente às outras psicose (histeria e fobia). “Os

sintomas da neurose obsessiva são, em geral, de dois tipos, e de tendências opostas. Ou são interdições, medidas de precaução, penitências, de natureza negativa, portanto; ou, pelo contrário, satisfações substitutivas, frequentemente em camuflagem simbólica” (p.48).

Sabemos ainda que os componentes regressivos (sádico-anais) compõe parte do espectro obsessivo para Freud, mas como correlacionar este tipo de satisfação regressiva ao recalque e, sobretudo, ao Édipo? Freud descreveu que, para o neurótico obsessivo, encontramos o estágio fálico e a organização genital, mesmo que as fixações anais prevaleçam em sua sintomatologia. Todavia, o autor observa que “a organização genital da libido se revela fraca e pouco resistente” (Freud, 1926/2014), o que permite o retorno da libido para a satisfação anal. Diante da dissolução do Édipo, com o abandono do órgão genital e da masturbação - visto sua ameaça pela figura paterna -, a criança abdica do investimento neste órgão, regredindo a fase anterior, quando o erotismo se volta para as relações sádico-anais. Aqui se instaura barreiras éticas e estéticas no Eu que se intensificam, sobretudo, pela organização intensa do Supereu, produzindo os sintomas regulares da neurose obsessiva a exemplo de “ir dormir, banhar-se, vestir-se, locomover-se” com um desperdício de tempo e dispêndio de energia tão comumente reconhecidos nos atos compulsivos.

Esses processos vão além da medida normal na neurose obsessiva; à destruição do complexo de Édipo junta-se a degradação regressiva da libido, o Super-eu se torna particularmente rigoroso e inclemente, o Eu desenvolve, em obediência ao Super-eu, elevadas formações reativas; conscienciosidade, compaixão e asseio. Com severidade implacável – e, portanto, nem sempre bem-sucedida – condena-se a tentação de prosseguir a masturbação infantil, que agora se apoia em ideias regressivas (sádico-anais), mas que representa a parte não subjugada da organização fálica (Freud, 1926/2014, p.51).

Vemos não apenas a atuação do recalque nos mecanismos obsessivos, mas a regressão que se coaduna de modo mais intenso à dissolução do Édipo. O que seria um abandono temporário da atividade masturbatória (recalque), deixa as conhecidas marcas no regresso ao erotismo anal. Por isto, Freud explicita que “durante o período de latência, a defesa contra a tentação masturbatória parece ser a tarefa principal” (Freud, 1926/2014, p.52). Junto à abdicção masturbatório, o indivíduo concilia a conscienciosidade, compaixão e asseio às dimensões egológicas, de modo que o sintoma não represente uma estranheza ao Eu, mas participa do Eu e das formas de

organização da consciência. Não por acaso, no escrito “Inibição, sintoma e angústia”, Freud empregue esforços ao descrever a conciliação do Eu ao sintoma, antes estranho ao indivíduo. “De tudo o que foi mencionado, resulta aquilo que conhecemos como o *benefício (secundário)* da doença no tocante à neurose. Ela favorece o esforço do Eu em incorporar o sintoma e aumenta a fixação deste” (Freud, 1926/2014, p.31).

Pois bem, realizado este breve parêntese acerca das especificidades do recalque em Freud, retomamos à diferença estrutural entre neurose, psicose e perversão, na obra lacaniana, deduzindo que a clínica psicanalítica realiza seus diagnósticos segundo a relação do sujeito frente à pulsão e aos modos de negação do pulsional. Para a psicose, o psicanalista localiza a forclusão; para a neurose, a operação de recalque; por fim, para a perversão, encontramos o desmentido. Logo, poderíamos forçar a letra lacaniana para utilizar sua política e os respectivos avestruzes (e seus lugares nas duas cenas) para cada estrutura clínica e sua negação: primeiramente, o avestruz que nada vê, acreditando que não possa ser visto (psicose); em seguida, aquele que vê que o outro não o vê, esquecendo-se do terceiro que lhe bica as penas da bunda (neurose); por fim, aquele que acredita que tudo vê, fazendo-se senhor da lei (perversão).

Mesmo que Lacan não nos diga diretamente (na realidade propõe outra aplicação durante o escrito *A carta roubada*), não seria de todo absurdo correlacionar as estruturas clínicas às posições dos avestruzes. Certamente, essa é uma analogia temporária até que possamos abordar cada estrutura com suas respectivas definições e negações. Por ora, é-nos válido a analogia. Embora nossa política não siga o rigor clínico e diagnóstico ao propormos essa analogia e ilustração, privilegamos sua utilidade temporária e o modo pedagógico que permite lermos a teoria estrutural. Aqui, porém não estamos sozinhos, encontramos interpretações semelhantes também em outros autores, sobretudo, quanto à assimilação do neurótico ao segundo avestruz.

O segundo se acredita investido de invisibilidade pelo fato de o primeiro, o rei, ter a cabeça enfiada na areia, sem se dar conta de que, quem está sendo depenado, é ele, ou seja, enquanto o sujeito fascina-se pelo engano do outro, é aquele quem está sendo depenado. Essa é a política do neurótico, do *autriche*, termo composto de neologismo advindo de avestruz, mas também de *autri* (Dunker, 2017, p.43).

4.5 A cegueira no diagnóstico psicanalítico

Como observado, fica evidente a distinção entre a psicanálise e as formas diagnósticas trazidas pelo DSM e pelos psicólogos evolucionistas. Veríamos aqui uma primeira resistência a psicopatologias todas.

A princípio poderíamos descrever que a psicanálise busca se desvencilhar e psicopatologias todas, a exemplo do que vemos nos DSMs e na psiquiatria. “A noção do ‘não-todo’ acaba por constituir elemento bastante crítico em relação à diagnóstica da totalidade, dos manuais, em que, supostamente, nada escapa. Nesse contexto, com a ampliação descabida do número de categorias diagnósticas, logo, não teremos um só traço de vida que não seja localizado nessa espécie de língua fundamental do sofrimento humano, que pretende psicopatologizar tudo, em que nada fica de fora, nenhuma forma de falar, de vestir, ou de se relacionar com o próprio corpo (Dunker, 2017, p.32)

A perspectiva estrutural permite que façamos uma redução estrutural daquilo que encontramos como uma pluralidade sintomatológica, mas tal passo não é possível sem que a pulsão materialize a verdade como resistência ao nominalismo radical, presente nos manuais, e, igualmente, pela presença do pulsional como uma carta que causa as estruturas. Mas devemos nos contentar com o passo dado até o momento?

Longe de nos sentirmos seguros com a percepção estrutural da psicanálise, acentuamos que se, por um lado, ela permite propor uma teoria causal da nosologia, considerando os movimentos de obliteração e negação da pulsão como causa das estruturas, por outro lado, retomar a noção estrutural, encerrando o diagnóstico psicanalítico em estruturas clínicas, conhecidas desde o início do século passado, coloca-nos frente aos impasses produzidos pelas dimensões histórico-sociais e seus efeitos ontológicos de indeterminação à psicopatologia.

É verdade que os modos de gozo podem ser norteadores para o diagnóstico psicanalítico, mas, neste caso, estamos no campo das psicopatologias todas. Quando inserimos a noção de verdade, bem como de indeterminação da pulsão, deparamo-nos com condições presentes nas psicopatologias não-todas. Logo, evitamos o nominalismo cego, frente à pluralização de diagnósticos (discurso que desconsidera a verdade e sua função etiológica), *mas nos apegamos a modelos inerentes, fixos e imutáveis, como se o ser da doença em nada mudasse seu estatuto pelas nomeações, isto é, como se a temporalidade em nada alterasse o estatuto ontológico das psicopatologias.* Retomaremos estes aspectos nos próximos capítulos, sobretudo, *no capítulo 7.*

Por ora, diremos que Lacan procurou substituir “o historicismo e o desenvolvimentismo pelo método estrutural de abordagem do sintoma” (Dunker, 2019, p.332), esquecendo-se dos efeitos de indeterminação da própria pulsão frente à determinação nominalista das identidades (dadas pelo Nome-do-Pai). Se a psicanálise foi importante para nos deslocar da nomeação arbitrária frente ao real, tendo em vista os DSMs, *ela acaba por recair*, ao seu modo, em reduções que nos lembram os argumentos genéticos da psicologia evolucionista, no qual, há uma determinação dada por uma *superestrutura em que a cultura e o sujeito são apenas o efeito*.

Embora retomemos de modo crítico a tentativa de biologizar a realidade mental, não nos afastamos verdadeiramente de *noções metafísicas* que imporiam a presença de uma *condição atemporal e absolutamente imutável*. Fazemos a substituição da pulsão pela genética, e veremos ali ironicamente os traços do DNA psicanalítico. É verdade que Lacan sempre tomou a verdade como negatividade, mas ele não consegue efetivamente se libertar dos efeitos de fixidez, de um inconsciente estático e subterrâneo. Lembremos que ele mesmo criticou o aparato freudiano ao mencionar a dimensão metafórica da biologia, mas acabou por produzir um *a priori* ainda que pela negatividade (transcendência) da pulsão.

Neste sentido, vale as considerações de um importante filósofo da ciência, chamado Ian Hacking, tendo em vista que o autor canadense notabilizou o fato de que uma patologia mental, diferentemente da doença orgânica, produz uma elaboração reflexiva sobre o próprio ser da doença uma vez que é nomeada. Trabalho que Safatle têm comentado em suas aulas:

Contrariamente a fenômenos físicos, que são determinados a partir de categorias não-reflexivas (uma pedra não muda seu comportamento quando sua queda é descrita a partir da lei da gravidade), fenômenos mentais são determinados por sujeitos que produzem um nível significativo de reorientação de ações e condutas, sejam elas conscientes ou involuntárias, quando se identificam com certas categorias [...]. O ato de nomeação de uma doença produz efeitos por si, reorienta a compreensão de fenômenos anteriores, instaura uma nova realidade (Safatle, 2017, p.4).

Ora, se *encontramos outra realidade pela reorientação da doença na nomenclatura, temos efeitos ontológicos que devem ser considerados em toda psicopatologia*.

Pela abordagem estrutural, segundo a construção que realizamos, neste trabalho, mantemo-nos cegos diante das incidências das nomeações sobre a patologia. Trata-se

menos de negar as estruturas do que pensar na ampliação do debate frente às novas formas de doenças. Compete considerar os efeitos ontológicos sobre a patologia, uma vez que a nomeamos. Afinal, *as formas de determinação da estrutura não acabam por negar o próprio aspecto de indeterminação da pulsão e sua incidência na análise psicopatológica?*

Continuemos esta abordagem nos capítulos seguintes. Primeiro, *retomemos a leitura estrutural do trauma e do Édipo*, no *quinto capítulo* desta tese, postulando, em seguida, no *sexto capítulo*, os modos de negação na psicose e neurose.

5 O TRAUMA E O ÉDIPO NA PSICOPATOLOGIA: AS PULSÕES E A NEGATIVIDADE

“‘Verdade’, disse Dupin, depois de uma longa e pensativa baforada no seu *meerschaum*, ‘embora eu mesmo já tenha cometido alguns versos de pé quebrado’” (Poe, 1999 p.15)

No escrito *A interpretação dos sonhos*, Freud (1900/1996) é irredutível frente à tese de que o sonho representa o caminho para a realização de um desejo. Utilizando de seu próprio material onírico, o psicanalista retomou o “sonho da injeção de Irma” para demonstrar que o conteúdo, ali, relatado, referia-se a um sonho no qual estava presente o desejo de se desresponsabilizar pela enfermidade de sua paciente. É conhecido que na noite anterior ao sonho, ele tenha recebido uma carta de Otto em que o mesmo descreve que a doença de Irma não havia sido completamente curada. A jovem ficou livre da angústia histérica, mas não perdeu todos os seus sintomas.

No sonho, Freud recebia seus convidados no salão, momento em que avista Irma. Neste instante, puxa-a pelo braço e lhe diz que a culpa de não melhorar seria dela, que não aceitou as soluções dadas por ele. Neste instante, Irma disse que sofria de dores intensas na garganta, no estômago e no abdômen, momento em que ele a leva para próximo de uma janela e a examina. Freud relata ter visto, no fundo da garganta de sua paciente, uma grande placa branca com extensas crostas cinza-esbranquiçadas sobre algumas notáveis estruturas recurvadas, que tinham por modelo os ossos turbinados do nariz.

No sonho, Irma foi tomada por uma infecção causada pela injeção que Otto aplicou momentos antes de Freud cumprimentá-la no salão. Uma injeção de propilos ácido propiônico ... trimetilamina, que Freud reconhece ter visto, impressa em grossos caracteres e letra acentuada, a fórmula do composto - C₃H₉N. Otto tornou-se, no sonho, o culpado pela infecção de Irma, tendo em vista que ele teria aplicado uma injeção mal higienizada na enferma.

Vê-se que, no sonho, encontramos o saber biológico como limite para a interpretação do caso. Propor a causa da enfermidade de Irma, pelo aspecto biológico (doença biomédica cujas causas anatomofisiológicas são conhecidas), livra o psicanalista da responsabilidade sobre a continuidade da patologia da paciente. Em

suma, a criação freudiana se mantém, igualmente, capaz de responder aos sintomas psicopatológicos desde que não se trate de uma causa biologicamente conhecida, a exemplo de uma infecção bacteriana ou viral. Pensar uma doença biomédica como causa não produz efeitos sobre a psicanálise, posto ela nada mais poderia fazer pela paciente. Aqui, apenas encontramos a sua isenção como teoria investigativa.

Peter Gay (1989) enfatiza o fato de que Freud se sentiu culpado pelo agravamento da enfermidade de Irma, pois, ele indicou a paciente para se tratar com Fliess, seu grande amigo e confidente. Fliess, que era otorrinolaringologista, acreditava que cirurgias na região do nariz poderiam ajudar a paciente a eliminar os sintomas da neurose. Durante o procedimento, Fliess foi negligente ao esquecer uma massa de gaze cirúrgica na região interna do nariz da paciente. Mais do que se desculpabilizar pessoalmente e profissionalmente pelas mãos despreparadas e negligentes de Otto, o sonho freudiano conduz para o desejo de ver a psicanálise se tornar uma teoria capaz de decifrar e tratar as psiconeuroses. Resumindo, biologizar a causa da patologia é realizar o desejo não tanto por retirar a culpa de Freud, mas por resguardar à psicanálise o lugar de saber frente à neurose.

O fato é que em 1899, ano em que *A interpretação dos sonhos*, foi escrita, o autor reconheceu, dois anos antes, que sua neurótica falhou. Na missiva enviada a Fliess, intitulada “Carta 69”, o autor relata que a etiologia da neurose – outro abusador – não é mais do que o efeito de uma fantasia. Não mais podemos afirmar que houve uma cena de abuso infantil como experiência traumática na vida do paciente neurótico. Ora, se Freud (1897/1996) reconhece que sua neurótica falhou, Irma é aquela que vem lhe denunciar, em sonho, o insucesso da análise. Conforme esclarece Gay (1989), Irma é a mesma pessoa que Emma Eckstein, paciente que ele descreveu alguns anos antes, no “Projeto para uma psicologia científica” (1895/1996).

Frente à precariedade da neurótica freudiana, a garganta de Irma surge como verdadeira “vagina dentada” prestes a devorar a psicanálise e seu inventor. A deformidade da garganta, a crueza da carne assimilada ao órgão feminino, recolocou o psicanalista novamente frente ao enigma do sexual. Como efeito, a fórmula da trimetilamina apareceu em seus sonhos: “Essa substância me levava à sexualidade, fator ao qual eu atribuía máxima importância na origem dos distúrbios nervosos cuja cura era meu objetivo” (Freud, 1900/1996, p.151).

Sabe-se que diante do enigma do sexual, Freud respondeu a Irma a partir de um sonho. Não tanto o sonho da trimetilamina (etiologia orgânica), mas o sonho edípico.

Aquele que se encontra nas muitas páginas de seu livro sobre a interpretação dos sonhos. O analista recobriu novamente o enigma do sexual não tanto pelo biológico, mas pelo mitológico. Mas cabe questionarmos: é o Édipo necessariamente um recobrimento do sexual? Freud nos apresenta, pelo complexo de Édipo, mais do que uma mitologia do saber. O psicanalista lê a peça de Sófocles, resgatando a exegese estética do texto grego, condição para que, dali, possamos extrair um paradoxo na inverossímil história edipiana. É o que demonstra Racière ao descrever o movimento de Freud, que teria restituído o trágico do saber, inscrevendo, no interior de seu complexo infantil, um não-saber capaz de presentificar (ao contrário de elidir) o enigma do sexual: um sexual que preserva, no enigma, as dimensões do real.

Ademais, frente à leitura estética do inconsciente, Lacan também se aproximou do complexo edipiano como formalização de um não-saber no saber, isto é, um buraco no saber. Estamos próximos de *Édipo Rei*, mas também do escrito *A carta roubada*, de Edgar Poe. Pela literatura, Lacan inscreve a verdade como negatividade ao saber. Mas é a literatura capaz de formalizar a pulsão de morte? É o movimento estético de Freud capaz de tocar a verdade da pulsão, isto é, presentificar o real do inconsciente? Verificamos que é necessário dar alguns passos além da própria literatura para pensarmos um real do qual não há saber – embora possamos dizer de uma verdade. Mas qual a relação entre o saber e a verdade?

5.1 O patológico freudiano: do traumático de Emma ao Édipo de Irma

Em 1895, Freud (1895/1996) escreveu o “Projeto para uma psicologia científica”, recusando-se a publicá-lo. Coube a Marie Bonaparte a publicação do texto junto a outros escritos e cartas trocadas com Fliess. No escrito referenciado, o inventor da psicanálise apresenta fragmentos do caso clínico de Emma Eckstein com intuito de pensar a psicopatologia da histeria.

A paciente chega ao consultório tomada por uma compulsão que não a deixava entrar sozinha em lojas. O medo foi atribuído, por ela, a um episódio na puberdade, quando tinha doze anos – Cena I. A jovem entrou numa loja para comprar algo, momento em que viu dois vendedores rindo juntos. Neste momento, Emma deixa a loja tomada por uma espécie de susto. Por fim, a paciente se recordou que eles riam de suas roupas e que um deles a havia agradado sexualmente. Freud observa que se a questão fosse realmente as roupas, provavelmente o sintoma se dissiparia, tendo em vista que,

na vida adulta, a paciente optou por outra vestimenta. O mesmo é descrito em relação ao medo de estar só. Sabe-se que em casos de fobia, mesmo uma criança como acompanhante pode ser suficiente para encerrar o medo. Logo, há algo que não se refere à proteção efetiva contra as ameaças do outro.

Com as novas investigações, Emma recordou de uma cena ainda mais precoce, quando tinha apenas oito anos – Cena II. A paciente se lembrou da cena em que, ao entrar na confeitaria, o proprietário teria agarrado sua genital por cima das roupas enquanto sorria. Em seguida, a paciente se lembra que mesmo após a primeira investida do vendedor, ela retornou à loja ainda aos oito anos de idade. Este retorno foi interpretado como o desejo de experienciar novamente o prazer obtido pelo toque de seu corpo. Para Freud, aí encontramos a verdadeira lembrança pela qual a paciente se estimula sexualmente por um dos vendedores: não na cena aos 12 anos, mas aos 8 anos, quando retorna à loja.

O autor adverte que o trauma de Emma não decorre do momento em que a cena é vivida. A cena de abuso não é experimentada como traumática, no primeiro momento, mas apenas no *a posteriori*. Conseqüentemente, mencionamos a inscrição tardia de uma ação (abusadora), pois “constatamos invariavelmente que se recalcam lembranças que só se tornaram traumáticas por *ação retardada*” (Freud, 1895/1996, p.410). Se pensarmos no movimento dialético, constatamos que ele permite dizer que a cena aos oito anos somente se tornou traumática, para Emma, quando a paciente alcançou os doze anos. Por isso, o autor insistiu em demarcar que se trata de uma lembrança traumática e não de uma experiência traumática propriamente dizendo. “Não podemos refutar [o fato] de que a perturbação do processo psíquico normal teria dois determinantes: (1) que a liberação sexual estaria ligada a uma lembrança, e não a uma experiência; (2) que a liberação sexual ocorreria prematuramente” (Freud, 1895/1996, p.411).

Vejamos o que o autor descreve no “Projeto para uma psicologia científica”:

Aqui, a experiência primaria foi acompanhada de prazer. Quer tenha sido uma experiência ativa (nos meninos), quer tenha sido uma experiência passiva (nas meninas), ela se realizou sem dor ou qualquer mescla de nojo; e isso, nos casos das meninas, implica, em geral, uma idade relativamente maior (cerca de 8 anos). Quando essa experiência é lembrada posteriormente, ela dá origem ao surgimento de desprazer; e, em especial, emerge primeiro uma autocensura, que é consciente. (Freud, 1895/1996, p. 270).

Nesta perspectiva, o sintoma de Emma é a realização prazerosa do desejo, mas que é sentido como desprazeroso em outra instância. “Não há dúvida (...) de que todo desprazer neurótico é dessa espécie, ou seja, um prazer que não pode ser sentido como tal”. (Freud, 1920/1996, p. 21). Naquele período, Freud retomou o traumático do abuso pela passividade do abusado, sendo o aparelho psíquico muito imaturo para elaborar a experiência do sexual. No escrito, intitulado “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar” (1893/1996), o autor retoma as neuroses traumáticas de maneira análoga as neuroses histéricas. “Qualquer experiência que possa evocar afetos aflitivos – tais como os de susto, angústia, vergonha ou dor física – pode atuar como um trauma” (Freud, 1893/1996, p.41). Na neurose, a causa atuante da doença é o afeto de susto, já que o aparelho psíquico é demasiadamente imaturo frente à presentificação do sexual.

No entanto, vê-se que já se encontra em questão a atividade do sujeito, uma vez que Emma retorna à loja para ser tocada novamente. Algo da sexualidade infantil se apresenta, posto que Emma é estimulada sobre suas vestes. Como efeito, podemos pensar na formalização da pulsão sexual como busca do prazer desde esses primeiros escritos. É verdade que, no “Projeto para uma psicologia científica” (1895/1996), não encontremos este conceito, porém, sem nos atermos aos anacronismos e organizações cronológicas da obra, isso não significa que não possamos retomar as primeiras apresentações da pulsão para observar como sua definição permite interpretar o sintoma de Emma.

No escrito “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905/1996), a pulsão sexual demarca a tentativa de retornar à experiência de prazer com o objeto. Vale lembrar que é pelo objeto fisiológico que a pulsão inicialmente se ancora. É do seio, que alimenta, à sucção, como prazer, que mencionamos a parcialidade da pulsão oral, por exemplo. O “fluxo cálido de leite foi sem dúvida a *origem* (grifo nosso) da sensação prazerosa” (Freud, 1905/1906, p.171), o que permite dizermos da experiência empírica com o objeto da necessidade, para que, dali, surja o sexual como busca pelo prazer. “Está claro, além disso, que o ato da criança que chucha é determinado pela busca de um prazer *já vivenciado* (grifo nosso) e agora lembrado” (Freud, 1905/1906, p.171).

O desejo corresponde, em certa medida, a uma experiência que deixa a marca do objeto como saber da pulsão. Por isso, diremos que “por ‘pulsão’ podemos entender, a princípio, apenas o representante psíquico de uma fonte endossomática de estimulação que flui continuamente” (Freud, 1905/1996, p.159). A pulsão, em si, é da ordem do

irrepresentável. Deste modo, ela só pode ser sentida na medida em que se inscreve psiquicamente. Sendo o sintoma a fixação do desejo nas zonas parciais do estado pré-genital, uma vez que “a sexualidade dos psiconeuróticos preserva o estado infantil ou é reconduzida a ele” (Freud, 1905/1996, p.165), podemos extrair, da experiência primitiva, um sentido do sintoma. É este sentido que acreditávamos poder levar à consciência, dissipando a patologia. Isso é, acreditávamos que bastaria comunicar ao paciente o sentido oculto dos desejos para que os sintomas cessassem.

Ocorre que, na “Carta 69”, Freud (1897/1996) reconheceu que sua neurótica falhou. Apresentou algumas razões para que declinasse de sua hipótese interpretativa. Entre elas, autor aponta para o fato de que o inconsciente nunca conseguiu transpor efetivamente a consciência. Consequentemente, porque, no caso da lembrança de abuso, conseguiríamos furar as barreiras do recalque? Podemos entender que quando a criança recorda de um abuso, há algo de encobridor aí. Uma mentira inaugural. E de que mentira se trata? Trata-se de dizer que, na realidade, não é o outro quem deseja a criança, abusando da mesma, mas que a própria criança é quem deseja o outro. Em vez de admitir a própria atividade do desejo, a fantasia vem como a possibilidade encobridora de se colocar passivo frente ao desejo do outro. Esse passo já tinha sido dado na interpretação do caso Emma. A paciente reconhece o desejo de ir à loja para que fosse tocada novamente, tanto que o autor formaliza o movimento dialético distinguindo lembrança e experiência.

Logo, quando o psicanalista abandona sua neurótica, o faz por algo inteiramente novo: consiste na impossibilidade de que, para o inconsciente, exista a distinção entre a realidade e a fantasia. Na “Carta 71”, Freud (1897/1996) descreve que todos seríamos habitados por um complexo de desejos pela mãe e ciúmes pelo pai. Porém, mais do que demonstrar o desejo da criança pelo outro, no complexo de Édipo, acreditamos que há um corte significativo sobre aquilo que vínhamos abordando na relação entre o desejo e a experiência de satisfação com o objeto. Não se trata de distinguir experiência e lembrança, pois, a experiência já não mais pode ser afirmada como vivida pelo sujeito. O desejo incestuoso e o desejo parricida não se inscrevem como a vivência de satisfação com o objeto, sendo apenas fantasmáticos.

Por isso, mesmo em textos antropológicos como “Totem e tabu”, ainda que tenhamos a proposição de um pai primevo, nos primórdios da humanidade, e que este pai tenha sido assassinado pelos próprios filhos, que desejavam cometer o incesto e o parricídio, Freud (1913/1996) menciona não ser necessário que este acontecimento

tenha ocorrido efetivamente na história da humanidade. “O simples *impulso* hostil contra o pai, a mera existência de uma *fantasia* – plena de desejo de matá-lo e devorá-lo, teriam sido suficientes para produzir a reação moral que criou o totemismo e o tabu” (Freud, 1913/1996, p.161).

Num primeiro momento, poder-se-ia imaginar que o desejo incestuoso e parricida acaba por suturar o real do desejo, de modo que, frente ao enigma de Irma - a charada imposta pela abertura de sua garganta -, Freud responde à paciente pela trama de *Édipo Rei* (desejos parricidas e incestuosos). Não são poucas as passagens em que convoca a peça sofocliana, no seu livro dos sonhos, como saber do desejo e sintomas. Nós, porém, retomamos outro caminho: *defenderemos a hipótese de que o complexo de Édipo abre como possibilidade o próprio campo do real da pulsão e, por consequência, o real do sintoma*. O complexo de Édipo é, assim, uma espécie de anteparo ou fantasia que permite a Freud olhar para o sol ardente e luminoso, presente na garganta de sua paciente. *Mais do que o desejo incestuoso e parricida, a torção freudiana - ao abandonar sua neurótica-, permite-nos reinterpretar a relação entre o real, o saber e a verdade*.

5.2 O inconsciente estético e a Letra: o Édipo como enigma do sexual

No livro *O inconsciente estético*, Rancièrè (2018) retoma o *Édipo Rei* problematizando a tragédia grega aos olhos dos franceses, no século XVII. Em 1659, Corneille³¹ recebeu uma encomenda de uma tragédia para as festas de carnaval. O dramaturgo, que não realizava uma peça há sete anos, desde o estrondoso fiasco de sua peça anterior, *Pertharite*, decidiu-se pela tragédia edípica, tendo em vista o curto prazo de dois meses para preparar o espetáculo e, principalmente, por não poder fracassar novamente. Caberia a ele apenas a tradução e a adaptação da peça para o tempo em que se encontrava. Embora Édipo representasse uma peça de grande potencial para o dramaturgo, o tema do herói grego revelava algumas objeções para o racionalismo francês (que precipitaria o próprio iluminismo um século depois).

³¹ Lembremos ao leitor que Pierre Corneille foi um dramaturgo de tragédias francesas. Foi considerado um dos três maiores produtores de dramas na França no século XVII. Considerado o “fundador das tragédias francesas”, escreveu *Modory* e *Le Noir*, peças que contribuíram para que ele colocasse em cena os sentimentos trágicos num universo plausível para os franceses. Escreveu peças por mais de 40 anos. Em 1647 foi eleito para a Academia Francesa, Academia que serviu de inspiração para que fundássemos a Academia Brasileira de Letras.

‘Dei-me conta de que aquilo que havia passado por miraculoso naqueles séculos distantes poderia parecer horrível ao nosso, e de que essa eloquente e curiosa descrição do modo como o infeliz príncipe fura os próprios olhos, e o espetáculo desses olhos furados por onde o sangue lhe jorra à face, que ocupa todo o quinto ato nesses incomparáveis originais, abalariam a delicadeza de nossas damas, as que compõe a mais bela parte de nossa audiência e cuja desaprovação atrai facilmente a censura daqueles que as acompanham, e de que, enfim, como o amor não faz parte deste tema e as mulheres dele não fazem emprego, ele se encontrava despido dos principais ornamentos que de costume nos rendem o comentário do público’ (Rancière, 2018, p.18)

Para Corneille, o problema consistia não tanto no incesto e parricídio de Édipo, ou ainda, nos olhos ensanguentados de Édipo (a horrorizar as mulheres), mas “o abuso de oráculos: estes deixam transparecer demais a chave do enigma e tornam pouco verossímil a cegueira do decifrador de enigmas” (Rancière, 2018, p.19). Como poderia Édipo ser o herói que decifra esfinges, mas que, ao mesmo tempo, não conseguiu decifrar o pecado original que cometeu? Não são poucas as dicas que anunciavam que ele seria o culpado pela morte do rei, caindo no infortúnio de possuir a própria mãe. Dicas que insistem e abundam na peça a partir da figura de oráculos e, que por fim, tornam a história impraticável aos olhos da plateia francesa.

Édipo Rei é, neste sentido, uma peça inverossímil, dado que faz saber cedo demais o que deveria permanecer ignorado. Logo, na idade clássica, Édipo é um herói improvável a menos que se façam algumas modificações na condução de sua tragédia. Para apresentar a peça, Corneille decide corrigir o “defeito” da dramaturgia de Sófocles. O dramaturgo “suprime o afrontamento verbal, nuclear em Sófocles, no qual aquele que sabe não quer dizer – e assim mesmo fala -, enquanto aquela que quer saber se recusa a ouvir as palavras que revelam a verdade procurada” (Rancière, 2018, p.19). Corneille retira Tirésias da peça, uma vez que o profeta representa o saber que chega cedo demais aos ouvidos do herói grego. Para o dramaturgo, o diálogo de Édipo com Tirésias seria demasiadamente duvidoso aos olhos dos franceses.

Mas como nos deslocamos da tragédia francesa ao Édipo freudiano (vienense)? Esse é o movimento produzido pela revolução estética. Édipo é o herói que sabe e que não sabe. “É através dessa identidade de contrários que a revolução estética define o próprio da arte” (Rancière, 2018, p.27). Assim, influenciado pelo movimento artístico de seu período, a pena de Freud permitiu à psicanálise reatar com o herói da tradição

grega. Contra a tradição racionalista, o austríaco retomou novamente o drama de Édipo: ele é o personagem que sabe não sabendo.

Para Rancière, temos um Édipo reencenado na teoria psicanalítica a partir do que o autor compreendeu como efeito do inconsciente estético. Ao propor um inconsciente estético, Rancière não pretende saber como os conceitos freudianos se aplicam à análise e à interpretação de obras de arte e textos literários, mas dizer que o pensamento *freudiano do inconsciente é possível* com base no regime do “pensamento da arte e da ideia do pensamento que lhe é imanente” (Rancière, 2018, p.14). Mas é o inconsciente estético o inconsciente da psicanálise freudiana?

A nosso ver, a afirmação de um inconsciente estético para a psicanálise não deve ser rejeitada. Dando voz a Lacan, diremos que essa não é uma afirmação absurda. No escrito “O seminário sobre ‘A carta roubada’”, Lacan (1955/1998) retoma a trama edípica a partir da leitura do conto de Edgar Poe (1999), *A carta roubada*. No escrito, o psicanalista francês notabiliza o fato de que ainda que se trate de um conto policial, sabemos desde as primeiras cenas quem é o responsável pelo roubo da missiva. A obra de Poe se aproxima da tragédia sofocliana, posto que reaviva a possibilidade de que se saiba, cedo demais, quem é o culpado.

Conforme mencionado anteriormente, no conto policial, o paradeiro da carta surrupiada nos é informado desde os primeiros relatos do chefe de polícia. Pouparemos o leitor do relato da cena do roubo, tendo em vista que o abordamos anteriormente³². Lembremos que a alteza recorre ao chefe de polícia para tentar reaver a missiva surrupiada. Com seus métodos, a polícia mostrou-se incapaz de localizar o objeto roubado. Então, porque o saber é aí incapaz de encontrar a carta? A nosso ver, porque não se trata de um conto racionalista. Forçando a interpretação de Corneille, diremos que se estivesse vivo, reencenaria *A carta roubada* não apenas escondendo o autor do crime, mas, essencialmente, dando à carta um lugar mais majestoso para se ocultar. Para

³² Apresentaremos a cena num pé de página, embora já se encontre no corpo do texto nos capítulos anteriores. Nos aposentos reais estavam o Rei e a Rainha: a última mantinha-se entretida com uma carta sem que o rei percebesse do que se tratava. Neste instante, o Ministro entra na sala real, surpreendendo a rainha, que mantinha o artefato na mão. A rainha, sem querer chamar atenção para o objeto, deixa-o sobre a escrivaninha. Neste momento, o Ministro nota que se trata de uma missiva a ser escondida do Rei. Retirou uma carta sem valor do bolso, finge lê-la, para logo após colocar o objeto ao lado da carta da rainha e confundi-la propositalmente com a missiva da realeza. Ao apanhar a carta, a alteza sabe que o Ministro a rouba, e ele sabe que ela sabe do ato malicioso. Porém, nem um sussurro é permitido com intuito de impedir o larápio.

o dramaturgo, seria demasiadamente inverossímil que a carta tenha sido escondida acima de uma lareira à vista de todos que a procuravam.

Ocorre que Poe não é um racionalista, mas essencialmente um poeta. O escritor coloca-se ao lado da poesia trágica grega ao permitir que a carta seja localizada apenas pelo personagem de Dupin, aquele que igualmente conhece as artimanhas poéticas. Não é ao acaso que Dupin solicite que apaguemos ou mantenhamos as luzes apagadas para melhor compreender a história – “se for qualquer assunto que exija reflexão”, observou Dupin, abstendo-se a ascender o pavio, ‘nos o examinaremos melhor no escuro’” (Poe, 1997, p. 7). Apagar as luzes de um racionalismo que precipita o iluminismo no século XVII. Dupin é aquele que compreende que, na homofonia da Poe(sia), permite-se esconder a carta, ainda que o artefato esteja à vista de todos. Nos versos poéticos, nem sempre aquele que vê consegue de fato enxergar. No conto de Edgar, a carta velada repete a cena de Édipo com a proposição de que aquele que vê não consegue compreender, e, por isso, sabe, mantendo-se na mais absoluta ignorância.

Mas é o não-saber propriamente um saber oculto a ser decifrado? Rancière não mencione o saber (não-saber) como ato subjetivo de apreensão de uma idealidade objetiva, mas, sim, “como um determinado afeto, uma paixão, ou mesmo uma enfermidade do vivente” (Rancière, 2018, p.26). Pela obra de Freud poderíamos citar o afeto da angústia como um não saber sabido, que verificamos como traço da verdade. Da verdade não há um saber propriamente dizendo, sendo o afeto da angústia seu testemunho.

Lacan vislumbra, sobretudo, a marca dos afetos como um impossível ao saber. “Carta de amor ou carta de conspiração, carta de delação ou carta de instrução, carta de intimidação ou carta de desolação, só podemos reter dele uma coisa: é que a Rainha não pode levá-la ao conhecimento de seu mestre e senhor” (Lacan, 1955/1998, p.31). O mesmo podemos dizer para o Ministro que possui a carta, mas é incapaz de utilizá-la. Trazer à tona o sentido da carta, o faria sucumbir devido ao ato criminoso que empregou para consegui-la.

Deste modo, a carta é o artefato que jamais deve ser utilizado, consistindo apenas numa promessa de saber futuro – promessa de sentido. A carta nos interessa muito mais pelo efeito de seu não-uso, ou seja, “a carta só existe como meio de poder pelas atribuições últimas do significante puro” (Lacan, 1955/1998, p.36), do que propriamente a carta como sentido desvelado. Eis o efeito de uma promissória para o psicanalista francês: não mais que uma página em branco. É porque os escritos voam

como promissórias em branco, que encontramos “folhas volantes”. Sem elas, “não haveria letras roubadas, cartas que voam” (Lacan, 1955/1938, p.30). Lacan joga com a homofonia em francês das palavras “carta” e “letra” – (*lettre*), pois, é do inconsciente como Letra que se trata quando um significante permite que o sentido se ausente na materialidade dos versos.

Por esta pureza do significante, Lacan compreende a verdade. A verdade como aquela que materializa a ausência do ser. É aí que o autor reintroduz o contraditório: a carta, diferentemente de outros objetos, “estará e não estará onde estiver, onde quer que vá” (Lacan, 1955/1998, p.27). Como é possível algo estar e não estar? Na medida em que o significante puro é a presença simbólica que “materializa a instância da morte” (Lacan, 1955/1998, p.26). Deste modo, o ser da morte nunca se inscreveu como uma positividade ou ser propriamente dito. Ele só se apresenta pela sua ausência. A verdade materializa, por sua presença, a ausência do ser. O ser e a verdade são, assim, como lados distintos de uma mesma moeda.

Mais do que propor a sutura do desejo pela nomeação dos tabus do incesto e parricídio, o Édipo, resgatado por Rancière e Poetizado por Lacan, permite que Freud formalize o ser do desejo como a verdade, um impossível ao saber. Trata-se do ser como falta-a-ser. O ser do sujeito como aquele que escapa ou falta no seu lugar na estante. Diremos que a carta falta ao esconderijo do bandido, sendo onde não se é. Por isso, o herói é aquele que nada sabe sobre o sujeito do desejo. A carta, como sujeito do conto, é o ser disjunto do signo. “Porque esse signo é justamente o da mulher, uma vez que ela aí faz valer seu ser, *fundando-o fora da lei que continua contendo-a*, por efeito das origens, em posição de significante (grifo nosso)” (Lacan, 1955/1998, p.35).

Lacan, então, enuncia o caráter de feminização do Ministro tendo em vista que a carta é travestida pela letra de uma mulher e, só depois, pendurada acima da lareira. Não é a polícia, com todo seu estudo e preparo para as artimanhas vigaristas, que localiza a carta, mas aquele que, compreendendo a feminilidade do ministro, reintroduz a contradição na cena do crime. É Dupin que encontra o artefato, repetindo a cena do Ministro ao deixar, acima da lareira, a carta surrupiada. Vê-se que, com Édipo, mais do que suturar o real do desejo pelo mito, retomamos o inconsciente da contradição estética. É na contradição que deduzimos a morte do herói racionalista. É aí que o complexo freudiano permite ir além do mito do desejo edipiano, inscrevendo o ser da morte como impossibilidade ao saber do herói.

5.3 O tempo na dialética e a empiria do real negado em Kojève

No conto *A carta roubada*, Edgar Poe (1999) tece a trama a partir do habilidoso roubo efetuado pelo Ministro, personagem que aprecia os versos da poesia como um bom jogador de xadrez. O mesmo podemos descrever com relação à Dupin, aquele que consegue encontrar a carta e surrupiá-la, deixando em seu lugar uma nova missiva. A mensagem de Poe é inequívoca dentro da equivocidade da palavra: Dupin só obtém êxito na empreitada, posto que também é bom conhecedor de versos.

‘O senhor podia ter se poupado esse trabalho’, disse Dupin. ‘D-, presumo eu, não é um rematado tolo; e se não é, já deve ter previsto esses assaltos, como uma decorrência lógica dos acontecimentos.’ ‘Não é um rematado tolo’, disse G, ‘mas é um poeta, o que, na minha opinião, está a apenas um passo de distância de um tolo.’ ‘Verdade’, disse Dupin, depois de uma longa e pensativa bafurada no seu *meerschauum*, ‘embora eu mesmo já tenha cometido alguns versos de pé quebrado’ (Poe, 1999, p.15)

Para além do sentido irônico, empregado por Poe, devemos melhor interpretar o que significa tomar o poeta como um tolo. O que se deve compreender por versos de pé quebrado? Retomando Lacan, diremos que ainda que o poeta seja aquele capaz de localizar a missiva, ele não desvela seu sentido. A carta é para todos obscura. O leitor sabe quem a surrupiou, sabe quem a resgatou, conhece o paradeiro da missiva, mas não vê seu conteúdo desvelado. É aí que o poeta um tanto quanto manco faz de seu leitor um observador de pé coxo.

A escrita poética permite, pela homofonia das palavras, demonstrar que uma carta surrupiada pode ser escondida e encontrada, posto que está fora de seu lugar na estante. Mas é a poesia capaz de formalizar o real como aquilo que não era? Lacan vai mencionar que “mais do que do real, que nos creiamos no dever de supor nele, é justamente *daquilo que não era* que provém o que se repete” (Lacan, 1955/1998, p.48). *Uma carta que se encontra noutra lugar da estante, não deixa de ser a carta que “é”*. À vista disso, trata-se de um sentido que está num lugar que não é o seu.

Para propor aquilo que não era, teremos que ir além da poesia e de suas combinações fonéticas. *A nosso ver, a poesia não permite formalizar os efeitos da temporalidade exigidos pelo “ser” que nos interessa*. Lacan utiliza o pensamento filosófico de Friedrich Hegel. Na realidade, veremos que se trata mais de Kojève (2014) do que propriamente do pensamento hegeliano. É conhecido que ele tenha frequentado

as aulas de Kojève nos anos de 1930, o que resultou numa leitura conturbada do pensamento hegeliano para a psicanálise. Não ignorando a discussão presente no campo, mas sem retomá-la de modo verticalizado, buscamos compreender de que modo a temporalidade hegeliana afeta o pensamento do psicanalista francês.

Deste modo, Kojève não será tomado como mero comentador, mas como fonte primária de Lacan. Como nos lembra Arantes (1991), a aparição meteórica de Kojève e seu *Seminário sobre a Fenomenologia do Espírito*, na École Pratique (de 1933 a 1939), reuniu em torno da figura profética deste pensador “algumas futuras notabilidades, maiores e menores, da inteligência francesa do pós-guerra: entre tanto outros, [...] Jacques Lacan”, sendo considerado o “episódio filosófico mais significativo da cultura francesa dos anos 30” (p.73).

Começemos por destacar a relação entre a palavra e a coisa. O pensamento de Lacan aparece como um ponto de similaridade impressionante com a interpretação hegeliana de Kojève, tendo em vista que, para ambos, *a palavra representa o homicídio da coisa*. A palavra cria uma realidade abstrata a partir do assassinato de uma realidade sensível. “Quando o sentido (essência) ‘cão’ passa a palavra ‘cão’, isto é, torna-se conceito abstrato que é diferente da realidade sensível que ele revela por seu sentido, o sentido (essência) *morre* [...]” (Kojève, 2014, p.352).

Na concepção de Kojève (2014), *o cão é uma essência ou sentido da realidade empírica que vive*. Porém, ele *vive numa realidade exterior ao homem*. Na medida em que *o cão é morto pela palavra, ele passa a existir como conceito abstrato, o conceito que existe não mais no cão, mas no homem que o pensa*. Temos a internalização do cão no assassinato da coisa pela palavra. Não mais de um *real alheio* ao homem, mas um *real psíquico e inconsciente*. Ora, um real psíquico nada mais é que um real histórico para Hegel. Por isso, Kojève (2014, p.347), menciona que “a natureza é o espaço e que o tempo é a história” humana, de modo que o tempo é o homem.

Mas qual é a relação entre o tempo e o assassinato da coisa pela palavra? Kojève (2014) afirma que o homem *não apenas destrói* pela palavra, mas igualmente *cria*. No entanto, ele o faz a partir da compreensão que tem do futuro - “o homem cria e destrói essencialmente em função da ideia que tem do futuro” (Kojève, 2014, p.351). Ora, o que devemos depreender desta proposição? Hegel opera uma inversão fundamental: não se trata de tomar o tempo do passado para o futuro, passando pelo presente. O filósofo alemão apresenta uma temporalidade no qual o movimento é gerado no futuro e vai para o presente, passando pelo passado (futuro → passado → presente → futuro). Por isso, a

temporalidade tem de ser humana. Afinal, como produzir uma inversão cronológica do tempo senão pela dimensão humana?

Para que um momento seja histórico, ou seja, para o que *o real seja humano, é preciso que o real seja negado, mas a negação não ocorre senão na ideia que o agente tem de um futuro, o que acaba por criar um real passado*. Por exemplo: o agente que se decide pela guerra, dizendo que ela está por vir, age em função de um futuro, mas ao fazê-lo, nega o momento presente, fazendo da paz, o passado, e, do presente, uma guerra que se aproxima. Deste modo, o real negado nunca foi, efetivamente, experimentado porque ele só se apresentou como criação no passado a partir da ideia de um futuro. Resumindo, *o cão fora do homem nunca foi efetivamente experimentado como ser. Ele só passa a existir como perdido*. No entanto, ele não é de fato aquilo que era ou foi, ele é a marca do que nunca efetivamente existiu como experiência do ser.

Trata-se de tomar a *causa do desejo* mais pela presença de um *buraco que materializa aquilo que seria supostamente fora do tempo humano do que propriamente a positividade de um objeto*. Não por acaso, Lacan afirme de modo crítico que “os investigadores têm uma noção tão imutável do real que não notam que sua busca irá transformá-lo em seu objeto” (Lacan, 1955/1998, p.28). O desejo é apenas a marca negativa do ser, uma vez que é conjugado no pretérito perfeito. Retomando a própria noção de “lacuna ou ‘buraco’ no espaço: um vazio, um nada” (Kojève, 2014, p.348), Lacan eleva o pensamento de Kojève à literalidade máxima para dizer que o “desejo se dirige a uma entidade que não existe no mundo natural real e que nele nunca existiu” (Kojève, 2014, p.348). Como observa Arantes (1991), ao mencionar o desejo, “Kojève apresenta-o então como um ‘nada revelado’, revelação de um ‘vazio ávido de conteúdo’, ‘presença de uma ausência’, ‘um nada que nadaifica’, etc” (p.75).

Vê-se que na retomada da noção de desejo, a partir da dialética hegeliana, evitamos a compreensão positivista do desejo, buscando *resguardar* a psicanálise de uma formalização da *causa do desejo a partir da perda de um objeto empírico experimentado*. “Isto é para fazê-los perceber sentir que os primeiros passos do meu ensino caminharam nas vias da dialética hegeliana. Era uma etapa necessária para investir *contra o mundo dito da positividade* (grifo nosso)” (Lacan, 1963/2005, p.62). Notamos aqui a relação direta de Lacan com Kojève, posto que, para este último, tratava-se de ir “além da relação positiva de conhecimento” (Arantes, 1991, p.75). Encontramos a fórmula hegeliana do tempo, “este *ser anômalo que não sendo é, e sendo não é*” (grifo nosso) (p.75).

O psicanalista francês propõe que o desejo seja compreendido como uma construção mística que se aproxima de uma “*quase transcendência*” (Lacan, 1956-1957/1995, p.225), o que viria como tentativa de esvaziamento radical do desejo. Caso tomássemos a verdade material (realidade em si e objetiva) e a verdade histórica (seguindo as contingências da experiência) de Freud, no escrito “O homem Moisés e a religião monoteísta”, Lacan retomaria a verdade histórica não como aquela que deturpa a verdade material, mas como aquela que atualiza essa última só sendo possível a partir desta primeira. Diremos que uma verdade sulca a outra como o arado sulca a terra para o plantio.

Como Ambra e Paulon (2018) mencionam, Lacan ressalta o caráter ilusório daquilo que se mostra como uma realidade sólida, cuja objetividade retrate a coisa em si, ainda que escondida e reprimida ou recalcada. Já encontramos, como empreitada lacaniana, *a tomada não dicotomia entre ontologia e epistemologia*, pois trata-se de uma proposição infértil para o solo psicanalítico. Mas aqui não encontramos a indissociação entre o campo epistemológico e ontológico como se tivéssemos um monismo de todas as partes. Preserva-se o sulco da verdade que não se faz saber, o que permite distinguir os solos e as pedras e, porque não dizer, o mar e as rochas. Testemunhamos mais que as marcas de um solo ou fronteiras, mas também os litorais e as costas. Isso porque, pela noção de sujeito, é a negatividade mesma que se torna variável como marca da subtração diante da historicidade. Poderíamos descrever com Dunker, um “*monismo não reducionista*” (Dunker, 2015, p.31), acrescida as dimensões do saber, da verdade e do real enquanto distintos.

Mas é o Hegel de Lacan capaz de tal empreitada? Lembramos que o psicanalista francês menciona uma *quase transcendência*. Isso porque ele pressupõe alguma *empíria*. Ainda que o desejo não possa ser localizado como os demais objetos (realidade), ele possui algo de *material*. Lacan (1956-1957/1995) afirma que o “entrave é ir buscar a realidade em algo que teria o caráter de ser mais material” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 42). É a mesma proposição de Hegel. Para que o real seja negado é preciso que ele exista empiricamente. “Só se pode negar o que existe realmente, isto é, o que resiste” e o real negado é o real temporalizado, e o tempo “é um x, um algo, que existe-empiricamente” (Kojève, 2014, p.350).

Notamos que a temporalidade do Hegel de Kojève não permite, verdadeiramente, esquivar-se do positivismo, uma vez que colocaria em jogo o desejo pelo mundo experimentado (mesmo que potencial). Se Lacan pôde retomar a

materialidade da verdade, nos seminários e escritos posteriores, foi porque ali encontrou outras ferramentas para seu plantio. *Devido à materialidade do real, Lacan não consegue ir além dos pressupostos que rejeitou na dialética freudiana.*

Lembremos que Lacan repudia “[...] o substancialismo da metapsicologia freudiana em nome de uma concepção ‘relativista’ dos fatos psíquicos” (Arantes, 1992, p.13). A partir da leitura de Kojève, buscou contornar “o objetivismo da teoria freudiana, conservando-lhe porém a descoberta crucial de que a existência humana não está centrada numa consciência essencialmente cognitiva” (p.3). Isso porque Freud (1895/1996) distinguia a lembrança da experiência, mas, também pressupunha um *traço de empírica com o mundo sensível*. No escrito “Três ensaios sobre a sexualidade”, quando Freud (1905/1996) retoma as pulsões parciais, deparamo-nos com uma interpretação que permite demonstrar certo objetivismo freudiano. Embora não encontremos a mesma validade positivista e cognitiva das psicologias, notamos que a pulsão sexual se estabelece como busca do prazer, uma vez que houve uma experiência anterior com o objeto da necessidade.

Os defensores da dialética freudiana dirão que quando o objeto é experimentado, ele está atrelado apenas à necessidade fisiológica, e não propriamente ao sexual. Poderíamos mencionar um *objeto alucinado*, que seria o engodo da repetição na passagem da necessidade à pulsão sexual. “É a diferença entre o prazer efetivo obtido pela satisfação e o prazer esperado que surge o fator impelente [*treibende*] que não vai permitir ao organismo estacionar em nenhuma das situações estabelecidas (...)” (Freud, 1920/2006, p.165)

No entanto, na passagem do objeto que nutre ao objeto de prazer, o traço de verdade é dado pela experiência de satisfação. Assim, a pulsão sexual é dada pela experiência sensível com os objetos, o que permite afirmar que há *objeto perdido* como causa do desejo. A aposta num saber que desvele o sentido do sintoma é, portanto, razoável, posto que, Freud demonstra ser o sintoma um desejo recalcado e, sobretudo, experimentado. Recobremos as palavras do autor: “a pulsão recalcada jamais renuncia à sua completa satisfação, a qual consiste na repetição de uma *experiência primaria de satisfação* (grifo nosso)” (Freud, 1920/2006, p.165).

Embora seja uma passagem extensa, acreditamos que Arantes (1992) possa lançar luz e sintetizar o problema enfrentado por Lacan ao se deparar com o desejo e a teoria das pulsões em Freud.

Pode-se dizer que se deve ao lacanismo a metamorfose do desejo plural em Freud (uma multiplicidade de atos psíquicos e uma conseqüente pluralidade de destinos conforme a localização no aparelho, a natureza do obstáculo etc.) numa instância central, sempre enunciada no singular e com uma ênfase reservada pela tradição às grandes entidades metafísicas. É verdade que boa parte da literatura lacaniana se empenha em atenuar o passo, ressaltando as etapas de uma derivação, como no seguinte roteiro clássico de Laplanche e Pontalis: citação da definição da *Interpretação dos Sonhos*, baseada na experiência da satisfação, segundo a qual o desejo, ligado a traços mnemônicos, se realiza na reprodução alucinatória das percepções que se tornaram sinais daquela satisfação; isso posto, reassalta a diferença entre necessidade e desejo, a primeira nascida de uma tensão interna e satisfeita por um objeto real e específico, o segundo que só tem realidade psíquica, imantado pela procura de um fantasma, sendo além do mais inconsciente e vinculado a signos infantis indestrutíveis; nestas condições estão dados os elementos da irredutibilidade lacaniana do desejo, nem visada de um objeto real nem demanda articulada. Resta o *pathos* do desencontro e a terminologia superlativa que o descreve. Como o desejo não tem objeto na realidade, e o fantasma é um sucedâneo, reprodução alucinatória de uma satisfação original, um logro, segue-se o cortejo da falta, da perda e do inacessível, tudo gravado com o selo do originário. [...] É neste ponto da passagem do *Wunsch* freudiano ao *Désir* lacaniano, que se costuma assinalar os serviços prestados pela *Begierde* hegeliana, pelo menos até meados dos anos 50. Se isto é fato, novamente Kojève teria se interposto entre Lacan e Freud, e de modo tanto mais surpreendente quanto o desejo hegeliano não tem parte com o inconsciente (Arantes, 1992, p.21-22).

Pois bem, na medida em que avançava em seu constructo, Lacan retomou de modo *crítico* a dialética freudiana e hegeliana (de Kojève), posto que a materialidade do desejo, isto é, o *real como causa* é representado pela *dimensão predicativa* do significante. “A dialética hegeliana, quando a avaliamos, reduz-se, essencialmente, a raízes lógicas, como o próprio Hegel mostrou e, precisamente, ao déficit intrínseco da lógica da *predicação* (grifo nosso)” (Lacan, 1963/2005, p.62). Deste modo, mesmo que tomemos Freud de modo dialético, fundamentando a diferença entre a experiência e a lembrança, ou ainda, entre a experiência e a marca alucinada, aproximamo-nos da crítica de Lacan a Hegel (de Kojève). Por isso, Lacan realiza uma *depuração* radical de toda e qualquer *predicação* ou *empíria do real*, que o colocaria frente a dimensões *metafísica* (embora muitas vezes atenuada pelos psicanalistas).

Vejamos do que se trata esta depuração radical realizada pelo psicanalista francês, momento em que nos deslocamos (indo além) da temporalidade hegeliana de Kojève como modo de formalizar o Desejo (caminhando em direção aos anos 60 e ao conceito de *Das Ding*).

5.4 A negatividade como transcendência

Frente à empiria de um real negado, Lacan busca compreender a Coisa (*Das Ding*) para além de toda relação empírica e predicativa com a coisa (*die Sache*). Trata-se, neste sentido, de ir além do real dialetizado na temporalidade hegeliana para pressupor aquilo que representa seu excesso, que não se dialetiza. No seminário *A ética da psicanálise*, “*das Ding* é originalmente o que chamaremos de o fora-do-significado” ou fora do sentido (1959-1960/2008, p.70). Trata-se de reabsorver o conceito freudiano de Coisa como “um componente não assimilável” (Freud, 1895/1996, p.421) e independente das relações com o objeto. Ao tomar *das Ding* como *pura negatividade de um transcendente*, aproximamo-nos da *Coisa freudiana*, sobretudo, do conceito de pulsão de morte.

Conforme Freud (1920/2006) demonstra, no escrito *Além do princípio de prazer*, a pulsão se inscreve como uma “anterioridade” às relações estabelecidas com os objetos de prazer. A compulsão a repetição, imposta pela pulsão de morte, anuncia-se como a busca pela homeostase do aparelho psíquico não tanto pela satisfação do desejo com o objeto, mas pelo que apontamos como um contra-investimento, isto é, “à custa do empobrecimento de todos os outros sistemas psíquicos, que sofrem uma extensa paralisia, ou à custa de uma forte redução de qualquer outra função” (Freud, 1920/2006, p.154).

A partir do escrito citado, relativizamos a primazia da pulsão sexual (ou pulsão de vida), priorizado o demoníaco presente no *a priori* da morte pulsional – *Das Ding*³³. Conferimos menor importância à causalidade, dada pelas contingências e pelo empírico das experiências, em detrimento da universalidade e anterioridade da pulsão de morte. Evidentemente, reconhecer a morte como uma anterioridade ao princípio de prazer e seus objetos, só nos é possível uma vez que avançamos para um segundo momento – *a posteriori* -, capaz de demonstrar retroativamente a condição inorgânica da morte. “O objetivo de toda vida é a morte, e remontando ao passado: o inanimado já existia antes

³³ É verdade que com *Das Ding*, o aspecto ontológico da pulsão ganhou ênfase, sendo sua condição *a priori* problemática para o ensino de Lacan. Ao acrescentarmos uma negatividade à transcendência da Coisa, tal proximidade se mostrou mais possível e pertinente, destituindo, em algum grau, essa noção *a priori* e dada em si. Porém, verificaremos que tal passo se mostrou insuficiente para os passos do psicanalista francês.

do vivo” (Freud, 1920/2006, p. 161). É o que Lacan explicita pelo “efeito de retroversão pelo qual o sujeito, em cada etapa, transforma-se naquilo que era, como antes, e só se anuncia ‘ele terá sido’, no futuro anterior” (Lacan, 1966/1998, p.823). Ainda que a pulsão se mostre atravessada pela história – o sujeito quer morrer ao seu modo -, seu princípio se sustenta “independentemente” ou *não dialetizado* pelo princípio de prazer e princípio de auto-conservação (pulsão de vida). É o que mencionamos, no *capítulo anterior*, como o puro movimento do *Fort*, realizado pela criança, sem a dialética no retorno do objeto, seu *Da*.

Pela pulsão de morte, ascendemos além de um princípio que compreendia os aspectos já estabelecidos e compartilhados na psicanálise freudiana – “encontraremos a coragem para supor que realmente exista na vida anímica uma compulsão à repetição que sobrepuja o princípio de prazer” (Freud, 1920/2020, p.97). Assim, o sujeito pode ser atrasado em seus objetivos pela presença do princípio de realidade, pode ser capturado pelos objetos alucinados, mas não escapa à anterioridade que visa o estado inanimado. Ainda que se defina, em vida, o modo como se vai morrer, o sujeito freudiano mantém o princípio de nirvana como *a priori* que o conduz à morte. Diremos que *das Ding* se mostra articulado, mas sem ser “articulável” (Lacan, 1960/ 1998, p.819).

É importante realizarmos algumas observações. *Inicialmente*, Lacan trabalha com *das Ding* como Um “a mais”, excesso ou negatividade além do mundo dialético de Hegel. Nessa perspectiva, *das Ding* não se faz historicizado (pelo assassinato da coisa pela palavra) ou temporalizado como recalcado pelo mundo humano. Para este último, constatamos a presença de *Sache*. Enquanto *das Ding* se refere ao mortífero da pulsão, a pulsão sexual e sua dialetização com as pulsões de autoconservação denunciam o que compreendemos como *Sache*. Consequentemente, a Coisa extravasa a coisa do recalque, a negativiza pelo *a priori* da pulsão. Testemunhamos uma estrutura topológica semelhante ao vaso e seu vazio interior. Algo escapa enquanto interior, embora não esteja fora.

Constatamos, aqui, um dos empregos da ex-sistência da Coisa freudiana pelo vazio do vaso.



Figura 1 – (O vaso e a Coisa freudiana)

Ou ainda, podemos tomar o vazio do vaso de modo semelhante no Toro:

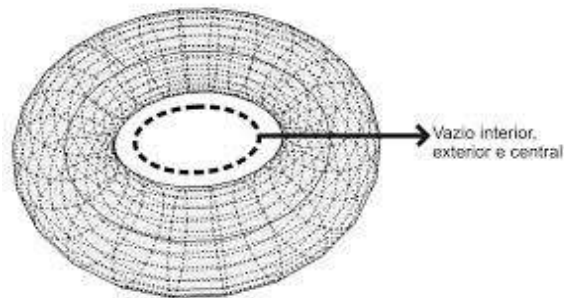


Figura 2 – (O Toro e o vazio central)

Notamos que *Das Ding* permite revitalizar a dialética freudiana, reabsorvendo o conceito de pulsão de morte. É aí que devemos retomar *o homicídio kojéviano, reformulando os efeitos da palavra sobre a coisa*. Quando se menciona a *negação do cachorro*, é capital nos ater a algo sutil, mas fundamental para a compreensão do conceito de real. Por meio do *homicídio da palavra, abre-se como hiância o vazio que, até então, permanecia ignorado na realidade naturalizada do signo*, quando na inscrição da imagem a verdadeira causa do desejo foi bloqueada.

[...] aquela que promulga o ‘cachorro faz miau, o gato faz au-au’ com que a criança, de um só golpe, desvinculando a coisa de seu grito, eleva o signo à função do significante e eleva a realidade à sofística da significação, e, através do desprezo pela verossimilhança, descortina a diversidade das objetivações a serem verificadas de uma mesma coisa (Lacan, 1960/1998, p. 820).

Não se trata do signo como *realidade natural*, mas de algo que seria *naturalizado*. Se “podemos desconectar o cão de seu grito, é porque ele foi negado como presença naturalizada” (Safatle, 2006, p.105). Ora, isso significa que o signo é uma imagem que *bloqueia o real pelo referente*. Porém, mais do que negativar o referente pela historicização do real, supomos a *nadificação do real*. Isso significa que não se esgota o homicídio pela negação do signo, transformando-o em real histórico. A negação permite também subjetivar o inscrever a abertura do signo pelo “nascimento” do real. Desta perspectiva, podemos inferir que, pelo *desprezo da verossimilhança, o sujeito abriria a diversidade de objetivações sobre a Coisa, já que ao negar o referente, algo da dimensão do ser se apresenta como a inconsistência do próprio referente, sua hiância. Ao negar o cachorro, mata-se a coisa pela palavra e abre-se, como possibilidade, a dimensão de das Ding.*

Até o momento, *temos uma negação. Dobrando aposta, realizamos uma segunda negação*, correspondente ao corte sobre o Toro³⁴, onde encontramos a figura da banda de moebius.

³⁴ Devemos observar que não há qualquer possibilidade de efetuarmos, matematicamente, um corte sobre o Toro e, assim, obter a banda moebiana. Em vista disso, é possível alcançar uma faixa com torções pares, mas nunca com torções ímpares, o que resultaria em um objeto cuja condição seria bilátera. Para realizarmos uma mudança de estrutura, faz-se necessária uma extrapolação matemática para que, somente assim, seja possível engendrar uma estrutura unilátera de uma estrutura inicialmente bilátera. “O toro é uma superfície sem margem, contínua, bilátera e orientável. Nele não se pode passar do interior ao exterior sem se atravessar uma margem, uma fronteira, sem se criar um fenômeno de ruptura. É pois, matematicamente impossível inscrever uma banda de Moebius, unilátera e não orientável” (Granon-Lafont, 1996, p.60). Se, matematicamente, é impossível ir do Toro à banda de Moebius, como poderíamos chegar à estrutura ensejada pelo psicanalista francês? Lacan não é direto ao mencionar essa operação, mas reconhece que seria necessário um pequeno artifício (colagem), como se a elisão de uma das semitorções fosse capaz de produzir esse objeto não orientável e, desse modo, obter a banda de Moebius a partir do Toro. “Evidentemente, vamos abaixar a bola. (...) Não obstante, assim mesmo há o seguinte: isso não passa de um artifício, a saber, que esta borda é efetivamente sempre a mesma borda” (Lacan, 1961-1962 – Lição de 9 de maio de 1962).

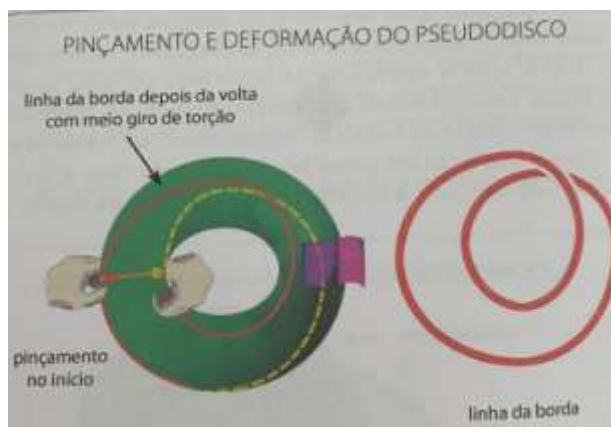


Figura 3 – (O corte no Toro e a extração da banda de Moebius)

Fonte: Chapuis (2019, p. 28).

Além disso, fazendo uma segunda negação, localizamos não apenas a possibilidade de abertura do signo, mas reconhecemos o desejo puro no interior da matriz simbólica. É aí que retomamos o conceito de Édipo em Freud. Na realidade, recobramos aquilo que do Édipo permite ressignificá-lo: a castração.

No escrito “Subversão do sujeito e dialética do desejo”, Lacan (1960/1998) formaliza a castração como efeito de apagamento do significante. Pela opacidade de um nome, é possível reconhecer o desejo no interior da matriz simbólica. É pela opacidade de um nome que o Édipo freudiano é absorvido na obra lacaniana. Conforme mencionado anteriormente, a verdadeira função do pai se apresenta não como a oposição ao desejo, condição que inicialmente corresponde ao assassinato do cão pela palavra, mas da união da lei ao desejo. Na união da lei ao desejo, constatamos a torção da banda de Moebius. Deste modo, o pai edípico se atrela à pulsão, reconhecendo a anterioridade de um vazio como o puro desejo de morte. Por isso diremos que *das Ding* é o “que, do real primordial (...) padece do significante. (Lacan, 2008/1959-1960, p.144), isto é, o que do real se presentifica na matriz simbólica: presentificação dada pelo vazio da Coisa³⁵.

³⁵ Vale fazermos algumas observações quanto à passagem da Coisa, no vazio do vaso, segundo a proposição do *Seminário da ética*, para o desejo puro, na união à lei do pai, pela banda de Moebius – proposição dos *seminários e escritos posteriores*. Quando Lacan menciona a banda de Moebius, acreditamos que ele teria se deslocado para a noção de *objeto a*, e retirado a transcendência de *Das Ding*. Por isto, ele formaliza a lei (na sua união ao desejo puro) como opacidade sem transcendente, isto é, sem implicar na subjetivação da verdade intersubjetiva. Trata-se muito mais do falasser do que do falta-a-ser nesta passagem. Deste modo, o desejo puro seria um vazio, mas cuja transcendência não pode ser observada, posto que a verdade é deslocada para a divisão entre saber e verdade, presentificada pelo objeto lacaniano. Temos, portanto, uma reconsideração da própria Coisa na psicanálise freudo-lacaniana. Como estamos realizando uma passagem de um período a outro, consideramos a união da lei paterna à

Neste caso, vislumbramos a possibilidade de mencionar a função de *enlaçamento e captura da pulsão de morte pelo Nome-do-Pai*: o Édipo de Lacan. Na ausência da captura, temos o que Freud (1920/2006) nomeou como a neurose traumática. Logo, é pela subjetivação da pulsão, pelo significante do Pai, que encontramos uma *proteção frente ao traumático*. “No caso de fracasso desse enlaçamento [*Bindung*], provocar-se-ia uma perturbação análoga à da neurose traumática” (Freud, 1920/2006, p.159). E mais: “Só depois de ter havido um enlaçamento [*Bindung*] bem-sucedido é que poder-se-ia estabelecer o domínio irrestrito do princípio de prazer (e de sua modificação com o princípio de realidade)” (Freud, 1920/2006, p.159).

Nessa perspectiva, a dissolução do Édipo freudiano representa - pela perda da mãe na relação mortífera com pai, pela perda da atividade do órgão sexual (latência) - apenas o trauma enquanto contingência inevitável diante da pulsão. Que o trauma se inscreva efetivamente, dado que a criança visualiza os órgãos sexuais do outro, tese de Freud (1924/2011), no escrito “A dissolução do complexo de Édipo”, pouco importa, tendo em vista que se trata de uma contingência, um acontecimento que tem valor mais pela subjetivação da pulsão - verdadeiro traumático -, do que propriamente pelo objeto ou experiência traumática. Vislumbramos a possibilidade de tomar a noção de trauma não tanto pela substituição do saber de um abuso (recalcado) pelo saber do Édipo (por outro recalcado), mas pelo reencontro do saber frente à verdade. Sendo a pulsão de morte um impulso mortífero e *a priori* à própria vivência com os objetos, é possível inferir que “o objeto torna-se secundário” (Jorge, 2020, p.493).

Portanto, cabe salientar que se o Édipo é apresentado em boa parte do livro dos sonhos, *não é tanto porque ele representa o saber do desejo*. Édipo é aquele que permite a Freud dizer que os *sonhos são uma realização do desejo, mas apenas como função secundária*. Na realidade, se os sonhos realizam o desejo parricida e incestuoso, isso ocorre para que o sujeito não tenha que se a ver com o real (sem atravessamento simbólico), aquele que, caso não enlaçado pelo Édipo, atravessa o aparelho psíquico como traumático. É, sobretudo, aí que realizaremos uma releitura de Emma à Irma, não porque encontramos o saber do trauma, ou ainda, do saber edipiano dos desejos de Emma, mas deste anteparo que permite reconsiderar a verdade como não passível de ser

Coisa, mas avisados de que, aqui, abordamos a pulsão por sua leitura histórico-política, prevalecendo a condição transgressiva do *seminário A ética*, diferentemente do que abordaremos como o descentramento da lei, pelo *objeto a*, condição que afirmaremos a dimensão estética da pulsão.

capturado por um saber, pela causa empírica, pelos sentidos e predicados como causalidade. Eis o lugar que localizamos o sonho da injeção de Irma, posto sua condição de anteparo para Freud: para se precaver do real sexual, presente na garganta de sua paciente, que busca devorá-lo junto à psicanálise, ele aponta para o Édipo.

Logo, diremos que diante da *indeterminação da pulsão*, o Édipo aparece como uma *estrutura determinante* que permite produzir anteparos diante da força destrutiva e mortífera do pulsional. O desejo edípico, pensado contingencialmente enquanto incesto (pela mãe) e parricídio (pelo pai) na família ocidental, representa um anteparo frente ao real do desejo de morte - verdadeiro incesto a ser considerado. E mais, temos uma substituição do puro desamparo, trazido pela pulsão de morte, pelo significante que subjetivaria este desamparo, produzindo uma *domação do mortífero pelo significante do Pai*. Vemos que a pulsão aparece como mortífero, condição suicidária e destrutiva, a ser mediada pela Lei e pelo apaziguamento por ela propiciado na entrada para a cultura. Trata-se de uma leitura da *pulsão cuja dimensão histórico-política é priorizada tanto em Freud quanto em Lacan se abordamos a Coisa ou Das Ding*, sobretudo, pelo *seminário da ética*.

5.5 Um relato clínico: carne processada e carne viva

O relato a seguir se refere à ficcionalização de um atendimento. Vejamos de que modo ele nos permite forçar as construções realizada até o presente.

A paciente M chegou ao consultório do analista, queixando-se de pensamentos de morte e doença, atrelados a ingestão de alguns alimentos como hambúrgueres, frituras e bacon. Relata existir grande prazer quando consome esses alimentos, mas sente-se posteriormente angustiada e temendo prejudicar sua saúde e a de terceiros. Sente constantes dores abdominais, com sensações desprazerosas geradas por gases estomacais.

Produzindo conexões com seu sintoma (explicitaremos a seguir), relatou uma primeira cena, ocorrida na infância, episódio em que seu vizinho a tomava de modo lascivo. Naquele período, o adolescente, poucos anos mais velho do que ela, puxava-a para a oficina e a tocava. Desta situação vivida, a paciente M instaurou o *primeiro processo*, tomando-o como acusado nos tribunais da injúria moral. Algumas sessões após, retomou a cena de abuso, interrogando as razões para que não tivesse antes

interrompido os atos que lhe causavam perturbação. Isso porque quando M finalmente disse ao vizinho para que interrompesse o assédio, o mesmo nunca mais a tocou.

Outra questão foi ainda apresentada pela mulher ao se questionar porque, naquele período, deslocava-se para os fundos da casa, mesmo quando nenhuma outra criança ou adolescente se encontrava no local. A paciente permanecia ao lado da porta da oficina, sem saber explicar as razões de tal feito. Encontramos um ato de interrogação a si própria, fazendo com que ela se tome igualmente como uma acusada frente aos tribunais da culpa. Encontramos um *segundo processo* que se instaura contra ela mesma.

Até o momento, não são poucas as semelhanças entre a paciente e o caso Emma, tendo em vista que esta última também revisitou a loja após o vendedor lhe tocar as partes íntimas. Claro que poderíamos retomar Emma também a partir da segunda tópica freudiana para dizer que ela retornava à loja buscando anteceder ou simbolizar o registro do real, o que não significa a negação da experiência sexual como realização de um desejo secundariamente, o que permite conciliarmos a primeira e a segunda tópica. Para o caso de M, não nos distanciamos muito da mesma hipótese interpretativa, tendo em vista que a ela dizia querer ir à porta da oficina para acabar logo com o ato libidinoso, prevendo o susto que poderia ser acometida nas investidas do vizinho. Realçamos que mais do que alternarmos entre a teoria da sedução (neurótica freudiana) e a teoria edípica (desejo sexual da criança e, posteriormente, a simbolização do real), permutando acusador e inquisidor, *encontramos algo que parece exceder as vias jurídicas* enfrentadas pela paciente. Encontramos a paradoxal condição do processo instaurado pelo sujeito sobre o outro e sobre a si mesmo, mas que consiste, contudo num mais além do campo jurídico.

Muitos meses após as primeiras queixas e interrogatórios, M tem um sonho. Conta haver uma repetição da cena onírica que perdurou por alguns dias naquela semana. Relata pesadelos constantes em que “carnes vermelhas” saem pela sua boca. Ela puxa os pedaços pela boca, retirando-os entre os dentes, mas há sempre muita carne. Uma carne que se assemelha a uma *carne viva*. Mesmo quando come *carne processada*, como hambúrgueres e frituras, sai uma carne vermelha, uma carne ensanguentada, que parece se estender para além do “processo” que ela antes instaurara sobre si e sobre o outro. Se a carne de sua fobia retorna é para dizer que, deste processo, algo o excede, indo além da relação dialética que ela instaurara entre si e o outro.

Diante do relato dos sonhos, o analista repetiu a palavra “processada” na sessão, momento em que M se lembrou do livro “O processo”³⁶ de Kafka (que o próprio analista não se lembrou de ter mencionado meses antes). Esse livro foi recomendado numa situação em que a paciente constantemente relatava sua culpa frente ao outro, buscando amenizar os efeitos dessa culpa ao se colocar inteiramente a dispor da lei e das penalidades de outro, que embora tenha surgido no passado como seu inquisidor, não mais sustenta esse processo, sendo ela mesma aquela a instaurar o inquérito contra si.

A princípio cabe observarmos que a prova do crime onírico se produziu um tanto quanto junto à nomeação do analista. Neste caso, encontramos uma *cena contaminada* pelo investigador analista. Isso porque, no sonho, há a *produção de evidências*, da *evidência clínica*, de seu relato, que tem relação com a produção de uma sessão analítica. É *inevitável supormos que as evidências clínicas aqui já não são tão neutras quanto se poderia supô-lo*, demonstrando haver uma produção da realidade onírica, e mesmo, daquilo que escapa a ela (sua negatividade). Verdade material ou verdade história, pouco podemos distinguir esse limite tênue entre o que corresponde aos efeitos ontológicos sobre a epistemologia e, do mesmo modo, da epistemologia sobre a ontologia.

Um pouco como Joseph K, M passa a produzir seu próprio processo. Todavia, vale salientar que, no sonho de M, surge o processo de Joseph K - como relembra a própria paciente ao falar do livro -, *mas há algo dessa carne que não se faz processar*. Um para além dessa carne presente no inquérito instaurado sobre o outro e sobre si própria. Uma carne “a mais”, que parece não ser passível de judicialização na dialética entre o sujeito e o Outro. Chamamos assim atenção para o relato da carne viva como quem descreve o que o processo não permite processar. Mais do que a simples oposição entre desejo abusador (teoria do abuso) do outro e o desejo da criança (teoria edípica), a paciente parece dizer que *há o incapturável de um processo*: sobras e restos a toda judicialização produzida pelo inconsciente em sua tentativa de simbolizar o real.

À paciente, que dizia que a boca se encontrava permanentemente suja nestes constantes sonhos de angústia, é evidenciado o fato de que “boca suja” também se

³⁶ Vale lembrar que na história kafkiana, Joseph K acorda com dois oficiais de justiça, que mencionam estar ele sendo processado. Na história, ninguém relata do que se trata o ofício, esclarecendo sua substancialidade ou conteúdo. Nem mesmo o personagem K tem acesso ao conteúdo de seu processo. Do mesmo modo, os dois homens nunca mais aparecem para lhe informar do que se tratava. K porém passa a investigar do que era processado, deixando-se cooptar pela trama no qual ele mesmo passaria a se processar sem que o Estado jamais precisasse reiterar a acusação.

refere a uma boca que emite sons considerados obscenos, momento em que a paciente se lembra de um “*palavrão*”, que a mãe sempre pronunciava em seus momentos de euforia: “*buceta*”. Buceta ou vagina dentada, um bolo de carne que parece reaparecer de Emma à M, como enigma incessante da psicanálise. Certamente, é menos da buceta, da garganta ou do bolo de carne viva que se trata, mas daquilo que esses objetos permitem nocautear: o saber produzido pela psicanálise com pretensões de descrever o real. *Nocaute que será dado à própria função do pai enquanto subjetivação da verdade, uma vez que Lacan avança para a formalização do objeto a*, presente pela banda de Moebius – além do Nome-do-Pai e seu processo instaurado.

Assim, pelos fragmentos do caso apresentado, problematizamos a teoria da subjetivação da pulsão, processo instaurado pelo sujeito em direção ao reconhecimento do Outro, para descrever a *ex-sistência de uma carne viva*, que ultrapassa as paredes da *carne processada e o modo de subjetivação paterno*³⁷. Ainda que o pai esteja como significante de uma opacidade, no processo de Kafka à M, captamos um bolo de carne que lhe escapa, excedendo-o. Uma carne tão vermelha, que escapa à familiaridade daquela carne processada, apresentada aos tribunais da culpa. Uma carne que jorra sangue na cena onírica, ultrapassando o processo instaurado pelo próprio sujeito. Aqui, já não falamos mais de M, mas de Édipo e seus olhos vazados como forma de autopunição, processo instaurado sobre si na caminhada ao ostracismo.

Recobrando o dilema enfrentado por Corneille, tendo em vista o inverossímil da tragédia edípica a partir de Tirésias e seu saber antecipador, diremos que o sonho de M permite retomarmos outro aspecto da peça tebana que foi extremamente importante: os olhos ensanguentados de Édipo – que embora fosse desagradável, não parecia ser de grande problema para Corneille. Trata-se deste sangue que jorra na face do espectador, ocupando todo o quinto ato. Nessa perspectiva, trata-se menos de *Édipo Rei*, segundo o que anunciamos com Rancière e o inconsciente estético (caso priorizemos a angústia ou

³⁷ Tal passo não foi alheio a Lacan (1959-1960/2008) que inicialmente pensou *das Ding* como “um a mais” além de *Sache*. No seminário *A ética da psicanálise*, o psicanalista nos apresenta um gozo transgressor advindo da relação do sujeito com os excessos deixados pela lei. *Das Ding* ex-siste à lei e ao processo de *Sache*. É somente no seminário *A transferência* que o autor volta a mencionar que mais importante que o gozo é seu símbolo, momento em que observamos o gozo ser tomada novamente pela Lei do Pai, mas não sem que Lacan (1960-1961/2010) pudesse reafirmar os excessos (como ultrapassamento do campo jurídico do Pai) uma vez que caminhava em direção ao *objeto a* – verdadeira carne a ser explorada nessa tese, posto que permite pensarmos nos efeitos de indeterminação da pulsão frente à determinação do Pai e da neurose.

o recalcado antes das proposições de 1919), e mais de *Édipo em Colono*, momento em que o herói sofocliano caminha cego em direção ao ostracismo e à morte.

Trata-se de *recobrar a dimensão estética pelo infamiliar*, pelos olhos vazados de Édipo (sem nos esquecermos do infamiliar em Hoffmann) e *não apenas o recalcado como processo simbólico-imaginário do inconsciente*. Essa tragédia grega permite ir além do desejo incestuoso e parricida, isto é, além do anímico infantil e do imaginário como negação da castração, caminhando em direção ao que mencionamos, anteriormente, enquanto o perspectivismo anímico de Freud, posto que coloca em jogo *a indeterminação frente aos forças de determinação* do Pai, do Processo de Irma à M, impondo a verdadeira divisão entre saber e verdade. É dos olhos ensanguentados, do infamiliar anunciado posteriormente pelo *objeto a*, na obra freudo-lacanianiana, que apontamos para a carne viva na peça de Sófocles.

É, nesta via de leitura, que recobramos a *contradição* no complexo de Édipo freudo-lacanianiano, tendo em vista a noção de *objeto a* e suas aproximações à dialética hegeliana. Abordaremos as considerações críticas à dialética, mas, sobretudo, o modo como ela pode ser recuperada a partir de uma *dialética negativa*, aproximando as escolas de Frankfurt (Adorno e Horkheimer) e a escola lacanianiana. Trata-se de caminhar em direção a possíveis críticas às dimensões da Lei e da conservação do Eu.

5.6 A Coisa de Emma a Irma

Antes mesmo da proposição da pulsão de morte, Freud (1895/1996) já mencionava instâncias que permitem ultrapassar o campo da experiência com o objeto. No “Projeto para uma psicologia científica”, o autor constrói um mapa do desenvolvimento sintomático de Emma, pressupondo, como gênese radical do desejo, a “disposição inata” (Freud, 1895/1996, p.411) da sexualidade. A figura é composta por marcações circulares preenchidas e vazias, seguida de linhas contínuas e pontilhadas.

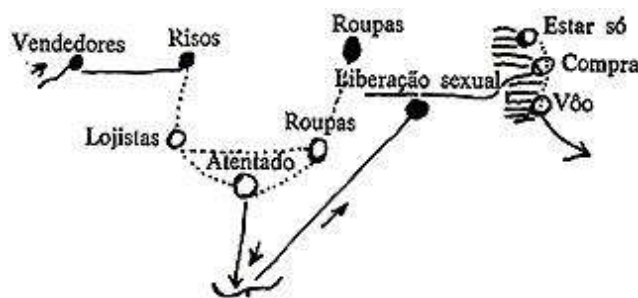


Figura 4 – (O esquema de Emma)

No desenho, o autor reconstrói todo o circuito do sintoma de Emma, dividindo os círculos entre a cena I e a cena II. Abaixo dos círculos, o autor deixa o símbolo de uma chave (na horizontal), sem que exista qualquer nomeação. Como Serge André (1987) observa, as setas apontam para um espaço em branco, sem nenhuma inscrição significativa. Diremos que onde Freud posiciona esta lacuna, encontra-se o vazio da Coisa (*das Ding*).

As setas, voltadas para a chave e em direção ao futuro, permitem pensar num transcendente (a priori) que só pode se inscrever na medida em que é reconhecido pelo significante, ou seja, num *a posteriori* de sua negatividade. Assim, o que Freud compreendeu como “liberação do sexual”, notabilizamos não tanto como o desejo sexual (pulsão sexual), mas como a presentificação do desejo de morte (pulsão de morte). Este núcleo inerente do desejo permite que pensemos na razão pela qual a decifração do sintoma de Emma ocorre de modo incompleto.

A partir de Teixeira (2007), diremos que é pela carne da garganta de Irma que o sintoma de Emma deve ser reconsiderado. A nosso ver, essa Coisa indecifrável para o saber é aquela que retorna no sonho de Freud como o inconclusivo do caso Emma. É na deformidade da carne, na opacidade trazida pelo excesso do disforme, que persiste o vazio de sentido – tomado como o órgão sexual feminino-, “local” onde encontramos o umbigo dos sonhos freudiano. Isso porque, no escrito dos sonhos, Freud (1900/1996) vai além do sentido, pois, se “interpretar um sonho implica atribuir a ele um sentido” (Freud, 1900/1996, p.131), o umbigo dos sonhos é aquilo que impõe um limite à interpretação, permanecendo sem sentido. O umbigo é aquilo que não conseguimos interpretar: “um trecho que tem de ser deixado na obscuridade; (...) um emaranhado de pensamentos oníricos que não se deixa desenredar” (Freud, 1900/1996, p.556).

É desta obscuridade que a psicanálise deve compreender a própria impossibilidade. Certamente que, por *das Ding*, atentamos mais para a marca de um

limite à análise do que propriamente a um impossível, tendo em vista que um transcendente sempre deixa as marcas de uma potência ainda não conquistada. Com o *objeto a*, sim, veremos um impossível como inscrição do litoral no terreno dos sonhos. Por ora, a Coisa permite demonstrar que não se trata de postular um real aleatório à psicanálise, conforme indicaria a causa biológica (infecção) - no sonho freudiano-, mas de um real que se inscreve no interior do campo psicanalítico. Deste modo, a psicanálise não deve escapar à presentificação de um não-saber, pois, isentá-la de tal afirmação, representaria a própria negação do conceito de pulsão de morte.

Eis aquilo que Irma ensina a Freud e M a nós: se quisermos manter o heroísmo na história da psicanálise, deve-se ter cautela até onde as pernas permitem chegar, pois, o real do sintoma se impõe como uma verdade indecifrável. Vê-se que o analista é aquele que encontra a carta, mas sempre com os passos cambotas de quem não ultrapassou as marcas do sem sentido.

6 AS NEGAÇÕES EM FREUD, HYPOLITE E LACAN: A PSICOSE E A NEUROSE NA DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO

Pensar a loucura e sua causa tem sido um desafio contínuo para os estudos da psicopatologia. Embora Sigmund Freud pesquisasse mais os aspectos da neurose do que da psicose, o autor ateu-se, entretanto aos quadros de loucura presentes na própria histeria. Lembremos a fala do médico austríaco: a “histeria é uma psicose” (Freud, 1893/1996, p.48). Na época, Freud retomou a loucura histérica comparando a psicose aos estados oníricos, tendo em vista seu afastamento da racionalidade presente na vida diurna. Tratava-se mais da abordagem dos estados psicóticos em contraposição às neuroses atuais do que propriamente retomar a psicose como estrutura clínica.

No escrito “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar”, Freud (1893/1996) elucida que pacientes histéricas, acometidas por estados anormais da consciência, podem apresentar oposições francamente opostas ao intelecto presente na primeira consciência. Ao se referir à primeira consciência (onde prevalece a racionalidade), o autor salienta que, para as histéricas, foi possível “encontrar pessoas da mais lúcida inteligência, da maior força de vontade, do melhor caráter e da mais alta capacidade crítica” (Freud, 1893/1996, p.48), contrapondo a este estado as crises histéricas e sua falta de lucidez.

Mas será que podemos dizer que junto à psiquiatria³⁸ de sua época, Freud sucumbiu à presença do racionalismo, posto que intelectualizava a normalidade? Poderíamos deformar a sua obra e retomar seus primeiros ensaios, demonstrando que ali não havia ainda as noções do inconsciente e das leis operatórias dos sonhos, ou mesmo, das estruturas clínicas, o que permitiria sua aproximação com a racionalização do normal e do patológico. Sejam cautelosos, ou melhor, dizendo, tomemos as coisas com certa precaução.

Questionemos primeiramente a que devemos a racionalização da psicopatologia quando nos referimos aos estados psicóticos, isto é, quando há a perda da compreensão da realidade. Vejamos que o debate antecede a Freud e à própria psicanálise. Na

³⁸ Lembremos que no século XVIII, Philippe Pinel compreendeu a loucura como uma doença orgânica que levava o indivíduo à perturbação de suas funções intelectuais. Nesta perspectiva, loucura e irracionalidade encontraram um elo que atravessou a psiquiatria da época até os dias de Freud. E mais, sabe-se que Pinel tornou-se um dos diretores do hospital Salpêtrière na França, sendo, por apenas alguns anos, separado de Freud, que viria cerca de um século depois a estudar nesta mesma instituição.

realidade, fez parte da formação de inúmeros médicos, psiquiatras e, porque não dizer, da psicologia e sua busca “obvia” (tomemos pela ironia tal obviedade) pelas supostas certezas e evidências propiciadas pela racionalidade. Lembremos que, na idade moderna, mais precisamente no século XVII, a medicina e a psicoterapias encontravam os efeitos do movimento iluminista. A loucura perdia a “dignidade de consciência trágica, para ser tratada como fonte de erro” (Teixeira, 2019, p.333). Nesta perspectiva, se a razão é insuficiente diante do trágico, ou ainda, frente à morte, propôs-se uma retomada da loucura, no qual o “eixo se desloca do *ser* para o *conhecer*, da ontologia para a epistemologia”, tornando a loucura um “erro de percepção” (Teixeira, 2019, p.333).

Pelo racionalismo, René Descartes realocou a loucura como a impossibilidade mesma da existência. Pelo *cogito*, a existência do ser poderia ser dada pelo pensamento - “penso, logo existo”. Nesta perspectiva, chegamos à impossibilidade de pensarmos ser loucos (Teixeira, 2019, p.333), uma vez que a loucura encarna o paradoxo de um pensamento que não pensa, incapaz de dizer sobre a existência do ser. Deste modo, o louco não pode se reconhecer como louco, dado que, por perder o lugar daquele que seria capaz de dizer a verdade, é incapaz de existir pelo pensamento. Consequentemente, o louco se tornou uma existência fora do pensamento, tendo em vista que o pensamento científico compreendeu a loucura como um engano ou equívoco, ou mesmo, um uso indisciplinado da razão.

Mas o que dizer do campo das pulsões? Como compreender as forças pulsionais uma vez que representam a loucura que habita cada um? Alguns anos depois de seus primeiros escritos, Freud esteve atento à impossibilidade de racionalizar a pulsão, vacinando a psicanálise contra o pensamento cartesiano. O autor compreendeu que a racionalização da psicanálise acabaria por elidir e desconhecer as forças pulsionais, exigindo que a prática psicanalítica fosse além da razão para compreender o campo psicopatológico.

Na verdade, se a realidade não se pode fazer toda racionalizável, posto que ela acaba por obliterar a pulsão, a pulsão exige, enquanto um conceito fundamental, que a própria psicanálise evite o racionalismo cartesiano, posto o modo como a indeterminação da pulsão opera sobre o sujeito. Formalizar a psicopatologia, segundo a centralidade deste conceito, leva-nos inclusive à inversão da perspectiva cartesiana, uma vez que a obliteração da força pulsional, pela razão, representa a perda da realidade

pulsional. Trata-se de uma perda da realidade, uma vez que a compreensão de desejos, impulsos, compulsões são desconsiderados pelo racionalismo.

Vemos que considerar a pulsão, sem elidi-la, representa uma crítica à perspectiva cartesiana. É, neste viés de leitura, que Lacan aproxima Hegel e Freud. Um Freud que embora demarcasse sua ruptura com o movimento racionalista, denunciava certa cumplicidade com a filosofia hegeliana, uma vez que trabalhava com as negações do aparelho psíquico. É verdade que o inventor da psicanálise se mostrou contrário a tal aproximação. Lembremos que em 1911, James Putnam apresentou um trabalho intitulado “A importância da filosofia no desenvolvimento futuro da psicanálise”, escrito em que dizia sobre a importância do pensamento de Hegel para a psicanálise. Putnam, que participou da criação da Sociedade Americana de Psicanálise, era um hegeliano convicto. Sua fala, porém não encantou a Freud, que se encontrava na plateia. Assoun ressalta que Freud teria chamado Jones ao seu lado e dito: “A filosofia de Putnam me faz pensar num casaco decorativo: todo mundo o admira mas ninguém toca nele” (Assoun, 1978, p.48).

Embora não pudéssemos propor, pela obra hegeliana, grandes avanços para o campo psicopatológico, foi exatamente este o passo de Jacques Lacan. Assim, coube ao psicanalista francês e a Hyppolite demonstrar que a psicanálise também se aproximava direta e indiretamente da filosofia hegeliana. Cabe salientar que Hyppolite não se apresenta como um autor qualquer ou simples comentador do campo psicanalítico. Observamos que Hyppolite é o único autor que teve um texto publicado na edição dos *Escritos* (1966/1998) lacanianos, o que, a nosso ver, não representa apenas um dado biográfico, mas demonstra a importância deste filósofo para a interpretação psicanalítica freudo-laciana. Vejamos do que se trata a aproximação de Freud e Hegel.

Para Hyppolite e Lacan, o pensamento freudiano manteve um diálogo profícuo com as negações na dialética de Hegel. Pela *dialética do senhor e do escravo*, os autores abordam o modo como o pensamento psicanalítico se aproximou e/ou colidiu com o pensamento hegeliano, sendo possível correlacionar as *negações*, na dialética, *aos juízos de atribuição e existência na psicose e na neurose*. Pensar os modos de negação a exemplo da “forclusão (*Verwerfung*)”, na psicose, e “o recalque (*Verdrängung*)” (Lacan, 1955/1998, p.13) na neurose, será fundamental para compreendermos a aproximação entre o inventor da psicanálise e o filósofo germânico.

Este percurso se mostra imprescindível para que possamos propor uma psicopatologia para o nosso tempo, sem recobrar os aspectos racionalistas advindos da

tradição cartesiana. Demonstramos que Freud não só permite progredir frente ao debate psicopatológico de sua época, como em nada deve aos embates filosóficos daquele período. Na realidade, permite-nos avançar, *contrapondo a uma síntese* que nos conduza ao *saber absoluto de Hegel*. Tal passo não é possível sem que consideremos a pulsão como conceito fundamental para que a psicanálise pense sua psicopatologia.

Retomemos o embate entre Hegel e o racionalismo cartesiano para compreender como o diálogo foi importante para a psicanálise. Recuperemos os comentários de Kojève, outro filósofo que mostrou essencial para que Jacques Lacan precipitasse seus passos em direção à obra hegeliana.

6.1 O psicótico e o senhor na dialética

Conforme descreveu Kojève, Hegel se viu diante da insuficiência da resposta cartesiana em alcançar a verdade. “*Penso, logo existo, mas o que existe?*” A essa pergunta do filósofo – ‘O que existe?’ – corresponde a resposta cartesiana: ‘Existe um Ser que pensa’. Mas ela não satisfaz Hegel” (Kojève, 2014, p.158). É verdade que poderíamos inferir que o filósofo existe como um ser que pensa, mas o que interessou a Hegel consistia no fato de que, pelo saber universal e eternamente válido, ainda que todos os homens pensem, há um único filósofo que pode trazer a verdade – “Não sou apenas um Ser que pensa. Sou portador de um saber absoluto” (Kojève, 2014, p.159).

Diremos que o animal pensa, o senhor e o escravo pensam, *mas cabe questionar o que nos torna sujeitos propriamente humanos ou desejantes. O que nos faz existir como sujeito de desejo?* Tal existência só poderia advir pelo que Hegel descreveu como o reconhecimento da verdade pelo saber absoluto. Concluimos que o problema do reconhecimento da verdade foi caro à obra hegeliana e também se mostrou caro a obra de Lacan. Eis o modo como a psicanálise e a filosofia se tocam em torno de um objeto semelhante. Demonstremos primeiramente os pontos de confluência entre essas teorias para, em seguida, apresentar a sua separação.

Cabe salientar que o reconhecimento da verdade não se mostrou de fácil acesso. Pela dialética do senhor e do escravo, encontramos um problema fundamental para a filosofia de Hegel. A questão consistiu, essencialmente, na impossibilidade de reconhecimento do senhor pelo escravo e do escravo pelo senhor. Começamos pela definição do primeiro ao esclarecer seu lugar na grande batalha. O senhor é aquele que está disposto a arriscar a vida biológica para satisfazer o desejo não biológico. Nessa

perspectiva, ele se distingue do animal, pois não deseja uma coisa, um ser dado pela palavra, mas deseja que seu direito seja reconhecido pelo outro. Ao abdicar do ser pela busca do desejo do outro, o senhor, porém não encontra o outro, mas sim, um escravo. Trata-se de salientar que há aí um reconhecimento incompleto.

É por não ter um igual que possa reconhecê-lo, que o senhor padece da impossibilidade de se distinguir propriamente do animal. O animal é aquele que realiza sua superioridade frente à natureza – “O desejo animal – a fome, por exemplo, e a ação dela decorrente – nega, destrói o dado natural. Ao negá-lo, ao modificá-lo, ao fazê-lo seu, o animal elava-se acima desse dado” (Kojève, 2014, p, 163) –, mas, por depender dela, não chega a superá-la de fato. “O animal só se eleva acima da natureza negada em seu desejo animal para nela recair imediatamente quando satisfaz esse desejo” (Kojève, 2014, p.163). Como consequência, encontramos inicialmente a destruição do dado natural, mas uma vez que o senhor passa a ser suprido pelo escravo, ele sucumbe novamente ao estado animal, dependente da coisa.

Evidentemente, na medida em que o senhor passa a se comprazer com os objetos manufaturados pelo escravo, ele vai além do animal, que está numa relação direta com o mundo natural. “Por isso, o homem é consciência-de-si. É consciente de si, consciente de sua realidade e de sua dignidade humana. É nisso que difere essencialmente do animal, que não ultrapassa o nível do simples sentimento de si” (Kojève, 2014, p. 11). Isso ocorre no momento em que o homem diz “eu” pela primeira vez, que ele deixa de estar numa relação direta com o mundo, com o objeto, e passa a se relacionar com a linguagem. “A palavra, então, é o elemento que instaura um objeto que já não se caracteriza mais como tal” (Costa, 2008, p.6). Temos uma primeira negação que retira o sujeito de seu primeiro tempo, elevando-o ao segundo tempo.

Mas qual o interesse de nossa analogia entre o animal e o senhor? Trata-se de mencionar que o psicótico funciona um pouco como o senhor, o nosso animal na dialética. É possível mencionar uma primeira negação para o animal. É o que destacamos pelo jogo da “exibição sexual” (Lacan, 1960/1998, p.821) dos animais na caça a presa sexual, ou mesmo, quando o animal se finge de morto. O animal finge, isso é, consegue despistar a presa ou o caçador, a exemplo de um pavão que abre suas penas simulando ser maior do que realmente é, ou ainda, de um cachorro, que se faz de morto. Todavia, o animal “não finge fingir” (Lacan, 1960/1998, p.822), ou seja, ele não nega duas vezes. Assim, cabe compreender o que significa dizer que, na psicose, temos uma negação, mas não duas.

Hyppolite menciona a *primeira negação* em Freud como correlativa ao *juízo de atribuição*. Nesse juízo, encontramos a atração (*Einbeziehung*) e a expulsão (*Ausstossung*). Nomeia-se aquilo que se deseja reconhecer como eu e se expulsa aquilo que não se deseja reconhecer como interno, colocando-o no campo externo. “Por trás do juízo de atribuição, que é que existe? Existe o ‘eu quero (me) apropriar, introjetar’, ou o ‘eu quero expulsar’” (Hyppolite, 1954/1998, p.898). Pela expulsão, a criança passa a definir o objeto excluído, não pertencente a ela e, ao fazê-lo, ao expulsar os objetos, delimita aquilo que seriam os objetos pertencentes a si própria, que diremos como sendo relativos à sua alienação. É pela negação de algo que se chega *a posteriori* ao objeto eleito – que antes da negação não poderia ser dito.

Verificamos uma lógica do *a posteriori* desde a primeira negação, o que faz com que compreendamos a reedição do primeiro tempo pelo segundo, nessa ordenação que é mais lógica do que cronológica. “Freud acabara de dizer que se introjeta e se expulsa, ou seja, que há uma operação que é a operação de expulsão, e [sem a qual] a operação de introjeção [não teria sentido]” (Hyppolite, 1954/1998, p.899). Encontramos o juízo de atribuição enquanto o algo análogo ao ato de introjetar um alimento ou de cuspi-lo. “A qualidade, sobre a qual se deve decidir, poderia ter sido originariamente boa ou má, útil ou nociva. Na linguagem das mais antigas pulsões orais seria assim expresso: isto eu quero comer ou quero cuspir” (Freud, 1925/2019, p.307). *Enquanto estivermos no juízo de atribuição, o significante é tomado pelo predicativo, isto é, pelo sentido*. Isso porque, pela atribuição, mencionamos que se trata de “atribuir ou desatribuir uma qualidade a uma coisa” (Freud, 1925/2019, p.307).

Embora afirmemos que se trata de *introjetar e expulsar o objeto bom ou mal* (pela via predicativa), isto não implica dizer que o real já não esteja ali presente – “Nessa realidade que o sujeito tem que compor segundo a gama bem temperada de seus objetos, o real, como suprimido da simbolização primordial, *já está presente*” (Lacan, 1954/1998, p.391). Isso porque, no “primeiro momento, houve a expulsão primária, isto é, o real como externo ao sujeito” (Lacan, 1954/1998, p.391). Ainda que ele esteja lá, não pode ser subjetivado pela estrutura simbólica, o que nos leva a descrevê-lo como suprimido ou não reconhecido. Ele apenas se apresenta como efeito da metonímia, uma vez que o sentido desliza incessantemente sem que o sujeito o subjetive enquanto real. Ele desliza pela cadeia significante, camuflado pelos sentidos, confundindo-se com os objetos. O sujeito vai descarrilado de sentido em sentido sem que se presencie pontos de ancoramento ou seus capitonês.

Para nós, conforme demonstrado no *capítulo anterior*, trata-se de tomar o furo central do Toro como aquele que não pode ser subjetivado, mas já se encontra anunciado pela primeira negação. Embora esteja presente, o furo central se encontra enlaçado pela demanda do Toro do Outro. *O furo central está lá, mas não pode ser subjetivado. Permanece tamponado pelos objetos da demanda.* Vislumbramos o real a partir daquilo que mencionamos anteriormente: um *real tomado pelo referente na naturalização do signo*. Na negação, abrimos o signo, mas não sem que o objeto da demanda o suture. Deste modo, ele só se anuncia pelo descarrilamento dos objetos na metonímia³⁹ do desejo.

Vejamos o tamponamento do vazio central pelo objeto da demanda no Toro.

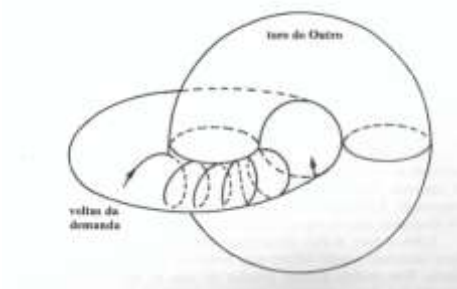


Figura 5 – (Toros entrelaçados)

Diremos que o psicótico “suprimiu (*verworfen*)” a “abertura para o ser” (Lacan, 1954/1998, p. 390) – abertura necessária para que o real pulsional se materialize pelo ser da verdade. Na psicose, o sujeito foraclui o símbolo do real por supor que há saber dado, aquilo que mencionamos como “objeto dado” na dialética hegeliana. Na psicose, *corta-se “pela raiz qualquer manifestação da ordem simbólica [...] condição primordial para que, do real, alguma coisa venha a se oferecer à revelação do ser”* (grifo nosso) (Lacan, 1954/1998, p.389).

Ora, mas o que dizer da alucinação e sua tentativa de suplência? A *alucinação*, embora busque fazer suplência ao nosso símbolo, toma a falta como ausência de uma imagem em vez do símbolo de uma falta. Na psicose não se trata de uma presença da ausência (ser pelo não ser), mas da ausência do recalcado como presença negada na

³⁹ No livro “Os Édipos na Letra de Jacques Lacan”, trabalhamos com a estrutura da letra pelo Toro ao nos referirmos a primeira negação na metáfora oral e anal.

alucinação. Desse modo, se a alucinação vem fazer suplência ao símbolo do real, ela apenas consegue produzir o apagamento do sentido recalcado, ou seja, o apagamento de nossa realidade desprezada pela expulsão do objeto na primeira negação.

É como se a alucinação fizesse aparecer como tradução imaginária aquilo que deveria apreender no simbólico. Ora, do que se trata essa inversão? Diremos que se trata da reprodução da negação pela alucinação, como se ela consistisse apenas como *oposição* ao sentido – silenciamento do sentido. Tomemos a suplência alucinatória apresentada por Lacan, no escrito “Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a ‘*Werneinung*’ de Freud”? Retomamos a alucinação presente no caso clínico do Homem dos lobos. Mas antes, façamos algumas considerações sobre este caso na psicanálise.

6.2 A alucinação do Homem dos Lobos e o negativismo na psicose

Lembremos que ao contrário da psiquiatria de sua época, Freud abordou o caso a partir da neurose infantil - “minha descrição será de uma neurose infantil que não foi analisada enquanto existiu, mas apenas quinze anos depois de seu fim” (Freud, 1918/2010). Buscando se distanciar dos agravamentos que o paciente teve em consequência do tratamento incompleto, o autor aproximou-se apenas da afecção em seu estágio inicial. “Apenas a neurose infantil será objeto de minha comunicação. [...] Desta posso apenas dizer que levou o doente a passar longo tempo em sanatórios alemães e que na época foi classificada, pela mais competente autoridade, como um caso de ‘loucura maníaco-depressiva’” (Freud, 1918/2010). Conscientemente, Freud não se ateu ao quadro posterior vivido pelo Homem dos Lobos, bem como às complicações enfrentadas pela neurose não tratada.

No entanto, o quadro sintomatológico do paciente ia muito além da neurose e sua fixação anal. Como salienta Camargo e Santos (2012): “de sua neurose infantil, extraímos as ideias, ruminções e cerimônias indicativos de uma neurose obsessiva; o sonho com os lobos que nos remete a uma fobia; os problemas intestinais que nos fazem pensar numa histeria de conversão” (Camargo& Santos, 2012, p.2). Lembremos que Freud (1918/ 2010) mencionou o caso dos homens dos lobos como uma neurose na medida em que teria ocorrido o recalque, ascendendo a uma realidade genital (pela perda do objeto no estado de latência), mas cujas fixações anais conduziram à tão famigerada relação entre o obsessivo e a fase anal.

Embora ele próprio tenha correlacionado o homem dos lobos ao sistema delirante do “paranoico desembargador Schreber” (Freud, 1918/2010, p.113), tendo que vista que, para o menino dos lobos, tratava-se de uma fantasia de “cagar uma coisa para Deus” (Freud, 1918/2010, p.113), acreditando ter que dar ao pai, um filho, o que colocava seus distúrbios intestinais a serviço de sua homossexualidade - por essa espécie de Édipo invertido -, tal passo não foi suficiente para que Freud diagnosticasse o homem dos lobos como psicótico. Prevaleceu a interpretação de que ele atravessou a castração: “um novo significado de excremento deve agora nos abrir o caminho para uma discussão do complexo ligado à castração” (Freud, 1918/2010, p.113).

A castração foi compreendida a partir da doação do excremento como a perda do genital em prol do amor do outro, manifestação que demonstrariam a inscrição do recalque. “A entrega do excremento em favor (por amor) de alguém se torna, por sua vez, o modelo da castração, é o primeiro caso da renúncia a um pedaço do próprio corpo, para ganhar o favor de alguém que se ama” (Freud, 1918/2010, p.113). A renúncia de um objeto do próprio corpo, as fezes, encontra-se no mesmo nível que a renúncia do uso do falo ou pênis como suposto objeto que supriria o desejo do outro, operação que permite a criança ascender à diferença sexual na realidade genital (ter – não ter).

Ainda que vejamos o órgão como um membro “separável do corpo”, Freud se apoiou na hipótese de que ocorreu um recalque fracassado, razão pela qual percebemos a permanência de investimentos libidinais austeros sobre o erotismo anal. A nosso ver, a repressão ganha o significado próximo àquele presente, no escrito “A dissolução do complexo de Édipo”, que diz da necessidade não apenas de “reprimir” ou “recalcar”, mas “destruir” (retomaremos essa abordagem), caso contrário, destacamos a permanência de fixações atreladas à libido e os objetos anais, por exemplo.

Ao mesmo tempo, cabe observarmos que Lacan jamais propôs que o homem dos lobos “fosse psicótico” (Camargo & Santos, 2012, p.2). A evitação do autor, todavia, não o impediu de apresentar o caso a partir de esquemas referentes à psicose no juízo de atribuição. Nessa perspectiva, mencionamos o acesso do homem dos lobos à realidade genital como letra morta.

É assim que Freud, em sua inflexível inflexão à experiência, constata que, embora o sujeito tenha manifestado em seu comportamento um acesso, e não sem audácia, à realidade genital, esta permaneceu como

letra morta para seu inconsciente, onde reina sempre a ‘teoria sexual’ da fase anal (Lacan, 1954/1998, p.388).

Ora, o que quer dizer o psicanalista a partir de uma operação que leva a uma letra morta? Observamos que embora encontremos a genitalização do significante (operação simbólica daquele que perdeu o objeto do próprio corpo), esta operação não corresponde a mais que um negativismo, não sendo possível acender à realidade reconhecida pelo outro numa relação intersubjetiva. Não há subjetivação da pulsão verdadeiramente. Por isso, é da letra morta do homem dos lobos, presente no texto de Freud, que recuperamos a operação de forclusão do Nome-do-Pai, significante responsável por subjetivar a pulsão na matriz simbólica. Tanto que Lacan destaca o uso feito pelo austríaco ao mencionar que, da sua letra, extraímos não uma *Verdrängung*, mas *Verwerfung*. “Da castração, diz-nos Freud esse sujeito nada queria saber no sentido do recalque – *er vor ihr nichts wissen wolte im Sinne der Verdrängung*. E, para designar esse processo, ele emprega termo *Verwerfung*” (Lacan, 1954/1998, p.388).

Mas de que modo podemos observar uma *Verwerfung* no caso do homem dos lobos? Lembremos que juntamente aos inúmeros sintomas do paciente, ele ainda se recordou da “alucinação do dedo cortado, em sua tenra infância”, fenômeno que “sugere uma psicose” (Camargo& Santos, 2012, p.2) não tanto pela alucinação (como se não pudesse ser possível na neurose), mas pelo conteúdo nela evidenciado. Na alucinação, o dedo fica preso a uma pele, denunciando a letra morta de sua travessia edípica. Acompanhemos o fatídico episódio da alucinação do homem dos lobos, para que, em seguida, possamos retomar a interpretação lacaniana.

‘Quando eu tinha cinco anos de idade, brincava no jardim ao lado de minha babá e com meu canivete fazia um corte na casca de uma das noqueiras que também apareceu no meu sonho. De repente notei, com terror indizível, que havia cortado o dedo mínimo da mão (direita ou esquerda?), de forma que ele estava preso somente pela pele. Não sentia nenhuma dor, mas uma grande angústia. Não me atrevi a dizer nada à babá, que estava a poucos passos de distância; caí sobre o banco mais próximo e lá fiquei sentado, incapaz de olhar uma vez mais para o dedo. Finalmente me tranquilizei, dei uma olhada no dedo, e vi que estava ileso’ (Freud, 1918/2010, p.115).

Se por um lado, a pele insiste como aquilo que resta de um corte incompleto, por outro, é do *mutismo da criança* que nos interessamos ao abordar o *negativismo* na alucinação psicótica. Afinal, nada impediria que a pele, que ali restava, fosse

interpretada como um recalque incompleto. Por isto, Lacan vai além, retomando o mutismo como cerne de sua interpretação. Veríamos o silenciamento das palavras do sentido, como tentativa de forjar um significante opaco, semelhante àquele que Freud apresentou como Nome-do-Pai.

O psicanalista francês destaca o fato de que embora o menino estivesse com sua babá, pessoa mais próxima e confiável do garoto, ele, ainda assim, permaneceu em silêncio. Esse silêncio estrondoso diante da babá, esse “traço de mutismo aterrorizado” (Lacan, 1954/1998, p.392) da alucinação, foi a possibilidade de suprir, pelo corte no dedo, o significante que subjetive a pulsão. *Trata-se de fabricar, pelo mutismo, a simples oposição ao sentido*. Mas a alucinação não vai muito além do objeto (como ausência ou como silêncio). Um símbolo que não chega efetivamente à verdade, ele apenas representa o denunciamento dos sentidos, a escavação de buracos que tentam fazer suplência, mas que não fazem mais do que um negativismo.

Retomemos o negativismo uma vez que abordamos a alucinação. Primeiramente, recobramos que o conteúdo da alucinação é “maciçamente simbólico” (Lacan, 1954/1998, p.394). “Na ordem simbólica os vazios são tão significativos quanto os cheios” (p.394), o que implica dizer que o traço de mutismo, por exemplo, é também carregado de simbolismo uma vez que representa apenas uma relação de oposição ao sentido, mas não permite subjetivar o real. Se alcançamos o sentido pela alucinação, ou melhor dizendo, a oposição ao sentido (vazio), não saímos do “juízo atributivo” como aquele em que o real se “enraíza” (Lacan, 1954/1998, p.389) juntamente à realidade.

Na realidade, diremos que realidade e real são na psicose tomados como idênticos. Não por acaso, Lacan intercambie “realidade” e “real”, posto que se refere à alucinação não apenas como forclusão do símbolo que subjetivaria o real (suprimindo o real), mas também daquele que suprimiu a realidade – “Poderíamos dizer que o sentimento de *dejá vu* vem ao encontro da alucinação errática, que é o eco imaginário que surge como resposta a um ponto da *realidade* (grifo nosso) que pertence ao limite onde ele foi suprimido do simbólico” (Lacan, 1954/1998, p.393). Por isso, encontramos a perda da realidade na psicose.

Isso é o que significa dizer que o conteúdo da alucinação “continuou fixado em seu inconsciente, numa posição feminina imaginária que tira todo o sentido de sua mutilação alucinatória” (Lacan, 1954/1998, p.394). Por posição feminina imaginária, deparamo-nos com a falta não como negatividade (da pulsão) ao masculino, ao sentido, mas como negativismo, “um negativismo que resulta simplesmente da supressão dos

componentes libidinais; ou seja, que o que desaparece nesse prazer de negar (desaparecido = recalçado) são os componentes libidinais” (Hyppolite, 1954/1998, p.900), aqueles que, até então, encontravam-se no lugar da causa sexual como objeto excluído, dado que o objeto rejeitado e o sexual foram tomados como idênticos.

A alucinação toma o simples silenciamento do sentido pela verdade intersubjetiva não sendo possível ascender ou subjetivar o que está além do recalçado (na primeira operação de recalque do juízo de atribuição). Por isso, “o que o sujeito suprimiu (*verworfen*) da abertura para o ser, dizíamos, não será reencontrado em sua história, se designarmos por esse nome o lugar onde o recalçado vem a reaparecer” (Lacan, 1954/1998, p.390). Isso significa que, na alucinação, traz-se uma “verdade” que é puramente imaginária, pois, representa o simples silenciamento do sentido uma vez que faz oposição a ele. Pela alucinação, o psicótico constitui um traço de opacidade, *mas não ascende ao estatuto da verdade* – que só possui esse status por materializar algo do real pulsional permutável com o Outro. *A verdade materializa o real, visto que fura o saber, mas também porque é intercambiável com o Outro.* Pela alucinação, *não se ascende à “verdade” como aquela que se constitui intersubjetivamente.*

Ora, se a alucinação vem produzir uma suplência à verdade, como aquela que fura o saber, *trata-se de tomá-la como uma suplência que faz furo igualmente ao racionalismo.* A alucinação não se refere à produção de um saber que se adegue ao racionalismo cartesiano, mas busca produzir aquilo que, da realidade, *não pode advir à racionalidade.* Enquanto suplência, a alucinação não representa a correção da falha no pensamento, mas a *tentativa de inscrever a própria falibilidade do saber* (do pensamento). Tanto que Lacan descreve que “o problema da alucinação” apresenta-se como “estorvo para uma teoria do pensamento que buscava na consciência a garantia de sua certeza” (Lacan, 1954/1998, p.386).

Contrariando o racionalismo cartesiano, a alucinação enseja a existência daquilo que cinde com a razão, demonstrando sua incapacidade ao problematizá-la: a pulsão e/ou o real do sexual. Extraíndo jocosamente o termo de Descartes, diremos que: “onde pensa, o racionalista não é”, o que nos leva a dizer que “onde alucina, o psicótico quer ser”, mas sem conseguir ascender efetivamente à verdadeira existência. Pela alucinação, o psicótico enseja a existência, aquela referenciada por Hegel, no reconhecimento do senhor por outro senhor, mas o vazio, pelo traço de mutismo, não é suficiente para que ocorra o reconhecimento intersubjetivo da pulsão.

Será necessária uma segunda negação, aquela que Lacan recupera como o *juízo de existência*. Busquemos compreender esse juízo, uma vez que ele representa finalmente a abertura de uma hiância à racionalidade, pois “nada existe senão sobre um suposto fundo de ausência. Nada existe senão na medida em que não-existe. (Lacan, 1954/1998, p.394) – nossa falta-a-ser.

6.3 O juízo de existência: contrariedade e contradição

No início dos anos cinquenta, Jean Hyppolite foi convidado por Lacan para falar da denegação (*Die Verneinung*) na obra de Freud. O filósofo francês observa que Freud (1925/2019) utilizou a palavra *Aufhebung* do recalque, palavra similar àquela utilizada por Hegel. Em Hegel, identificamos o sentido de negar, suprimir, conservar e, principalmente, aquela que mais nos interessa; o significado de suspender. Ao mencionar a denegação como uma *Aufhebung* do recalque nem por isso afirmamos a aceitação do recalcado. “A negação é uma maneira de tomar conhecimento do recalcado; na verdade, é já uma suspensão do recalco [Verdrängung], mas evidentemente, não é uma admissão do recalco” (Freud, 1925/2019, p.306)

Pela negação, suspendemos o recalque sem ter de aceitar o conteúdo recalco. “Aquele que fala diz: ‘Eis o que não sou.’ Já não haveria recalco aí, se recalco significa inconsciência, uma vez que isso é consciente. Mas o recalco subsiste quanto ao essencial, sob a forma da não aceitação” (Hyppolite, 1954/1998, p.895). Ora, de que modo essa suspensão é possível? Conforme descrevemos anteriormente, pelo “símbolo da negação” (Freud, 1925/2019, p.307). Jean menciona que Freud apresentou o que se “é” à maneira do “não-ser” – falta-a-ser. Se o paciente diz ao analista “o que não é, isso é o que ele é”. Ou ainda, se o paciente cair no engodo produzido pelo analista ao questionar aquilo que mais distante se encontra do conteúdo pensado - “essa é a última coisa a se pensar”-, Hyppolite reconhece, pela suspensão do sentido recalco, a existência do ser pela negação, isso é, pelo não-ser. “O senhor pergunta quem pode ser essa pessoa no sonho. Minha mãe *não* é. ‘Nós retificamos: portanto, é a mãe” (Freud, 1925/2019, p.305).

Porém, Safatle aponta que aí constatamos alguns problemas segundo a apropriação de Hyppolite. A aproximação entre a *Verneinung* e a *Aufhebung* parecem incorretas - “eu insistiria que tal aproximação é incorreta” (Safatle, 2014, p.16). Isso “porque a *Verneinung* de Freud está mais próxima a uma lógica da contrariedade do que

de uma lógica dialética da contradição em Hegel, cuja dinâmica suporta a *Aufhebung*” (p.16). Isso porque “o esquema lógico da *Verneinung* parece ser o resultado da posição dessa negação que Aristóteles chamava de ‘contrariedade’ e que Hegel retoma de maneira dialética através das considerações sobre a oposição (*Gegensatz*)” (p.16). Notemos que a contrariedade de Aristóteles está mais para a oposição de Hegel do que para uma dialética da contradição. “Assim, por exemplo, a negação da mãe é dissolvida na afirmação da presença da mãe no pensamento do analisando. A negação do impulso agressivo contra o analista é invertida em afirmação do desejo de agressão” (p.16). Tais considerações estariam próximas a *Veineinung* freudiana como contrariedade.

Tomemos o preto e o não-preto: se a primeira é verdadeira, logo a outra será inevitavelmente falsa. “Isso nos mostra que uma determinação só pode ser posta através da oposição, ou seja, ela deve aceitar a realidade de seu oposto” (Safatle, 2014, p.16). Desse modo, cabe salientar que o sentido de uma contrariedade possui, sim, em Hegel, uma palavra, a *Umschlagen*, que Safatle distingue da *Aufhebung* de Freud. Longe de verticalizarmos sobre a compreensão das distinções hegelianas de *Umschlagen* e *Aufhebung*, queremos mais acentuar a distinção freudiana entre a oposição em relação ao recalçado e o reconhecimento subjetivo da pulsão de morte.

Embora Safatle demarque o problema na aproximação entre *Aufhebung* em Hegel e a negação em Freud, ele mesmo acrescenta que a negação em Freud vai além da simples relação de opostos presente na contrariedade - “em Freud, há o que não se deixa inscrever no interior dessa relação de inversões entre opostos, e isso exige um modo diferenciado de elaboração” (Safatle, 2014, p.16). Sublinhemos a passagem em que Freud permite ir além do simples recalçado pela negação, aproximando-se de *Aufhebung*: “por meio do símbolo da negação, o pensar se liberta das limitações do recalçamento e se *enriquece de conteúdos dos quais não pode prescindir para o seu desempenho* (grifo nosso)” (Freud, 1925/2019, p.307). Cabe dizermos que esse enriquecimento toma a marca da negatividade em Lacan.

Se Freud mencionou a “condenação” (Freud, 1925/2019, p.307) como substituto intelectual do recalçamento, apresentando o “não” como marca de origem – *made in Germany* -, trata-se de tomar o recalçamento apenas como a tampa que recobre o vazio do vaso (ou o próprio vaso), mas *sem que nos limitemos à predicação do recalçado*. Em suma, trata-se de ir além da mãe negada, mas na medida em que esse além, na realidade, refere-se a um aquém, relativo ao vazio do vaso, vaso que recebe os contornos do recalçado.

Na neurose, ascendemos ao símbolo da negação que subjetiva a heterogeneidade da pulsão de morte. É nessa perspectiva que nos habilitamos a distinguir o símbolo na neurose e o traço de mutismo na alucinação. Na *psicose*, ao que tudo indica, *o silêncio resume-se a uma relação muito mais próxima da contrariedade* (na medida em que o mutismo se opõe ao sentido). *Trata-se do silenciamento da mãe sem ascender à heterogeneidade daquilo que se encontra além do objeto desejado ou silenciado*. Não se alcança o reconhecimento do real, isto é, a verdade como aquela que materializa a pulsão de morte.

Mencionamos que “através da negação, o sujeito diz duas coisas. Ele diz qual o objeto imediato de seu desejo; por isso ele afirma algo” (Safatle, 2014, p. 18). Logo, encontramos o sentido do recalcado. Porém, devemos acrescentar que a negação “diz também que tal objeto lhe apareceu como desejante apenas por ter permitido que algo de radicalmente heterogêneo encontrasse uma forma de se manifestar em sua fala; por isso ele nega algo” (Safatle, 2014, p. 18). Trata-se de pensar que, na *operação da neurose (Verneinung)*, a negação não apenas nega o sentido ou simboliza a ausência do objeto no silêncio de um traço, mas *nadifica o ser pela subjetivação do real*.

Retomemos a lógica da contradição a partir de algumas inferências lacanianas. Retomemos as premissas “Um e múltiplo, ou ainda, o ser e o nada”. Elas são contrárias. Como premissas contrárias, as duas não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo. Porém a negação de ambas as premissas pode nos conduzir a uma afirmação verdadeira, o que a princípio seria impossível. Para maior exemplificação do esquema, podemos retomar a elaboração de Lacan sobre o quadrante de Pierce, no seminário *A indentificação*. Fazemos um esboço do que é apresentado nesta lição.

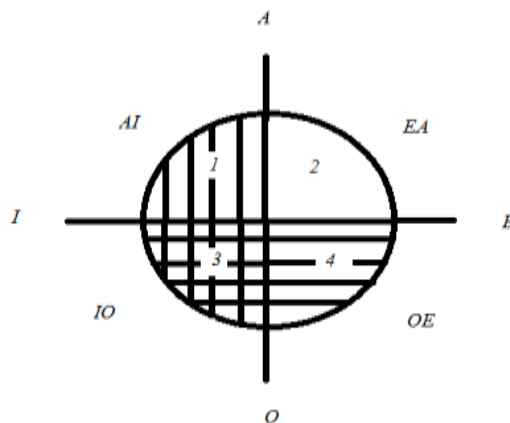


Figura 6 – (O Quadrante de Peirce)

- A – (Universal positiva) – Todo traço é vertical
- E – (Universal negativa) – Nenhum traço é vertical
- I – (Particular positiva) – Algum traço é vertical
- O – (Particular negativa) – Algum traço não é vertical

(Fonte: Lacan, 1961-1962 – Lição de janeiro de 1962.)

Tomemos o quadrante (1) e (4). No quadrante (1), diremos que “todas as linhas são verticais”. No quadrante (4), afirmamos que “todas as linhas são horizontais”. Encontramos opostos a exemplo do Um e do múltiplo ou do ser e do nada. “O Um é inicialmente a negação do múltiplo, o ser é inicialmente a negação do nada” (Safatle, 2014, p.16). Mas essa não é a única lógica a ser extraída. Vejamos de que modo o quadrante (2) permite inscrever uma lógica, posto que trabalhamos com uma dupla negação. Tomemos primeiro a sobreposição dos outros quadrantes.

Enquanto tomamos os quadrantes (1), (3) ou (4), encontramos sempre a oposição ao sentido, mas nunca um para além do sentido negado. Caso se tome o quadrante pela via do qualitativo, pode-se mencionar que ele participa de uma universal (positiva ou negativa), mas como possui uma qualidade (predicação), em algum momento também faz referência a um particular. O quadrante (1), por exemplo, participa de uma universalidade positiva, mas também de uma particular positiva. O mesmo ocorre com o quadrante (4), que participa de uma universalidade negativa com (2), mas também de uma particularidade negativa com (3). Isso significa que, do ponto de vista de Lacan, apenas o quadrante vazio (2) é capaz de corresponder à suposição do Universal – Nome-do-Pai, significante que permitiria aproximarmos da dialética da contradição.

Neste Nome, encontramos a possibilidade de *ir além do sentido negado pela particular, alcançamos a universalidade ou a intersubjetividade como reconhecimento do desejo*. Vejamos do que se trata: quando o quadrante (2) é sobreposto ao quadrante (1), “não somente o setor vazio não contradiz, não é contrário à afirmação todo traço é vertical, mas a ilustra. Não há nenhum traço que não seja vertical neste setor do quadrante” (Lacan, 1961-1962 – Lição de 17 de Janeiro de 1962). Dizer que não há nenhum traço que não seja vertical corresponde, nesse caso, à postulação de uma Universal positiva, já que todo traço é vertical, tanto para o quadrante (1) quanto para o quadrante (2). Do mesmo modo, na sobreposição dos quadrantes (2) e (4), temos a prova de que, na Universal negativa, “nenhum traço é vertical, não há, nesses dois setores, nenhum traço” (Lacan, 1961-1962 – Lição de 17 de janeiro de 1962). Pelo quadrante (2) *nos deslocamos das relações de contrariedade frente ao sentido ou do negativismo do sentido negado, tocando a dialética da contradição*.

É inevitável retornar à formalização de Hegel para Kojève: “O homem deve ser um vazio, um nada, que não é um puro nada (*reines Nichts*), mas algo que é na medida em que ele aniquila o Ser, para realizar-se a suas custas e nadificar no Ser” (Kojève, 2014, p.162). Safatle salienta que o objeto é apenas a ocasião para representar algo que está abaixo dele. É uma ocasião para, através da negação, retornar ao que foi expulso para fora de si. Algo, que não é a mãe, mas retorna sob a figura da mãe. “Nesse sentido, o “objeto é, e não é adequado a um julgamento de existência. *Ele é adequado* por indicar a direção para onde a fala do paciente aponta. *Ele é inadequado* porque tal direção não é a última estação de seu desejo. (Safatle, 2014, p. 18).

Ao negar o sentido, suspendendo-o, formalizamos a *Aufhebung* de Freud como impossibilidade radical de que o sentido suspenso possa vir a completar a causa do desejo. *Trata-se do reconhecimento de um real que não se esgota pelo sentido negado, isso é, pela relação de perda, dada na experiência com os objetos e com o mundo*. É indispensável ir além da primeira negativa. Hyppolite acrescenta finalmente uma segunda negação ao que Freud nomeou como juízo de existência. Se a primeira negação corresponde àquilo que deve ser escolhido ou não, por meio de uma atribuição subjetiva dos objetos, para um segundo momento, cabe ao sujeito verificar se aquilo que é subjetivo também pode ser averiguado no mundo externo. Isso porque “a oposição entre subjetivo e objetivo não existe desde o início” (Freud, 1925/2019, p.308). Desse modo, pelo juízo de existência, Freud descreve que:

A experiência ensinou que não é apenas importante se uma coisa (objeto de satisfação) [*Befriedigungsobjekt*] possui a ‘boa’ qualidade, portanto, se merece ser aceita no Eu, mas também se ela está lá no mundo externo, de maneira que se possa apoderar-se dela, segundo a necessidade (Freud, 1925/2019, p.308).

Ora, mas *é a existência que interessa Lacan aquela que Freud nos apresenta pelo princípio de realidade?* Diremos que não. É verdade que Lacan tenha mencionado ser comum tomar a existência do real pela existência da realidade, no princípio de realidade freudiano, mas *o psicanalista francês não visa essa realidade.*

Pois o real não espera e não espera nomeadamente o sujeito, já que nada espera da fala. Mas está ali, idêntico à sua existência, ruído onde tudo se pode ouvir, e prestes a submergir com seus estrondos o que o ‘princípio de realidade’ constrói nele sob o nome de mundo externos (Lacan, 1954/1998, p.390).

A *existência*, dada pela subjetivação do real da pulsão de morte, não deve ser compreendida como a *correspondência entre o mundo interno e o mundo externo*. A existência que interessa a Lacan vai além da realidade, ela é aquilo que escapa à realidade (enquanto aquela tomada pelo sentido) sem se situar como pura exterioridade. Logo, não devemos tomar a existência do mundo externo como recíproca ao mundo interno. Trata-se de subverter o juízo de existência, em Freud, para recolocá-lo a partir de Lacan (em sua aproximação com Hegel), ou seja, tomá-lo pela ex-sistência propiciada pela segunda negação.

Tomemos outro texto de Freud para que possamos melhor compreendermos o trabalho interpretativo de Hyppolite e Lacan sobre o juízo de existência. Demonstremos como o juízo de existência se inscreve pelo Não do Pai e como a neurose também faz suas suplências.

6.4 Destruição e negação: a fobia de Hans como suplência ao Não-do-Pai

No escrito “A dissolução do complexo de Édipo”, Freud (1924/2019) aponta para a dissolução como “destruição” dos desejos parricidas e incestuosos, e não apenas para a sua “repressão” (Freud, 1924/2011, p.210) ou “recalcamento” (Freud, 1924/2019, p.251) – de acordo com a tradução pelas diferentes editoras. Mas do que se trata a distinção freudiana? É sabido que pela destruição dos desejos edipianos, Freud tenha nos apresentado a saída sublimatória. A criança, para preservar o órgão, desinveste da

figura dos pais, investindo, em seguida, sobre a pulsão de saber. Constatamos o nascimento da intelectualidade. A criança desparafusa o órgão temporariamente até que a vida adulta a convoque novamente a agir com seu membro. Como a pulsão, o próprio órgão também é desvinculado de sua função sexual, entrando em estado de latência, momento em que se abre uma hiância.

Faz-se necessário diferenciar a destruição da negação. “Negar é mais do que querer destruir” (Hyppolite, 1998, p.898). Pela destruição, encontraríamos a “negação ideal” (Hyppolite, 1998, p.896), isso é, quando não há outro para constatar a vitória e a derrota do adversário. Já na negação, temos a suspensão do sexual (pulsão de vida enquanto sentido) para que, ali, inscreva-se a heterogeneidade da pulsão de morte. Mesmo que Hyppolite manifeste certa reserva, ele deseja levar o movimento freudiano à sua aproximação com a dialética hegeliana. Tal ação visa ir além da simples destruição do recalcado.

Nesse sentido, esse símbolo da *negação é o Nome-do-Pai*, mas é também o *Não-do-Pai*, posto que nos permite relacioná-lo à *segunda negação*, isso é, quando um *ser se apresenta pela via do não-ser*. Freud aponta para a grande batalha como “destruição” do desejo edípico apenas, tendo em vista que se simboliza o real como excedente ao objeto na suspensão do recalcado negado. Que o recalcado possa vir a recair novamente para o ser da mãe, do pai ou de um papagaio (nosso Édipo em seus sentidos imaginários e da contrariedade), pouco importa, pois “todo recalcado pode ser novamente retomado e reutilizado numa espécie de *suspensão*” (grifo nosso). (Hyppolite, 1998, p.901).

Ou ainda, que o sentido possa se apossar novamente do significante, isto se refere apenas à dimensão futura desse parafusar do órgão. No aqui, agora, o símbolo do “não” permite reconhecer o real pela verdade que negativiza o saber. É essa a interpretação que observamos para o caso do menino Hans. Notemos que é pelo parafusar e desparafusar⁴⁰ da bunda e do pênis que o menino sai de sua fobia na fantasia da banheira. “O bombeiro veio; e primeiro ele retirou o meu traseiro com um par de pinças, e depois me deu outro, e depois fez o mesmo com o meu pipi” (Freud, 1909/1996, p.92). Essa fantasia vem denunciar a dissolução do Édipo, mas também a inscrição da fantasia neurótica pela revalorização do órgão. A criança salva algo da fantasia, do imaginário, jogando esse objeto para o futuro.

⁴⁰ Interpretação encontrada em Freud ao mencionar o caso Hans. Retomaremos, até o final da tese, a interpretação de Hans a partir da letra de Lacan.

Trata-se de revalorizar o órgão que, até então, apresentava-se ameaçado pela mãe, que o descreve como uma porcaria a ser arrancada pelo médico. É preciso que isso corresponda “a uma revalorização desse pênis que foi considerado como um nada, recusado pela mãe, na medida em que é preciso que ele se torne alguma coisa, e é a isso que aspira o pequeno Hans” (Lacan, 1956-1957/1999, p.368). No entanto, ao revalorizar o órgão, a criança encontra seu estado de latência sexual, hiância que perturba sua satisfação no aqui e agora (presente).

Ainda que a hiância se apresente pela introjeção do Não-do-Pai, é possível concluir sua existência no cavalo fóbico do menino. Antes do desparafusar do órgão, Hans tinha medo que seu pênis pudesse ser arrancado pela mordida de um cavalo. Trata-se de um desejo (mesmo que angustiante) de que o órgão seja arrancado ou retirado de seu enraizamento, permitindo que o real não se assente sobre o sentido do órgão. Isso porque a fobia se torna a própria suplência do Nome-do-Pai. Afinal, “caracterizar a neurose como resultado de um recalçamento fracassado não é algo novo” (Freud, 1924/2019, p.280), de modo que a fobia vem fazer suplência ao fracasso do recalque.

Nessa suplência fóbica, encontramos um significante estruturalmente análogo ao Nome-do-Pai. Um significante que internaliza a opacidade. Ora, do que se trata a opacidade na fobia de Hans? Trata-se daquela mancha preta, presente na cabeça do cavalo temido, uma mancha cuja predicação é impossível. Não à toa, testemunhamos o insucesso do pobre pai (do garoto), que busca predicar o que não é predicável.

E o pai interroga a criança: *É o pedaço de ferro que eles têm na boca?*
 – *Não, diz a criança. São os arreios?* – *Não, não diz a criança. E depois um belo dia, já cansado, ele diz: - Sim, aquele ali tem, não vamos mais falar disso.* O certo é que não se sabe o que é está coisa preta que está diante da boca do cavalo (Lacan, 1956-1957/1999, p.251).

Junto à mancha na cabeça de seu cavalo fóbico, Hans já nos dava pistas de sua neurose a partir da girafa desenhada com seu pai. Ao desenhar a girafa, ele separa o pênis do animal do restante do corpo. Com seu membro completamente separado do corpo, a girafa é desenhada sem que nenhuma pele ali reste como fixadora do órgão. Neste caso, não há uma pele que segure o pênis/ou dedo ao corpo, condição presente para o menino dos lobos. É o que permite dizermos que, para Hans, já encontrávamos a neurose e sua suplência sintomática.

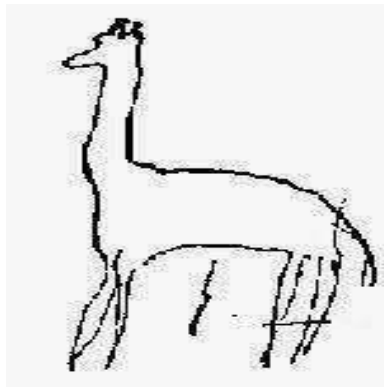


Figura 7 – (O desenho da girafa de Hans)

Interpretando o desenho, podemos dizer que faltou pouco para que a criança desenhasse a mancha de seu cavalo nos pentágonos da girafa. Ele bem que o faz, mas a partir do ato de embolar a folha e sentar-se encima dela. Por fim, pela mancha preta (quase desenhada diremos ao forçar seu ato de embolar a folha), encontramos esse resto que permite fazermos uma “bolinha de papel” (Lacan, 1955/1998, p.15) e arremessá-la para o lado em que quisermos sem nos preocuparmos com o sentido, pois, da função do Não (verdade), não há sentido/objeto predicável ou saber a ser extraído. Resta o ato do garoto, que bem poderia ter sido feito por um analista.

Pela dissolução do sintoma, não encontramos o progresso do Não-do-Pai. Não se elimina o enigma. Do sintoma ao Não-do-Pai, persiste o opaco indissolúvel, contrariando o suposto “avanço intelectual”. Diremos que para o Pai persistem as manchas que se tornaram a causa da investigação psicanalítica. É Freud que passa a “sublimar” na medida em que a mancha de um significante é causa de sua psicanálise. Portanto, cabe não cair no engodo progressista do saber absoluto.

Ao mencionarmos de modo crítico o saber absoluto, alguns leitores devem ter se questionado: então, o que dizer sobre o saber absoluto de Hegel? Vale o tom jocoso para dizer que o cavalo branco de Napoleão era tão preto como a mancha do cavalo fóbico de Hans. Eis o passo que daremos a seguir, buscando compreender, igualmente, o afastamento de Lacan em relação à filosofia hegeliana de Kojève.

6.5 Napoleão e a neurose de Hegel: a perda da realidade na psicose e na neurose

Feito nosso percurso sobre o juízo de atribuição e o juízo de existência, cabe colhermos seus efeitos para as estruturas da neurose e psicose. Para tal, retomemos a dialética do senhor e do escravo com intuito de melhor compreender o reconhecimento da falta (na psicose e na neurose) e sua relação com a intersubjetividade. Começemos por elucidar o lugar do escravo, tendo em vista que esgotamos as possibilidades para o senhor, já que Hegel o descreveu como incapaz de ascender à verdadeira existência humana. Trata-se de um reconhecimento possível apenas para aquele que foi antes um escravo. Como salienta Kojève, é necessário ter havido um senhor para que o escravo pudesse deixar de ser escravo - “para deixar de ser escravo, é preciso ter sido escravo” (Kojève, 2014, p.169). Isso porque “o ideal humano, nascido no senhor, só pode realizar-se e revelar-se, tornar-se verdade (*Wahrheit*) no e pelo escravo” (Kojève, 2014, p.169).

Na grande batalha, o escravo é aquele que para preservar a vida se sujeita ao outro. *Ele não nega o dado natural. O escravo não consegue se elevar acima de seu instinto biológico de conservação.* Como consequência à sua sujeição ao senhor, Kojève observa que o escravo passa a fazê-lo não mais pelo medo, decorrente do aqui e agora da batalha, mas por se comprometer com uma ideia: a possibilidade de ser reconhecido pelo Mestre, dado que produz objetos para o mesmo. Temos um primeiro movimento de negação do escravo, posto que o *trabalho permitiu que ele dominasse a mesma natureza que o dominava no momento da luta que o fez escravo.*

Basta que ele se faça livre para que possa ser reconhecido pelo senhor, também o reconhecendo. “Basta-lhe pois impor sua liberdade ao senhor para atingir a satisfação definitiva que o reconhecimento mútuo proporciona e, assim, interromper o processo histórico” (Kojève, 2014, p.172) E de que modo tal feito é possível? O escravo o faz a partir do “progresso histórico” (Kojève, 2014, p.171). Ao trabalhar, ele transforma a natureza, e ao repetir o ato de trabalho, trabalhar sobre o trabalho, ele o repete em outras condições. “Depois de fabricar o primeiro machado, o homem poderá usá-lo para fabricar um segundo, que, por isso mesmo, será outro, melhor” (Kojève, 2014, p.172).

Pela arma, produzida pela segunda negação, ele consegue se tornar forte o suficiente para se tornar um igual ao senhor, diluindo a diferença entre os dois. Pelo progresso é possível que o nosso ex-escravo seja reconhecido pelo ex-senhor, tendo em vista que o desejo passa da condição de um desejo de algo dado a um desejo humano. Isso porque o desejo humano exige que os dois sejam livres, de modo que ele se constitui enquanto desejo de desejo. Eis que reencontramos a distinção de Lacan

(1954/1998) ao mencionar que, pela criação do símbolo, trata-se da “relação do sujeito com o ser, e não do sujeito com o mundo” (Lacan, 1954/1998, p.384).

O desejo de desejo coloca em jogo nada mais nada menos que o desejo que não é pelo objeto dado, mas pelo puro reconhecimento do Outro. “E isso só é possível, segundo Hegel, se o desejo se dirige não a um Ser dado, mas a um não-ser. Desejar o Ser é se preencher desse Ser dado, é sujeitar-se a ele. Desejar o não-ser é libertar-se do Ser, é realizar a própria autonomia, a liberdade” (Kojève, 2014, p.163). *Pela negação da negação, o homem passa a desejar o desejo do Outro, que o reconhece e é reconhecido como igual.*

O neurótico é aquele que perpassa as duas negações, sendo capaz de reconhecer o desejo do desejo. Ele se assemelha àquele que se mostra capaz de reconhecer a verdade ou aquilo que, do real, pode ser materializado por ela (verdade). Isso em certa medida permite que pensemos na possibilidade de reconhecer a própria realidade. Evidentemente, teríamos que aproximar o real da realidade, o que não se mostra improvável. Interpretando Safatle (2006), diremos que o real é aquilo que, da realidade, manteve-se além de uma historicização pelo sentido ou localização espaço-temporal. Em vista disso, “as distinções estritas entre Real e a realidade em Lacan devem ser amenizadas” (Safatle, 2006, p.55).

Entretanto, o real que interessa a Lacan não se refere propriamente à realidade, pois igualar os termos nos conduziria a uma operação muito próxima àquela da psicose, quando se confunde o real e a realidade, trazida pelo juízo de atribuição. Ora, o real que interessa a Lacan é aquele que Freud teve a coragem de buscar como um desprazer mais além do desprazer causado pelo princípio de realidade: as pulsões de morte. Aproximando o reconhecimento do desejo à subjetivação do real, aproximamo-nos da hipótese freudo-lacanianana, tendo em vista que encontramos a maior possibilidade de reconhecer a existência mesma que esse real não se faça saber. É aí que evitamos tomar a realidade pelo racionalismo que a obliterou, conservando o real das pulsões.

Seguir tal premissa nos conduziria à hipótese de que há a preservação do real para a neurose ao contrário da psicose. Essa é uma tese discutida há certo tempo pela psicanálise. No escrito “A perda da realidade na neurose e na psicose”, Freud, (1924/2019) inicia retratando essa comum compreensão para, em seguida, refutá-la - “A perda da realidade estaria dada de início para a psicose; para a neurose, ao que parece, ela seria evitada. No entanto, isso não condiz absolutamente com a experiência pela qual todos passamos” (Freud, 1924/2019, p.279). Tal perturbação decorre do fato de

que, na neurose, também ocorre a perda da realidade. Lembremos que se trata mais da existência para Lacan do que do princípio de realidade para Freud.

Constatamos uma ruptura de Lacan com as consequências e efeitos trazidos pela filosofia de Hegel. O psicanalista francês esteve “*com Hegel*”, mas também “*contra ele*”(Lacan, 1960/1998, p.821). Do que se trata a afirmação de Lacan ao se opor a Hegel? Sabe-se que Hegel apostou na dissolução da dialética a partir do progresso histórico propiciado por Napoleão. Na figura desse revolucionário, Hegel localizou, segundo Kojève, a possibilidade de reconhecer o desejo humano pela libertação de si. Napoleão foi um dos líderes que sustentou e hasteou a bandeira contra os demais representantes da Europa. Uma bandeira que carregava nada mais nada menos que as máximas da Revolução Francesa.

Como líder político e militar, Napoleão tornou-se um evento histórico capaz de possibilitar a liberdade, fraternidade e igualdade, condições necessárias para que os “lugares” do senhor e do escravo encontrassem sua derrocada aos olhos de Hegel. “A história estará, portanto acabada no momento em que se realizar a síntese do senhor com o escravo, a síntese que é o homem integral, o cidadão do Estado universal e homogêneo, criado por Napoleão” (Kojève, 2014, p.167). O progresso histórico de Napoleão levou Hegel e sua filosofia ao que o filósofo compreendeu como uma ciência absoluta.

Logo, o fenômeno que completa a evolução histórica e torna possível a ciência absoluta é a concepção (*Begreifen*) de Napoleão por Hegel. Essa díade, formada por Napoleão e Hegel, é o homem perfeito, plena e definitivamente satisfeito pelo que *é* e pelo que *sabe* que *é* (Kojève, 2014, p.187).

Lacan, por outro lado, opôs-se a Hegel, uma vez que o último permitiu reconhecer o desejo pela relação intersubjetiva - “um Hegel teórico da intersubjetividade” (Arantes, 1991, p. 76) -, mas acabou por declinar a verdade ao progressismo do saber. A depuração do saber em Hegel conduz ao fortalecimento do Eu. Evidentemente, poderíamos dizer que o saber, para o filósofo, não se trata do saber egoico, *tendo em vista o processo de nadição* do ser presente em sua teoria. No entanto, Hegel se encontrou ainda sobre a desgraça da consciência, diz Lacan: “Quem não vê a distância que separa a desgraça da consciência – a qual, por mais potente que se seja seu aprimoramento em Hegel, podemos dizer que ainda é tão-somente a

suspensão de um saber – do mal-estar da civilização em Freud” (Lacan, 1960/1998, p.813).

Lacan mostrou-se contrário à possibilidade de diluir o mal-estar pelo avanço progressista. É exatamente porque o sujeito nega o ser, inscrevendo o não ser como reconhecimento da verdade (lugar do real), que o mal-estar se apresenta à civilização pela subjetivação da pulsão de morte. Isso porque o mal-estar é antes reconhecido pela própria síntese dialética de Hegel, diremos com Freud e Lacan. Dito em outras palavras, pela negação da negação reconhecemos o mal-estar pelo símbolo dessa síntese. Por isso, um pouco como o neurótico, o filósofo germânico parece ter recaído novamente ao lugar de suturar a verdade pelo saber ao buscar a dissolução da dialética entre o senhor e o escravo (elisão do mal-estar para Freud e Lacan). Eis o falo prometido ao sujeito que abre mão apenas na condição de que futuramente possa advir como o filósofo do saber absoluto. Trata-se de ir além da perspectiva progressista, pois “cada passo à frente deixa atrás um resíduo não resolvido” (Freud, 1909/1996, p.94).

Ora, do que se trata esse resquício? Aqui, devemos levar a letra de Freud a sério. Retomemos novamente a mitologia freudiana. Pela morte do pai da horda primeva, o psicanalista menciona que esse pai se tornou uma lei ainda mais forte do que foi em vida, momento em que se reconhece a falta. Vê-se que a negativa freudiana não propicia a queda do senhor como possibilidade da irmandade (nossa liberdade, fraternidade e igualdade) – tese progressista de Hegel. O mal-estar é antes subjetivado pela civilização, não passível de ser resolvido pela síntese dialética. Não se trata de uma verdade passível de recair no saber absoluto (ciência hegeliana). Os filhos descendentes da irmandade fundada, o ser histórico do ex-escravo e ex-senhor, não encontram a verdade pelo saber. É exatamente, por isso, que não se dilui o pulsional.

Logo, o progressismo de Hegel se apresentou igualmente como um tamponamento da falta, algo também considerado por Lacan ao se referir à promessa imaginária de um saber que desse conta do real pulsional. Desse modo, o psicanalista francês, um tanto quanto Freud, descreveu não apenas a perda da realidade na psicose, mas igualmente na neurose. Certamente esse recobrimento deve ser diferenciado do que noticiamos na psicose. Na fantasia, preserva-se ainda o vazio do pai, a mancha do cavalo de Hans (que bem poderia tingir também o de Napoleão), diferentemente do tamponamento na psicose. Isso porque, para a neurose, há a fuga da realidade enquanto para a psicose há a reestruturação dela. Assim, “a neurose não recusa [*verleugnet*] a

realidade, apenas não quer saber nada sobre ela; a psicose a recusa e procura substituí-la” (Freud, 1924/2019, p.282).

Essa possibilidade é franqueada pela existência de um mundo de fantasia [*Phantasiewelt*], de um setor que foi separado do mundo externo real no momento da instauração do princípio de realidade e que, desde então, é mantido livre, como uma espécie de “reserva” contra as exigências da necessidade da vida e que não é inacessível ao Eu, mas ligado a ele apenas frouxamente. (Freud, 1924/2019, p.284)

Apostando em Napoleão, como seu cavalo vencedor, Hegel viu seu herói ter o pescoço torcido (ou torcido pelo exército russo como o rabo de um porco) e aprisionado até que sua morte adviesse em 1821. Na retomada lacaniana de sua psicopatologia, trata-se de ler não tanto Freud por Hegel, mas Hegel a partir de Freud. Tanto que, para Lacan, Freud mostrou-se muito à frente de sua época e bem longe de estar em falta com os aspectos mais recentes da reflexão filosófica (Lacan, 1954/1998, p.384).

6.6 A queixa-crime da psicanálise: seu neurótico-centrismo e pai-centrismo

Lembremos a fala de Freud ao se referir à filosofia hegeliana apresentada por Putnam: “um casaco decorativo que todo mundo admira, mas ninguém toca nele”. A filosofia hegeliana, conforme comenta Assoun, representava um sistema especulativo pouco produtor para a psicanálise. “Eis o sistema especulativo aos olhos de Freud: uma bela ficção inútil. Nesse sentido, não chega nem mesmo a ser perigosa para a ciência psicanalítica, pois a ambição de síntese é irrealizável e se destrói a si mesma” (Assoun, 1978, p.48). Isso porque a psicanálise devia “constituir-se como disciplina *sui generis*, sem modelo exógeno – tomando de empréstimo a outra ciência natural ou à filosofia. Nesse sentido o ‘biologismo’ e o ‘filosofismo’ constituem dois perigos opostos mais solidários que ameaçam sua autonomia” (Assoun, 1978, p.48).

Compreendemos porque é importante tomar Hegel por Freud e, não tanto, o seu contrário: para que a psicanálise não absorva os objetos pré-determinados do campo filosófico. Mas será que é isso mesmo que Lacan realiza? Contrariando as advertências freudianas, ele segue por vias comparativas e interpretativas, que permitem tomar Freud e Hegel como autores em diálogo. Na medida em que o senhor (psicótico) nunca poderá vir a subjetivar a verdade, sendo tal feito possível apenas para aquele que foi um dia um escravo (neurótico), isto é, aquele que ascende a uma segunda negação – o neurótico-,

aproximamo-nos da estrutura neurótica como uma estrutura privilegiada. Um passo à frente da psicose, a neurose chega mais próxima ao reconhecimento da verdade. Diremos que mais vale uma negação excedente do que uma negação a menos.

Essa compreensão, definida pela centralidade da neurose, ocorre pelos efeitos produzidos pela interpretação (e renovação) dialética da noção totemista de Freud na medida em que retomamos a psicopatologia lacaniana a partir das aproximações com a síntese de Hegel. Embora o neurótico negue o vazio da falta, pelo heroísmo do saber, a neurose se apresentou mais próxima de uma saída viável na síntese do sujeito. Eis a neurose como modo de leitura central – o “neurótico-centrismo” de Lacan (Dunker, 2019, p. 334).

Em outras palavras, mesmo que Lacan evitasse a percepção progressista ou desenvolvimentista da psicopatologia freudiana, a exemplo da maturação dos objetos (oral, anal e fálico), pressupondo o Édipo sempre a partir do movimento de internalização da pulsão (diferentemente de sua maturação), o psicanalista francês não conseguiu evitar o progressismo de sua psicopatologia, uma vez que retomava Hegel. Em síntese, em Hegel, só há o reconhecimento do outro para o Escravo, pois ele antes experiência a possibilidade de ser servo, para depois, ser senhor e/ou diluir a dialética. Pelo traço de Lacan, testemunhamos que Hegel deixa suas marcas na retomada da obra freudiana. É verdade que o próprio Freud mantinha certo progressismo, mas Hegel parece lançar luz sobre o problema da psicanálise e sua queixa-crime: o neurótico-centrismo.

Ao mesmo tempo, ainda que na diluição dialética de Hegel, o otimismo do filósofo leve o escravo a evitar a simples inversão de lugares pela síntese, Freud e Lacan não renunciam à figura do Pai como figura centralizadora (do pai vivo ao pai morto), o que diremos como o pai-centrismo da psicanálise. Embora Lacan empregasse os modos de negação para cada estrutura, tendo em vista a compreensão do modo como negamos a pulsão, o psicanalista parece naturalizar o significante paterno como possibilidade de subjetivar o pulsional, sem considerá-lo, num primeiro momento, como a própria negação da indeterminação da pulsão a formas identitárias ainda que não predicativas. Isso porque Lacan se ateu mais às formas identitárias predicativas e aos objetos (da demanda enquanto sensíveis, imaginários, empíricos) do que propriamente pela indeterminação da pulsão a toda forma de identidade (opaca e não predicativa). Cabe questionarmos se esse pai-centrismo não coloca em xeque a hipótese de que a psicopatologia psicanalítica asseguraria a existência da potência do Um, da relação

sexual, da consistência do Outro. Em suma, não encontramos, pelo pai-centrismo de Freud e Lacan, a elisão da indeterminação da pulsão, uma vez que ela é determinada por um Nome? Eis a segunda queixa-crime da psicanálise.

Por ora, diremos que:

[...] a ‘ausência do ser’ que é o Desejo, cujo alvo é um não-ser que ultrapassa a coisa simplesmente aniquilada no ciclo produção-consumo, não é suficiente, no seu desenvolvimento solitário de transcendência, para engendrar um sujeito propriamente dito (Arantes, 1991, p.75)

É preciso ir além se quisermos pensar a noção de sujeito e seu descentramento. Isso porque “a história universal, que Kojève passa então a contar, é a história das relações entre Dominação e servidão” (Arantes, 1991, p.75), resquícios que estão no Hegel de Kojève, mas também na própria posição edipiana de Freud e Lacan.

7 HISTERIA OU ESQUIZOFRENIA? MÚLTIPLA PERSONALIDADE E INDETERMINAÇÃO ONTOLÓGICA

Janet. Você me entende?
Lucie (escreve). Não.
J. Mas para responder você tem que me entender!
L. Oh, sim, é claro.
J. Então, o que você está fazendo?
L. Não sei.
J. É certo que alguém está me entendendo.
L. É.
J. Quem é essa pessoa?
L. Alguém junto de *Lucie*.
J. Aha! Outra pessoa. Você gostaria de dar um nome para elas?
L. Não.
J. Sim. Seria muito mais fácil assim.
L. Ora, bem. Já que você quer: *Adrienne*.
J. Então, *Adrienne*, você me entende?
L. Sim.
 (*Janet*, 1886, p.581 in *Hacking*, 2002, p.118).

Durante a história da psicopatologia, muitas foram as controvérsias em torno da noção diagnóstica de múltipla personalidade. Como salienta Ian Hacking (2000), no livro *Múltipla personalidade e as ciências da memória*, a Associação Americana de Psiquiatria apresentou um debate na sua reunião anual de 1988, questionando se ali encontramos uma doença verdadeira. Isto porque o único lugar além dos Estados Unidos em que a múltipla personalidade floresceu foi nos Países Baixos, o que torna dúbio o diagnóstico e a existência desta patologia. Como pode um distúrbio mental ficar “à mercê do espaço tempo?” (Hacking, 2000, p.23). Como pode um distúrbio real aparecer e desaparecer, tendo seu surgimento apenas em alguns países, sendo inexistente no resto do mundo? Estas são questões que certamente não podemos ignorar e que estiveram presentes para boa parte da comunidade psiquiátrica.

Utilizada na Europa, lembremos que a *Classificação Internacional de Doenças* (CID-10) não possui, em sua décima edição de 1992, o diagnóstico de múltipla personalidade embora “apresente uma extensa classificação de tipos de dissociação” (Hacking, 2000, p.19). Os DSMs (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* ou *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtorno Mentais*) sustentam o diagnóstico dos múltiplos embora tenham alterado as características necessárias para esta classificação nos últimos anos. Seria mesmo espantoso que o manual autorizado pela Associação Americana de Psiquiatria simplesmente ignorasse os múltiplos dentro de sua própria casa.

Hacking observa que o fato de uma *doença ser constituída historicamente e geograficamente não implica que ela seja menos real*. Para o filósofo canadense não há “distúrbio real” em oposição às “circunstâncias sociais” (Hacking, 2000, p.21). Se ocorreu o surgimento de uma epidemia de múltipla personalidade a partir da década de 1970, *não tomamos tal fato como menos verdadeiro ou menos real*. Trata-se de “permitir um lugar para a doença historicamente constituída” (Hacking, 2000, p.21). Não por acaso, no livro *Ontologia histórica*, Hacking (2002) delimita sua posição a partir da constituição de uma ontologia extraída de Michel Foucault⁴¹, para dizer que se trata da constituição do sujeito em um local e uma época.

O filósofo menciona que deveríamos “voltar para fontes mais empíricas” (Hacking, 2002, p.17), tendo em vista que sua “ontologia histórica tem mais em comum com o positivismo lógico e com o positivismo original de August Comte do que poderia a princípio ser percebido” (p.16), o que exige certa cautela ao realizarmos essa aproximação. Compete evitar a pressuposição de que o mundo se esgote na perspectiva de um dado bruto, segundo o realismo tradicional, cuja objetividade conseguiria expurgar o saber de sua contaminação subjetiva. E mais, interessa-nos, sobretudo, o modo como *Hacking vai explorar a indeterminação ontológica do trauma e da ação*, algo que dificilmente observamos a partir de um empirismo mais duro e radical. Começamos delimitando a ontologia para o filósofo canadense.

Para Hacking, podemos tomar a ontologia como o que existe, mas não apenas as coisas empíricas. Incumbe considerar tudo *que colocamos a falar enquanto objetos*. *Incluimos objetos materiais, classes, tipos de pessoas, e, não menos importante, as ideias, mesmo que estejamos falando das ideias matemáticas*. Nesta ontologia, “constituímos a nós mesmos em um local e em uma época, usando materiais que têm uma organização característica historicamente formada” (Hacking, 2002, p.18). Sua ontologia histórica diz respeito a “objetos, ou seus efeitos, que não existem em qualquer forma reconhecível até que sejam objetos de estudo científicos” (p.23).

Pensar a historicidade das patologias, bem como a alteração ontológica das doenças, conduz-nos, em alguma medida, a uma colisão com o projeto psicopatológico de Freud e Lacan. Isso porque o primeiro abandonou a teoria do abuso (neurótica freudiana) nos primeiros anos de invenção de sua ciência, optando pela universalidade

⁴¹ “Agora deixei claro que Foucault assoma no pano de fundo de minha discussão” (Hacking, 2002, p. 18).

do funcionamento edípico como atemporalidade de um complexo causador de patologias. Nesta perspectiva, o inventor da psicanálise abandonou a teoria do abuso, uma teoria empírica, cuja experiência traumática nos dava a noção de trauma, para tomar a fonte traumática a partir da universalidade do sujeito edípico. Em seguida, Lacan empregou o método estrutural, no qual veríamos apenas as contingências de uma estrutura alterar, prevalecendo as formas identitárias como atemporais. O Pai tornou-se um significante privilegiado, que permitiu a psicanálise se orientar a partir da suposição do universal na releitura estrutural do conceito edipiano. Embora tenhamos variações contingentes e históricas, diremos que há uma ênfase na variação epistemológica frente à causa da doença, sendo a ontologia permanente e fixa. É claro que a noção de negatividade em Lacan permite problematizar tal afirmação, posto que a negatividade não é, em si, estática e imutável, dependendo daquilo em que ela se inscreve como vazio. No entanto, acompanhando o constructo do psicanalista, acreditamos ser, se não uma insuficiência, um impasse a enfrentar em sua obra.

Tanto Freud quanto Lacan se apoiaram na pressuposição da universalidade do sujeito como condição estruturante de sua psicopatologia. Por sua vez, Hacking se mostrou especialmente crítico à psicanálise, sobretudo, em direção à universalidade de suas entidades, tendo em vista que foi esta abordagem que, inclusive, acabou por obliterar o diagnóstico dos múltiplos de 1910 até aproximadamente 1970, o que representa a *negação das patologias históricas ou transientes*. As múltiplas personalidades teriam sido compreendidas a partir das histerias e/ou esquizofrenias, sem que os múltiplos pudessem ser reconhecidos como tal. Obliteração que atribuímos ao demônio psicanalítico e, que retomaremos, posteriormente, demonstrando as razões para que tal elisão ocorresse. Embora possamos pensar que a histeria e a esquizofrenia obliteraram os múltiplos, devemos demarcar que estas apresentam condições distintas, para Hacking, o que explicitaremos a seguir em nosso texto.

Ao mesmo tempo, as psicanálises de Freud e Lacan também *não são estáticas*, possibilitando que avancemos em direção à *mobilidade ontológica*. Pela indeterminação ontológica do trauma para Freud e do *objeto a*, para Lacan, demonstramos um importante deslocamento da psicanálise frente às identidades estruturais de outrora. Na realidade, trata-se de pensar o deslocamento da pulsão, primeiramente tomada como *determinação da estrutura*, para o lugar de *indeterminação das identidades clínicas*, o que permite pensarmos na desestabilização das formas identitárias da psicopatologia psicanalítica. Pela abordagem da pulsão, verificamos qual o verdadeiro estatuto

ontológico do corpo, estatuto esse que nos ajuda a distinguir os respectivos *objetos da psicopatologia e das doenças biomédicas*. Compreensão importante que não será possível sem que *tomemos a indeterminação ontológica como condição da noção de pulsão*. Verificamos que Ian Hacking e Jacques Lacan possuem mais em comum que poderíamos supor inicialmente.

Começemos pelo diagnóstico dos múltiplos em seu debate com a psiquiatria e os manuais classificatórios. Busquemos compreender de que modo a retomada histórica da múltipla personalidade e da abordagem do trauma permite avançar frente à percepção da universalidade das patologias. Está em jogo demonstrar que a patologia da múltipla personalidade deve ser compreendida como uma *patologia transiente*, ou seja, “como doenças mentais transitórias”, que “irrompem em nossa consciência e desaparecem, criando novos modos de expressar aflição incontrolável” (Hacking, 2002, p.16). Cabe explicitarmos que nem todos os transtornos mentais são transientes, mas que este último será objeto privilegiado, posto a possível crítica às formas estruturais e sua indiferenciação ontológica.

Cabe salientar que se os leitores sentirem que entramos muito no texto de Hacking ou que abordamos demasiadamente a múltipla personalidade, tal fato decorre de uma posição necessária, tendo em vista a fácil desconsideração e obliteração das patologias transientes pelos psicanalistas. Frente à possibilidade de restituir as estruturas a partir de posições universais e estáticas, a psicanálise se habituou a muito rapidamente restabelecer uma ontologia fixa e inerte, considerando as patologias históricas apenas como as contingências, sem que existam verdadeiramente deformações e variações ontológicas a serem consideradas nas psicopatologias.

7.1 O diagnóstico dos múltiplos e sua etiologia

Antes que possamos começar a abordar o diagnóstico dos múltiplos e sua etiologia, cabe observar que mais do que afirmar se os múltiplos existem ou não, tomamos o debate apenas como água para nosso moinho. Seguimos o conselho de Ian Hacking, para quem seu livro não buscaria este objetivo. “O que será que eu penso? É um distúrbio real, ou não? [...] Não responderei a essa pergunta. Espero que ninguém que leia este livro acabe desejando fazer exatamente esta pergunta” (Hacking, 2000, p.26). Se retomamos os múltiplos é porque esta condição permite abordar primeiramente que há efeitos históricos sobre a patologia e que estes efeitos produzem

mudanças ontológicas e etiológicas sobre as doenças, o que nos permite avançar frente à noção de estruturas e entidades supostamente indiferentes a mudanças históricas.

Retomando o diagnóstico dos múltiplos, salientamos que pensar em múltiplas personalidades foi e persiste como objeto de debate para a psicopatologia contemporânea. A psiquiatria e a psicologia têm investigado este fenômeno nas últimas décadas, sendo possível elencar três modos de compreender a relação entre os múltiplos e a história da psicopatologia: (1) primeiramente, *buscando compreender se haveria ali um fenômeno que anteriormente passou despercebido e que foi diagnosticado incorretamente, no passado, a partir de sua obliteração pela histeria e esquizofrenia;* (2) em seguida, *se se refere a um fenômeno que passou a existir e a pulular no território norte-americano como uma epidemia a partir da década de 70;* (3) ou ainda, *se se trata da inexistência dos múltiplos ainda hoje.* A resposta não é simples e não deve ser dada sem maiores considerações.

Para Ian Hacking, é adequado e impreterível contar com múltiplas explicações: *o diagnóstico incorreto; a multiplicação exacerbada de uma patologia;* e, ao mesmo tempo, sua *inexistência.* Frente ao paradoxo de posições diante do objeto, podemos dizer que o próprio pesquisador acaba por se dividir em múltiplos na sua leitura da múltipla personalidade e da ontologia.

Talvez vocês estejam começando a pensar que tenho duas opiniões, que eu próprio esteja um pouco dividido no que diz respeito à múltipla personalidade. Em alguns momentos fico do lado da teoria geral proposta por especialistas que reconhecem a múltipla personalidade como um distúrbio real. Em outros, entro num ceticismo quanto à ideia da múltipla personalidade. O que será que *eu* penso? É um distúrbio real ou não? Não responderei a essa pergunta. Espero que ninguém que leia este livro acabe desejando fazer exatamente esta pergunta (Hacking, 2000, p.26).

Começemos por definir a múltipla personalidade para que possamos, em seguida, elaborar sua etiologia.

Em 1980, Hacking observa que o DSM – III elaborou alguns critérios para que os clínicos pudessem se direcionar quanto ao diagnóstico de múltiplos. São eles:

(A). A existência dentro do indivíduo de duas ou mais personalidades distintas, cada uma delas dominante em um momento específico. (B). A personalidade que é dominante em qualquer momento específico determina o comportamento do indivíduo. (C). Cada personalidade

individual é complexa e integrada ao seu próprio padrão de comportamento único e relações sociais (Hacking, 2000, p.19).

Essa definição não durou muitos anos, sendo revista logo em seguida pelo DSM – IV. A nova edição do manual acrescentou⁴² a presença da amnésia para o diagnóstico de múltipla personalidade, embora muitos psiquiatras, na época, reconhecessem que nem todos os múltiplos apresentam esquecimentos. Do DSM – III para o DSM – IV vimos se acrescer a função da memória, ou melhor, dizendo a amnésia como um dos critérios para o diagnóstico; uma amnésia que não decorre de efeitos produzidos por substâncias químicas ou por problemas médicos. Tal reconsideração leva em conta que 90% dos indivíduos diagnosticados como múltipla personalidade possuem amnésia quanto a alguns acontecimentos da vida. Mas advertimos que 90% não são 100%, de modo que “a condição não é tratada como necessária” (Hacking, 2000, p.33).

Por isto, autores como Frank Putnam, bioquímico e psiquiatra americano, compreenderam que “mesmo o DSM-IV, que é mais rígido, não é bom o bastante” (Hacking, 2000, p.33). Membro do Instituto Nacional de Saúde Mental, Putnam acreditava que o relativismo produzido pelo DSM – IV contribuía para inúmeros diagnósticos equivocados. Para ele, antes de realizar o diagnóstico, o clínico “deve presenciar as mudanças entre dois estados diferentes de personalidade, deve vivenciar essas personalidades específicas mais de duas vezes e deve deparar-se com amnésias” (Hacking, 2000, p.33). Mas o que seria de modo prático pelo menos duas personalidades, havendo ainda a presença de amnésias? Retomemos o relato⁴³ de um múltiplo.

⁴² Eis as qualidades e características presentes no DSM – IV: (A). A presença de duas ou mais identidades ou personalidades distintas ou estados de personalidade (cada qual com o seu próprio modelo duradouro de percepção, relação e reflexão em relação ao ambiente e ao *self*). (B). Pelo menos duas dessas identidades ou estados de personalidades controlando recorrentemente o comportamento da pessoa. (C). Incapacidade de dar importantes informações pessoais que sejam longas demais para serem explicadas como esquecimento normal. (D). O distúrbio não é devido aos efeitos fisiológicos diretos de uma substância (por exemplo, esquecimentos ou comportamento caótico durante intoxicação por álcool) ou a um problema médico geral (por exemplo, convulsões parciais complexas). Nota: Nas crianças os sintomas não são atribuíveis a companheiros imaginários ou a alguma outra brincadeira fantasística (Hacking, 2000, p.29).

⁴³ Outro exemplo que permitiria compreender o diagnóstico de múltipla personalidade se refere à vida de Steve. O registro escolar de Steve mostra que ele foi muito inconstante no colégio, que tinha se saído bem até a sétima série, mas que a partir, deste momento, suas notas afundaram vertiginosamente, exceto num curso chamado “Alimentos” (economia doméstica). Ele teve nota A em alimentos. Quando estava na sétima série dizia que detestava matemática, com a voz de uma boneca Barbie. Na oitava série, tornou-se novamente um ótimo estudante de exatas. Steve hoje é empregado do Banco Mundial. “Se um clínico começar a examinar com cuidado esses dois diferentes lados da vida de Steve, no final poderá descobrir duas personalidades alternadas que persistem até hoje” (Hacking, 2000, p.36). A de Steve e a personalidade feminina, que o tomara na sétima série.

Janice se lembra de sair de um café, onde tomou um ótimo lanche com uma amiga, ao meio dia e, logo após, voltou andando para seu consultório dentário, lugar onde trabalhava como recepcionista. No entanto, ela só foi aparecer no local de trabalho depois das 15h30, sem que conseguisse explicar por onde esteve naquele meio tempo entre o lanche com a amiga e a sua aparição no consultório. Neste momento de amnésia, compreendemos que encontramos a outra personalidade de Janice, cujas atividades ela não se lembra. Pois bem, ainda que alguns sintomas (amnésia) tenham sido relatados como frequentes na múltipla personalidade, *estes não são necessários*.

Muitos dos atuais sintomas de múltiplos são comuns a vários distúrbios: dor de cabeça forte, sonambulismo, pesadelo e lembranças pouco nítidas de acontecimentos desagradáveis do passado. Ou então o paciente queixa-se de flashbacks fortes e incontroláveis, imagens vívidas e terríveis do passado, da infância. Ele pode ter sérias mudanças de humor todo dia. Pode ter alucinações horríveis, nem sonho nem fantasia, durante longos períodos que antecedem o sono, ou nos períodos de sonolência antes de acordar (no jargão psiquiátrico, os fenômenos hipnogênicos e hipnopômnicos são comuns) (Hacking, 2000, p.36).

Num primeiro momento de aparição dos múltiplos, podíamos observar que as personalidades eram “comumente opostas” (Hacking, 2000, p.37). Era frequente que a personalidade hospedeira fosse conservadora, cuidadosa e tímida, enquanto a outra personalidade fosse proeminente, galanteadora e grosseira. Já o quadro na atualidade parece bastante diverso. Enquanto, num primeiro momento, a maior parte dos múltiplos consistia em uma dupla personalidade, hoje podemos chegar a 100, tendo em média 25 personalidades por indivíduo.

Ao mesmo tempo, junto aos sintomas não necessariamente presentes na múltipla personalidade, surgiram ainda inúmeros casos em que se podiam constatar sucessivos abusos sexuais na infância. “O abuso infantil grave repetido é considerado causa do distúrbio de múltipla personalidade (DMP)” (Hacking, 2000, p.11). Mas nem para todos os casos de múltipla personalidade verificamos a presença de abusos. O fato é que na medida em que a psiquiatria e a psicologia estudam este fenômeno, eles passam a atrelá-lo aos casos de abusos, sendo assim construído o que nomeamos como um *protótipo dos múltiplos*. Somando-se à amnésia, o “abuso sexual infantil tornou-se parte do protótipo da múltipla personalidade. Isto é, quando se dá um bom exemplo de múltiplo, inclui-se o abuso infantil como uma característica do caso” (Hacking, 2000, p.96).

Muitos pacientes escapam a esse protótipo, de modo que isso não significa que eles não sejam múltiplos. Por meio deste protótipo, acabamos por redirecionar o diagnóstico por meio de “*condições razoavelmente necessárias*” (Hacking, 2000, p.95). Isto não significa que estejamos dizendo que o abuso causou o acontecimento dos múltiplos, como quem diz: “Sempre que há um acontecimento ou condição do tipo K, resulta um acontecimento ou condição do tipo J” (Hacking, 2000, p.95). Neste caso, testemunhamos o *estritamente universal* (p.95). Para a relação entre os múltiplos e o abuso, observa-se mais que “sem um trauma de infância grave e repetido, em geral de origem sexual, é provável que a múltipla personalidade não se manifeste” (Hacking, 2000, p.95). Trata-se de dizer que provavelmente encontramos o abuso, o que não significa dizer que ele seja necessário. Esta distinção, porém, acabou por produzir um protótipo no qual todas as vezes que falamos de múltiplos, remetemo-nos automaticamente ao abuso sexual infantil sucessivo.

Antes que possamos abordar melhor o protótipo e seus efeitos discursivos sobre a múltipla personalidade, explicitemos melhor a relação entre o abuso e o múltiplo. A teoria causal preponderante, naquele período, consistia na seguinte alegação: quando a infância é acometida por eventos traumáticos severos e sucessivos, encontramos a dissociação do paciente. Na realidade, Hacking observa que para muitos teóricos, a exemplo de Putnam, os múltiplos seriam comuns na infância. Caso não encontrassem sua unificação no desenvolvimento infantil, surgiriam como a multiplicidade patológica que viemos a conhecer na história da psicopatologia. “Ele está dizendo que isso é normal, mas que pode se tornar patológico” (Hacking, 2000, p.100). Todos nos nascemos com o potencial para criar múltiplas personalidades, no entanto, ao longo do desenvolvimento normal, conseguimos consolidar um *self*. No caso de crianças abusadas, encontramos uma deformação do desenvolvimento, no qual estas crianças permanecem como múltiplos na vida adulta.

Mas de que modo o abuso se relaciona diretamente aos múltiplos? Não sem que retomemos a memória e, por consequência, a amnésia como condição. Isto porque frente ao abuso, frente ao evento traumático, a criança agiria compartimentalizando seus afetos e memórias, buscando se proteger dos eventos traumáticos. “Essa pode ser a única forma de a criança continuar a viver; pode ser um ‘salva-vidas’, segundo Putnam. ‘Porém isso é mal adaptado ao mundo adulto, que reforça a continuidade da memória, do comportamento e do sentido do *self*’” (Hacking, 2000, p.101). Em outras palavras, frente ao abuso, a criança encontra a dissociação como mecanismo de defesa (comum

para vida infantil), porém, na vida adulta, essa proteção encontra dificuldades principalmente se levarmos em conta as obrigações trabalhistas e os laços sociais que exigem uma memória constante. Assim, a dissociação torna-se patológica na vida adulta embora tenha sido um mecanismo de proteção na vida infantil. “É assim que a criança se dissocia. Esse é o efeito causal do trauma” (Hacking, 2000, p.102).

Retomemos os efeitos deste protótipo dos múltiplos (o modelo exemplar de múltiplo). Trata-se de um circuito que se retroalimenta na percepção, o que nomeamos como “um apoio auto-circular” (Hacking, 2000, p.97). Isso porque nem a amnésia nem o abuso sexual infantil frequente são necessários para que realizemos um diagnóstico dos múltiplos. Ainda que não tivéssemos essas duas condições para o diagnóstico de múltipla personalidade, acabou-se proliferando um discurso que criou um protótipo desta patologia. Desta maneira, cada vez mais chegavam pessoas com múltipla personalidade e cada vez mais os doentes portavam essas duas condições anteriormente descritas.

Encontramos o próprio terapeuta como aquele que incide sobre a doença de um paciente a partir de questionamentos que o levam à vivência do abuso sexual. “Donovan e McIntyre afirmam que o processo usual para confirmar o diagnóstico da múltipla personalidade infantil reforça a dissociação” (Hacking, 2000, p.105). Isso porque, até então, aqueles comportamentos, sentimentos, atitudes e memórias que permaneciam como uma simples oscilação de humor, por exemplo, ganham um nome no qual o *alter* pode aparecer e, principalmente, esse *alter* passa a aflorar intencionalmente. Eis o modo como se notabilizou uma epidemia de múltiplos a partir da década de 1970.

Mas não se trata de criar um passado necessariamente falso para o sujeito, uma vez que terapeutas constituem um protótipo, mas de reviver este passado por outro prisma, no qual a noção de abuso passa a se inscrever.

Não estou dizendo que seu passado seja diretamente criado pelos médicos. Estou dizendo que esse quadro torna-se uma forma de lembrar como era ser criança e crescer. Não há um cânone para lembrar do próprio passado. Na busca incessante de ordem e estrutura, nos agarramos a qualquer modelo que esteja flutuando e colocamos nosso passado dentro dele (Hacking, 2000, p.102).

Notemos que não há maior possibilidade de contaminação e inscrição das evidências do que quando estudamos os múltiplos e os procedimentos terapêuticos nas últimas décadas. Trata-se de afirmar os efeitos ontológicos trazidos pela

pesquisa/tratamento e seu protótipo sobre o ser da doença. Protótipo que não nos diz de um *estritamente universal*, mas de uma probabilidade, de uma *condição razoavelmente necessária*. É imprescindível notarmos que o abuso sexual, como causa dos múltiplos no protótipo construído pelos médicos, só passa a operar numa relação de retroversão do presente para o passado. Retomemos estes aspectos ao abordar a invenção do “conceito” de abuso sexual, demonstrando de que modo ele se faz possível frente à ontologia e sua variabilidade.

7.2 O abuso infantil e a historicidade do trauma: a histeria como primeira dissociação da consciência

Para os psicanalistas, não é novidade que o abuso sexual apareça durante a história médica como causa de uma patologia. No “Projeto para uma psicologia científica”, Freud (1985/1996) trabalha com o trauma decorrente do abuso sexual na infância. Todavia, tratava-se de um abuso que só pôde ser lido como tal na medida em que o indivíduo retorna à lembrança do passado a partir de seu presente. Recobremos que ao abordar o caso Emma, o inventor da psicanálise sugere que a cena traumática só havia se instalado, num segundo momento, quando o desenvolvimento da sexualidade permitia que ela “compreendesse” aquela primeira cena como uma experiência sexual propriamente dita. O autor permite-nos, naquele instante, *diferenciar a experiência da lembrança*, sendo o trauma reescrito sempre num *a posteriori*. Embora possamos mencionar que se trata apenas da mudança da recordação sobre o passado, podemos forçar a letra e as aporias de Freud, descrevendo uma alteração do próprio passado. A seguir, retomaremos essa perspectiva a partir do diálogo com Hacking. Por ora, recobremos o modo como Freud fez parte da história dos múltiplos.

No escrito intitulado “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos”, o médico-psicanalista aborda a dissociação da neurose a partir de duas consciências.

Quanto mais nos ocupamos desses fenômenos, mais nos convencemos de que a divisão da consciência, *que é tão marcante nos casos clássicos conhecidos sob a forma de ‘double conscience’, acha-se presente em grau rudimentar em toda histeria, e que a tendência a tal dissociação, e com ela ao surgimento dos estados anormais da consciência que (reuniremos sob a designação de ‘hipnoides’), constitui o fenômeno básico dessa neurose* (Freud, 1893/1996, p.47).

Lembremos que ele retoma a histeria a partir da divisão entre o que seria a normalidade e um estado psicótico. “Nossas observações não trazem nenhuma nova contribuição para esse assunto, mas lançam luz sobre a contradição entre a máxima ‘a histeria é uma psicose’” (Freud, 1893/1996, p.48). Conforme descrevemos anteriormente, Freud abordava a segunda consciência e, por conseguinte, a dissociação histórica como análoga aos desvios presentes nos delírios de pacientes tomados por psicoses. Durante o período de internação no hospital Salpêtrière, as moças manifestavam conteúdos sexuais intensos diante dos médicos e enfermeiros, o que permitiu que o médico vienense construísse, inclusive, a teoria do abuso a partir da sintomatologia extraída do trabalho de seu preceptor, Charcot – lembremos da fase passional.

Logo nos seus primeiros trabalhos com Breuer, Freud apresenta um caso paradigmático para pensarmos a divisão da consciência. Anna O, reconhecida posteriormente como Bertha Pappenheim, foi tomada por Breuer como uma “psicose histórica”, bem como uma “histeria traumática”, menciona Rosa (2020, p.82). A paciente desenvolveu uma anemia devido à aversão a alimentos, uma tosse nervosa intensa, dores de cabeça e perturbações da visão. Queixava-se de lacunas na sequência dos pensamentos conscientes, sendo possível observar uma profunda desorganização funcional da linguagem. Não conseguia encontrar as palavras. Perdeu o domínio da gramática e da sintaxe, utilizando apenas de infinitivos. Por fim, possuía dois estados de consciência distintos que se alternavam: “em um deles, ela reconhecia o ambiente, estava melancólica e ansiosa, mas normal, no outro, tinha alucinações, ficava ofensiva arrancava botões da roupa de cama e das peças íntimas” (Rosa, 2020, p.81). Rosa salienta que em 1887, ano de sua última internação (por cerca de um mês em *Inzersdorf*) a paciente “ainda experimentava uma duplicidade” (p.84). Naquela última internação foi diagnosticada como um caso de histeria, possuindo sintomas somáticos.

Abordemos a relação entre a histeria e o múltiplo na história da psicopatologia psicanalítica. Hacking demonstra que embora Freud não tenha se detido especificamente sobre a múltipla personalidade, foi ele que a precipitou em alguma medida: “A etiologia da múltipla personalidade é incrivelmente relacionada com o início da carreira de Freud, na época de sua colaboração com Breuer. O sofrimento com as memórias, o efeito do trauma; todos aprenderam isso com Freud” (Hacking, 2000, p.153). Na realidade, Freud tornou-se um importante nome quando abordamos a teoria do trauma (mesmo que antecedido por Janet), mas ele “só desenvolveu o que já se

tornara corrente [...]. A ideia do trauma já era intimamente ligada à múltipla personalidade” (Hacking, 2000, p.13).

Mas o que fez com que a múltipla personalidade fosse extinta no início do século passado a ponto de, a partir de 1910, quase ninguém mais mencionar esta condição clínica? Hacking demonstra duas condições: a psicanálise pela postulação de outra etiologia para a neurose histérica e o diagnóstico da esquizofrenia. Apresentaremos neste tópico apenas o primeiro, relativo à mudança etiológica. Retomemos como a psicanálise surge como um demônio que encerra com os estudos sobre os múltiplos no início do século passado no território Americano, aquele que mais nos interessa, tendo em vista o ressurgimento desta patologia a partir dos anos 70.

É verdade que Freud disseminou o diagnóstico dos múltiplos no território europeu, mas tal difusão ocorreu de modo contrário nos EUA. Foi ele quem suprimiu o movimento de estudo dos múltiplos na América entre os anos de 1921 e 1970. Em sua viagem aos Estados Unidos, Freud e a psicanálise foram muito bem recebidos entre os estudiosos no novo continente, de modo que se tornava impossível descrever a teoria do abuso como causa das histerias e, por consequência, da própria múltipla personalidade. Isso porque muitos dos múltiplos foram diagnosticados como histéricos no passado. “A múltipla personalidade francesa nasceu sob o signo da histeria. Todos os múltiplos eram histéricos, em geral com os sintomas extraordinários que Jean-Martin Charcot tornou famosos” (Hacking, 2000, p.149).

É sabido que Freud abandonou a teoria do abuso, sua neurótica, compreendendo que ali encontraríamos uma lembrança encobridora, falsa e ficcional. Ao abandonar sua neurótica, o autor acabou por declinar da etiologia da histeria, movimento que se estendeu nos EUA e também na Europa. À vista disso, a histeria sai de cena, levando com ela os múltiplos. Entre 1895 e 1910, a histeria deixou de ser o tópico central da psiquiatria francesa” (Hacking, 2000, p.149). Para Hacking, “segue-se aqui um simples silogismo. A histeria saiu de cena; todos os múltiplos eram histéricos; logo, os múltiplos saíram de cena” (Hacking, 2000, p.149). O filósofo canadense observa que “na verdade, em 1917 a histeria sem a múltipla personalidade tornou-se tão pouco comum quanto a múltipla personalidade em si [...] a histeria estava saindo aos poucos de cena, e com ela a múltipla personalidade” (Hacking, 2000, p.151).

É verdade que Freud (1924/2019) continuava seu empreendimento sobre a histeria e outras psicopatologias após o abandono da teoria do abuso, mas ele o fazia a partir do Édipo. Um complexo universal de desejos parricidas e, sobretudo incestuosos,

constitutivos das pulsões sexuais infantis. A histeria seria decorrente da dissolução incompleta do complexo edipiano, prevalecendo o investimento incestuoso e parricida sobre os objetos amorosos no qual veríamos a não interdição adequada das pulsões. Temos uma dimensão universal e não temporal das forças pulsionais como motor do romance edipiano e da etiologia das psiconeuroses.

E quais os efeitos do abandono da teoria do abuso por Freud? No período de 1910 e 1960, o abuso contra crianças sai da agenda sociopolítica e médico-psicológica, sendo a mortalidade infantil e a delinquência assuntos e temáticas mais abordadas pelas políticas públicas e sanitárias americanas. Naquele período, ninguém ousaria dizer que as cicatrizes nos ossos das crianças teriam sido causadas por espancamentos e surras. Durante a década de 1920, ninguém levava o abuso sexual muito a sério. Hacking observa que a paciente Bernice R não tinha qualquer dificuldade em trazer à tona memórias reprimidas; ela falava diretamente das cenas de incesto com o pai. Porém, o filósofo canadense observa que Goddard, o médico que atendeu Bernice, achava que sua paciente imaginava coisas e passou a utilizar da sugestão hipnótica para convencê-la do contrário.

A Bernice de 19 anos, de Goddard, tinha uma *alter* de quatro anos de idade, a detestável Polly. Bernice amiúde falava a Goddard sobre o incesto com seu pai. Goddard convenceu-a – a acho que a hipnotizou – a acreditar que aquilo era uma fantasia (Hacking, 2000, p.284).

Bernice teve a falta de sorte de ter nascido exatamente num período em que se foi proibido falar do abuso sexual como uma veracidade, sendo os múltiplos impedidos de ser reconhecidos. Sabe-se ainda que apesar de Goddard ter relatado a cura da paciente quando concluiu seu relatório, a paciente apresentava um quadro difícil quando saiu do Hospital Estadual de Doenças mentais de Columbus.

Seria diferente se tudo isso tivesse ocorrido trinta anos mais tarde. Bernice, com dezenove anos em 1951 (em vez de 1921), passa a acreditar que o incesto nunca ocorreu. Mas em 1981, aos 49 anos, ela jamais escaparia da cobertura dada pela mídia ao abuso sexual e ao incesto. [...] Considerando o histórico de saúde de Bernice, espero que ela tenha morrido antes que o incesto viesse a se tornar manchete de jornal (Hacking, 2000, p.284).

Se houvesse tempo suficiente para que a paciente tivesse presenciado a proliferação do debate sobre o abuso, diríamos que inúmeras ações e memórias

poderiam ganhar o estatuto de existência. *É a própria causa da patologia que se tornaria outra, tendo em vista os efeitos discursivos sobre a ontologia da doença.*

Logo, a partir de 1920, após a ida de Freud aos Estados Unidos, inúmeros pacientes tiveram seus abusos sexuais tratados como fantasias. Diversos terapeutas hipnotizavam seus pacientes, fazendo com que eles se esquecessem de supostas cenas de abuso mesmo quando tudo indicava que tal fato poderia ter sido comprovado por outras pessoas. Modificávamos não apenas a interpretação da patologia, mas a própria etiologia e, conseqüentemente, assegurávamos a inexistência de uma doença.

Em meados do século XX, Hacking observa que finalmente instituiu-se a “síndrome das crianças espancadas” (Hacking, 2000, p.73), aplicadas para os menores de três anos. O que parecia restrito ao raio-x de crianças ganhou maior proporção a partir de fotos em que apareciam lesões de queimaduras, unhas, cortes, levando a sociedade americana a finalmente debater o assunto. Na realidade, foi preciso que bebês fossem utilizados como evidência, tendo em vista que crianças maiores encontravam-se sobre a jurisdição e educação de cada família (assunto supostamente privado na época). Quando a situação foi explicitada a partir de bebês nem mesmo os conservadores ameaçaram defender tal comportamento em prol da família e dos bons costumes. Por fim, ao deflagrar uma prática de crueldade contra crianças, os bebês passaram a uma subclasse, sendo amplificados os efeitos de proteção para toda a infância. Até ali encontrávamos o abuso sexual como periférico, mas estes eram conhecidos e fariam “parte das metas futuras” (Hacking, 2000, p.73).

Mas será que encontrávamos o termo “abuso sexual infantil” antes de sua disseminação e, posteriormente, de seu abandono por Freud *no território americano?* Hacking observe que antes da década de 1960, dificilmente encontrávamos a expressão “abuso sexual” (Hacking, 2000, p.67). Isso porque a invenção da infância ocorre no máximo a partir do século XVIII. Deste modo, *não encontrávamos o abuso sexual como instância maior da perversidade humana, causador de doenças, mas como uma crueldade qualquer e comum.* Não por acaso, a proteção às crianças no século XIX tenha sido precipitada pela Sociedade Humanitária, fundada para “proteger os animais” (Hacking, 2000, p.69). Isto implica dizermos que antes da “invenção” do abuso sexual infantil, encontrávamos o que Hacking explicita como uma crueldade contra as crianças. *Mas a crueldade contra as crianças não era compreendida como causa de patologias.* “A crueldade com crianças era ruim, mas por sua própria natureza não causaria uma

doença mental” (Hacking, 2000, p.70-71). Deste modo, a crueldade contra crianças não foi seriamente incorporada pelo conhecimento médico e psicológico.

A noção de abuso sexual é uma construção histórico-social não apenas do sujeito, mas de toda uma sociedade. Se não houver a possibilidade de entender o abuso como abuso (condição máxima para compreendermos a causa de psicopatologias), ele simplesmente não existe enquanto tal. Encontramos outros nomes, a exemplo da própria crueldade, mas não o abuso como construção causadora de patologias. “Não posso me sentir limitado pela falta de uma descrição, pois se me sentisse assim, de forma consciente, teria pelo menos uma leve noção da descrição da ação, e desta forma poderia ter pensado em escolhê-la” (Hacking, 2002, p.256).

É na década de 1970 que o abuso infantil entra realmente em voga na sociedade Americana.

Talvez o primeiro grande protesto tenha sido o de Florence Rush, com seu discurso na Conferência Feminista Radical de Nova York, em 17 de abril de 1971. Esses protestos atingiram um público mais genérico em 1975, com ‘Molestamento sexual de crianças: A última fronteira do abuso sexual’. [...] Em maio de 1977, quando a revista Ms. Publicou o artigo ‘Incesto: o abuso infantil começa em casa’, veio à tona uma agitação. Uma leva de estatísticas discordantes confirmou que os homens abusam das meninas em família com mais frequência do que se abusa de meninos (Hacking, 2000, p.73-74).

Na medida em que passamos a abordar o abuso infantil, elucidamos que surgiram novas formas de ser inclusive abusivo por parte dos adultos. “Não poderíamos descartar a possibilidade que parte do aumento do abuso infantil deva-se à publicidade em si, pois torna disponível novas descrições de como agir, e então, por *contágio semântico*, leva a ações ainda piores (grifo nosso)” (Hacking, 2000, p.258). Aproximamo-nos significativamente do protótipo dos múltiplos quando o tema é levado à cultura e à sociedade.

O filósofo canadense observa que os estudos produzem efeitos sobre os indivíduos estudados. “É como se houvesse um princípio de *indeterminação humana* em ação” (Hacking, 2000, p.78). Quando passamos a estudar os abusos sexuais e os pais, como aqueles que incidem diretamente sobre estes abusos (seja como abusadores ou como omissos), produzimos efeitos ontológicos inclusive sobre o sujeito que abusa (os pais, neste caso). Não estamos mencionando a má-fé de alguns indivíduos que buscam evitar processos judiciais, mencionando que um dia foram abusados, mas

daqueles que passam a olhar para o seu passado de modo distinto, compreendendo que também foram abusados, e, deste modo, extrair uma possível causa para o abuso cometido contra seus filhos. Trata-se do adulto que não tinha as descrições sobre o abuso sexual na infância e na juventude, mas que passou a poder compreender eventos da sua infância a partir deste novo conceito (abuso sexual infantil), *construído historicamente e socialmente*.

Isto porque há uma temporalidade que não se encaminha do passado para o presente, mas do presente para o passado, explicita Hacking (2000). “Os acontecimentos conforme relatados, que o múltiplo em terapia vem a sentir como a causa da doença, não criam seu estado presente. Ao contrário, as descrições do passado são causadas pelo presente” (p.107-108). O filósofo observa que, na realidade, é porque o indivíduo adulto passa a se lembrar do passado de outro modo, colocando em questão um abuso sexual, que ele o *revive* como tal. “É uma forma de explicar-se; não recuperando o passado, mas descrevendo-o, pensando e sentindo-o mais uma vez” (Hacking, 2000, p.107).

Hacking utiliza o pensamento da filósofa Elizabeth Anscombe para formalizar a compreensão de que *o passado*, diferente do que imaginamos, *não é fixo, final ou determinado* (não seria demais mencionarmos também a influência de Sigmund Freud). Trata-se, na realidade, de mencionar uma *indeterminação sobre a ação*, e, por conseguinte, do *próprio trauma*. Pois, quando se refere à temporalidade do presente para o passado, não deseja mencionar que recordamos do passado de modos distintos, como se houvesse aí uma realidade (ação passada) fixa. Pelo contrário, *queremos demonstrar que o próprio passado muda*. “Refiro-me a uma indeterminação sobre o que as pessoas realmente fizeram, não sobre o que nos recordamos de vê-las fazendo” (Hacking, 2000, p.254). Logo, *não tratamos o passado como uma ontologia fixa, cuja interpretação presente é variável, mas de uma multiplicidade ontológica* (como possibilidade), isso é, uma *indeterminação ontológica, posto que as formas de nomeação do presente alteram o passado*.

Retomemos o exemplo de Anscombe: “Um homem estava movendo uma alavanca para cima e para baixo, bombeando manualmente água para a cisterna de uma casa. Ele estava bombeando água envenenada para a casa de campo onde uns homens ‘do mal’ se reuniam para planejar suas ações” (Hacking, 2000, p.254). Inicialmente, poderíamos supor que há um número de ações distintas: por um lado bombear a água, por outro envenenar os homens. Anscombe, por outro lado, observa que não devemos mencionar ações distintas, pois não há mais de uma intenção. Se perguntarmos a

intenção do sujeito que bombeia a água, ele diria que se trata de envenenar os homens do mal. “Nesse ponto devo seguir Anscombe; existe de fato mais de uma resposta verdadeira para a pergunta ‘o que ele estava fazendo?’ (ou, se perguntando ao homem da bomba), ‘o que você está fazendo?’ Mas há apenas uma ação, sob variadas descrições” (Hacking, 2000, p.255).

Porém, Anscombe menciona que *existem ações em que há uma intenção, mas cuja ação ultrapassa a intenção*. Imaginem que serremos uma tábua sobre a mesa. “Inadvertidamente, serro não apenas a tábua, mas também, sem perceber, a mesa” (Hacking, 2000, p.255). Alguém pode agir intencionalmente sobre A, e também realizar uma ação sobre B, mas sem pretender agir sobre a descrição B. Pode haver vários tipos de ação que não temos ainda conhecimento e das quais não há descrição. Neste caso, a descrição de B, pode permanecer inexistente por vários anos até que venhamos a descrever tal fato, tornando-o existente. Eis o modo como a ação para Anscombe é correlacionado à epidemia dos múltiplos a partir dos anos de 1970. Ela depende, sobretudo, do contágio semântico e do que descrevemos como uma condição razoavelmente necessária.

Se em 1816, Mary Reynolds teve sua *alter* aflorar, ela não o fazia de maneira intencional, tendo sido necessário que os *alter* fossem nomeados para que existissem. Na realidade, a “personalidade múltipla como ideia e como fenômeno clínico foi inventado por volta de 1875: apenas um ou dois possíveis casos por geração haviam sido registrados antes desta época” (Hacking, 2000, p.117). Se mencionamos um *alter* anteriormente é porque aplicamos tais descrições em retrospecto. É nisso que o texto de Hacking por vezes parece paradoxal, tendo em vista os efeitos de retrospecto do presente sobre o passado, que ora o autor conserva ao inferir a presença de múltiplos, ora não. Como efeito, temos sua divisão como autor. “Contentamo-nos em aplicar tais descrições em retrospecto, à época em que elas não estavam disponíveis, não faziam parte do espaço conceitual de então” (Hacking, 2000, p.257). Por isto, trata-se de uma indeterminação de seu próprio texto.

Se, por um lado, o diagnóstico foi equivocado, tomando as múltiplas personalidades pela histeria no início do século XX, por outro lado, a múltipla personalidade paradoxalmente passa a existir a partir de 1970 (principalmente como uma epidemia nos EUA). Eis os efeitos da temporalidade sobre a ação e o trauma (bem como as patologias), posto que vai do presente para o passado, não tanto do passado para o presente.

Essas descrições podem ser perfeitamente verdadeiras quanto ao passado; ou seja, são verdades que agora declaramos sobre o passado. E ainda assim, paradoxalmente, podem não ter sido verdades no passado, ou seja, podem não ter sido verdades sobre ações intencionais que faziam sentido quando as ações foram realizadas. É por isso que digo que *o passado é revisto de forma retroativa*. Não quero dizer apenas que mudamos nossa opinião sobre o que foi feito, mas que em um certo sentido lógico, o que foi feito *mudou em si* (grifo nosso) (Hacking, 2000, p.270).

Pois bem, por esse efeito de retorno do presente para o passado, mencionamos a indeterminação da própria ação e/ou do trauma. Neste sentido, “talvez fosse melhor considerar as ações humanas passadas como sendo de certo modo indeterminadas” (Hacking, 2000, p.264). Por isso, quando mencionamos o princípio de indeterminação, *não o fazemos a partir da indeterminação da memória, mas da indeterminação da própria ação, da experiência, da vivência*. Trata-se da possibilidade mesma de *mudar o passado*, uma vez que o experienciamos de modo distinto. É sobre este princípio que produzimos efeitos verdadeiros sobre a ontologia das doenças psicopatológicas. Eis o nomeamos por um *realismo dialético*, isto é, uma *variedade ontológica dada pela indeterminação, que muda de acordo com a nomeação*. Há, neste caso, algo de dialético entre a nomeação (epistemologia) e o ser da doença (ontologia).

Nesta perspectiva, o abuso sexual ou os múltiplos são um constructo social, mas nem por isto devem ser tomado como menos reais. São históricas, mas não necessariamente falsas, contrariando o argumento dos construcionistas.

Alguns de nossos ‘construcionistas’ sociais mais ferrenhos dizem (sem notar a troca) que o abuso infantil não é uma construção social; é um mal real que a família e o Estado tantas vezes negligenciaram. Eles estão certos e errados. É mesmo um mal real, e já era antes do conceito ser construído. Porém foi construído. Nem a realidade nem a construção deviam ser questionadas (Hacking, 2000, p.79).

Acabamos por compreender porque a partir da década de 1970 vimos uma epidemia de casos relatados como abuso sexual infantil e, consecutivamente, de múltiplas personalidades. Mas se encontramos uma indistinção do próprio passado, quer dizer que perdemos a noção de uma causa? Se o passado pode mudar, acabamos por mudar a própria causa da patologia presente. Na realidade, diremos que quando

pensamos na causa de uma patologia, neste caso (múltiplos), *é a própria patologia que não se encontrava lá até que pudesse ser experienciada como tal.*

7.3 A esquizofrenia e a obliteração dos múltiplos pela psicose

Conforme descrevemos anteriormente, muitos múltiplos foram diagnosticados como neuroses histéricas, mas cabe dizermos que não apenas a histeria ocupou o cenário psicopatológico, obliterando o diagnóstico dos múltiplos, como também a esquizofrenia. Antes que possamos trazer elementos da esquizofrenia, cabe dizermos que, para Hacking, a histeria seria a candidata mais ideal para pensarmos as patologias transientes. Isso porque ela seria aquela que melhor demonstraria um *tipo interativo*, resultando dos efeitos retroativos da linguagem, de modo que a “classificação produzida modifica o objeto classificado” (Beer, 2020, p.131). Tomemos a passagem de Hacking a partir da tese de Beer:

‘Por uma ‘doença mental transiente’ quero dizer uma doença que aparece em momento, em lugar, e depois desvanece. Ela pode se espalhar de lugar para lugar e reaparecer de tempos em tempos. Ela pode ser seletiva em relação a classe social ou gênero, preferindo mulheres pobres ou homens ricos. Não quero dizer que ela vem e vai nesse ou naquele paciente, mas que esse tipo de loucura existe somente em determinados momentos e lugares. A candidata mais famosa para uma doença mental transiente é a histeria, ou de qualquer maneira suas abundantes manifestações francesas no final do século dezenove’ (Beer, 2020, p.107)

Pois bem, a histeria em Hacking seria aquela que melhor pode ser descrita como uma patologia que surge e desaparece, sobretudo, na medida em que a noção de abuso é retomada.

A esquizofrenia, por outro lado, não é compreendida do mesmo modo que a histeria. Beer explicita que a esquizofrenia se refere a um *tipo indiferente* e, portanto, *mais estável* na medida em que a presenciamos em contextos e épocas distintas. Portanto, o autor ressalta que existem transtornos mentais que possuem estatutos distintos para Hacking, a exemplo da própria esquizofrenia, ou ainda, do autismo. “A diferença, segundo ele, não estaria na variação sintomática, mas no fato de que, mesmo com sintomas diferentes, a esquizofrenia pode ser reconhecida em mais lugares e momentos distintos” (Beer, 2020, p.204). Tal estabilidade deste transtorno mental

consiste no fato de que Hacking confere certo privilégio à causa biológica, tendo como norte certo “ideal organicista” (Beer, 2020, p.208). Logo, a esquizofrenia seria mais estável, posto seu substrato orgânico ao contrário dos transtornos mentais como a histeria.

Hacking mantinha a aposta, inclusive, de que, no futuro, a psiquiatria poderia melhor compreender certos transtornos, distinguindo as doenças reais e verdadeiras. “As doenças reais são aquelas que se mantêm, enquanto as outras desaparecerão” (Beer, 2020, p.210). O argumento, aqui, é extremamente controverso, pois embora Hacking pressuponha que a base fisiológica seria mais estável e, por isto, mais real, o autor nunca abordou as patologias transientes como menos reais, conforme observamos no início deste capítulo. Como observa Beer, mesmo que retomasse a base fisiológica como mais estável em trabalhos anteriores, com o desenvolver de sua obra, o autor não retoma a temática e a aprofunda. No livro *Ontologia histórica*, por exemplo, “a discussão não se aprofunda nesse sentido, restringindo-se a comentários parecidos como já apresentados sobre esquizofrenia e autismo. [...] Entretanto, não apresenta grandes avanços na direção de nossa discussão” (Beer, 2020, p.211), o que permite dizermos de uma parte irresoluta em sua obra⁴⁴.

Observemos, todavia, que Hacking não pressupõe certo “realismo ontológico” para as esquizofrenias e patologias com base orgânica. Ele mantém a hipótese de um *tipo interativo e indiferente* ao mesmo tempo para pensar transtornos mentais mais estáveis. Isso porque ele não separa o objeto causa da forma como é classificável. Tal separação equivaleria à reprodução de uma dissociabilidade entre ontologia e epistemologia. Um tipo interativo “é aquele cuja classificação modifica o algo da própria classificação” (Beer, 2020, p.207). Nesta perspectiva, não se trata apenas de modificações sintomáticas como efeito, frente à uma base biológica inerte, mas de pensar que a classificação, dada pela linguagem e seu nominalismo, modifica o alvo da própria classificação.

Parece, então, que quando Hacking afirma que uma doença pode ser, ao mesmo tempo, um tipo interativo e indiferente, ele está falando de dois tipos (ou de dois alvos) diferentes reunidos sob um mesmo nome,

⁴⁴ Para aqueles que buscarem verticalizar a leitura sobre a temática, indicamos a tese de Paulo Beer (2020), “A questão da verdade na produção de conhecimento sobre sofrimento psíquico: considerações a partir de Ian Hacking e Jacques Lacan”, posto que o autor apresenta um importante debate entre a obra de Hacking e a interpretação crítica de Jonathan Y Tsou.

e não sob um efeito contraditório de uma mesma classificação” (Beer, 2020, p.207).

Mas aqui, voltamos a dizer, o argumento permanece controverso, posto o ideal organicista presente no pensamento de Hacking. Pois bem, feito este breve parênteses à respeito do modo como Hacking distinguiu os transtornos mentais da histeria e esquizofrenia, retomemos o modo como a esquizofrenia obliterou os múltiplos, sobretudo, quando abordamos a noção de Édipo a partir do Nome-do-Pai em Lacan. Retomemos sua obliteração primeiramente pelos próprios manuais psiquiátricos, demonstrando não ser este um passo exclusivo da psicanálise.

Lembremos que há uma mudança do interesse diagnóstico da histeria pela esquizofrenia, no início do século XX (mudança da nosologia) e, com esta alteração, a reabsorção da múltipla personalidade pelas psicoses, antes atrelada à neurose. “A esquizofrenia vai subindo, evidentemente, mas os relatórios sobre multiplicidade não têm uma variação significativa” (Hacking, 2000, p.151), o que indica certa passagem da histeria para a esquizofrenia quando estivermos observando a obliteração dos múltiplos. Deste modo, muitos dos pacientes, que antes foram diagnosticados como neuróticos e que, hoje, chamamos de esquizofrênicos, podem, na realidade, ser reconhecidos como múltiplos.

Não só devido ao diagnóstico, mas “porque muitos sintomas clássicos de esquizofrenia são, na verdade, sintomas de múltipla personalidade” (Hacking, 2000, p.154). Em 1939, Kurt Schneider propôs que uma lista de onze⁴⁵ sintomas ‘de primeira linha’ da doença. O paciente que apresentasse qualquer número significativo destes sintomas podia ser diagnosticado como esquizofrênico. Schneider acreditava que qualquer um destes sintomas de primeira linha poderiam garantir o diagnóstico de esquizofrenia. Hoje há um consenso de que não. Isto porque muitos destes sintomas também se encontram para inúmeros pacientes que são diagnosticados como múltiplos nos DSMs. Os múltiplos podem ter sintomas esquizofrênicos com a diferença de que estes sintomas não são persistentes.

⁴⁵ (1) Ouve vozes que enunciam algo os seus próprios pensamentos; (2) ou é o personagem sobre o qual as vozes falam; (3) ou é o personagem de um comentário das vozes, que comentam o que o paciente está fazendo ou fez; (4) tem percepções normais seguidas por versões de delírio; (5) é o recipiente passivo de sensações corporais vindas de fora; (6) sente seus pensamentos serem extraídos da mente por forças externas; (7) acredita que esses pensamentos são transmitidos para os outros; (8) ou queixa-se de pensamentos inseridos na mente por forças externas. Ou tem a sensação de que (9) os sentimentos e afetos, ou (10) os impulsos súbitos, ou (11) as atividades motoras são controladas de fora do próprio corpo do paciente” (Hacking, 2000, p.156).

Assim, o DSM- IV insistia na hipótese de que para diagnosticar um indivíduo como esquizofrênico seria preciso que ele apresentasse os sintomas por pelo menos seis meses. No entanto, o CID-10 se contenta com um mês, o que acaba por fechar a porta aberta pelo DSM- IV no que se refere à possibilidade de distinguir⁴⁶ a esquizofrenia da múltipla personalidade, tomando como pressuposto a persistência do sintoma. Se a múltipla personalidade pode imitar a esquizofrenia, sabe-se que tal imitação não ultrapassa tempos longos, por isso, a necessidade de que mantivéssemos as diferenças propostas pelo DSM quanto ao tempo de manifestação de uma crise, o que permitiria distinguir os múltiplos dos esquizofrênicos.

Embora a psiquiatria e os DSMs tenham contribuído significativamente para a obliteração do diagnóstico dos múltiplos, lembremos do demônio psicanalítico. Rosa observa que Freud, juntamente a Bleuler, também passou a se ocupar não tanto das neuroses, mas, sobretudo das esquizofrenias. “Se até 1911 delírios e alucinações eram manifestações comuns nas histerias da época, desde 1908, sob a influência da escola de Zurique, onde estavam Bleuler e Abraham, observamos que a entidade ‘histórica’ vai se dispersando” (Rosa, 2020, p.77). Tais retomadas teóricas permitiram, inclusive, que muitos casos anteriormente tratados como histerias fossem reavaliados como psicoses.

Sabe-se que Bleuler introduziu o conceito de esquizofrenia em 1911, redefinindo inúmeros casos antes tomados como demências e histerias. Para o autor, a *Spaltung* (anteriormente considerada no campo da histeria) deve ser considerada prioritariamente no diagnóstico diferencial entre histerias e psicoses. Bleuler tomou as “alucinações e delírios como secundários, não sendo, portanto, considerados determinantes para o diagnóstico” (Rosa, 2020, p.78). Nesta perspectiva, a divisão encontrada anteriormente em histerias seria correlata às esquizofrenias.

Embora Freud se aproximasse da esquizofrenia, ele não acolheu a perspectiva de Bleuler. A argumentação de Bleuler foi rebatida por Freud, tendo em vista que a *Spaltung* não seria suficiente para estabelecer a nosologia. O último argumenta que o funcionamento da “*Spaltung* está presente na esquizofrenia, na histeria, na neurose

⁴⁶ Frente à indistinção provocada pelo CID – 10, Hacking observa que embora os múltiplos apresentem muitos dos sintomas positivos da esquizofrenia (listados acima a partir de Schneider), estes não apresentam “os sintomas negativos, as ausências absolutas e o afeto profundamente baixo, que na prática diária são em geral a base de um diagnóstico de esquizofrenia” (Hacking, 2000, p.157). Sabe-se ainda que nenhuma medicação possui efeito específico sobre a múltipla personalidade, embora drogas que alternam o humor possam produzir efeitos sobre os múltiplos como o fazem para qualquer indivíduo. A múltipla personalidade teria ainda seu aparecimento apenas após os trinta anos, o que não condiz com as condições da esquizofrenia.

obsessiva, no fetichismo – e também nesses quadros ela constitui grupos autônomos de funcionamento” (Rosa, 2020, p.78). E acrescenta que o próprio funcionamento do inconsciente/consciente, bem como os sonhos e os estados de vigília, demonstram tal divisão. Ora, mas se Freud recusa a retomada das histerias pelas esquizofrenias, de que modo o demônio psicanalítico se abate sobre os múltiplos, obliterando-os novamente pelo diagnóstico das psicoses?

Diremos que a figura de Jacques Lacan será essencial para que compreendamos esse movimento. Cabe, todavia, realizar um breve parêntese à história da psicopatologia psicanalítica. Salientamos Jacques Lacan influenciou pouco para o desaparecimento dos múltiplos no território francês, tendo em vista que o psicanalista teria tomado mais Marie Bonaparte e as psicologias do eu como alvo de suas críticas. “A psicanálise foi irrelevante no desaparecimento da múltipla personalidade na França” (Hacking, 2000, p.150), tendo em vista que foi Joseph Babinski (estudante favorito de Charcot) quem “dinamitou a histeria” (Hacking, 2000, p.151) na França (não abordaremos essa perspectiva neste trabalho). Além disto, o movimento dos múltiplos na França desaparece um pouco antes de Lacan se tornar o fenômeno que veio a se transformar em diversos países.

Pois bem, desejamos falar menos sobre a França e mais sobre os efeitos epistemológicos que a psicanálise continua a exercer sobre um possível diagnóstico dos múltiplos na atualidade. Isto porque encontramos uma noção estrutural da clínica ainda muito difundida e comentada, que não nos permite pensar na historicidade dos múltiplos. Lembremos que embora Lacan tenha empregado o estruturalismo, “renunciando a descrever as propriedades intrínsecas dos objetos”, o autor “mantém certa indiferença ontológica” (Dunker, 2017, p.571). Nesta perspectiva, se Hacking se ancora na concepção biológica como modo mais estável dos transtornos mentais, Lacan buscou estabilizar o campo psicopatológico da psicanálise a partir da noção do Nome-do-Pai (e as dimensões estruturais) – distinguindo os sintomas (contingentes) dos modos de negação.

Por isso, assim que escutamos as palavras - múltiplos e personalidades -, naturalmente nos alicerçamos na clínica estrutural e na forclusão do Pai, caminho para um diagnóstico que, no mínimo, aproximar-se-ia da psicose, ou ainda, da esquizofrenia. A título de exemplificação, foi isso que ocorreu com a paciente Anna O. A retomada da paciente como um caso de psicose dissociativa foi abordada pela psicanalista Nieves Soria, posto que ela se referenciou à compreensão estrutural de Jacques Lacan. Rosa

(2020) observa que embora tenhamos, para Nieves, uma sintomatologia que sugira a histeria, a exemplo das manifestações corporais, da susceptibilidade à hipnose, encontramos, sobretudo, uma desorganização da linguagem, no qual vemos que há “elementos que dão conta da presença de um buraco foraclusivo no simbólico, isto é, de uma forclusão do Nome-do-Pai, que vai produzir uma profunda desorganização do campo da linguagem” (p.86). Soria ainda aponta para outros três elementos que conduziriam ao diagnóstico de Anna⁴⁷ como esquizofrênica, mas não apresentaremos tais considerações neste texto, tendo em vista o afastamento de nosso objeto.

Dado que constatamos a psicanálise lacaniana e sua perspectiva estrutural tomar o campo psicopatológico, encontramos naturalmente a abordagem dos múltiplos a partir das psicoses e/ou esquizofrenias. Nesta perspectiva, os múltiplos seriam uma variação temporal de formas atemporais, uma vez que a estrutura da psicose foraclui o significante capaz de subjetivar o pulsional. Logo, a identidade na psicose representaria um modo específico de negar a pulsão, sem que existam verdadeiramente alterações ontológicas na psicopatologia. Alternam-se as funções e os conteúdos das alterações sensorceptivas, alterações de memória, ou ainda, alterações espaçotemporais, mas prevalece a mesma estrutura, isto é, o modo de negação da falta.

7.4 O “um” e o corpo na estrutura: Hacking e Lacan

Certamente não se trata de tomar a sintomatologia ou as identidades predicativas quando mencionamos as identidades estruturais na clínica psicanalítica, de modo que a identificação é dada em torno da negação de um vazio da pulsão. No entanto, embora a negatividade da pulsão prometa certa isenção frente a uma teoria fixa (caso tomemos a negatividade em sua radicalidade), o constructo lacaniano é insuficiente para pensarmos a historicidade do trauma, ou ainda, debruçar-se sobre as variações ontológicas da

⁴⁷ Vale dizer que mesmo para psicanalistas lacanianos, não há consenso quanto a essa posição. Embora Soria pressuponha uma esquizofrenia como diagnóstico de Anna O, Maleval abordou o caso como uma “loucura histérica”, menciona Rosa (2020). Ao distinguir a “psicose dissociativa” da “loucura histérica”, o autor menciona que para a primeira ocorre uma deformação na fala devido à deriva metonímica da cadeia significante, suscitada por um vazio que o sujeito não pode dizer, ou seja, um buraco da foraclusão, enquanto, na segunda, temos uma metaforização cujo sentido pode ser resgatado nas associações do sujeito. “Nos delirantes, localizaríamos o buraco da foraclusão, enquanto nos sujeitos histéricos as lacunas da memória podem ser tratadas via associação” (Rosa, 2020, p.78). Não teceremos maiores comentários sobre o caso Anna O, tendo em vista o objetivo deste escrito. Apenas buscamos contextualizar, para o leitor, o debate em torno do diagnóstico de uma paciente que ajudou a precipitar a psicanálise. Mais que buscarmos realizar seu diagnóstico, desejamos acompanhar os questionamentos de Hacking frente à possibilidade de pensarmos a historicidade de patologias.

patologia (e/ou estrutura) quando nos aportamos nas noções de Um, do Todo e/ou do Nome-do-Pai nos anos de 1950.

Na retomada estruturalista de Lacan, temos uma negatividade da pulsão frente aos objetos empíricos, às nomações de objetos sensíveis, mas não se trata de uma indeterminação às identidades opacas e vazias do Um. A indeterminação da pulsão fica capturada pela subjetivação da pulsão na opacidade do significante paterno. A pulsão não indetermina propriamente o Um e/ou a estrutura. Nesta perspectiva, a indeterminação do trauma e da ontologia, proposta por Hacking, permite compreender dimensões diversas que colidem com a consistência dada ao Nome-do-Pai ou à própria noção de pulsão enquanto transcendência negativa. Lembremos que por ontologia, Hacking define os objetos, mas também as ideias e o que é pensável. A partir da noção de ontologia histórica, retirada da obra foucaultiana, o canadense emprega um esforço para se desvencilhar de qualquer condição *a priori* (histórica⁴⁸ ou transcendente), e, principalmente, demonstrar como a empiria permite pensarmos na historicidade das patologias.

Embora tenhamos realizado uma crítica ao pensamento estrutural de Lacan, tomando a indiferença ontológica do autor, pela crítica de Hacking, é o próprio psicanalista francês quem afirma as dimensões de indeterminação pela pulsão, contrariando as determinações estruturais. Tomemos o inconsciente como a própria pulsão na citação abaixo:

O importante não é que o inconsciente determina a neurose – quanto a isto, Freud fez de bom grado o gesto pilático de lavar as mãos. Mais dia menos dia, vão achar talvez alguma coisa, determinantes humorais, pouco importa – para ele dá na mesma. Pois o inconsciente nos mostra a hiância por onde a neurose se conforma a um real – real que bem pode, ele sim, não ser determinado. (Lacan, 1964/2008, p.29-30).

Temos os apontamentos para a indeterminação produzida pelo real, posto que abordamos a estrutura. Diremos que o que se agarra à determinação estrutural é, sim, o Um da lei, do Pai, do Ego (seja pelas identidades predicáveis ou não), mas não a pulsão.

⁴⁸ Notemos que embora Hacking se baseie na ontologia histórica, termo extraído da obra de Foucault, o autor também realiza uma crítica aos primeiros estudos do autor, tendo em vista que o filósofo francês teria caído na armadilha de pressupor uma “loucura mais pura, mais verdadeira. Felizmente, ele renunciou a essa fantasia romântica logo no início” (Hacking, 2002, p.19). Não abordaremos esta perspectiva, tendo em vista que nosso capítulo se centra na abordagem que Hacking conferiu à ontologia histórica, não tanto à teorização foucaultiana.

O sujeito, a causa, “se distingue do que há de determinante num cadeia, dizendo melhor, da lei” (Lacan, 1964/2008, p.29). Retomar a pulsão segundo a perspectiva do *objeto a*, permite que pensemos em modos de amarração que operem em cada contexto social, sem que tenhamos estruturas fixas e inertes como saber da verdade.

No seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan (1964/2008) apresentou um debate em torno da Coisa não tanto como um *a priori* potencial da transcendência, mas enquanto contingência presente nas nomeações predicativas do *objeto a*. Lacan questionou se a lacuna do inconsciente seria “anterior” à própria cadeia significante embora seus efeitos de ruptura aparecessem apenas num *a posteriori*. Constatamos a negativa por parte do analista.

Retomemos sua descrição:

Será que o *um* é anterior à descontinuidade? Penso que não, e tudo que ensinei esses últimos anos tendia a revirar essa exigência de um *um* fechado – miragem à qual se apegava a referência ao psiquismo de invólucro, uma espécie de duplo do organismo onde residiria essa falsa unidade. (Lacan, 1964/2008, p.33).

Advertimos para o fato de que, se Lacan recusou o Um (como falsa unidade), ele o fez, inclusive, pela possibilidade de que aí estaríamos duplicando o organismo. O psicanalista evitou conferir consistência ao corpo pelo saber do Um, bem como rejeitou os pós-freudianos e a leitura da pulsão, tendo em vista a referência ao inatismo do instinto. Na psicanálise lacaniana muito criticamos a biologia e sua abordagem ingênua do corpo (realismo tradicional), ou ainda, às noções de uma genética determinista na contemporaneidade (que desconsidera a contingência), mas pressupor estruturas universais e transcendentais não nos leva muito além daquilo que recusamos nas ciências médicas e na genética. Precipitamos tais considerações no quarto capítulo desta tese.

Para Soler, certa parcela da interpretação biológica do corpo e da pulsão, tomada posteriormente pelos pós-freudianos, encontrava-se na própria obra de Freud. Recobremos as palavras de Colette Soler:

Quando falava das pulsões, Freud sempre as procurou do lado da biologia, do mistério da vida ou da hereditariedade ancestral, de que se veicularia, supostamente, desde a origem. Não sabemos bem como, mas, enfim, ele supõe que isso se veicula, que o trauma circula na história. *Mas a ideia de que isso seja uma produção da cultura, produção no sentido de que a cultura é causal, onde a linguagem é*

causal, é uma ideia que lhe é estrangeira, eu creio (grifo nosso) (Soler, 2019, p.34).

A hesitação de Soler, em afirmar a posição de Freud, consiste no fato de que mesmo que o autor pressupusesse o trauma, relatando referências dialéticas (retorno do sentido traumático pela maturação sexual a exemplo do caso Emma), tal dimensão, para ela, pouco consideraria verdadeiramente a percepção de uma produção cultural do traumático, ou mesmo, de uma descontinuidade do corpo como contingência produzida pelo retorno da linguagem. Para Soler, esse teria sido um trabalho mais próximo da obra lacaniana. Cabe observar que Freud (1912/2017) deixou outros indícios a exemplo da indissociação entre etiologia e os fatores constitucionais. No escrito “Sobre a dinâmica da transferência”, o autor menciona:

Protejamo-nos aqui contra a objeção errônea que acredita termos negado a importância dos fatores inatos (constitucionais), por termos destacado as impressões infantis. Tal crítica origina-se na estreiteza da necessidade de causalidade dos homens, que quer se satisfazer com um único momento originário, ao contrário da configuração usual da realidade. A Psicanálise se pronunciou muito sobre os fatores acidentais da etiologia e pouco sobre os constitucionais, mas isso apenas porque pôde trazer algo de novo no primeiro caso, e no segundo não sabia mais do que em geral se sabe. *Rejeitamos o estabelecimento de uma oposição fundamental entre as duas sequências de fatores etiológicos; supomos, antes, uma colaboração regular entre ambas, produzindo o efeito observado.* [Destino e acaso] determinam o destino de um homem; raras vezes, talvez nunca, uma dessas forças apenas (grifo nosso) (Freud, 1912/2017, p.107-108).

Logo, Freud caminhou em direção ao que postulamos enquanto indissociação entre a ontologia e a epistemologia. Nesta perspectiva, a verdade material e a verdade histórica, anteriormente abordadas, neste escrito, abrem margem para que pensemos não somente em modos dialéticos ao retomar o trauma em Freud, mas ainda da própria dimensão do corpo para o psicanalista. Trata-se de ir além da interpretação do corpo, tendo em vista epistemologias ou formas de saber distintos frente a uma ontologia fixa, mas da própria variabilidade deste corpo. Há uma retroação das experiências (não apenas lembranças), tendo em vista que a patologia circunscreve esse corpo ao forçarmos as aporias de Freud em direção à variabilidade de ontologias ou a indeterminação dos corpos.

Pois bem, para Soler este teria sido um trabalho mais próximo da proposição lacaniana. Pelo “um” em Lacan, “reencontramos, no nível dos fenômenos de corpo, a

estrutura de descontinuidade, que é aquela do significante” (Soler, 2019, p.39). Demonstramos como o *objeto a* laciano permite inscrever uma descontinuidade outra na estrutura da linguagem. Lembremos que ao abordar o *objeto a*, ele retoma a pulsão não tanto pela transcendência da negatividade, mas por sua contingencialidade na banda de Moebius. Portanto, encontramos uma segunda noção de estrutura, dada pela topologia matemática em sua obra (retomaremos a topologia matemática como estrutura posteriormente nesta tese, no *décimo capítulo*).

O psicanalista francês permite que pensemos um deslocamento do Nome-do-Pai para os *Nomes-do-Pai*, tendo em vista a abordagem dos *nomes do objeto a*. Tal passo permite que pensemos também na historicidade da causa para a psicanálise, que se faz a partir de um objeto móvel, capaz de enunciar a divisão entre saber e verdade. Se podemos pluralizar os *Nomes* (voz, olhar, fezes, pênis, seio) é porque eles não são o Um ou o Todo. Nesta pluralização, há de se descrever a falibilidade deste saber pela inscrição da verdade no paradoxo matemático. Paradoxo que como vimos é familiar à própria estrutura que Hacking apresenta em seu texto ao trabalhar com noções de presente e passado ao mesmo tempo a partir de sua divisão como autor.

Pensar a contingencialidade e a historicidade do *objeto a* não implica retomá-lo estritamente pelo saber, pois encontramos o *um* como verdade em sua divisão com o saber. Por isto, toda vez que falarmos de “causa, há sempre algo de anticonceitual, de indefinido” (Lacan, 1964/2008, p.29), pois a causa é algo que tropeça e manca inclusive sobre seu próprio saber. Lacan postula a verdade como impossível ao saber, mas isso não impede que possamos tocá-la pela contingencialidade de um objeto histórico, que para Lacan é a matemática e a topologia nos anos de 1960.

Tal aproximação não se afasta de Hacking, tendo em vista que o ser matemático, a ideia matemática, o pensável é também ontologia. Frente à divisão entre saber e verdade no *objeto a* de Lacan, cabe salientar que um passo semelhante é dado pelo canadense para quem a verdade é impossível embora possa ser enunciada pela veracidade. Beer menciona que se tomarmos a veracidade “enquanto um modelo de enunciação do verdadeiro, vê-se que está contida nessa ideia uma impossibilidade de enunciação completa da verdade” (Beer, 2020, p.31). Isto porque Hacking não abre mão da dimensão da verdade e de veracidade.

O psicanalista explicita que por ser a noção de verdade impossível ao conhecimento, algo do saber permite alcançarmos a veracidade dos fatos. “A veracidade consistiria nas possibilidades contextuais de enunciação do verdadeiro” (Beer, 2020,

p.231). A veracidade é, por conseguinte, uma forma histórica, circunstancial e incompleta de enunciação do verdadeiro. Por isso, Hacking observa que as mudanças ontológicas sobre a ação passada não nos levam de modo algum a descartar as velhas categorias do fato e da verdade. “Lamento que o que digo possa agradar a tais pessoas” (Hacking, 2000, p.271). Portanto, Hacking não abre mão de pensar a ciência e a verdade.

Esta dimensão da veracidade, como aquela que enuncia algo da verdade (sendo a verdade aquela que escapa), permite que aproximemos Hacking de Lacan, sobretudo, quanto à possibilidade de retomarmos o saber histórico das múltiplas personalidades ou patologias, de acordo com as contingências sociais. Isso porque elas não apenas “envelopam” ou “descobrem” (perspectiva do Um do pai) as patologias, mas “fundam e inventam” a partir do que denominamos a seguir como um *nominalismo dinâmico* em Hacking.

7.5 Nominalismo dinâmico e realismo dialético: o corpo, a carne e a materialidade das pulsões

Hacking (2000) observa que Colin Ross foi uma grande defensora da múltipla personalidade, demonstrando que, para os múltiplos, não encontramos uma doença verdadeira no sentido biomédico, mas uma doença psiquiátrica. Tal perspectiva permite que possamos compreender uma diferença entre a doença biomédica e psiquiátrica. Embora tenhamos retomado a fala da psiquiatra Colin Ross para demonstrar que a múltipla personalidade não se refere a uma doença biomédica, mas, sim, psiquiátrica, tal definição não implica uma dicotomia entre corpo e alma. Hacking se apresenta como grande crítico das posições dicotômicas constituídas comumente entre o *nominalismo tradicional e ao realismo tradicional*. Isto porque, por um lado, o nominalismo pressuporia que aquilo que há no mundo existe apenas porque o nomeamos, tendo em vista que, sem nomeá-lo, não existe; por outro lado, o realista pressuporia que existem formas de doença que em nada devem a sua existência à construção ou nomeação histórica pelo homem.

O filósofo canadense ressalta a falibilidade dos dois argumentos anteriormente apresentados, tendo em vista que nem o mundo existe apenas a partir da nomeação como, nem a doença já existe em si. Isso porque “apenas o mais irresponsavelmente brincalhão dos escritores (seguido de alguns tolos que o imitam) iriam afirmar que o

bacilo da tuberculose, ou seus efeitos funestos sobre os humanos, passou a existir em 1882, sob o olhar atendo de Wilhelm Koch” (Hacking, 2002, p.23), o que evidentemente exige que distingamos o bacilo, enquanto causador - seja ele nomeado ou não -, e a tuberculose como doença.

É verdade que o bacilo da tuberculose age sobre um paciente independentemente da descrição do nominalista. No entanto, a compreensão desta ação e o modo como a doença opera é, sim, dada pela nomeação. Basta lembrarmos que há um século, aquele que fosse consumido pela ação bacteriana de uma tuberculose seria encaminhado para o litoral para se curar. Tendo em vista que a doença não era compreendida como hoje, sua nomeação permite localizá-la numa dada localidade e temporalidade. Anteriormente, abordamos, com Canguilhem, o modo como o social e o saber do paciente influenciam na invenção e descoberta de uma doença, determinando-a.

Todavia, nomear a bactéria não faz com que ela aja de maneira distinta no corpo. Não falamos da doença tuberculose, mas da ação da bacteriana. Nesta perspectiva, a dicotomia entre corpo e alma pode ser útil à interpretação da ação bacteriana nas doenças biomédicas, mas não nos parece, igualmente, profícua quando abordamos, principalmente, as psicopatologias. Neste caso, embora Hacking colocasse o ideal organicista no campo da psicopatologia ao pensar as esquizofrenias, por exemplo, o fato é que tal demonstratividade ainda não foi alcançado pela psiquiatria. Frente aos impasses descritos anteriormente, optamos *por retomar principalmente aquilo que das patologias transientes permite fazer distinção frente às doenças biomédicas*. Isso porque a psicanálise não retoma, inclusive, um substrato orgânico como base da esquizofrenia.

Pois bem, mas o que significa distinguir uma doença biomédica da doença psiquiátrica (principalmente quanto às patologias transientes)? Para as doenças psiquiátricas, presenciamos uma relação distinta, posto que a nomeação parece alterar o próprio funcionamento da entidade (realismo dialético pela indeterminação ontológica). Caminhamos não apenas para um *nominalismo dinâmico*, mas, igualmente, para a possibilidade de distinguir os efeitos da nomeação sobre um tipo natural ou uma entidade psicopatológica.

No livro, *Ontologia histórica*, Hacking (2002) caminha para a construção de um nominalismo dinâmico, sobretudo, quanto à constituição de entidades psiquiátricas, a exemplo da múltipla personalidade. O filósofo se interessa em como “nossas práticas de nomear interagem com as coisas que nomeamos”, mas também enquanto *realista*

dialético, está “interessado nas interações entre o que existe (e o que passa a existir) e nossas concepções sobre isso” (Hacking, 2002, p.14). Vejamos as palavras do autor:

A alegação do nominalismo dinâmico não é que existia um tipo de pessoa que veio cada vez mais a ser reconhecido pelos burocratas ou pelos estudiosos da natureza humana, mas sim que um tipo de pessoa passou a existir no mesmo instante em que o próprio tipo estava sendo inventado (Hacking, 2002, p.122-123).

Por isso, Dunker menciona que a epistemologia de Hacking permite dizer que:

Se as ciências naturais lidam com tipos naturais, que existem independentemente da observação direta ou do ponto de vista, as ciências sociais criam tipos interativos, determinados por alterações de forma, mas não de matéria. Objetos científicos possuem uma espécie de biografia e o realismo de entidades proposto por Hacking supera a oposição entre descoberta e invenção, mostrando que a descoberta de fatos deve ser pensada como produção de fenômenos e não como observação passiva e em terceira pessoa de estados de mundo (Dunker, 2017).

Se as ciências naturais diriam de uma ênfase ontológica e as ciências sociais de uma ênfase epistemológica, Hacking supera estas oposições ao postular um nominalismo dinâmico e um realismo dialético.

Mas se a nomeação de uma doença pode gerar efeitos ontológicos sobre ela, diremos que não se trata de uma doença corporal, mas, sim, psíquica? Evitaremos a dualidade cometida por psiquiatras e cientistas sociais pelo menos quando estivermos falando das psicopatologias. Desejamos, antes de qualquer coisa, apagar as fronteiras entre corpo e alma embora o corpo, aqui, permita-nos diferenciá-lo do corpo dado pelo saber biológico. Trata-se de uma diferenciação que não se refere à distinção de dois polos ontologicamente distintos ou retornaríamos ao problema da dualidade somático-psíquico presente desde os tempos remotos da teoria de Charcot.

Mas qual o corpo da doença psiquiátrica que apresenta certa indeterminação, configurando essa indissociação entre corpo e alma? A nosso ver, trata-se de tomar o *corpo como uma materialidade que não é exclusivamente biológica nem psicológico*. É só, deste modo, que podemos diferenciar o corpo da psicanálise do corpo das ciências médicas e ciências sociais. O realismo de entidades permite que pensemos nas distinções deste corpo que se mostra historicizável (embora a veracidade não tome todo o campo da verdade) e o corpo compreendido pelo saber médico ou biológico. Mas, na

junção do saber do corpo biológico e o saber do corpo histórico, não encontramos uma unidade. Não há díade do saber da verdade. Há um saber, cuja verdade escapa como seu negativo. Na verdade, também não esgotamos o real pela verdade. Por isso não há unidade. Ratificamos aqui a tríplice real, verdade e saber, mencionada na introdução deste tese – retomaremos tais aspectos no *décimo capítulo* deste tese.

Se empregamos o nominalismo dinâmico de Hacking, bem como seu realismo dialético, ajusta-se considerar, sobretudo a noção de corpo para Jacques Lacan (1966/1998). Lembremos que, no escrito “A ciência e a verdade”, o psicanalista francês emprega, pelo *objeto a*, uma materialidade como causa que nos permite pensar na noção de corporeidade - “a psicanálise, ao contrário, acentua seu aspecto de causa material” (Lacan, 1966/1998, p.890). O corpo é tomado como excesso de gozo, materialidade corporal que advém pela nomeação, mas resiste contra as formas de saber produzidas pela retomada histórica da ação, restringindo o saber sobre as formas de enunciação desta corporeidade.

Trata-se de *insistir no deslocamento da fixidez ontológica de das Ding para a indeterminação ontológica do objeto a*. Logo, é desejável insistir na ultrapassagem da “transcendência da matéria” (Lacan, 1998/1966, p.889), como propôs a ciência e sua suposta universalidade. Vale tomarmos a diferença imposta por Lacan à descontinuidade do *um* no *objeto a*, que se tomado em sua totalidade (como transcendente), acaba por levar a uma duplicação do orgânico, posto que compreendemos um saber sobre o corpo, ou ainda, um saber *a priori* (mesmo que tratado pela negatividade da verdade em divisão com o saber), cuja relação histórico-social é indiferente. Ao mesmo tempo, não declinamos *ao materialismo psicológico* de outrora – aquele advindo das construções do sentido. Insistimos na divisão entre saber e verdade, causa que se determina como “anticonceitual” (Lacan, 1964/2008, p.29). Eis a possibilidade de evitarmos o Unitarismo do corpo.

Lembremos as palavras de Lacan (1998/1966) ao mencionar o *objeto a*, no escrito “A ciência e a verdade”:

Em suma, reencontramos aqui o sujeito do significante, tal como articulamos no ano passado. Veiculado pelo significante em sua relação com outro significante, ele deve ser severamente distinguido tanto do indivíduo biológico quanto de qualquer evolução psicológica classificável como objeto da compreensão. Essa é, em termos minimais, a função que confiro à linguagem na teoria. Ela me parece compatível com um materialismo histórico que deixa aí um vazio.

Talvez a teoria do objeto *a* também encontre nisso seu lugar. Essa teoria do objeto *a* é necessária, como veremos, para uma integração correta da função, no tocante ao saber e ao sujeito, da verdade como causa (Lacan, 1998/1966, p.890).

Se a verdade é a causa, e a causa é material, a verdade não é tanto aquela que se faz pelo saber histórico de um materialismo que acompanha o desenvolvimento do indivíduo. Há aí uma divisão quanto ao saber historicizável e aquilo que ele permite circunscrever como causa para Lacan. *Este é o corpo que nos interessa. Não o corpo histórico da psicologia, nem o corpo da biologia, ou mesmo, um corpo transcendente, mas o corpo que é a materialidade sem se reduzir a um saber e sua historicização.* Como menciona Soler, “não somente o corpo se distingue do organismo animal, ele é desnaturado e, ainda mais, ele é produzido como socializado” (p.40), mas dizer que ele é socializado, não implica tomá-lo pelo sentido e pelo saber. É nisso que ele é “indeterminado” (Lacan, 1964/2008 p.33); pela insistência de sua divisão. Mas nesta divisão, não há *a priori* ao saber ou impotência do conhecimento. Trata-se de uma impossibilidade que se inscreve à contingência histórica.

Ao afirmar que o “homem tem um corpo e só tem um” (Soler, 2019, p.24), estamos assegurando que “há um” corpo, mas não que se tem um corpo como Unidade ou fixidez, máxima que se aproximaria do corpo imaginário apenas. Trata-se de um corpo que embora possua realidade pelo imaginário, vai além da imagem – “quando Lacan diz ‘o imaginário é o corpo’, o imaginário não designa mais apenas a imagem, não designa mais somente a representação. O imaginário, como ele o diz, tem uma consistência que é real, isto é, que vai além da imagem” (p.31).

Também não nos referimos ao Um do simbólico, no qual veríamos a falta-a-ser, tendo em vista que o ser do sujeito está sempre alhures, permitindo que acreditássemos que a alma se separa do corpo (p.24) - “O ser do sujeito é, portanto, um ser que está sempre alhures e que, além disso, é mais falta a ser do que ser” (p.24). *Trata-se de evitar o corpo como limite ou fronteira, pressupondo que encontramos o Todo.* Temos pelo Há Um do corpo, a materialidade que no interessa como corpo, a indeterminação de que ele há, mas não faz nem unidade nem é fixo.

Vale observar que quando falamos de “Sujeito” pelo *objeto a*, já se trata de tomá-lo como Ser que extrapola a suposta unidade do significante falta-a-ser e do significante paterno. Mesmo que insistamos no termo “Sujeito”, nos referimos àquilo que cinde e vai além do Um do significante (sujeito falta-a-ser). Vemos não mais o

corpo, mas a carne. Se distinguirmos o corpo imaginário, o corpo simbólico e o corpo real, diremos que esse último é aquele que mais nos interessa ao abordar a pulsão e sua materialidade, tendo em vista que ele faz alusão àquilo que vai além da imagem e do símbolo, isto é, *o corpo como carne, ou melhor, a carne daquilo que não faz corpo*.

Admitimos, em concordância com outros autores, que em Lacan o corpo possui um triplo estatuto. O corpo real, o corpo simbólico e o corpo imaginário. Como real o corpo seria uma superfície de escrita da pulsão, comportando uma *exterioridade interior* chamada de *objeto a* (grifo nosso) (Dunker, 2011, p.95).

Se Dunker menciona uma exterioridade interior é exatamente porque nos aproximamos do infamiliar da pulsão em Freud, aquele que Lacan teria abordado pelo *objeto a*. “O estranho (*unheimlich*) é uma experiência da carne, não do corpo ou do organismo” (Dunker, 2011, p.108). Distinguindo a carne do organismo, diremos que o organismo é aquele que demarcamos pelo corpo da boneca Olímpia, autômato presente no conto de Hoffmann (2019). Ali, encontramos um corpo que não deseja, nem é afetado pela palavra ou nomenclatura, caso queiramos retomar o bacilo da tuberculose em referência. Ele (o corpo como organismo) é o autômato que não se faz atravessar pela linguagem. Por isso, “o organismo é percebido como uma espécie de personagem autônomo e sem vontade” (Dunker, 2011, p.110).

Não por acaso, Freud tenha retomado o infamiliar não tanto pela boneca Olímpia, mas pelos olhos no conto de Nathanael (e também de Édipo), aquele que nos coloca o olhar em jogo. Não se trata do organismo de Olímpia (estrutura metálica e/ou cadavérica), mas da carne dos olhos queimados do pai de Nathanael, dos olhos que pulam no colo do personagem (quando Coppola e Spalanzani puxam Olímpia de um lado a outro), ou ainda, na carne dos olhos que são destroçados bem à frente do leitor, que observa o suicídio do rapaz. A carne, como real que vai além do imaginário e simbólico, insiste no litoral, na impossibilidade da Unidade e do Um – na indeterminação.

Lembrando-se das nuvens⁴⁹ de Aristófanes, Soler demonstra a sutilidade do corpo. “Nos dicionários atuais, opõe-se o sutil ao pesado e ao espesso: é sutil uma

⁴⁹ Em “Lituraterra”, Lacan (1971/2003) ressalta a caráter sutil da materialidade em questão: “[...] pois é justamente nas nuvens que Aristófanes me conchama a descobrir o que acontece com o significante: ou seja, o semblante por excelência, se é de sua ruptura que chove, efeito em que isso se precipita, o que era *matéria* em suspensão (grifo nosso)” (p.22).

substância leve e imperceptível” (Soler, 2019, p.49). Não é um corpo pesado, nem um corpo que atravessa paredes. Pela corporificação – termo criado por Soler para se referir ao corpo que a linguagem corporifica – encontramos a incorporação de um incorpóreo no corpo do saber biológico, do saber social e do saber significante. Mencionamos a “incorporação de um incorpóreo” (p.50), axioma próximo àquele que conhecemos pelo paradoxo matemático, uma vez que ele formaliza o informalizável. Um corpo que aparece pela marca do ser matemático, pelo saber matemático, mas que não se reduz a ele. Nessa perspectiva, os “símbolos matemáticos são o que há de mais próximo, o que torna mais sensível o que é o incorpóreo, uma vez que os puros símbolos matemáticos não têm referentes. São puros símbolos⁵⁰ que não reenviam a nenhum corpo e que tem regras de manipulação” (Soler, 2019, p.51).

Lacan acaba por inventar uma substância do corpo, uma vez que refuta todos os outros corpos que antes precederam à psicanálise quando avançamos para o *objeto a*, e para a indeterminação do corpo a partir de uma materialidade que possamos fazer uso: materialidade que não deixa de ter algo de histórico embora o autor não queira dar consistência de Um à história do trauma. Diremos jocosamente que “A história não existe”, retomando a máxima de Lacan sobre “A mulher não existe”; mas há uma mulher bem como há uma história que nos aproxima do trauma pela indeterminação ontológica desse corpo e das patologias - que, para Lacan, vale menos pelo caráter etiológico da doença do que pela inscrição da fantasia ao abordar o *objeto a*, num primeiro momento.

⁵⁰ Embora a topologia se apresentasse a Lacan como uma invenção, foi interpretando os sonhos de Freud que mencionamos sua precipitação no campo psicanalítico. Lembremos que no sonho da injeção de Irma, a *fórmula da trimetilamina* servia aparentemente para aproximar o mal-estar da jovem das doenças biomédicas. Na interpretação de Lacan, a fórmula nos leva ao objeto que permite enunciar aquilo que do corpo não possui saber (nem biológico nem psicológico) embora seja por esse saber que se demonstre o que lhe escapa. Fórmula que toca não tanto a doença de Irma, mas o trauma de Emma, inscrevendo um saber *a posteriori*, que circunscreve aquilo que lhe escapa como a carne e os ossos turbinados do nariz.

**PARTE III – AS PULSÕES E OS TROPEÇOS DA PSICOPATOLOGIA
CONTEMPORÂNEA**

8 PATOLOGIA DO SOCIAL? AS PULSÕES DA DIMENSÃO POLÍTICA À LEITURA ESTÉTICA

É conhecido que Freud tenha trocado correspondências com Einstein. Na missiva, o físico perguntava pelas razões que levavam os homens aos conflitos bélicos. Como contornar o mortífero da guerra, indagou Einstein a Freud, buscando compreender o que a psicologia das profundezas poderia dizer sobre tal fato. O físico mostrou-se encabulado pelo fato de que os homens apresentam certo entusiasmo para a batalha mesmo quando se trata de se dirigirem para o *front* e para a própria destrutividade. Na missiva de resposta a Einstein⁵¹, Freud (1932/1996) pôde observar que o fundamento de tal comportamento se encontrava na destrutividade da pulsão de morte.

Vislumbramos, sobretudo, a dimensão *histórico-política da pulsão de morte como aquela que acomete os indivíduos e as nações, levando a humanidade à guerra e à dissolução dos laços sociais*. Tomemos a matriz política da pulsão como a “tópica freudiana da autodestrutividade imanente do organismo”, o que observamos como a “tradução imediata em política de desagregação terrorista do corpo social” (Safatle, 2021, p.147). Nesta perspectiva, Safatle observa que se trata de uma explicação “a-histórica das bases libidinais que podem ser mobilizadas por Estados” (p.144) como explicação da guerra, mas que nos leva ao risco de fazer um apelo “a certo ‘núcleo metafísico’ da política” (p.144), tendo em vista seu emprego generalista e distante das condições históricas que circunscrevem cada conflito.

Embora Freud e Einstein dialoguem sobre os grandes conflitos bélicos (Primeira Grande Guerra), o texto menciona igualmente a presença de guerras civis, ou ainda, a violência destinada contra uma minoria social ou suposta raça inferior. Isso porque as dimensões políticas da pulsão de morte estão tão ou mais presentes também em conflitos internos, presentes em cada nação. Sabe-se, por exemplo, que os números de assassinatos, no Brasil, equiparam-se ou superam conflitos bélicos. Conforme o Jornal El País (2022):

⁵¹ Vale lembrar que o Manifesto de Fulda (carta que apoiava o ingresso do exército Alemão na primeira fase da Primeira Grande Guerra), publicado em 1914, recebeu apoio de 93 intelectuais. Entre biólogos, químicos, acadêmicos e artistas, contabilizavam-se sete prêmios Nobel, demonstrando o peso daquela missiva. Einstein, que também ganhou seu prêmio Nobel em física alguns anos depois, em 1921, jamais apoiou o movimento, sendo rechaçado pelos colegas nacionalistas.

Entre 2001 e 2015 houve 786.870 homicídios, a enorme maioria (70%) causados por arma de fogo e contra jovens negros. Os números da violência no maior país da América Latina atingem dimensões ainda mais preocupantes ao se compararem com guerras internacionais deste século. Desde que começou o conflito sírio, em março de 2011, morreram 330.000 pessoas. A guerra de Iraque soma 268.000 mortes desde 2003. Brasil, com 210 milhões de habitantes, é o país que mais mata no século XXI (ElPaís, 2022).

É conhecido que as mortes no Brasil decorram de conflitos produzidos pelo tráfico (em sua maioria), mas também de assassinatos cometidos pelo próprio Estado e a Polícia. Tomando tal prerrogativa, *questionamos se a pulsão de morte não seria o motor da destrutividade nas guerras assumidas pelo tráfico e pelo Estado brasileiro.*

Frente à destrutividade da pulsão, lembremos que, em sua missiva, Freud é veemente em suas palavras, demonstrando que o mortífero se inscreve como algo incontornável na cultura – “de nada vale tentar eliminar as inclinações agressivas dos homens” (Freud, 1932/1996, p.204). Restaria aos homens apenas pensar no desvio pulsional, o que o levou diretamente ao conceito de amor ou *Eros* nas pulsões de vida. “Se o desejo de aderir à guerra é um efeito do instinto destrutivo, a recomendação mais evidente será contrapor-lhe o seu antagonista, *Eros*” (Freud, 1932/1996, p.205). Trata-se de *Eros* como aquele que busca “preservar e [...] unir” (Freud, 1932/1996, p.203), contrapondo-se aos efeitos destrutivos e políticos da pulsão de morte.

Embora tenhamos uma força incontornável que impute os homens ao conflito e à destrutividade, levando-os à destituição dos laços sociais, tal leitura pouco explica as razões pelas quais encontramos índices de criminalidade e assassinato tão maiores em países como o Brasil, que se quer possuem um conflito bélico contra outras nações. Logo, a prerrogativa freudiana parece incapaz de explicar as razões que acometem as diferentes culturas, o que nos leva a *questionar como a pulsão de morte, tomada segundo a sua versão política em Freud, é insuficiente para responder à interrogação de Einstein.* Vale o tom jocoso para dizer que se o físico fosse brasileiro e periférico provavelmente não se conformaria com a resposta dada pelo psicanalista austríaco.

Lacan (1938/2003) buscou dar uma resposta ao impasse vivido por Freud. No escrito “Os complexos familiares na formação do indivíduo”, o psicanalista francês sustentou a hipótese de que a função paterna aparece como o *Eros* de Freud, enquanto aquela que mediará o mortífero. Caso esta lei não se inscreva no social, encontramos a ação da destrutividade da pulsão de morte a partir da violência e da criminalidade. O psicanalista francês retomou a tese de que houve nos últimos séculos a *derrocada da lei*

paterna, mencionada, por ele, como *a imago paterna*. Quando a imago paterna padece, encontramos a guerra e os efeitos diretos da pulsão mortífera.

Pela compreensão sociológica da derrocada do pai, Lacan nos permite pensar as contingências que supostamente levariam o Brasil aos índices de guerra relatados. Poderíamos supor que há a derrocada de lei como porta de entrada para o crime, a violência e a guerra que abarca as periferias brasileiras – condições que permitiriam dizer de patologias sociais. *Mas é a guerra brasileira causada necessariamente pela declinação de uma lei?* Sabe-se inclusive que Lacan declina desta tese no início dos anos de 1950.

Frente à questão apresentada, cabe *questionar se o próprio modelo de gestão Estatal brasileiro visa à mortandade de populações periféricas*. Parece-nos que a lei é executada pelo Estado, produzindo a violência contra os cidadãos, que passam a tomar o Governo como inimigo. Por isso, nem sempre a derrocada da lei produz patologias, pelo contrário, *trata-se da própria normatividade da lei como responsável pelo sofrimento social*. Tal interpretação permite retomarmos o mortífero a partir de dimensões outras que não pela pulsão de morte. Evitamos, assim, a leitura de uma *força transcendente e atemporal*, capaz de imputar naturalmente a destrutividade encontrada nas guerras, para encontrar a *condição suicidária na própria manutenção da lei e da conservação ecológica*. *O que dizer da lei quando é ela aquela que imputa sofrimento psíquico aos cidadãos? Como compreender patologias sociais impulsionadas pela normatividade Estatal e pela força de conservação do Eu social?*

Sabemos que a hipótese freudo-lacanianiana foi levantada há cerca de um século, o que faz com que interroguemos sobre o modo como a psicanálise compreende o surgimento de patologias sociais na atualidade. Tal interrogação consiste no fato de que embora Lacan retome as dimensões sociais de uma lei, que declina como “causa” da violência no contemporâneo, *ele o faz a partir das mesmas premissas freudianas, isto é, a partir da dimensão política da pulsão de morte como destrutividade do social*. Deste modo, questionamos: é a psicanálise de Freud e Lacan capaz de pensar verdadeiramente os efeitos do social sobre o sujeito? Ou seria esta uma prática que fica circunscrita e restrita ao interior da clínica psicanalítica? *Como pensar patologias sociais hoje em dia?*

Primeiramente, demonstramos como as políticas de morte se encontram no próprio cerne de nossas leis sociais e cívicas. Em seguida, demonstramos que a lei do Pai pode incorporar elementos mortíferos, sendo a destrutividade decorrente de seu

funcionamento. Em seguida, deslocando a pulsão das dimensões da Lei e do Eu, verificamos que há, na pulsão, uma origem descentralizadora e deformadora, que permite pensarmos numa *leitura estética* deste conceito. Nesta perspectiva, trata-se de tomar a pulsão para além das relações mortíferas, empuxo à destrutividade, força a-temporal e “metafísica” presente em todas as formas de interação humana.

Desfazer o organismo nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, níveis e limiares, passagens, distribuições, intensidades, territórios e desterritorializações medidas a maneira de um agrimenso (Safatle, 2021, p.147).

Tratamos as pulsões de morte como “base pulsional para processos de despersonalização que mais se aproximavam dos impulsos estéticos de crítica da expressão egologicamente determinada” (Safatle, 2021, p.146) do que da pura e simples destrutividade da vida. Esta *perspectiva estética da pulsão* permitiu que a psicanálise se distanciasse do *uso transcendente da pulsão, força a-histórica e suicidária*, para uma leitura infamiliar, tendo em vista o descentramento da Lei e do Eu. É pelo *Eu e pela força mortífera da Lei, que formalizamos a destrutividade do indivíduo e do Estado* - não apenas ela, certamente, posto que há derrocadas da lei que levam à destrutividade, a exemplo das leis verdadeiramente democráticas, mas estas são mais conhecidas e intuitivas -, sendo a pulsão a força criacionista⁵² capaz de “emperrar” ou defomar a dimensão suicidária do gozo.

Retomamos a pulsão por seu caráter subversivo uma vez que permite cindir ou fraturar as regras. Na realidade, se dissermos da dimensão política, trata-se de abrir caminho para a “*recuperação política*” da matriz “*estética da pulsão de morte*” (grifo nosso) (Safatle, 2021, p. 148). Para Safatle, isso nos levaria a admitir que a “articulação entre pulsionalidade e política pode servir, nesse caso, para pensarmos as bases pulsionais do desejo a partir de experiências sociais de descentramento e de crítica à identidade” (p.149). Ao recuperar a dimensão estética como crítica à dimensão

⁵² Safatle recupera a dimensão criacionista na obra de Lacan - “[...] podemos inclusive encontrar em Jacques Lacan, quando este fala da pulsão de morte como uma ‘sublimação criacionista’; descreve a produtividade em Laplanche - “Notemos ainda como isso que podemos chamar de ‘matriz estética da pulsão de morte’ recupera, em uma chave produtiva, a proximidade percebida por Jean Laplanche entre o caráter fragmentário e polimórfico da pulsão sexual da primeira tópica e a força de desligamento própria à pulsão de morte na segunda tópica freudiana” (p.147); e não menos importante, Deleuze - “Deleuze acredita que esse aspecto produtivo da construção freudiana estaria ainda preso ao ‘modelo de uma matéria indiferente inanimada’, do qual deveríamos nos livrar” (p.46-47)

egológica, acabamos por inscrever a dimensão *não-toda do Eu*, o que nos habilita a pensar a deformação do Eu, da Lei, do grande Outro e das condições deterministas do Outro social, abrindo como possibilidade a compreensão das patologias do social pela dimensão não-toda da psicopatologia.

Trata-se de encontrar nas *psicopatologias não-todas a possibilidade mesma de afirmar as patologias do social*. Se mencionamos a dimensão política pela leitura estética, o fazemos na medida que recobramos a noção de infamiliar em Freud e Lacan. Pela *infamiliaridade da pulsão*, pensamos o *apagamento das linhas fronteiriças entre o individual e o coletivo, do social e do particular, da psicopatologia e das patologias sociais, postulando as patologias do social a partir de psicopatologias não-todas*. Como efeito, diremos que *há não-toda patologia social*.

Para iniciarmos o debate, retomemos os dados da violência no Brasil e as alegações dos indivíduos para a entrada no crime.

8.1 A cena clássica de entrada no crime

No ano de 2018, o Brasil chegou ao índice de, aproximadamente, cinquenta e um mil, quinhentos e oitenta e nove homicídios. No primeiro semestre de 2019, o quadro alcançou mais de vinte e quatro mil mortes violentas em todo o território nacional. Os dados foram levantados por meio de uma parceria entre o G1, o Fórum Brasileiro de Segurança Pública e o Núcleo de Estudo de Violência da USP. Na contabilização das mortes violentas estão os crimes de latrocínio, homicídio e lesão corporal seguida de morte. Tudo indica que o tráfico de drogas se mantém como um dos motores fundamentais para a alimentação de estatísticas tão surpreendentes para um Estado democrático.

Cabe salientar que ainda que este índice represente a expressão máxima da violência no país, não se pode estabelecer uma relação biunívoca entre a presença do tráfico e a constatação de mortes violentas. Conforme demonstra Feltran (2008), o Primeiro Comando da Capital (PCC) é um exemplo de como uma facção pode agir enquanto uma irmandade, produzindo a queda dos índices de mortes violentas em algumas áreas. Nesse sentido, o PCC não se refere a um modelo piramidal, seguido da compartimentalização hierárquica entre seus membros. Não se trata de uma organização que se expande militarmente com o intuito de subjugar e empregar o dominado, mas de incorporar irmãos na luta contra a polícia e o Estado. Os fins da organização não visam

ao lucro como primeiro objeto, mas a paz entre os participantes da facção, a igualdade entre os irmãos e a união do mundo do crime. *Cabe salientarmos que não estamos fazendo uma apologia ou incentivo ao crime ou ao ingresso de indivíduos para a facção.* Sabemos que se trata de uma facção violenta à sociedade. Apenas estamos observando que o modo como ela age, mostra-se distinto de outras facções no crime organizado.

Advertidos da complexidade da análise dos dados sobre a violência no País, buscamos interpretar algumas relações causais que conduzem o sujeito a ingressar no universo criminoso. Longe de esgotar a complexidade envolvida na temática da violência e da criminalidade, recorreremos a fontes antropológicas e psicanalíticas com o intuito de melhor compreender a entrada do jovem no crime. Começamos pela pesquisa de doutorado do antropólogo Feltran (2008), intitulada “Fronteiras de tensão: um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo”, dado que permite encontrarmos uma fonte documentada da interpretação da violência no distrito de Sapopemba. A partir deste estudo, extrairemos hipóteses interpretativas que nos permitam pensar outras regiões do país.

Ao realizar entrevistas no distrito de Sapopemba, Feltran (2008) descreve uma *cena clássica de entrada no crime*. O autor observa que há uma famosa e recorrente tese de que jovens *entrariam no tráfico devido ao enfraquecimento das estruturas familiares*. Sobre a temática, o antropólogo constatou a existência de um emparelhamento do discurso de jovens infratores e do discurso difundido nas políticas públicas e nos modos midiáticos de reprodução. O começo no circuito delituoso foi justificado devido à ausência da mãe, que veio a falecer, do alcoolismo do pai, ou dos bicos que não davam dinheiro suficiente e, por fim, aos inúmeros convites feitos por amigos e por conhecidos da região. A *cena clássica* tem como fundamento a *oposição entre a casa trabalhadora e a criminalidade*, dois mundos divididos de modo estanque.

Feltran (2008) demarca, por meio dessa oposição, uma relação importante à nossa questão, na medida em que demonstra a casa como reduto radicalmente alheio ao universo criminoso. Na hipótese desse reduto se desagregar, o mundo delituoso acolhe e subverte a lógica daquele que, num futuro breve, tornar-se-á o novo infrator. Em suma, “quando a família se desagrega, o crime abraça”, *fórmula muito repetida e conhecida, quase um jargão nas entidades de ação social* das periferias de São Paulo. Frases que, como todo jargão, merecem ser lidas em sua sabedoria e em seus limites (Feltran, 2008, p.82). Logo, há a dimensão de que, na declinação das leis familiares - ou seja, na

desagregação da família trabalhadora -, a criminalidade aparece como forma sintomática em oposição às leis civilizatórias e familiares. Recuperemos a fala de um dos jovens escutados por Feltran, no distrito de Sapopemba:

“Daí eu fui ficando com mais raiva. Teve um dia que eu fiquei sem comer, sem nada, aí meu pai tava há quatro dias sem comer, bêbado, morrendo, em casa... ele chegava no bar e bebia à vontade. (...) Aí eu comecei a sentir ódio, a sentir falta da minha mãe, e eu tinha ódio dentro de mim, e não sabia como soltar. Aí eu peguei a arma e falei: “Vamos lá então! Vamos tentar!”

Aí chegou na metade do caminho e eu vi um carro da polícia passando, fiquei com o coração acelerado. E os moleques [que o acompanhavam]: “Normal, normal!”. Eles também, nunca tinham roubado. Ele disse: “Vai ser nossa primeira e vai ser maior bom!” Aí eu vejo uma senhora com o carro cheio de compra, aí: “Vai você primeiro!”. “Não, não vou não”. Aí a gente deixou passar o carro. Aí eu vi um tiozinho, tava com celular, tava contando um dinheiro e ele foi entrando no carro, e eu também não tive coragem não! Aí passei [a arma] pro moleque: “Vai você.” E ele: “Não, não vou não!”

Aí me deu uma raiva, vi um carro, o cara tinha acabado de entrar. Aí eu peguei a arma: “É um assalto, vai, vai, vai, vai”. Aí o cara ficou olhando pra minha cara e quando ele olhou, eu dei uma coronhada no queixo dele: buf!, com a arma. Aí ele me deu a chave, saiu a mulher dele com a filha dele, e nós pegamos, entramos no carro, e fomos acelerando. E tinha logo um farol, um caminhão logo na frente, a luz [interna do carro] tava ligada e nós nem vimos. E meu colega deu um soco e apagou a luz, e nós quase batemos no caminhão. Aí, na primeira vez deu certo. Pegamos uns 150 pra cada um. Eu comprei um monte de coisa pra casa. E os caras: “Aonde vocês cataram?”. E eu disse, assim, assim. Os caras ficaram olhando pra minha cara: “Você é legal! Você rouba mesmo?”. E eu: “Ah, roubar eu não roubo, acabei fazendo” (Feltran, 2008, p.84).

Pelo relato acima, encontramos a tese de que haveria a desagregação do lar, da casa de família, da família trabalhadora, uma vez que uma mãe se ausenta, um pai se alcooliza e, por consequência, faltam condições mínimas para a sobrevivência. Tal relato apresenta-se não apenas nos relatos sociológicos, mas essencialmente clínicos. Guerra *et al* (2020) apresentam relatos clínicos de um jovem acompanhado por psicanalistas⁵³ na cidade de Belo Horizonte.

⁵³ Os relatos se referem ao atendimento de um jovem acompanhado pelo Já é (programa pertencente ao núcleo Psilacs – Psicanálise e Laço Social no Contemporâneo - da UFMG, coordenado pela professora Andréa Guerra).

'vim aqui porque quero trata minha agressividade, quero ficar mais calmo'. De acordo com Caio, o aflorcer dessa agressividade se deu após uma série de perdas as quais vivenciou: a perda de sua avó paterna, seu pai e sua tia avó, três figuras com quem Caio morava e mantinha uma boa relação: 'É muita raiva que eu sinto, começando pela morte do meu pai, mataram ele na covardia, mas meu ódio maior foi com a morte da minha avó'. A avó aparece em seu discurso como uma 'referência', de quem Caio recebia afeto, carinho e 'limite': 'minha avó era tudo para mim'. Sua morte se deu em virtude de um câncer e antes de seu falecimento, Caio localiza que 'tinha tudo, até mesmo estudava em escola particular'. Depois da morte da avó, ele conta que foi 'parar na rua' (significante referente à sua entrada no crime) (Guerra et al, 2020, p.53-54).

Relatos como os de Caio pululam nos estudos de casos apresentados em Instituições Socioeducativas ou Penitenciárias.

Pereira (2019) levanta a hipótese de que houve o irrompimento de formas sintomáticas dos jovens infratores na contemporaneidade, posto que testemunhamos a derrocada de ritos, que antes se apresentavam para as sociedades pré-modernas.

Se for assim, seria possível conjecturar do ponto de vista culturalista que, hoje, certos atos infracionais praticados pelos adolescentes poderiam bem derivar, cada um a seu modo, da necessidade de esses mesmos sujeitos impingirem a si algum resíduo suplente de ritos de passagem. Essa suplência permitiria minimamente recobrir o vazio provocado pela ausência de uma eficácia simbólica capaz de lhes servir como referencial societário que fizesse com que eles se situassem como parceiros ativos no âmbito de seus vínculos sociais. [...] Como defende Lacadée, essas seriam 'condutas de risco' que visariam a assegurar o valor da existência, afastar o medo da inconsistência e da insignificância. Seriam, antes, tentativas de existir, mais que de morrer ou fazer morrer (Pereira, 2019, p.51-52).

O autor salienta que a perspectiva culturalista nos permite compreender que, na própria noção de adolescência (enquanto noção socio-histórica inventada pela contemporaneidade), há a tentativa de produzir um movimento de passagem para as crianças/jovens à vida adulta, tendo em vista a falência da eficácia simbólica na contemporaneidade. Isso porque nas sociedades pré-modernas a "criança era catapultada à vida adulta em razão de ritos de passagens com expressiva eficácia simbólica" (Pereira, 2019, p.50). Entre esses ritos, podemos citar o trabalho, posto que a criança passava à vida adulta a partir do instante que possuía uma renda, constituindo-se como sujeito "independente" economicamente e fonte de renda familiar. Aqui, devemos considerar que a complexificação do mercado (exigências de mão de obra

especializada) produziu alterações significativas, impedindo o ingresso de crianças no trabalho, bem como a própria promoção de formas de proteção da criança e do adolescente (ECA – Estatuto da Criança e do Adolescente).

Tal premissa, em que haveria a derrocada da lei regulatória na família, ou mesmo, dos ritos de passagem, não é nova à psicanálise. Autores como Jacques Lacan estiveram abertos a tais proposições no início do século passado. Fazemos um breve percurso teórico para que possamos compreender como a derrocada de uma referência pode, na concepção do psicanalista francês, produzir sintomas socioclínicos.

8.2 O mortífero das pulsões e a derrocada da imago paterna

No escrito “Os complexos familiares na formação do indivíduo”, Lacan (1938/2003) afirmou que houve, nos últimos séculos, a derrocada da imago paterna. Evidentemente, não se tratava da declinação do pai biológico. Afinal, como autor pôde bem afirmar, a partir de Malinowski, existem culturas em que a função repressora de guardião dos tabus e iniciação nos ritos tribais é deixada para o tio materno, enquanto o pai pode ocupar o papel de mestre nas técnicas e de tutor das audácias nas iniciativas. Só temos a junção das funções de recalque e instrução, na figura do pai, em decorrência dos acordos sociais realizados na família patriarcal. No caso de famílias periféricas, o modelo patriarcal não parece concentrar as duas funções sobre a égide do pai. Isso ocorre porque, em inúmeros lares, o genitor sequer existe, ou, quando se encontra presente, possui a função decrépita e a de coadjuvante. Deste modo, trata-se mais de instituir um Outro que operaria como a Imago paterna⁵⁴.

É possível interpretar que o enfraquecimento da figura paterna foi responsável pelo que Lacan denominou como um “recalque incompleto” (Lacan, 1938/2003, p.80); um recalque que permitiu que as neuroses e os seus sintomas irrompessem na sociedade contemporânea. Logo, o psicanalista parece retomar uma tese comum à obra freudiana, tendo em vista que o austríaco mencionava que a partir de um recalque insuficiente irromperiam as neuroses. “Caracterizar a neurose como resultado de um recalçamento

⁵⁴ É possível pensarmos em formas múltiplas de apresentação contingente da família, a exemplo dos povos elucidados por Malinowski, sendo importante verificarmos de que modo ocorre a inscrição da imago como reguladora do pulsional. A função paterna pode se apresentar pelo pai, enquanto presença biológica, ou mesmo pela figura do padrasto, tio ou avô, não dependendo necessariamente da forma de apresentação ocidentalizada da família. O importante é pensarmos que se trata de uma lei social que regula a pulsão ao fundar a interdição fundamental na entrada para a cultura.

fracassado não é algo novo” (Freud, 1924/2019, p.280). Pela precarização da inscrição da lei da imago paterna, teríamos supostamente visto a presença de *fantasias de castração* em que encontramos a *neurose, o crime e outros transtornos – nossas patologias sociais*.

Assim, ocorre a presentificação do mortífero da pulsão, dado que ela é retomada pela *fantasia de castração* e, por conseguinte, pela própria figura da *imago materna*⁵⁵. É o que supostamente notabilizamos nas culturas matriarcais, cuja *fantasia de castração se apresenta demasiadamente viva*. Como efeito, identificamos que, contrariamente à função da castração na obra freudiana, a fantasia de castração é, para Lacan, em 1938, “menos causa a irrupção do desejo genital no sujeito do que o objeto que ele reatualiza, ou seja, a mãe⁵⁶” (Lacan, 1938/2003, p.59). Notemos que a imago paterna não é a lei tirânica de um pai ou patriarca que tudo vê e interdita. Pelo contrário, Lacan vai notabilizar mais os efeitos sublimatórios do ideal do eu, pela inscrição da imago paterna, do que, propriamente, para a *maturação do supereu* – presente desde as primeiras inscrições para o sujeito na imago materna.

Mais fecundo que a interdição, trazida pelo supereu, são os efeitos de promessa engendrados pelo ideal do eu. A imago paterna serve ao sujeito muito mais *como sublimação possível frente à pulsão de morte, do que propriamente pela presença de uma lei tirânica opositora à pulsão de morte*, que aparece internalizada, desde o início da dialética subjetiva, pela relação com a imago materna e as leis superegoicas e tiranas. Há aqui um pequeno deslocamento da função da imago paterna, mas que não muda a condição de oposição entre lei e desejo de morte.

Pela suposta desagregação da lei paterna, surgiram secundariamente religiões e instituições radicais, que pretensamente se colocariam como último baluarte da civilização. Isso porque as *leis do supereu reaparecem de maneira muito mais tirânica*

⁵⁵ Se retomamos a imago materna é porque, no processo dialético, ela permite ao psicanalista francês localizar a vida pulsional em distinção à vida instintiva e orgânica.

⁵⁶ Recuperemos a fala de Lacan sobre as culturas matriarcais ao se referir ao mito de Édipo: “Caso se refiram aos ritos sacrificiais com que as culturas primitivas, mesmo havendo chegado a uma concentração social elevada, realizam com o mais cruel rigor – vítimas humanas desmembradas ou enterradas vivas – as fantasias da relação primordial com a mãe, eles lerão em diversos mitos que ao advento da autoridade paterna corresponde uma moderação da repressão social primitiva. [...] esse sentido é não menos evidente no mito de Édipo, por mais que desprezemos o episódio da Esfinge, representação não menos ambígua da emancipação das tiranias matriarcais e do declínio do rito do assassinato régio. Seja qual for sua forma, todos esses mitos se situam na fímbria da história, bem longe do nascimento da humanidade, do qual são separados pela duração imemorial das culturas matriarcais e pela estagnação dos grupos primitivos” (Lacan, 1938/2003, p. 65).

quando a função da imago paterna padece. Frente ao recalque incompleto, trata-se de mencionar o enrijecimento das leis apenas secundariamente (mesmo para os neuróticos), tendo em vista o retorno do supereu e das formas tirânicas de apresentação da lei. Desejos parricidas e incestuosos, desejos mortíferos incorporados pela fantasia de castração, permanecem vivos de modo proporcional ao recrudescimento das leis autoritárias no aparelho psíquico.

Para nós, o reforço patogênico do supereu no indivíduo se dá em função de duas coisas: seja do rigor da dominação patriarcal, seja da forma tirânica das interdições que *ressurgem*, com a estrutura matriarcal, de qualquer estagnação dos laços domésticos. Aqui, os ideais religiosos e seus equivalentes sociais desempenham facilmente o papel de veículos dessa opressão psicológica, na medida em que sejam utilizados para fins exclusivistas pelo corpo familiar e reduzidos a expressar as exigências do sobrenome ou da raça (grifo nosso) (Lacan, 1938/2003, p.85-86).

Citando Lacan, as autoras Guerra *et al* (2020) afirmam que ao prescindir da lei, propiciada pelo pai, o sujeito permanece numa relação de autoridade com o Outro, que “restitui uma ordem de ferro” (p.58). Nesta assimilação da lei de ferro, Guerra *et al* (2020) salienta ainda que ao aniquilar a potência subversiva do sintoma (sintoma não tanto como patologia, mas capacidade crítica frente ao Outro), o “desejo de reinserção social, desejo do Outro pela adaptação do sujeito, acaba por fortalecer a dependência do infrator dentro da série de objetos fornecidos pelo Outro materno” (p.58). Em muitos casos, é a própria instituição de assistencialismo e acompanhamento do jovem infrator (a exemplo do Sistema Socioeducativo) que “fortalece a alienação e a segregação do jovem, ao contrário, do que pretendia” (p. 58), produzindo para o jovem a impossibilidade de se deslocar frente a uma lei sem exceção e tirânica.

Para Lacan, “um grande número de efeitos psicológicos parece-nos decorrer de um declínio social da imago paterna [...]” (Lacan, 1938/2003, p.66-67). Ele atribui a este declínio o próprio nascimento da psicanálise, que se depararia, naquela época, com as neuroses e os desejos edipianos. Logo, o Édipo não seria mais do que o efeito da derrocada da imago paterna, presente nas contingências de Viena, no século passado. Na realidade, descreveríamos não apenas a neurose, mas também as mais distintas crises psicológicas, o que se traduziu pelo crescimento de sintomas como a *depressão*⁵⁷ e o

⁵⁷ Abordaremos a depressão como patologia do social no próximo capítulo.

aumento de suicídios. Na citação abaixo, evidenciamos o suicídio a partir de sua relação com a imago materna.

Essa tendência psíquica para a morte, sob a forma original que lhe dá o desmame, revela-se nos suicídios especialíssimos que se caracterizam como ‘não violentos’, ao mesmo tempo que neles se evidencia a forma oral do complexo: a greve de fome da anorexia nervosa, o envenenamento lento de certas toxicomanias pela boca, o regime de fome das neuroses gástricas. A análise desses casos mostra que, em seu abandono à morte, o sujeito procura reencontrar a imago da mãe. (Lacan 1938/2003, p.41).

Ora, temos a derrocada da lei como desencadeadora do suicídio, posto que a própria pulsão de morte produz efeitos mortíferos contra o sujeito. Seguindo a hipótese de um agravamento do quadro psicopatológico, no século passado, deduzimos que, para Lacan, é possível correlacionar o *suicídio igualmente à criminalidade e à violência*. Na realidade, foi Durkheim (1983) quem, primeiramente, correlacionou o suicídio ao ato delituoso. “Esta argumentação não se aplica unicamente ao suicídio, ainda que seja especialmente convincente no caso deste. Aplica-se também ao crime sob todas as suas formas. O criminoso é, à semelhança do suicida” (Durkheim, 1983, p. 189).

Acompanhemos o que diz o sociólogo sobre o crime:

Pode sem dúvida acontecer que o crime tome formas anormais; é o que acontece quando, por exemplo, atinge uma taxa exagerada. Efetivamente, não será de duvidar da natureza mórbida deste excesso. Mas é normal a existência de uma criminalidade que atinja mas não ultrapasse, para cada tipo social, um certo nível que talvez não seja impossível de determinar de acordo com as regras precedentes (Durkheim, 1983, p.119).

Nesse sentido, não é pela morte do pai que se inscreve uma lei mais forte, como Freud observou em “Totem e tabu”. Pelo contrário, Lacan destaca a precarização da lei como prevalência dos desejos destrutivos na *fantasia de castração*. Encontramos o desejo de morte, interno ao sujeito, uma vez que as pulsões destruidoras não defrontam funções mediadoras da imago paterna. Na falência da imago paterna, na sua precarização, ressurgem os efeitos da imago materna (referente às culturas mais animalistas), relacionados a culturas matriarcais, onde supostamente veríamos a presença de leis muito mais violentas e primitivas. Trata-se, neste caso, de uma intensificação do supereu e sua ordenação rígida. Na morte do pai, verificamos o mortífero da pulsão de morte, posto que o pulsional é interdito pela imago materna,

mas é incorporado na própria destrutividade das leis matriarcais – nossa fantasia de castração.

A fantasia de castração é precedida, com efeito, por toda uma série de fantasias de despedaçamento do corpo, que regridem da desarticulação e do desmembramento, passando pela evisceração, pelo desventramento, até a devoração e o sepultamento. O exame dessas fantasias revela que sua série se inscreve numa forma de penetração, de sentido simultaneamente destrutivo e investigador, que visa o segredo do seio materno, mas que essa relação é vivida pelo sujeito de um modo mais ambivalente em proporção ao seu arcaísmo (Lacan, 1938/2003, p.58-59).

O pai está morto, então, “tudo é permitido” (resguardando os próprios limites impostos pelo supereu), dirão os jovens, assistentes sociais e psicólogos a contragosto de Freud e seu mito da horda primitiva.

Cabe, porém fazermos uma questão fundamental: se nem o suicídio nem a criminalidade são necessariamente patologias sociais (o são apenas quando alcançam números exagerados no social), para Durkheim, tendo em vista que não existe sociedade em que não os encontramos, devemos afirmar a patologia social unicamente como excesso frente à régua do normal? Esta questão nos leva à compreensão de que tanto Durkheim quanto Lacan admitem uma lei (ou imago paterna) que incorpora e habilita algumas transgressões como o suicídio e a criminalidade, mas essas não diriam necessariamente da derrocada da normatividade do social. Quando mencionamos a situação criminosa como patogênica, trata-se de pensar a *desintegração da própria normatividade, não de pequenas transgressões ou transposições que reafirmem a norma social*.

Retomemos estas definições na própria obra de Durkheim.

8.3 A anomia como patologia social de Durkheim

Não é novidade que Lacan tenha se atido às leis sociais e à compreensão psicopatológica em sua leitura do social. Isso porque ele certamente se baseou naquele que melhor se dispôs a fazê-lo no início do século passado. Partindo do paralelismo entre o indivíduo e o social, Safatle (2019b) tornou notório o fato de que Durkheim retomou o vocabulário médico com intuito de compreender como o organismo social influencia as partes individuais da sociedade. Para o sociólogo seria impossível não

compreender que o indivíduo sofre influências do social, de modo a ser determinado por ele. Deste modo, a saúde e a doença no corpo social influenciam profundamente o corpo individual.

Durkheim utiliza o termo “coação⁵⁸” para se referenciar às determinações do social sobre o indivíduo, ou seja, a pressão do meio social sobre o indivíduo para moldá-lo à sua imagem. Na realidade, o sociólogo emprega o termo como um conceito atrelado ao “fato social”, isto é, toda maneira de exercer sobre o indivíduo coação exterior. O sociólogo destaca este conceito, buscando delimitar de que modo ele seria crítico aos individualistas, que acreditavam na perfeita autonomia do sujeito, cujo indivíduo depende estritamente de si próprio.

É certo que este conceito de coação, pelo qual definimos os fatos sociais, corre o risco de enfiar os zelosos partidários de um individualismo absoluto. Como eles professam a crença de que o indivíduo é perfeitamente autônomo, parece-lhes estarem a diminuí-lo ao fazê-lo sentir que não depende unicamente de si próprio (Durkheim, 1983, p. 88).

Deste modo, as manifestações privadas, quando constatadas e isoladas por meios estatísticos, manifestam sempre algo de social, uma vez que as individualidades reproduzem o modelo coletivo. Assim, os elevados índices de morte, produzidos por regiões tomadas pelo tráfico, podem nos levar a um fenômeno social (mais do que individual ou motivado por questões singulares). “É um estado do grupo que se repete nos indivíduos porque se impõe a eles; está em cada parte porque está no todo, não está no todo por estar nas partes” (Durkheim, 1983, p. 90-91).

Ora, mas como compreender o que é o normal e o patológico no social? Lembremos que o crime não é, para o sociólogo, patológico em si. Transformar o crime em doença social seria semelhante a admitir que a doença não é mais algo acidental, muito pelo contrário, refere-se a um funcionamento fundamental do ser vivo, explica

⁵⁸ Durkheim observa que a sociologia pode melhor compreender os fatos sociais do que qualquer psicologia. “A psicologia tem dificuldade em os elaborar e em atingi-los” (Durkheim, 1983, p.102). Entendamos por fatos sociais “toda a maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coação exterior”; ou ainda, ‘que é geral no conjunto de uma dada sociedade tendo, ao mesmo tempo, uma existência própria, independentemente das suas manifestações individuais’” (p.92-93). Mesmo que tenhamos formas individuais para entrada do sujeito no crime, constata-se que a repetição desses dados, juntamente às estatísticas, extraídas daquela localidade, permitem dizer que “as circunstâncias particulares, que podem ter tomado parte na produção do fenômeno, neutralizam-se mutuamente e, por conseguinte, não contribuem para o determinar. O que ele exprime é um certo estado de alma coletivo” (p.90).

Durkheim. Isso porque não há nenhuma sociedade em que não se possa observar o crime. Muito pelo contrário, o crime é tomado por Durkheim como necessário, e a exemplo de uma vacina, ele permite a uma sociedade fortalecer os corpos contra um vírus mortal. A vacina é aquela que, num primeiro momento, “adoece” o sujeito, para que ele possa estar imune posteriormente. Os excessos, neste caso, representam apenas as “imperfeições necessárias” (Safatle, 2019b, p. 299), decorrentes das manifestações individuais frente à norma social com sua potência coercitiva.

Vejamos o suicídio, por exemplo. Ele permite a sociedade se reforçar contra os valores individuais. Como esclarece Safatle, através do suicídio, uma sociedade mostra sua força frente aos indivíduos, a exemplo do suicídio altruísta, ou ainda, se fortalece contra o individualismo excessivo, a exemplo do suicídio egoísta. Por fim, o próprio crime representa uma condição necessária: “O crime é portanto necessário; está ligado às condições fundamentais de qualquer vida social e, precisamente por isso, é útil; porque estas condições a que está ligado são indispensáveis para a evolução normal da moral e do direito” (Durkheim, 1983, p. 121). Há algo do crime que permite dizer que quanto mais se acusa uma estrutura tanto maior é sua reação e resistência a qualquer deformação ou modificação – o que observamos anteriormente como o recrudescimento da imago materna e das leis tirânicas. Se não existisse o crime, esta condição não seria exercida e não haveria um movimento performativo do social e da coletividade. Temos a condenação de indivíduos que inclusive permitirá, no futuro, abolir as leis que o condenaram inicialmente.

Logo, não se trata de assegurar uma lei rígida e extremamente funcional para Durkheim. Nesse sentido, seria apenas na presença de uma lei excessivamente autoritariamente, que encontraríamos a elisão completa dos movimentos individuais, o que Durkheim toma como temeroso. Podemos acrescentar a interpretação de Lacan ao se referir à imago paterna como aquela que permite frear os impulsos mortíferos da pulsão de morte, mas não sem que alguns desvios dali sejam extraídos. Isso porque a imago paterna permitiria frear os impulsos mortíferos pela sublimação, compreendendo que o próprio crime e/ou suicídio são condições pertencentes ao social. Constatamos que não apenas, para Lacan, mas principalmente, para Durkheim, há a evitação de sistemas inertes ou sem movimento quando a lei funciona devidamente. “É preciso que a autoridade que a consciência moral usufrui não seja excessiva; de outro modo, ninguém ousaria opor-lhe resistência e facilmente estagnaria dentro de uma forma

imóvel” (Durkheim, 1983, p. 121). Há um momento de violação que é tomado como um crime, uma imperfeição necessária, que permite avançarmos.

Para que possa evoluir é preciso que a originalidade individual se possa manifestar; ora, para que a originalidade do idealista que ambiciona ultrapassar o seu século se possa manifestar, é preciso que a do criminoso que está aquém do seu tempo o possa igualmente. Não podem existir uma sem a outra (Durkheim, 1983, p.121).

Se Durkheim permite pensar num movimento do sujeito frente às leis, *não compete considerarmos esta transgressão como realmente inovadora – permitindo uma verdadeira mobilidade -*, mas apenas como fortalecimento e aprimoramento de normas já vigentes. Isso porque *há uma indistinção entre o patológico e a anomia, de modo que o movimento, proposto por Durkheim, não vai além do próprio aperfeiçoamento das normas já estabelecidas e vigentes*. Na realidade, se o crime não consiste necessariamente numa patologia social, tal fato decorre da sustentação de que essas manifestações *não alteram a métrica qualitativa* imposta pela coerção como fato social – métrica que chamamos de sócio-patológica.

Nessa perspectiva, Durkheim não abre espaço efetivamente para a deformação das normas vigentes, posto que a transgressão das leis se sustenta apenas como modo de reforçamento das próprias normas. Em caso de deformação da lei, da desregulação das normas, veremos a incapacidade de determinar os indivíduo e produzir a coesão social. Tal incapacidade é diretamente correlacionada à patologia ou à patologia social, não havendo a *distinção entre anomia e patologia*. Logo, a anomia como patologia do social, mostra-se distante daquela apresentada como a anomia capaz de subverter as regras, produzindo uma alteração qualitativa das leis - reinscrevendo a noção de normal e patológico nos laços sociais. *Distanciamo-nos, portanto, de uma anomia que seria capaz de inscrever novas formas de subjetivação e estruturação dos laços sociais*.

Para Durkheim, o sujeito e o crime estão presentes numa relação muito mais próxima àquela empregada pela psicanálise ao retomar as pulsões sexuais a partir da segunda tópica do que propriamente com a pulsão de morte. Isso porque no *Além do princípio de prazer*, Freud (1920/2020) compreende que tanto a pulsão sexual quanto a pulsão de autoconservação estão a serviço da realidade e à autoconservação, não havendo propriamente dizendo uma oposição entre elas. Na realidade, Freud o menciona que ambos estão a serviço do prazer para distinguir tal princípio da

compulsão à repetição. Mas *se não há dicotomia*, podemos, igualmente, *inserir a prevalência das pulsões de autoconservação e a manutenção da realidade*.

O sexual indicaria apenas uma contravenção à autoconservação das leis sociais, sem que houvesse efetivamente uma ruptura. Na realidade, diremos que com a inserção da pulsão de morte, o princípio de prazer (pulsões sexuais) vai se encontrar cada vez mais atrelado à realidade e à maturidade do social, posto que perde seu estatuto demoníaco. Nesta perspectiva, a pulsão de vida não representa propriamente o rompimento com as regras, mas o autoreforçamento do sistema gerido pelo princípio de autoconservação, argumento que nos permite realizar um paralelo entre o crime (e o reforçamento das leis) em Durkheim e as pulsões sexuais em Freud. Enquanto se tratar de delitos individuais, mas cuja normatividade social é preservada (ímago paterna), não vemos qualquer alarde.

Logo, enfatizamos que as imperfeições (crime e suicídio dentro das expectativas) não são propriamente dizendo a doença ou patologia que interessam a Durkheim. O mais importante para Durkheim não se refere à contravenção que sustentaria a lei, *mas à perturbação da própria força coercitiva e normatizadora – que, neste caso, sim, poderia se manifestar como a criminalidade ou as neuroses e formas contemporâneas de patologia*. “Ele descreve uma forma de desarticulação do padrão de medida, já que a desregulação das normas indica incapacidade em determinar indivíduos, internalizando sistema de regras de conduta e crenças devido à falta de força de coesão social” (Safatle, 2019a, p. 16).

Não se trata apenas dos “desvios em relação à norma, mas a desagregação da força de reprodução da vida social. Isso explica por que o conceito de *anomia aparecerá como a patologia social, por excelência em Durkheim*” (grifo nosso) (Safatle, 2019a, p. 16). Tomemos a anomia como “equivalente a um órgão que se individualizou em excesso, sem manter relação com os sistemas que o rodeiam, resultando em degeneração do corpo social” (Alves & Luccia & Sanches, 2019, p.117). É sob a perspectiva da *desagregação da normatividade do social* que Lacan, no escrito “Os complexos familiares na formação do indivíduo”, apresenta-nos as *fantasias de castração como presentificação do mortífero da pulsão de morte* na sociedade contemporânea. Pela derrocada da força de normatividade, ele demonstra ser os desejos edípicos um efeito patógeno. Édipo é, assim, tomado como uma patologia social.

É somente quando o crime e o suicídio produzem a derrocada da própria métrica psicopatológica, que mencionaremos a pulsão de morte - aquela que realmente

interessou Lacan ao retomar as fantasias de castração a partir do declínio do pai - como força desagregadora do social e dos ideais normativos. É da *pulsão de morte* que extrairíamos a verdadeira anomia durkheimiana como ponto de *ruptura qualitativo* como sua métrica psicopatológica, isto é, como ponto de *ruptura com o social*, caracterizando a *pulsão de morte como disruptivo político*. Eis o modo como interpretamos a leitura que Lacan realiza da pulsão de morte uma vez que nos referenciamos à dimensão histórico-política.

Observamos que o discurso que atrela o crime ao efeito sintomático da derrocada de uma lei se encontra no distrito de Sapopemba, mas também nos próprios primórdios da psicanálise, sendo permanentemente convocado na cultura. Mas será que encontramos verdadeiramente uma dicotomia entre família trabalhadora e o crime? Ou melhor dizendo, será que encontramos realmente o mortífero da pulsão de morte a partir da desagregação da força de reprodução da vida social, da métrica do normal, nas periferias brasileiras? E o que dizer quando encontramos normas sociais que nos levam elas mesmas a modos mortíferos de agir no social?

8.4 A queda da cena clássica

Até o presente, apresentamos a pulsão de morte como possibilidade de cindir qualitativamente as leis sociais, demonstrando seu caráter político, posto a dimensão suicidária do indivíduo e do social. Neste sentido, pulsão de morte e lei social se encontram como forças opostas, semelhantes àquelas empregadas por Freud para tratar a pulsão de vida como união e entrada na civilização. No entanto, encontramos efetivamente uma oposição entre a lei e o crime nas casas periféricas (em que é verificado a entrada de jovens no crime)? Tal pergunta pode começar a ser respondida, uma vez que retomamos a *cena clássica* de entrada no crime, buscando desmistificá-la.

Feltran (2008) interpreta que haveria uma relação mais cambiante do que propriamente de oposição entre a casa trabalhadora e o mundo do crime. Na hipótese do etnólogo, não existe uma divisão tão bem definida entre os vértices da família trabalhadora e o mundo delituoso. Em muitas casas, constatou-se que não havia, efetivamente, uma represália ao tráfico e que o dinheiro trazido, de modo ilícito, permitia rapidamente produzir o reconhecimento familiar e social. Além do mais, há quase sempre elementos que realizam uma ligação da família com o crime, a exemplo

de um irmão ou de um tio, que já se envolveu ou se envolve com o movimento do tráfico.

Neste momento, a família ... ainda aparece bastante na narrativa, sempre em registros cambiantes – a casa era espaço de *proteção retórica do crime* (grifo nosso), mas ao mesmo tempo o irmão é lido como uma ponte para a turma de amigos ‘envolvidos’. O pai não gostava disso, mas seguia bebendo e não provia o suficiente, a irmã reprova suas companhias, mas seguia ausente. O dinheiro que ele trazia gerava cara feia, mas era aceito (Feltran, 2008, p. 84).

Retomando fragmentos clínicos da vida de Caio, atendido pelo programa “Já é”, vale lembrarmos que o pai do adolescente foi assassinado, mas este já possui relações diretas com a criminalidade. “O pai era ‘do crime’, ‘um cara gente boa’, com quem ele tinha uma boa relação. Caio se emociona ao falar da morte do pai e conta que teve a notícia de seu falecimento alguns dias após o enterro” (Guerra *et al.*, 2020, p.54). Vê-se que a ideia de uma família que asseguraria e salvaguardaria os filhos do tráfico é, mediante observação dos relatos, a marca de um ideal, não uma realidade. Assim, cabe, no mínimo, questionar a condição de tal premissa.

Para Feltran (2008), “a figura do pai protetor, da mãe doméstica torna-se, com os anos, papéis do tipo ideal, que servem mais como referência moral e código de hierarquização interna da família, do que achados etnográficos” (p. 110). Ora, mas e no caso em que supostamente encontramos a encarnação desse ideal, sem que as características deficitárias citadas acima fossem observadas? Feltran (2008) traz o relato de famílias em que pai e mãe trabalham e, por acreditarem ser uma medida educativa, incentivam os filhos a trabalhar precocemente no intuito de inserir a valorização do ofício e o manejo do dinheiro. Em suma, assim agem para que os filhos se tornem trabalhadores como os pais.

Porém, o etnólogo demonstra que, em diversas famílias, em que foi observada a entrada de alguns dos filhos para o tráfico, *sempre prevaleceu o trabalho na infância*. Às vezes *mais ou menos ligado à evasão escolar*, mas, de certo modo, uma *espécie de traço constitutivo dessas famílias*. Nessa perspectiva, quando olhamos os jovens brasileiros, principalmente aqueles da periferia, não encontramos os ritos de passagem da vida infantil para a vida adulta como bússolas de outrora. O trabalho não possui a mesma eficácia que supostamente mantinha para nossos antepassados. Embora se mostre contraintuitivo o argumento de Feltran, o trabalho, longe de possibilitar ritos

simbólicos, que assegurem uma vida saudável e interessante, parece catapultar os jovens, ainda mais rápido, na vida delituosa.

Frente à análise de Feltran, é imprescindível notar que ao afirmar a relação cambiante entre o universo da família trabalhadora e o mundo do crime - nas casas que possuem um membro envolvido com a criminalidade - nunca houve uma fronteira tão bem estabelecida como oposição ao tráfico, que nos levasse a colocar a família como reduto antitráfico. Como o etnólogo demonstra, o crime e a casa trabalhadora possuem frestas e relações menos dicotômicas do que se propaga, inicialmente, na cena clássica.

Feltran (2008) ainda demonstra que a entrada do indivíduo no crime se mostra absolutamente *distinta daquela observada após algum tempo no tráfico*. Num primeiro momento, o etnólogo descreve que a “primeira imagem é a da sedução dos objetos de consumo e de poder da arma de fogo nas hierarquias adolescentes e na comunidade. ‘Carro, coisas bonitas, dinheiro, brinquedo de criança, um monte de coisa’” (p.83). Esses são todos objetos que, aparentemente, capturam o desejo do jovem infrator, intercambiando a relação entre a família e o mundo do crime.

Estamos numa linha contrária à hipótese de Durkheim, tendo em vista que, para o sociólogo, o objeto material não deve ser tomado causa da ação criminosa, mas como efeito da queda da moralidade e dos padrões de medida e coerção do sujeito. Conforme explicitam Alves & Luccia & Sancher (2019) “se um objeto material é visado em primeira instância no crime, tal busca é secundária à moralidade que tornou o trabalho indesejável” (p.117). Mas se não há derrocada da família trabalhadora, este objeto não, necessariamente, deve ser pensado como secundário. Não havendo dicotomia, não compreendemos que ocorra a perda da referência. Pelo contrário, conforme salientado, há um maior envolvimento de jovens no crime mesmo quando estes valores são aparentemente transmitidos de pai para filho ao se valorizar supostamente um ofício.

A questão é que, após algum tempo no crime, os objetos e a ideia de uma prosperidade *não se mantêm capazes de alienar o desejo*. Feltran (2008) relata que, *num segundo momento, ocorre a perda e a diluição radical dos laços familiares, evidenciando a queda de objetos antes valorizados pelo traficante*. Este é o momento em que o etnólogo descreve a *desagregação dos vínculos tidos como socialmente legítimos, sendo a morte a confirmação dessa desagregação*. A perda de laço com pessoas, instituições e valores considerados legítimos socialmente, traduz-se, concretamente a partir da exacerbação da coragem e na possibilidade real de eliminação física. A fragilidade dos laços de pertencimento social cria uma espécie de inexistência

do indivíduo no mundo legítimo que, em última instância, faz sentir que a morte seria apenas a confirmação desta ausência. “(...) Os que morrem, quase sempre, já haviam atravessado esse limiar. Se não há o que perder, também não há mais o que temer” (p.92).

Esse efeito de fragilização dos laços com a família trabalhadora é apenas secundário, referente ao momento em que os objetos não mais são capazes de intercambiar a relação entre os dois mundos. É só secundariamente que ocorre a desintegração das relações sociais para o sujeito que habita o mundo do crime. É apenas, num segundo instante, que presenciamos a precarização da participação da vida social, no qual o trabalho não mais permite que o indivíduo se faça reconhecer pelo social. Percebamos que com a queda dos objetos e a perda dos laços familiares, o jovem assiste ao esvaziamento de sentido de objetos, que antes, intermediavam a relação entre a casa trabalhadora e o mundo do tráfico.

Se, num primeiro momento, o vetor de entrada no crime mantinha tentáculos que circunscreviam a relação com a família e com os objetos, o que foi descrito como uma relação não tão dicotômica entre os dois mundos, num segundo momento, vislumbramos o precipício instaurado, onde não mais se confirmam relações de troca. É somente num *a posteriori*, a partir do esvaziamento do sentido, *que a dicotomia entre a família e o crime ganha, supostamente, os contornos de uma fronteira bem demarcada.*

8.5 O Estado e a violência racial: decolonizar as políticas de morte na periferia

Lembremos que Freud nos apresenta o sofrimento psíquico social, causado pelos impactos civilizatórios e não necessariamente da desregulação das normas sociais. “É por vir na contramão desse pressuposto [...] que Freud define o mal-estar como forma paradigmática de sofrimento social” (Safatle, 2019a, p.22). No escrito “O interesse sociológico da psicanálise”, Freud (1913/1996) menciona que “a psicanálise demonstrou plenamente o papel desempenhado pelas condições e exigências sociais como causadores de neuroses” (Freud, 1913/1996, p.190). Trata-se do sofrimento advindo pela abdicação dos desejos e das forças pulsionais. Mas, aqui, é importante observar, trata-se ainda de citar as neuroses quando não encontramos plenamente a destruição ou recalque de forças mortíferas e edípicas.

Mas não temos em Freud outra leitura sobre a produção de patologias? Uma leitura que permite pensarmos que há patologia exatamente porque a lei age conforme

sua função? Se a pulsão de morte pode se apresentar como força disruptiva ao social, ela também pode ser incorporada por modelos de gestão que incidem de modo mortífero sobre o Outro e sobre o próprio sujeito. É o que nos apresenta Freud (1932/1996), no seu escrito “Porque a guerra?”, quando menciona que a partir de *ideais o homem* realizou as maiores monstruosidades contra sua própria espécie. Basta que ele consiga sofisticar os argumentos para destinar o outro à morte, a exemplo do nazismo e do *racismo científico*.

Quando lemos sobre as atrocidades do passado, amiúde é como se os motivos idealistas servissem apenas de excusa para os desejos destrutivos; e, às vezes — por exemplo, no caso das crueldades da Inquisição — é como se os motivos idealistas tivessem assomado a um primeiro plano na consciência, enquanto os destrutivos lhes emprestassem um reforço inconsciente (Freud, 1932/1996, p.204)

Na leitura de Freud, encontramos a pulsão de morte como motor dos impulsos destrutivos e da própria guerra, que, com o auxílio de uma política adequada, destina o destrutivo para fora e para os objetos. “O instinto de morte torna-se instinto destrutivo quando, com o auxílio de órgãos especiais, é dirigido para fora, para os objetos. O indivíduo preserva sua própria vida, por assim dizer, destruindo uma vida alheia” (Freud, 1932/1996, p. 204). Aqui encontramos ainda uma “matriz política da pulsão de morte”, vinculada originalmente, à temática dos impactos da Primeira Guerra” (Safatle, 2021, p.147); a pulsão como “instinto de ódio e de destruição, que coopera com os esforços dos mercadores da guerra” (Freud, 1932/1996, p. 202).

É fundamental percebermos que embora estejamos pensando na guerra, seja pela Primeira Grande Guerra ou pelos conflitos produzidos nas periferias, há também, como salientou Einstein (1932/1996), em sua carta a Freud – *Warum Krieg?* -, o uso da pulsão de morte na perseguição das minorias e de outras raças (lembrando que a distinção de raças é, por si só, uma diferença racista). Mas, nesta perspectiva, não se trata de pensarmos o mortífero apenas como efeito da derrocada das leis sociais, mas, igualmente, pelo pleno funcionamento das leis políticas e de gestão. Mas como poderíamos pensar esta gestão da morte no Brasil?

Lembramos que nas periferias, o regime sócio-político e econômico conduz a um modo de funcionamento que reproduz e reforça a desigualdade social, inflando o sistema de encarceramento e política de morte da população periférica, sobretudo, para as pessoas negras. É imprescindível lembrarmos que cerca de oitenta por cento das

mortes violentas no Brasil atualmente são referentes à população negra. Para sermos mais exatos, segundo os dados revelados pelo G1, “os negros representaram 77% das vítimas de assassinato no país em 2019.” Vejamos de que modo estas mortes se estabelecem a partir da opressão Estatal. Aqui, faremos referência à noção de racismo⁵⁹ estrutural, conforme desenvolvida por Almeida (2018).

Almeida (2018) mostra com precisão como o racismo estrutural serve ao Brasil como política de morte. Pensemos, por exemplo, no sistema de *tributação brasileiro*. Nosso sistema de tributação visa beneficiar um grupo racial dominante, colocando todo o seu peso sobre um grupo racial prejudicado. Em países como o Brasil, o sistema de tributação é feito basicamente sobre os salários e consumo em detrimento da tributação sobre o patrimônio (Brasil tem um dos menores impostos sobre herança) e renda (renda inclui aluguéis, investimentos, etc). Logo, populações pobres e pretas entregam percentualmente uma quantia maior de dinheiro aos cofres públicos mesmo que existam outras fatias populacionais com condições de oferecer mais e com menos esforços.

Com relação à carga tributária, mais da metade dela incide sobre o consumo, isto é, está embutida no preço dos bens e serviços, a consequência é que as pessoas com menor renda (por exemplo, as mulheres negras) pagam proporcionalmente mais tributos do que aquelas com renda mais elevada. Com isso, pode-se concluir que a regressividade do sistema tributário, ou seja, o financiamento das políticas públicas brasileiras quanto ao peso dos tributos recai sobre as mulheres e os/as negros/as (Almeida, 2018, p.134).

Temos o funcionamento das leis estatais e judiciárias (reforcemos que não há derrocada de leis e da força de coerção, mas o Estado funcionando a pleno vapor) como repressoras da população pobre (principalmente negra), “propulsoras” da desigualdade social. Criamos políticas econômicas que reiteram a precarização econômica da população negra, levando-a, por conseguinte, à morte e ao flagelo social. Por isso, Almeida salienta que não se trata de tomar a guerra ao negro e ao pobre

⁵⁹ Muito além do racismo individual, isto é, quando o racismo ocorre a partir de um indivíduo, sendo considerado “imoralidade” ou “patologia”, dado que este membro racista se dissocia dos demais - ocorre de maneira direta (quando há a intencionalidade de discriminar o outro) - ; ou do racismo institucional, presente em instituições e corporações, não sendo apenas individuais, logo, não sendo tomado como imoralidade ou patologia, - prevalecendo a discriminação indireta (quando não há intencionalidade de discriminar o outro) -, Almeida apresenta o racismo estrutural como uma camada ainda mais profunda e fundamental para compreendermos de que modo o racismo se espalha como uma teia muitas vezes imperceptível socialmente, mas altamente danosa. O autor retoma nada mais nada menos que o próprio sistema econômico brasileiro para demonstra de que modo a economia permite dizer de uma estrutura racializada.

necessariamente a partir do aparato militar e de guerra (embora possa ser feito como vimos algumas vezes nas últimas décadas), mas de uma sofisticação desta política de morte.

Retomando Foucault, o jurista brasileiro explicita que se trata de uma relação mais sofisticada que aquela tipicamente armamentista. Este extermínio da população pobre e negra ainda que possa ocorrer pelas mãos do exército e polícia, recorre a padrões onde se deixa o outro morrer por condições outras, a exemplo da falta de assistência à saúde, saneamento, atingindo diretamente grupos raciais e econômicos mais vulneráveis. *Se o Estado, por um lado, prolonga a vida, por outro lado, ele deixa morrer.* Ele não o faz necessariamente pelo assassinato de uma guerrilha ou exército. Como esclarece Almeida, *mudamos o modo como o poder opera*, tendo em vista sua dimensão microfísica em Foucault. Encontramos uma sofisticação do modo como o poder é exercido sobre o negro, tendo em vista as necessidades advindas após o debate contra a escravidão.

Foucault nos conta que, desde o século XIX, os sentidos da vida e da morte ganham um novo status. As mudanças socioeconômicas ocorridas a partir do século XIX impõem uma mudança significativa na concepção de soberania, que deixa de ser o poder de tirar a vida, para ser o poder de suspensão da morte, de fazer viver e deixar morrer (Almeida, 2018, p. 88)

E como o Estado escolhe quem ele deixa viver e quem ele deixa morrer? A pergunta possui uma resposta um tanto quanto evidente embora tenhamos que persistentemente reafirmar sua resposta. Reafirmar parece ser a palavra predominante na boca dos negros deste país, que lutam diariamente contra o racismo. Pois bem, para esta questão, seremos diretos: o *racismo* deve ser considerado como argumento central. Trata-se, sobretudo, do *Biopoder nas mãos do Estado*. Uma biopolítica que permite pensarmos numa divisão entre as espécies, tendo em vista a possibilidade de tomar a raça negra como uma raça não humana. Assim, o outro não é tanto visto como adversário individual, mas como um anormal, pertencente a uma raça ruim (distinções biológicas entre o negro e o branco pululam durante a história da ciência), que condenaria toda a humanidade. Criaram-se, assim, teorias biológicas, químicas e físicas que subsidiassem o racismo – o *racismo científico*⁶⁰.

⁶⁰ Vale lembrar que a distinção entre raças é importantíssima para que os franceses buscassem manter o Haiti como colônia durante a Revolução Haitiana (a partir de 1791). Após observar a Revolução Francesa

O espírito positivista surgido no século XIX transformou as indagações sobre as diferenças humanas em indagações científicas, de tal sorte que de *objeto filosófico*, o homem passou a ser *objeto científico*. A biologia e a física serviram como modelos explicativos da diversidade humana: nasce a ideia de que características biológicas – determinismo geográfico – seriam capazes de explicar as diferenças morais, psicológicas e intelectuais entre as diferentes *raças*. Deste modo, pele não-branca e o clima tropical favoreceriam o surgimento de comportamentos imorais, lascivos e violentos, além de indicarem pouca inteligência. Por essa razão Arthur de Gobineau recomendou evitar a ‘mistura de raças’, pois o mestiço tendia a ser o mais ‘degenerado’ (Almeida, 2018, p.23).

Neste sentido, não se trata de matar aquele que incomoda um ou outro indivíduo (ou seus conhecidos), mas de livrar a espécie daqueles que poderiam corrompê-la, ou livrar o grupo de suas ameaças. “[...] Não é apenas uma garantia de segurança pessoal ou das pessoas próximas, mas do livre, sadio, vigoroso e desimpedido desenvolvimento da espécie, do fortalecimento do grupo ao qual se pertence” (Almeida, 2018, p.89). Ora, não é ao acaso que reencontramos o fortalecimento do grupo atrelado à criação da figura anormal e monstruosa, que supostamente ameaçaria a espécie e o grupo. Aqui, reencontramos um argumento que se assemelha à própria definição da anomia (presente em Durkheim e, anteriormente, citada a partir de Foucault) como subsídio do biopoder.

E mais, frente à presença do monstro criminoso, que se torna a suposta anomia diante das leis Estatais, verificamos um passo além àquele empregado pela Biopolítica, posto que se instaura um *estado de exceção* e *estado de sítio*. “O salto teórico de Mbembe na análise sobre a soberania acontece quando *relaciona a noção de biopoder aos conceitos de exceção e estado de sítio*” (grifo nosso) (Almeida, 2018, p.90). Isto é, passamos a entrar numa guerra onde tudo se justifica, a exemplo da invasão e coesão das casas pela polícia; a justificação de assassinatos por bala perdida; ou mesmo do assassinato frente a uma suposta ameaça. Basta lembrarmos do caso em que o exército atirou mais de oitenta vezes contra o carro do músico Evaldo dos Santos Rosa, homem negro que passeava com a família no Rio de Janeiro em 2019. Naquele período, o

(1789-1799), o povo haitiano exigiu os mesmos direitos que os franceses: liberdade, fraternidade e igualdade. Como esses eram princípios fundados para todos da nação, a construção de diferenças raciais, que supostamente mostrassem que o negro não é humano, foi essencial para a defesa dos argumentos eurocêntricos. Esses princípios da Revolução Francesa são importantes, tendo em vista que os retomaremos a partir da perspectiva irônica de Sade e do Neoliberalismo no próximo capítulo.

exército alegou que entendeu o motorista como uma “ameaça”. É para a palavra “ameaça” que ressaltamos a seguir.

Frente à anomia trazida pelo perigo iminente de um ser que supostamente ameaça a coletividade (sua força de coesão, determinação e normatividade), passamos a lidar com um Estado fora das leis jurídicas e estatais convencionais de gestão. É quando encontramos a *Necropolítica* como resposta a suposta anomia. “É aí que se revela o necropoder: neste espaço onde a norma jurídica não alcança, onde o direito estatal é incapaz de domesticar o direito de matar, que sob o velho direito internacional é chamado de direito de guerra” (Almeida, 2018, p.92). A diferença é que não se trata da guerra declarada, isto é, quando há limites de guerra, digamos assim. É sob a ameaça da guerra, deste estado de dúvida, incerteza sobre um ataque ou não, que se antecipa ao inimigo, habilitando-se a salvar os “parceiros” do grupo a qualquer custo.

Se o Estado se comporta como se estivesse sendo ameaçado, é ele que ameaça e que produz seu próprio inimigo. Logo, o Estado se comporta como se estivesse frente a uma anomia, mas é ele mesmo que fomenta laços trabalhistas ilícitos (por meio de políticas desiguais no biopoder), criando um modelo sócio-econômico extremamente difícil para populações pobres e negras, onde o tráfico se torna extremamente atrativo às famílias. Além disto, faz a gestão do tráfico (posto que evita pautas importantes como a legalização das drogas) e combate mortiferamente sua suposta ameaça (em regiões pobres e com prevalência da população negra), como se tivéssemos num Estado de exceção, isto é, como se a anomia (o traficante preto) representasse a desagregação do poder de coesão social.

Frente ao Estado e sua violência dedicada à morte de populações negras e pobres é provável e aguardado que ocorram adesões às facções para enfrentar as políticas de morte e encarceramento brasileiras. Embora a entrada no crime e a incorporação a uma facção pareçam anomias ao Estado brasileiro, destacamos que representam, na realidade, a própria manutenção de sistemas de poderes no Brasil. Há a legitimação da violência e a construção de um Estado de exceção, capaz de sofisticar a violência frente às lutas raciais. Essa sofisticação discursiva é o que permite que funcionemos não mais sob os critérios da inquisição, mas das drogas, da monstruosidade que ameaça a espécie humana pela presentificação do marginal, aquele que coloca em risco os limites civilizacionais como se a própria civilização não o tivesse “fomentado” em certa medida.

A Necropolítica se alimenta da anomalia, criando esta figura transgressiva. Temos no crime mais a manutenção das estruturas do que propriamente a subversão destas se pensarmos no Estado Biopolítico e Necropolítico. A exceção passa literalmente a fazer a regra, mas não sem que a regra a anteceda. Neste caso, *nem sequer poderíamos mencionar a pulsão de morte como operadora da criminalidade que irrompe com a lei social* (jurídica e penitenciária). Trata-se mais da *manutenção da lei e do social*. Estaríamos mais *próximos da relação com as pulsões de vida, posto que visam preservar grupos beneficiados e a unidade de suas leis*. Eis o modo como *as pulsões de vida – com a manutenção da realidade e dos prazeres socioeconômicos daí extraídos –* podem ser pensadas como o *verdadeiro demoníaco*. A criminalidade brasileira seria um efeito colateral desejado para a manutenção do poder.

Ao final deste texto, retomaremos outras possíveis razões que explicitem a gestão mortífera (que não pela pulsão de morte). Apresentaremos a própria *conservação egológica como produtora da Biopolítica e Necropolítica*. Para tal, é preciso ir além da dimensão política da pulsão em Freud, sendo imprescindível *decolonizar as políticas de morte para compreendermos a violência racial brasileira*. Por ora, continuemos retomando a relação entre a pulsão de morte e a lei.

8.6 Da derrocada do Pai à facção como Nome da Morte

Uma vez que a pulsão de morte é mobilizada pelo Estado, afirmamos uma dinâmica irrefreável de extermínio de grupos específicos. Mas o que dizer do Pai para a psicanálise? Não o pai da imago paterna, mas do Nome-do-pai, segundo sua leitura estrutural. Como pensar a relação entre a Lei paterna e o crime? São estes dicotômicos? Em outros termos, é a Lei do pai opositora a pulsão de morte? Evidenciamos a oportunidade de finalmente distinguirmos a lei social da lei estrutural do Pai. Tomemos a lei do pai para a psicanálise de Lacan, delimitando o modo como ela se relaciona ao crime. Tomemos a lei do Primeiro Comando da Capital (PCC).

Feltran propõe que a facção seja encarada como uma espécie de “fraternidade secreta”. Assemelhando-se à maçonaria, os membros se utilizam da rede de contatos, mas cada um possui seu próprio negócio. A finalidade maior não é o lucro, mas, sim, a proteção mútua contra o inimigo e o fortalecimento do crime. Pois bem, observemos que a horizontalidade da facção, bem como o apaziguamento momentâneo das mortes

entre os irmãos, aproxima-nos de um Nome interditor e fundador da irmandade. Frente ao Nome do PCC, encontramos uma organização em torno de um significante como exceção muito próxima daquela encontrada por Freud, no mito de *Totem e tabu*.

Quando, no mito do pai totêmico, os filhos assassinam o pai, é esse mesmo pai que retorna como Nome mais forte, internalizado pelos filhos e capaz de interditá-los. E do que esse pai morto os interdita? Exatamente dos dois crimes que desejavam cometer após buscar ocupar o seu lugar. É no assassinato do pai que se inscrevem as duas principais interdições: o parricídio e o incesto. Desse modo, o pai estabelece todos os filhos como irmãos descendentes, sem que nenhum deles concretize o desejo de assumir o lugar do pai morto, isto é, o lugar de exceção.

Tal prerrogativa nos habilita a interpretarmos o Primeiro Comando da Capital como Nome regulador da irmandade – semelhante em função ao Nome-do-Pai -, capaz de interditar a violência entre os próprios irmãos e se fazer um Nome como exceção a todos os descendentes da facção. Logo, recuperamos a tese freudiana (1913/1996) de *Totem e tabu* para o quem o pai morto é mais forte do que quando foi vivo, ou ainda, se o pai está morto, tudo é proibido.

Retomando a tese freudiana sobre o pai, Lacan parece se reconciliar com a hipótese de que a morte do pai representa a interdição dos desejos, diferentemente do que abordamos *anteriormente ao falar da fantasia parricida ou fantasia de castração*, no *escrito* de 1938. “Não importa a que crítica de método esteja sujeito esse trabalho, o importante foi que ele reconheceu que com a Lei e o Crime começava o homem ...” (Lacan, 1950/1998, p.132). Desse modo, a castração deixa de se apresentar como fantasia libertária, sendo aquela que, na realidade, permite mudar “imperceptivelmente de objeto” (Lacan, 1950/1998, p. 139). Ora, de que modo essa mudança é possível? Ao cometer o pecado constitutivo da civilização, subverte-se o significante, engendrando a opacidade de seu Nome. Em outras palavras, apaga-se o sentido, nele presente, permitindo que ele se esvazie, e, conseqüentemente, permaneça na cadeia significante como exceção. Tal mudança no estatuto da lei, refere-se à passagem de uma lei social/predicável, para uma Lei vazia (sem predicação). Pelo parricídio/castração, elevamos o pai social e contingente à função de um Nome como exceção. Logo, não devemos confundir a lei estruturante da casa trabalhadora e aquilo que fundamentamos enquanto o Nome-do-Pai.

Pois bem, o PCC se apresenta como lei contrária ao Estado, mas ele assegura uma Lei para os indivíduos que compõe sua irmandade. É inequívoca a oposição diante das

leis jurídicas do Estado, mas há um respeito pelo tratado selado pela irmandade em torno da centralidade do Nome do Comando. O sujeito é um fora da lei do Estado, mas não é um fora da lei de sua irmandade. Há um apaziguamento das mortes violentas contra os irmãos e uma declaração de guerra contra o estrangeiro. Embora alcancemos o declínio da violência em áreas tomadas pelo PCC, no qual diremos de laços que visam preservar a vida dos seus integrantes, é imprescindível observar que a atuação frente ao estrangeiro e o inimigo é extremamente mortífera, inclusive, para os próprios membros da irmandade.

Na quebra do pacto entre irmãos, observamos a violência no tráfico retomar o cenário mais conhecido. Lembremos que a quebra do pacto de mais de duas décadas entre PCC e Comando Vermelho (CV) resultou no rompimento entre as facções em agosto de 2016, quando inúmeras cadeias, no norte do país, presenciaram o massacre mútuo de seus integrantes. O mesmo podemos inferir da ação contra a polícia e o Estado. Embora fortalecidos pela facção, os jovens se apresentam numa relação de tudo ou nada, *semelhante àquela observada na cena secundária*, quando a desagregação entre a casa trabalhadora e o crime fica evidente.

Mas de que modo podemos compreender a presença da facção como apaziguadora e, ao mesmo tempo, extremamente mortífera? O que leva o jovem traficante a realizar um pacto com o intuito de prosperar no crime e, ao mesmo tempo, colocar-se numa relação de tudo ou nada na guerra do tráfico? Com a irmandade, inscreve-se a possibilidade de interditar a morte entre irmãos, mas a guerra com o estrangeiro acaba por produzir um movimento contrário ao intuito do pacto. Cabe questionar como pode esta facção preservar algo da união em torno de um Nome, mas apresente também uma lei que se une à morte, levando seus indivíduos a uma relação com o mundo como se não houvesse nada a perder. Por isso, interrogamos se não há uma ambiguidade sobre este Nome. Em suma, não encontramos a mesma ambiguidade que Freud encontrou em relação ao pacto edípico?

Para Freud, o complexo de Édipo certamente produz pacto civilizatório e condição da cultura, mas também gera um problema para esta. Pois, com a introdução da pulsão de morte no aparelho psíquico, os efeitos do pacto civilizatório conquistados pelo processo edípico passam também a representar uma ameaça à própria cultura (Silva Junior, 2019b, p.260)

Na medida em que a lei passa a subjetivar a pulsão – se considerarmos o anteparo produzido pela lei ao pulsional -, e não tanto opor-se a ela, a pulsão de morte perde o caráter anômico ao mesmo tempo em que a lei ganha seu caráter mortífero. Mais do que propormos a tese de que, na derrocada da lei, encontramos o crime, trata-se de mencionar que, pela absorção da pulsão de morte, testemunhamos a incidência do mortífero. *Mas aqui, ainda estamos lendo a pulsão por sua dimensão política, mortífera e suicidária.*

8.7 O recalque do Pai mortífero: a neurose e a perversão como patologias do social

Observamos que em sua tese de doutorado, Gabriel Feltran (2008) descreve a cena clássica como aquela que nos aproxima do pai do desejo, aquele que faz oposição ao mortífero. No discurso recolhido de jovens infratores, psicólogos e assistentes sociais, o antropólogo menciona ser comum a atribuição da entrada no crime em decorrência da desestruturação da família (análogo à função do pai). Um pai alcoólatra, uma avó que faleceu, um irmão assassinado são tomados como causa da entrada no crime. Caso o pai assegure a função de interditor e do desejo, é possível dizer, segundo o discurso corrente, que não presenciamos a entrada do adolescente na criminalidade. Mas não encontramos aí uma mitologia que recobre a verdadeira função da Lei?

Tal encobrimento também seria visível na função do PCC. Frente ao Nome da facção, alguns poderiam dizer que estamos diante da suplência do Nome-do-Pai. Isso significa que a irmandade constituída em torno deste Nome corresponde a uma forma sintomática diante da insuficiência da inscrição do significante paterno. Assim como a alucinação do dedo cortado para o Homem dos Lobos, bem como o cavalo na fobia de Hans, vislumbraríamos uma forma suplente de interditar o sujeito, encontrando um significante opaco oriundo da castração – os dois casos foram abordados anteriormente no *sexto capítulo* desta tese. Essa interpretação embora não toda errônea, tendo em vista que o PCC ocupa um lugar estruturalmente análogo ao Nome-do-Pai, resguarda um ponto de *equivoco e evitação*: equivoco porque preserva a falência do pai como desencadeadora da criminalidade; evitação porque tolhe a figura mortífera do Pai gozador.

Frente ao equivoco e evitação apresentados, Lacan (2005) buscou evidenciar que o pai é também uma lei gozadora. Diferentemente de Freud, que teria parado sua pluma

sobre o pai do desejo, o psicanalista francês se colocou a interpretar a figura do pai. Consideremos Laplanche como o “aluno” em questão na citação abaixo:

Não menos claro é o fato de que, se toda a teoria e *práxis* da psicanálise nos parecem atualmente em pane, é por não terem ousado, nessa questão, ir mais longe que Freud. Eis de fato por que um daqueles que formei como pude, falou em um trabalho, que não deixa de ter mérito da questão do pai (Lacan, 2005, p.72).

Assim, ressaltamos a impossibilidade de distinguir, pelo Nome-do-Pai, a estrutura neurótica da estrutura perversa.

É claro que Freud encontra em seu mito um singular equilíbrio da Lei e do desejo, uma espécie de co-conformidade entre eles, se posso me permitir duplicar assim o previsto, pelo fato de que, ambos, conjugados e necessitados um pelo outro dentro da lei do incesto, nascem juntos, de quê? – da suposição do gozo puro do pai como primordial. Por outro lado, se isso deve supostamente nos dar a marca da formação do desejo na criança em seu processo normal, *não convém colocar a questão de saber por que isso gera, antes, neuroses (grifo nosso)?* Insisti longamente sobre esse ponto anos a fio. (Lacan, 1963/2005, p.75).

É nesta união do pai ao mortífero que Lacan localiza a lei do pai como estruturalmente análoga à lei kantiana, posto que se refere a uma lei opaca, desprovida de sentido. O psicanalista percebe que a opacidade do Nome-do-Pai se mostra, estruturalmente, idêntica ao imperativo categórico kantiano – “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer, ao mesmo tempo, como princípio de legislação universal”. Assim, há a prescrição de uma máxima que funcione como legislação universal, mas não se predica a ação, isto é, não diz como realizar o feito que conduziria à ação ética.

No livro, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant (2009) explicita que a lei categórica não pode ser cumprida por inclinações ou pelo amor patológico, isto é, por aquele amor interessado nos efeitos empíricos ou recompensações de prazer. Nesse caso, haveria uma lei *conforme o dever*, mas não uma lei *por dever*. O imperativo categórico é uma lei que representa a depuração máxima diante de todas as causas empíricas e compensatórias, dependendo apenas da razão pura como sua fonte. Para o filósofo, há uma espécie de respeito *a priori* à Lei, uma consciência da obrigação de dever, sem que qualquer expectativa de compensação futura possa ser observada.

Não obstante, enquanto o sujeito transcendental age conforme a prática incondicional da razão, não é possível inferir o mesmo com relação ao sujeito lacaniano. No entender do psicanalista, a criança só abre mão do objeto na condição de obter uma satisfação futura. No seminário *A transferência*, o autor observa que a criança se deixa castrar, uma vez que ela receba uma promissória de gozo pelo qual possa dizer: “Eu transarei mais tarde (...). E é no futuro que se conjuga esta dívida (...)” (Lacan, 1960-1961/2010, p.273). A questão é que, no aqui e agora do desejo, quando se abre mão do objeto, a criança se depara com a pura opacidade de uma lei ainda sem uma compensação.

Evidentemente, ninguém duvidaria das boas intenções de Kant (2009) ao propor a universalização da ação ética como meio de organização da realidade empírica. A questão, porém, é que, em “Kant com Sade”, Lacan (1963/1998) interpreta que o imperativo kantiano⁶¹ prescreve uma lei ordenadora que representa a rejeição radical do mundo sensível e do prazer. Temos a entrada na cena de modo semelhante àquela do jovem infrator, tomado pelos prazeres do objeto. Porém, esses prazeres caem como as asas de um anjo:

É que ele começa submetido ao prazer, cuja lei é fazê-lo girar em sua meta cada vez mais repentinamente. Homeostase sempre encontrada depressa demais pelo vivente, no limiar mais baixo da tensão em que ele vegeta. É sempre precoce a queda da asa pela qual lhe é dado poder a assinar a reprodução de sua forma. Asa que, no entanto, deve aqui ser elevada à função de figurar o laço do sexo com a morte. [...]

⁶¹ É verdade que Kant tenha se preocupado com os critérios da ação moral justa, sem que o empírico seja critério de moralidade, mas ele não se opõe ao empírico ou o prazer. O filósofo valoriza a beleza da natureza, na *Crítica da faculdade de julgar*, e o prazer é ainda um tema central na estética kantiana (Assumpção, 2014). Trata-se, assim, de uma deformação da obra kantiana com intuito de aproximar a lei universal e opaca a uma lei gozadora. Na realidade, como argumenta Safatle, Kant realiza uma distinção essencial quanto a *das Gute* (utilizado para descrever uma determinação *a priori* do bem) e *das Wohl* (ligado ao prazer e ao bem-estar do indivíduo). Como se pode imaginar, *das Wohl* se refere aos objetos ligados ao prazer e desprazer, mas de todo modo empíricos. Isso porque não se pode *a priori* descrever se aquele objeto se refere ao prazer ou ao desprazer, sendo necessário tal experiência com o objeto. Por isto, é apenas após a experiência sensível com os objetos que tal qualificação seria possível. Notemos que “a faculdade de desejar é determinada pela capacidade de sentir (*Empfänglichkeit*), que é particular à patologia das experiências empíricas de cada eu e desconhece invariantes universais” (Safatle, 2013, p.38). Deste modo, cada sujeito deseja aquilo que lhe convém de acordo com as experiências que tiveram, seguindo o próprio bem-estar e os princípios narcísicos de amor a si. Este desconhecimento de invariantes universais é contornado pela *das Gute*. “Tal purificação da vontade através da rejeição radical da série de objetos patológicos nos levaria, no entanto, em direção a um bem para além do sentimento utilitário de prazer. Esse bem, que Kant chamará de *das Gute* é, na verdade, ‘apenas a maneira do agir (...) e não uma coisa que poderia ser assim chamada’” (Safatle, 2013, p.38). Em outras palavras, *das Gute* é apenas uma forma específica de ação, não um objeto empírico privilegiado ou superestimado.

Daquela vontade rival estimulante, portanto, o prazer já não é aqui senão cúmplice precário (Lacan, 1963/1998, p.784-785).

Lembremos que a lei kantiana resguarda uma lógica em que sempre se está do mesmo lado, o bom e o mau. Interpretando Kant, Lacan permite compreender que, na realidade, toda lei categórica sustenta, em si, um “fundo mortífero”, de modo que o “Ser supremo seja restaurado no malefício” (Lacan, 1963/1998, p.802). Eis a presença de um pai gozador, além daquele que Freud teria encoberto pelo pai do desejo no seu mito fundador. Mas a qual condição mortífera do Pai se refere Lacan? Ainda que Kant sustente as intenções morais de estabelecer uma ética universalmente válida para todos os indivíduos, há uma conhecida crítica à sua teoria, uma vez que ela preservaria dimensões que desconheciam a particularidade para os indivíduos, tratando todos os seres como iguais frente à lei imperativa. Nesta perspectiva, não há uma superestima de qualquer objeto frente à lei, mas o tratamento das pessoas como “fins em si mesmos”. Um filho ou uma mãe podem ser conduzidos à morte em detrimento de um desconhecido desde que garantindo a máxima kantiana – o respeito à própria lei.

Por fim, o Nome-do-Pai possui essa espécie de ambiguidade, que nos habilita transitar entre o pai pacificador e o pai gozador. Isso é o que permite que tenhamos a presença ambígua de sua lei no crime: primeiramente, quando existe a interdição das mortes, tendo em vista a possibilidade de evitar a morte dos seus membros. Em seguida, quando mantém uma relação de tudo ou nada, em que, não há mais qualquer objeto, demonstrando haver aí a *perda dos laços sociais e com o outro social. Preserva-se apenas a relação com o Outro imperativo.*

Esta é muitas vezes chamada a visão ‘kantiana’ do eu, pois Kant foi um dos mais vigorosos defensores da visão de que o eu é anterior aos seus papéis e relações socialmente dados e de que *é livre apenas se for capaz de distanciar-se destas características de sua situação social e julgá-las segundo os ditames da razão* (grifo nosso) (Kymlicka, 2006, p.266).

Se até o momento, delimitamos formas de identificação frente à lei do Pai, quais são as patologias do social⁶² em questão? Na medida em que a pulsão de morte perde o

⁶² Safatle chama atenção para o vínculo entre as patologias e o social, demonstrando não se tratar de uma mera alusão ou metáfora. Citando a paranoia e o narcisismo (presente nos estudos da Escola de Frankfurt) ou a esquizofrenia (em Deleuze e Guattari) encontramos a “articulação conjunta entre economia psíquica e ordem social” (Safatle, 2019a, p.26). Vários destes usos seriam decorrentes da “reprodução social normal do capitalismo, assim como modelos totalitários de organização” (Safatle, 2019a, p.26), em que

caráter de anomia por sua incorporação pela Lei, diremos que, pela retomada do Nome do PCC, encontramos as identificações perversas e neuróticas. Vislumbramos, então, dois modos de identificação que se assemelham à substituição das cenas clássicas e secundária. Lacan interpreta que o sujeito neurótico, ao se deparar com a opacidade da Lei do pai, substitui o desejo pelo objeto de demanda. “A neurose é inseparável, aos nossos olhos, de uma fuga diante do desejo do pai, o qual o sujeito substitui por sua demanda” (Lacan, 2005, p.76). Substituir o desejo do pai pelo objeto da demanda representa a tentativa de saturar a opacidade do significante por um objeto prometido. É a forma neurótica de negar a castração. Consiste na escolha de objetos que possam tamponar a própria falta e a falta do Outro. Essa substituição corresponde ao que se observa na cena inaugural de entrada do jovem no tráfico, onde há a mobilização do desejo pelos objetos reconhecidos no social.

Porém, conforme observado, após algum tempo de entrada no crime, ocorre a desvalorização radical dos objetos que antes intermediavam a família e a criminalidade. A nosso ver, este momento corresponde à passagem de um modo de operação neurótico para uma forma perversa de lidar com os objetos no mundo. Isso é, perde-se o objeto que poderia funcionar como aquele que liga o sujeito ao *mundo fenomênico e ao social*. É no momento em que se perde qualquer elo com os objetos, que antes intercambiavam a relação entre a família e o tráfico, que o sujeito do tráfico passa a colocar-se em risco como se nada mais lhe importasse. Nesse momento, ele se faz desejo de morte sem que nada, na realidade, possa frear o desejo pela aniquilação radical de sua vida e de todos os objetos da realidade. Aqui, há o desnudamento do Nome-do-Pai como modo de funcionamento perverso.

Em outras palavras, trata-se de afirmar a entrada do sujeito no crime pela mediação do objeto (modo neurótico de operar) e na sua intercambialidade social, e, num segundo momento, encontramos a desagregação radical em que objetos, não fazem nenhuma função de freio à morte pulsional (modo perverso), *destituindo as leis sociais em prol da razão anterior a elas*. Enquanto por um lado, encontramos, na neurose, um modo de tamponamento da falta, uma vez que os objetos da demanda suturam o desejo, obtendo, na fantasia neurótica, a hipótese de que haveria um objeto que suturaria

não podemos mencionar a falência das formas de coerção, muito pelo contrário, trata-se de chamar atenção para seu funcionamento pleno.

novamente a falta, tornando-se a própria causa do mal-estar, por outro lado, para a perversão, constatamos um modo de rejeição radical dos objetos fenomênicos e sua causalidade no social.

Não se trata do diagnóstico individual do infrator, mas de uma modalidade de funcionamento desses indivíduos no social. Neste sentido, não afirmamos que tal indivíduo é neurótico ou perverso, mas delimitamos o funcionamento de seus membros no social, isto é, o modo como esses indivíduos participam desta identificação. Diremos que encontramos a manifestação estrutural capaz de nos conduzir a um modo de identificação patológica já prevista e conhecida pela psicanálise. Na identificação neurótica e/ou perversa encontramos um tipo estrutural que desconsidera a noção da falta e, por conseguinte, de sujeito de desejo, no qual, o primeiro coloca o objeto da demanda no lugar do desejo, e o segundo, por sua vez, elide (ou rejeita) todo e qualquer objeto, fazendo-se a lei.

Mas pela noção de patologias do social não encontramos o próprio limite à figura do Pai na leitura estrutural de Lacan? Nesta perspectiva, trata-se de demonstrar certos limites ao formalismo oferecido pela leitura lacaniana das estruturas, no qual os sentidos giram em torno do mesmo ser ontológico – não mais sendo kantianos (posto que o filósofo descrevia a dimensão transcendental, não transcendente), mas absolutamente lacanianos -, sem que tenhamos incidências do social ou a possibilidade de pensarmos efetivamente em ontologias variáveis. Se tomávamos o formalismo da lei em Lacan a partir das construções de um significante que reconheça a transcendência negativa, o social surge apenas como contingência incapaz de incidir verdadeiramente sobre as ontologias das patologias.

Lembremos que, para Lacan, Kant foi um dos responsáveis pela racionalização do Um, reescrevendo a potência de Deus pela suposta racionalidade. Isso porque o Um do pai seria idêntico a si mesmo (levar-nos-ia ao saber universal, na medida em que Kant pensa o transcendental como possibilidade de apreender a verdade mesmo que não se refira à coisa em si), o que corresponderia à própria negação de que o social tem verdadeiramente efeitos sobre a ontologia da doença, pois se se trata do social, trata-se também das incidências da história sobre a ontologia das patologias. Afinal, como participar de um saber histórico-contingente e ser idêntico a si mesmo? Mesmo que pensemos nas contingências históricas e predicáveis frente ao Um formal, encontraremos aí apenas a aparência do social. Logo, faz-se imprescindível questionar de que modo podemos formalizar a relação entre o social e a estrutura, sem declinarmos

ora à dimensão sociológica de Durkheim, no qual há a consistência social do Outro, ora ao Outro estrutural, cuja consistência do Um se apresenta.

É pela demonstração da inconsistência do Um, da crítica à metafísica da pulsão de morte em Freud, que Lacan pensou uma abertura ou conversão da “psicopatologia estrutural kantiana em uma psicopatologia *não-toda*” (Dunker, 2019 p.337), hábil a compreender as patologias do social. Trata-se de *inserir a pulsão de morte não tanto como aspecto político*, destacado segundo o escrito “Porque a guerra?”, mas essencialmente segundo sua *dimensão estética*, naquilo que Freud reconheceu como o infamiliar da pulsão de morte no apagamento das fronteiras. É só aí que veremos, inclusive, a possibilidade de pensar novamente a *pulsão de morte como uma anomia que descentraliza, deforma, que altera qualitativamente nossa métrica sociopatológica*.

Vejamos do que se trata.

8.8 Como pensar a patologia do social na atualidade? O infamiliar das pulsões em sua leitura estética

Se não temos a anomia como derrocada das leis coercitivas para os casos aqui analisados, devemos abandonar a hipótese referente a patologias sociais? Em outras palavras, como retomar a potência das patologias sociais, presente na obra de Durkheim, sem reiterar a consistência do Outro social ou elidi-la pelo Outro estrutural? A resposta deve ser dada com cautela. A nosso ver, não se trata de abandonar a hipótese de uma “patologia do social”, mas evitar a implicação durkheimiana de que as patologias do social se referem à anomia, na medida em que “os valores ficam enfraquecidos e a sociedade é ameaçada pela desintegração (Giovannetti, 1978, p.IX)”. Lembremos que embora a psicanálise tome como tema a mente individual, fazendo investigações sobre o sujeito e seus modos singulares de estar no mundo, ela não poderia “deixar de tratar da base emocional da relação dele com a sociedade”, menciona Freud (1913/1996, p. 189), o que assegura o valor do social para o psicanalista.

É verdade que Freud tenha pressuposto num primeiro momento que o social era causa das neuroses, seja pela teoria do abuso sexual seja pelas incidências da lei social, dado que obriga o sujeito a abdicar de seus desejos na entrada para a civilização, o que mencionamos como a hominização do indivíduo na passagem da natureza para a cultura. “A psicanálise demonstrou plenamente o papel desempenhado pelas condições e exigências sociais como causadores de neuroses” (Freud, 1913/1996, p.190) Nesta

perspectiva, o Outro compõe o lugar de oposição aos desejos sexuais e demoníacos, responsáveis pelo surgimento das neuroses. Temos uma semelhança ao Outro das leis sociais e políticas, definidas por sua predicação e sentido. Um Outro muito próximo àquele referenciado por Durkheim, posto que sobredeterminaria o indivíduo.

Permitimo-nos fazer uma alusão à interpretação de Pereira (2019), tendo em vista que um dos grandes problemas das tendências culturalistas, de interpretação de uma realidade social, consiste na ênfase do declínio de alguns ritos no ocidente, cuja potência interpretativa nos leva ao limiar perigoso no qual a elevação da eficácia societária à condição de verdade faz com que nos esqueçamos ou subjuguemos as experiências singulares e privadas que permeiam cada indivíduo na sociedade. “Se isso guarda alguma verdade, e acreditamos que sim, essa verdade não seria para todos os adolescentes de nosso tempo”, “mas talvez para alguns”⁶³ (Pereira, 2019, p.58).

Com o advento da pulsão de morte, Silva Junior (2019a) aponta para o reconhecimento da verdade, pelos discursos, como aquela que permitiria atenuar o mal-estar. Mas trata-se de uma atenuação que possui limites. “O confronto com a verdade pode atenuar o fator etiológico oriundo da hominização e introduzir o pensamento político a uma lógica simultaneamente crítica e cautelosa” (Silva Junior, 2019a, p.51). *Cautelosa* porque demonstra ser a cura definitiva e completa algo da ordem do impossível. Pensemos a impossibilidade mesma da cura do mal-estar social pela incidência do mortífero da pulsão de morte. *Crítica* porque demonstra certa criticidade frente à hipótese de que o Outro seja causa das patologias sociais (origem), sendo possível mencionar seu agravamento ou amenização pelo reconhecimento da verdade nos discursos (fator agravante ou mitigador), mas não a causa do mal-estar causado pelo pulsional. Aproximamo-nos da pulsão como conceito metafísico.

Como atestamos anteriormente, tal perspectiva metafísica da pulsão nos leva a alguns problemas, inclusive, para que possamos mencionar patologias do social. Safatle salienta a partir de Guattari e Deleuze que “a pulsão de morte não é uma ‘coisa em si’” (Safatle, 2021, p.145). Segundo Safatle, “Deleuze demonstrara-se consciente de que a descoberta freudiana não poderia restringir-se às formas das dinâmicas bélicas que implicam autodestruição simples” (Safatle, 2021, p.145). Não por acaso, o filósofo

⁶³ Observemos que embora tenhamos dado a este capítulo um princípio interpretativo, no qual não se trata da dar ênfase à derrocada de lei social ou paterna como modo de interpretar os fenômenos sociais, isso não significa que ignoremos condições em que exista uma derrocada de ritos e leis na contemporaneidade, que explicariam alguns fenômenos sociais: não todos, certamente, mas alguns.

brasileiro torne notória a advertência de Deleuze e Guattari ao mencionarem que a pulsão de morte, tomada segundo o sentido político de Freud, apenas nos levaria a uma “explicação genérica e a-histórica das bases libidinais” (Safatle, 2021, p. 144).

Ao apresentar o conceito de pulsão de morte, em 1920, Freud permitiu que retomássemos a força pulsional como *a priori*, independentemente da experiência do sujeito e da civilização. É verdade que Freud o faça a partir de uma noção biológica no “Além do princípio de prazer”, demonstrando que o sujeito morreria ao seu próprio modo, o que, por conseguinte, permitiu recusar argumentos metafísicos e filosóficos. No entanto, tal passo não foi suficiente para que o argumento metafísico fosse evitado. Como observa Safatle, “o instinto de morte é silêncio puro, transcendência pura, não dada na experiência. Esse ponto é absolutamente impressionante: é porque a morte, segundo Freud, não tem nem modelo nem experiência, que ele faz dela um princípio transcendente” (Safatle, 2021, p.146).

Safatle retire tal passagem do “Anti-Édipo”, de Deleuze e Guattari, mas vemos que, realizada as distinções com Lacan, posto que o psicanalista francês sempre se apoiou na hipótese da negatividade, este último também afirmou uma “quase transcendência”, ou ainda, é possível dizer que seus comentadores e intérpretes se aproximam da leitura de uma transcendência negativa de *das Ding* ao reler a pulsão de morte em Freud. Observamos ainda que o debate em torno da noção da pulsão pela dimensão política, não considera efetivamente efeitos ontológicos sobre a causa da destrutividade, o que demonstra a insuficiência do argumento para postular as razões da guerra.

Lembremos como, ao se perguntar sobre as razões da guerra, tendo em vista os impactos da Primeira Guerra, Freud de fato mobiliza o instinto de destruição, esse instinto que age no interior de cada ser vivo e se empenha em levá-lo à desintegração, em fazer a vida retroceder ao estado de matéria inanimada. Mas isso serve, no máximo, como uma explicação genérica e a-histórica das bases libidinais que podem ser mobilizadas por Estados que usam a tópica da guerra total e do extermínio como modelo de gestão social (Safatle, 2021, p.144).

Nesta perspectiva, se lemos a verdadeira fonte do mal-estar e da causa da guerra pela pulsão de morte, acabamos por conferir certa metafísica à nossa explicação. Concluimos que a leitura da destrutividade, do mal-estar, por esta espécie de força

genérica e metafísica pouco contribui para a compreensão da violência nas nossas periferias.

Devemos, portanto, realizar um deslocamento do mortífero para o Eu e a Lei. Esses, sim, serão tomados como a causa da destrutividade do Estado. Deste modo, deixamos a pura dimensão suicidária, anteriormente dada pela pulsão, para ir em direção ao movimento de gozo, da opacidade do significante do Pai e da autoconservação egológica. Tal premissa revitaliza a interpretação sobre a noção destrutividade em Freud, pois, trata-se de pensá-la não tanto pela pulsão de morte, mas pelas próprias noções identitárias. Um Eu que visa preservar seu estado de prazer e recomposição narcísica, levando o sujeito à guerra e ao conflito bélico. Um Eu que se apropria politicamente do mortífero, posto que visa conservar estados de vantagem sócio-política. Portanto, devemos *reconsiderar a Biopolítica e a Necropolítica como gestões da morte não tanto pela pulsão, mas pelas forças de autoconservação do Eu e/ou de grupos socioeconômicos.*

Temos dimensões egoicas em torno da busca da conservação do princípio de prazer e de realidade atrelado a algumas classes e etnias, o que acaba por produzir o subjulgamento do outro (não pertencente ao grupo e eleito como monstruosidade a ser extirpada pelo Estado) a políticas de morte. Como efeito, não se trata de tomar a pulsão como mortífero a-histórico freudiano, mas, sim, da temporalidade em que o Eu, busca preservar a si, causando a destrutividade daqueles que são exteriores às identificações egoicas, inditárias e simbólico-imaginárias. Retomaremos tal perspectiva no próximo capítulo, de modo que seremos breves ao apontar para a destrutividade da lei e das identificações, sobretudo, pela manutenção da unidade do Eu e sua busca pela autoconservação.

Ora, mas se se trata de tomar o Eu como produtor de políticas de morte, o que dizer diante da pulsão de morte? Safatle ressalta o fato de que a pulsão de morte possui em Freud uma base que nos leva a processos de despersonalização do eu que mais indicam proximidade com impulsos estéticos de “crítica à expressão egologicamente determinada” (Safatle, 2021, p.145) do que à destrutividade política do inconsciente, pois, em alguma medida, a pulsão é autodestruição e heterodestruição em Freud, mas também pode ser “conjugada de forma não suicidária, mas vinculada a transformações estruturais que permitiriam a emergência de subjetividades políticas não mais dependentes da perpetuação das figuras do indivíduo e da consciência” (Safatle, 2021, p.149).

Diremos de uma matriz estética no sentido em que Freud aborda a pulsão a partir do *Unheimliche*. O autor retoma o infamiliar como possível crítica à estética romântica, presente na abordagem do Homem de Areia, escrito por Hoffmann. Uma literatura em que não constatamos o aprazível, guiado pelo princípio de prazer, mas pelo disruptivo, pelo que causa horror ao Eu. Eis o modo como a experiência estética se faz guiar “pela determinação da indeterminação”, menciona Safatle (2021, p. 146), pois trata-se da indeterminação como força deformativa, dado que é destrutiva à destrutividade imposta pela conservação egológica.

Embora Safatle aproxime autores como Deleuze, Guatarri e Lacan, é importante observarmos algumas distinções. No livro *Francis Bacon: lógica da sensação*, Deleuze (2007) trabalha com o quadro de Francis Bacon, pintor do século XX, extraindo considerações, sobretudo de sua pintura denominada “Grito”. A obra inspirou-se na pintura de Velásquez em referência ao Papa Inocêncio X. Interpretando Deleuze, observamos que não se trata de mencionar o horror, o terror, aquilo que localizamos em Freud e Lacan pelo infamiliar. Trata-se, na realidade, da retomada do grito⁶⁴ deste Papa que se encontra com a boca aberta, permitindo que passemos além da figuração e do clichê.

Deleuze observa que “Bacon se criticará por ter pintado demais o horror, como se o horror bastasse para nos fazer sair do figurativo; ele segue cada vez mais em direção a uma figura sem horror. O ‘grito mais do que o horror’, a violência da sensação mais que a do espetáculo, seria um ato de fé vital?” (p.67). É no grito que Deleuze localiza mais precisamente a força estética como ponto de ruptura e deformação. Interpretando o filósofo, pelas exigências de nosso texto, diremos que o horror já corresponde demasiadamente ao que é cultivado e aprisionado pelo Eu, o que, analogamente, poderíamos mencionar como a suposta expressão da pulsão pela via do gozo do Eu na psicanálise freudo-lacaniana. Devemos nos lembrar que Freud trata o infamiliar pelo horror, mas também pelo afeto de medo.

Mesmo que Deleuze mencione que não se trata do horror, mas do grito, devemos observar que ele permite que dialoguemos com o infamiliar freudiano. Isso porque Deleuze menciona que a partir de ‘marcas livres’, encontramos o próprio improvável,

⁶⁴ “O que Bacon exprime dizendo: ‘Pintar o grito mais do que o horror’. Se fosse possível exprimi-lo num dilema, se diria: ou pinto o horror e não pinto o grito, já que figuro o horrível; ou pinto o grito e não pinto o horror visível, e pintarei assim cada vez menos o horror visível, pois o grito é como a captura ou a detecção de uma força invisível” (Deleuze, 2007, p.66).

destruindo a figuração nascente. “Tais marcas são acidentais, ‘ao acaso’; mas vemos que a mesma palavra ‘acaso’ não designa mais as probabilidades, fala agora de um tipo de escolha ou de ação sem probabilidade” (Deleuze, 2007, p.48). Notemos, entretanto, que se trata de mencionar o “acaso manipulado” (p.48), como deformação da figurabilidade, traços extraídos da mão do artista. A nosso ver, este “acaso manipulado” aproxima-se consideravelmente da perspectiva de um infamiliar que não é nem a familiaridade nem a pura estranheza. Há de se dizer, inclusive, do afeto de angústia ao mencionarmos o infamiliar - angústia que se encontra no desamparo. Observamos ainda que mais do que propor uma invenção⁶⁵, Deleuze menciona constantemente a hipótese de uma deformação do figurativo. Eis a função do acaso⁶⁶ como deformação das estruturas vigentes.

Pois bem, se, por um lado, o infamiliar representa a dimensão de descentramento diante do eu e da lei, por outro lado, o que diremos do infamiliar quando à supressão das fronteiras entre o social e o individual? Pelo fenômeno dos duplos, dos mortos vivos, do animado e inanimado, caracterizado por trazer dois mundos, ou melhor dizendo, pelo apagamento entre as fronteiras da fantasia e da realidade, o autor nos apresenta a possibilidade de pensarmos o litoral infamiliar entre o social e o psíquico a partir do apagamento de polos supostamente dicotômicos. O infamiliar freudiano é um conceito que nos põe frente ao apagamento de fronteiras, denunciando a irredutibilidade da psicopatologia freudo-lacanianiana a divisões entre coletivo e individual. Trata-se da

⁶⁵ Se seguimos a interpretação de Safatle a partir de Deleuze e Guattari, cabe mencionar que, para o filósofo brasileiro, tal perspectiva também se encontra atrelada ao pensamento de Lacan. Safatle (2021) recupera a pulsão de morte a partir da noção de uma sublimação criacionista (p.147) na obra lacanianiana.

⁶⁶ Se quisermos realizar uma alusão à arte contemporânea, poderíamos recobrar o filme “Tudo em Todo lugar ao mesmo tempo”, dirigido por Daniel Kwan e Daniel Scheinert (2022). Na história de universos e vidas paralelas, os personagens passam de uma vida a outra (vivas simultaneamente) a partir de atos bizarros precipitadores. Mas a bizarrice, *embora possa ser interpretada ao seu modo no campo da arte*, tem apenas um efeito na construção do longametrage: *introduzir a dimensão do acaso, do não planejado*, permitindo que os personagens saltem de um multiverso a outro, recobrando as memórias vividas em outras dimensões. Embora falemos dos mesmos personagens em cada vida, trata-se de recuperar algo que é conhecido e desconhecido, familiar e estranho, permitindo que mundos paralelos se coabitem. Tratam-se dos duplos, ou melhor, das múltiplas vidas que apresentam certa familiaridade, mas que esgarçam o campo do conhecido mesmo que as memórias já pudessem ser recuperadas pelos saltos propiciados por atos bizarros – assoprar o nariz do outro, calçar os sapatos de modo trocado, comer chicletes embaixo da mesa, urinar na roupa, comer o batom. Por meio destes atos manipulados, os personagens conseguem deformar a própria realidade, recuperando realidades paralelas. Certamente, estaríamos dizendo mais do cômico que do terror e horror infamiliar trazidos por Freud. No entanto, tal interpretação não se equivoca radicalmente para Freud. Lembremos o escrito dos autores Rabelo & Martins & Strater (2019): “Freud destaca no texto de Twain a forma com que o estranho se transmuta no cômico. Pode-se afirmar que o uso da repetição na literatura calibra as diferentes nuances que o sentimento do estranho pode assumir” (p.619).

dissolução das linhas interpretativas que ora se localizam ao lado do Outro da identificação social ora ao lado do Outro da identificação estrutural.

Dunker salienta que uma patologia do social “não é nem o fracasso de um universal falsamente formal nem a realização de um particular inautêntico” (Dunker, 2019, p.324). Não se refere nem a pensar a existência de um universal que sobredeterminaria o indivíduo, nem a formas individuais que não se deixariam alienar pelo social. Não se trata nem de ir do todo à parte nem da parte ao todo, mas de pensarmos aquilo que das contingências do social tem força ou valor de verdade para capturar o que há do sofrimento pela nomeação social. Na medida em que essa nomeação do social não sobredetermina o campo inteiramente individual, nem o individual escapa completamente às formas de reconhecimento social da patologia, vemos surgir uma das possíveis definições do não-toda, condição para as patologias do social. Mas aqui, lembremos, a *dimensão litoral é essencial para pensarmos o não-todo*, posto as condições de um *monismo não reducionista*, que *preserve o triplete real, verdade e saber*.

Logo, não se trata de patologias do social como quem se refere ao social como causa e sobredeterminação do indivíduo – tal afirmação corresponderia à consistência do Outro -, mas do que há do social na patologia, isto é, do social que captura, inventa e nomeia “não-todamente” o sofrimento (pulsão de morte), produzindo mudanças ontológicas na patologia, ao mesmo tempo, em que, algo resiste às nomeações do social, demonstrando o real como resistência às nomeações e formas variáveis da doença. Há algo do Outro na patologia, mas não se trata de tomá-lo como consistente, como causa da patologia, mas, sim, de retomá-lo como o ciframento simbólico-imaginário do saber do sintoma, no qual o real escapa, mas não sem que uma verdade seja tocada por este saber. Há de se insistir no corpo, ou melhor, na carne daquilo que não se faz corpo.

Quando à recuperação da *anomia nas patologias do social*, abordaremos tal perspectiva no *capítulo seguinte*. Trata-se da anomia como aquela que carrega as marcas da *indeterminação*, do *infamiliar da morte* como possibilidade de descentralizar o Eu e as forças de conservação identitárias das estruturas, *permitindo verdadeiramente uma alteração qualitativa de nossa métrica sociopatológica*.

9 A DETERMINAÇÃO DO EU E O DESAMPARO COMO INDETERMINAÇÃO: O NEOLIBERALISMO COMO GESTÃO DOS CORPOS, DOS AFETOS E DAS PATOLOGIAS DO SOCIAL

No livro “Dialética do esclarecimento”, Adorno e Horkheimer (1985) apontam para o esclarecimento como possibilidade de livrar o homem do medo, posto que o indivíduo passa a dominar a natureza, a si próprio e aos outros homens. Temos, portanto, o esclarecimento como modo de operar sobre o animismo, tornando-se seu senhor. “Desencatar o mundo é *destruir o animismo*” (grifo nosso) (Adorno & Horkheimer, 1985, p.18). Logo, encontramos um modelo dialético que visa suprimir a natureza em prol da dominação. Isso porque “nada mais pode ficar de fora, porque a simples ideia do ‘fora’ é a verdadeira fonte da angústia” (p.26).

Tal modelo de dominação consiste no fato de que, pelo esclarecimento, *despovoamos a natureza*, fazendo com que ela esteja submetida aos conceitos e nada mais. “O conceito, que se costuma definir como a unidade característica do que está nele subsumido, já era desde o início o produto do pensamento dialético, no qual cada coisa só é o que ela é tornando-se aquilo que ela não é” (p.26). Aproximamo-nos da *leitura dialética de que a palavra mata a coisa*, permitindo sua existência apenas pela *dimensão do não ser*. Eis os efeitos nocivos do *esclarecimento para o animismo e sua existência*.

Pela autonomia do pensamento, pela autonomia do Eu, caminhamos em direção ao que Adorno e Horkheimer trabalharam como *pensamento patológico*. “Como o pensamento patológico, o pensamento objetivador contém a arbitrariedade do fim subjetivo que é estranho à coisa; ele esquece a coisa e, por isso mesmo, infringe-lhe a violência a que depois é, mais uma vez, submetida na prática” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.159). Esse foi inclusive o funcionamento da ciência psicanalítica e sua *técnica industrial*:

A ‘confiança inabalável na possibilidade de dominar o mundo’, que Freud anacronicamente atribui à magia, só vem corresponder a uma dominação realista do mundo graças a uma ciência mais astuciosa que a magia. Para substituir as práticas localizadas do curandeiro pela técnica industrial universal foi preciso, primeiro, que os pensamentos se tornassem autônomos em face dos objetos, como ocorre no ego ajustado à realidade (Adorno & Horkheimer, 1985, p.22-23).

Não é novidade que Freud (1937/2017) aposte no Eu como possibilidade de domaçaõ das pulsões. Lembremos que, no escrito “A análise finita e a infinita”, mesmo que encontrássemos a dimensão impossível de dominar a pulsão plenamente, o autor aponta para a análise como possibilidade de dominá-la, submetê-la ao Eu e sua força de autoconservação. Combater as pulsões de morte pelas pulsões de vida, pelo amor ou saber, ou mesmo, pelo pai, mostraram-se como apostas constantes do pensamento freudiano.

Se o homem desejou se afastar da natureza para que do horror da angústia pudesse se distanciar, notemos o engodo de tal ato. Pelo mecanismo de autoconservação infringido pelo Eu, o sujeito se viu diante da violência e das mais atrozes manifestações da desumanização. “O eu integralmente capturado pela civilização se reduz a um elemento dessa inumanidade, à qual a civilização desde o início procurou escapar” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.37). Em torno da busca da autoconservação, da *autopreservação do grupo e de si mesmo*, o homem se deparou novamente com o *medo e o horror antes enfrentados diante do desamparo*. Por isso, “a natureza enquanto verdadeira autoconservação é atizada pelo processo que prometia exorcizá-la” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.37).

Tal relação de dominação como vivificação especialmente do medo, é-nos apresentada por Adorno e Horkheimer: “A duplicação da natureza como aparência e essência, ação e força, que torna possível tanto o mito quanto a ciência, provém do *medo do homem*, cuja expressão se converte na explicação” (grifo nosso) (Adorno & Horkheimer, 1985, p.25). Longe de recairmos à “antiga barbárie”, deparamo-nos com o “triunfo da igualdade repressiva, a realização pelos iguais da igualdade do direito à injustiça” (p.24), que se mostram muito mais destrutivos. Como demonstrou Silva Junior (2020), a barbárie da técnica não representa simplesmente o retorno à animalidade de antes, mas, possivelmente, a inscrição de algo ainda pior. Isso porque, pela técnica, o homem visa o procedimento eficaz, esquecendo-se do último resto de sua autoconsciência, o que Adorno e Horkheimer (1985) localizam como a “verdade” (p.18).

Frente à problematização da escola frankfurtiana, abordamos como o esclarecimento, a dominação da natureza pelo Eu, podem representar um modo de pensamento patológico, isto é, uma “falsa projeção (Adorno & Horkheimer, 1985, p.161). Por um lado, identificamos a *falsa projeção a partir do modo de negação empregado na paranoia*, demonstrando que o *Eu paranoico revitaliza a destrutividade*

no/do social, posto que *visa produzir unidade e a sua própria autoconservação* a partir da criação de um inimigo e de uma realidade persecutória. Por outro lado, apresentamos o *fetichismo* como aquele que produz *contradições conscientes como desvio da diferença sexual e negação da castração*. Portanto, afirmamos que a *barbárie* se produz não a despeito do Eu e do grupo, mas, sobretudo, pela incidência do Eu e modelos unitários de identificação.

Embora estejamos trabalhando com a dimensão de patologias do social, cabe observarmos que a paranoia e o fetichismo advém de uma literatura anterior à própria incidência das políticas contemporâneas. Freud já se deparava com estas formas de negação na clínica que “independiam” do modelo de gestão econômica e discursiva. Neste caso, cabe observarmos que se localizamos a paranoia e o fetichismo no discursos contemporâneo, trata-se de demonstrar que aí encontramos mais as *figuras de determinação*, que buscam certa *elisão ou obliteração da indeterminação da pulsão* – com suas bases histórico-políticas - do que propriamente demonstrar como a pulsão incide indeterminando as patologias vividas no social. Tal observação é importante para que compreendamos que *existem figuras de determinação que ganham maior impulso conforme o momento histórico*, mas que não são absolutamente novas. *Se repetem como condições estruturais ahistóricas e transculturais, trata-se de considerar o modo como obliteram a pulsão, não tanto como figuras naturalizadas e inertes no campo sociopolítico*.

Ademais, cabe dizermos que o mecanismo de negação não ocorre sem que coloquemos o *afeto de medo* em questão, mas igualmente o *afeto de esperança*. Dois afetos *bloqueadores* da noção de *desamparo*, condição de sustentação da dominação da natureza pela unidade do Eu. Estes afetos *bloqueadores são base de sustentação para o neoliberalismo* na mesma medida em que o *discurso neoliberal fomenta tais afetos*. Assim, investigamos como o neoliberalismo impulsiona e é correlato a algumas patologias atuais, sendo possível abordar seus *efeitos sobre o corpo subjetivo e social*. Trata-se de demonstrar como o *neoliberalismo retoma a barbárie*, e como esta barbárie, produzida pela cultura neoliberal, *sustenta-se a partir da paranoia e fetiche*. *Modus operandi*, no social, que *acabam por determinar e bloquear o desamparo e a indeterminação da pulsão*.

Como observa Safatle, Adorno “sempre lê o problema da natureza interna a partir da teoria freudiana das pulsões – teoria que desnatura toda base instintual ao não reconhecer objeto natural algum à pulsão insistindo, com isto, na inadequação

fundamental entre a negatividade da pulsão e a dimensão dos objetos empíricos” (p.33). Assim, questionamos de que modo a *indeterminação da pulsão*, ou ainda, a natureza para Adorno e Horkheimer, permitem reconsiderar os *corpos e os afetos para além da unidade do Eu*, levando-nos *além da barbárie e da desumanização* produzida pelo *neoliberalismo e pelas formas patológicas encontradas no social*.

Embora possamos pensar que nos distanciamos da psicanálise freudo-lacaniana ao trabalhar com a escola de Frankfurt, tal conclusão não deve ser feita de maneira apressada. Safatle observa que “a princípio aceita-se pois que não existiria nenhum campo dialógico de partilha entre as experiências intelectuais da Escola de Frankfurt e de Jacques Lacan” (Safatle, 2005, p.22). Para a escola de Frankfurt, encontramos uma renovação e interpretação da obra de Freud, no qual Adorno e Horkheimer buscaram conferir uma “síntese positiva capaz de tecer a reconciliação entre as aspirações de emancipação da consciência e a negatividade radical do inconsciente” (p.20), o que *permitiria certo alargamento da experiência do indivíduo e da sociedade no campo político*, produzindo efeitos sobre as patologias do social e sobre o sofrimento psíquico, uma vez que as normas egológicas/estruturas sociais são negadas.

Tal passo não seria a princípio vislumbrado por Lacan e seus discípulos, posto que o último empregou a descontinuidade radical entre o saber da consciência e a verdade do inconsciente. “Uma descontinuidade cuja figura maior seria a compreensão do final de análise como um processo de *destituição subjetiva* que situaria a psicanálise na *contra-corente de todo alargamento* possível do horizonte de compreensão da consciência e de toda des-alienação possível do sujeito” (p.20), o que supostamente *bloquearia* a interpretação destas duas escolas a partir de suas semelhanças.

Poderíamos supor que a escola de Frankfurt permitiria pensar certa doação positiva da natureza, alargando o campo da experiência do indivíduo e da sociedade (a partir de uma racionalidade), mas cabe insistirmos nas distinções entre a *natureza externa e a natureza interna*, sendo esta última marcada por uma inadequação fundamental entre os objetos e a pulsão, portanto, conservando a *natureza interna como figura do negativo*. Lacan de modo semelhante teria insistido na dimensão *negativa da pulsão como impossibilidade radical* a toda apreensão pelo saber, não se ocupando tanto da ampliação da experiência, posto que seu interesse residia, fundamentalmente, na destituição subjetiva e no reconhecimento da falta.

Mas aqui vale lembrar que embora Lacan insistisse nas dimensões do real, ele não ignorou os registros do imaginário e do simbólico, bem como as distinções entre

saber, verdade e real. Para nós, cabe salientar que, “tanto Lacan quanto Adorno tentaram renovar os modos de sustentação do princípio de subjetividade a partir de uma estratégia absolutamente convergente”. Isto porque ambos os autores “estiveram dispostos a sustentar o princípio de subjetividade, embora desprovido de um pensamento da identidade” (p.24). O ponto central, que permite convergir estes autores e escolas, consiste, essencialmente, na *crítica ao Ego e sua autoconservação*.

Lembramos que, para Adorno e Horkheimer, “apenas presumimos dominar a natureza, mas, de fato, estamos submetidos à sua necessidade; *se contudo nos deixássemos guiar por ela na invenção, nós a comandaríamos na prática*” (grifo nosso) (Adorno & Horkheimer, 1985, p.17). Mas de que modo poderíamos nos deixar guiar por ela? Como tal proposição permitiria pensar as dimensões do sujeito? Veremos que tal proposição *coaduna* com a inscrição do *desamparo e da indeterminação da pulsão nas patologias do social*. Portanto, neste capítulo, *recuperamos o modo como o campo sócio-político produz a gestão das patologias e do sofrimento psíquico* dos indivíduos, bem como mecanismos internos de *negação e afirmação da indeterminação* permitem a *manutenção e deformação das estruturas*.

9.1 Adorno e Horkheimer: a barbárie do Eu e a técnica

Adorno e Horkheimer apontam para a dominação do conhecimento como modelo que desnatura a natureza. Vislumbramos a figura do senhor, aquele que governa o mundo ao submetê-lo a si próprio. “O saber que é poder não conhece barreira alguma, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo” (Adorno & Horkheimer, p.18). Lembremos que, na dialética, não é propriamente o senhor que encontra o lugar do saber, mas, sim, o escravo. O escravo é aquele que permitiria diluir a relação de dominação entre senhor e escravo pela criação progressiva do saber. O machado de pedra permitiria criar um machado de metal, o machado de metal, por sua vez, criaria a guilhotina, até chegarmos à arma de fogo e ao canhão. Na dialética, ocorre a abdicção dos objetos naturais para se fazer reconhecer pelo desejo do desejo do Outro, de modo que *tal empreitada acaba por conduzir ao desencantamento do mundo, destruindo o animismo*. Isso porque despovoamos a natureza, fazendo com que ela se dobre aos conceitos, o que *observamos a partir do assassinato da coisa pela palavra*.

O canhão, a imprensa e a bússola certamente correspondem a conhecimentos e saberes válidos. “A superioridade do homem está no saber, disso não há dúvida” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.17). O machado criado pelo escravo permite a dissolução da dialética e a emancipação frente ao senhor, observamos que esta emancipação tem relação com o senhor, mas igualmente com a natureza, posto que, no constructo hegeliano, constatamos o *distanciamento dos objetos da natureza* e da submissão ao mundo natural, na medida que nos coloca diante do *saber absoluto*. Lembramos que, na dialética do senhor e do escravo, o *ser absoluto produz a emancipação da natureza, cujo desejo se torna dominação do animismo*.

Todavia, se num primeiro momento, a natureza, o desamparo, a pulsão, colocam o indivíduo diante da ameaça de seu eu, posteriormente, frente à *preservação da unidade egológica*, acabamos por nos submeter a *forças semelhantes àquelas que antes nos ameaçavam*. Isso porque para conservar o Eu, acabamos reencontrando a barbárie pertencente aos senhores do saber absoluto. Por isso, ao dominar a natureza pelo Eu, acabamos sendo dominados por ela, uma vez que ela agora reaparece pela busca da autoconservação das forças egológicas e pelas forças destrutivas empregadas pelos indivíduos e pelos grupos para sustentar a unidade. Por isto, “não é o malogro do progresso, mas exatamente o progresso bem-sucedido que é culpado de seu próprio oposto. A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.41).

Tal reflexão não é nova, posto que, ao abordar a pulsão de morte, Freud observou que a *tecnologia e o saber* poderiam *sofisticar a destrutividade*. Conforme observamos anteriormente, com o advento das armas, dos aviões e das bombas, ambos produzidos pela tecnologia, encontramos meios ainda maiores de intensificar a morte e a aniquilação do outro. Mas, aqui, diríamos em proteção ao Eu, trata-se de uma pulsão não domada, isto é, não subjetivada pela presença da lei, do pai, do saber unificador. Lembremos que em sua carta a Einstein, Freud (1932/1996) aponta para um líder unificador, cujos países subordinados abririam mão de certa liberdade para regular o mortífero da pulsão, evitando a guerra. Observamos, contudo, que Adorno e Horkheimer apontam para o fato de que este líder não só não regula o mortífero, mas acaba por *reiterá-lo, reintroduzindo a barbárie*.

Pelo esvaziamento da verdade e da autoconsciência como busca da unidade do Eu, reencontramos a destrutividade. Isto porque a mesma imprensa que permitiu noticiar e informar o mundo sobre suas peripécias, corroborou para que, na atualidade,

tenhamos inúmeras páginas produzidas para sustentar *fakenews*. Não são poucos os veículos de informação que propagam incorretamente notícias, que acabam por sustentar as premissas que autoconfirmam a opinião de um grupo. Mesmo quando as notícias são absurdamente incorretas ou absurdamente distantes da verdade, as *fakenews* sustentam-se como conhecimento válido.

Retificamos a *barbárie* por um modelo que se permite sofisticar pela *técnica*. Técnica que nos coloca frente a frente com modelos de desumanização e que infringem sofrimento psíquico e patologias contemporâneas. Notamos que a técnica incorpora elementos pragmáticos, mas cuja finalidade representa apenas a preservação do Eu, deixando a verdade em descaso e desuso. Trata-se da “sementeira da nova barbárie” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.38), funcionamento em que a autoconservação se automatiza e “a razão é abandonada por aqueles que assumiram sua herança a título de organizadores da produção e agora a temem nos deserdados” (p.38).

Veríamos a predominância da técnica na posição de indivíduos altamente letrados cuja passagem pela academia pouco pôde produzir efeitos frente às forças de imposição do Eu. Não é ao acaso que anteriormente apresentamos o *Manifesto de Fulda* como ofício assinado por 93 autores, entre eles ganhadores do prêmio Nobel, carta aberta que corroborava com a entrada da Alemanha na Primeira Grande Guerra. Na época, o nacionalismo e o amor à pátria, encontrava-se supostamente como sustentadores de tal adesão.

Qualquer semelhança com a realidade brasileira e nossa classe médica não é pequena. Lembremos que grande parte dos médicos corroboraram com o uso de Ivermectina e Cloroquina para tratamento do Covid-19 mesmo quando os medicamentos se mostravam não ser uma opção segura e eficaz, muito pelo contrário, poderia agravar os casos. Embora a verdade se afaste do debate, é o status de portadores da técnica científica que se assegurou por traz dos jalecos brancos. Tal funcionamento não é novo e é abordado por Adorno e Horkheimer (1945): “Só a atividade industriosa e as instituições que devem servir a ela – isto é, a mediação que conquistou autonomia, o parêntese, a organização, o sistemático – gozam, tanto no conhecimento quanto na prática, da reputação de serem racionais” (grifo nosso) (p.79). Temos aqui a preservação egológica do Eu a partir do que abordaremos como uma associação de indivíduos cujos interesses não esgarça as intenções individuais.

A técnica desprovida da autoconsciência é, assim, a ferramenta maior para a catástrofe. Compreende nossa bússola, canhão e imprensa, utilizados para localizar o

inimigo, bombardear sua cidade e divulgar informações incorretas a respeito da guerra. Se Adorno e Horkheimer escreveram a “Dialética do esclarecimento”, tomando como referência uma figura contemporânea a eles – a figura de Hitler, como senhor e dominador da natureza -, na atualidade, encontramos Putin e sua guerra à Ucrânia. Não são poucas as semelhanças entre governos totalitários, que visam preservar o Eu e *preterir a verdade*.

Mas qual o funcionamento ou *modos operandi* para que tenhamos tal posicionamento, *ignorando a própria cientificidade e seu rigor conceitual*? *Como compreender mecanismos de reforçamento do Eu como sustentadores da barbárie*? *De que modo compreender tais posições no campo sócio-político brasileiro*?

9.2 O bolsonarismo e a paranoia

É verdade que movimentos contrários ao PT surgiram muito antes do Bolsonarismo. Lembremos a crítica infundada ao programa “Mais médicos” realizada pela classe médica brasileira, bem como os inúmeros rechaços à presidenta Dilma Rouseff. Embora partam de realidades sócio-históricas distintas, é possível correlacioná-los quanto ao seu funcionamento social e psicopatológico, posto que inúmeros médicos estiveram ao lado de Bolsonaro quanto à gestão da pandemia causada pelo Covid-19. Sabemos que o bolsonarismo é um movimento que acabou por negar pressupostos científicos, dados históricos, pesquisas quantitativas e qualitativas, o que produziu certo estranhamento quando observamos médicos e estudiosos aderindo a suas ideias e seu negacionismo. Pululam casos em que médicos se apresentam contrários à vacinação e meios de prevenção e tratamento legitimados pela própria OMS – Organização Mundial da Saúde.

Pois bem, retomemos o juízo de atribuição freudiana e sua correlação com o pensamento patológico para Adorno e Horkheimer com intuito de compreender o bolsonarismo e seu *modos operandi*. Sabemos que, no juízo de atribuição, *expele-se para fora o mal, incorporando os elementos positivos e identificados pelo sujeito como pertinentes ao seu Eu*. Enquanto Freud demarcou o narcisismo como fase fundamental do desenvolvimento individual, expondo mecanismos próximos àqueles conhecidos na paranoia, autores como Adorno e Horkheimer recorreram a este funcionamento para pensar a massificação da cultura e a base comportamental das sociedades totalitárias. Devemos lembrar que o próprio Lacan radicalizou a perspectiva freudiana,

demonstrando que a própria constituição do Eu moderno era paranoica, produtora de uma instância psíquica que organizava suas relações com o mundo através de projeções e introjeções.

Compreender o bolsonarismo pela forma paranoica, instituindo um Outro perseguidor e um Outro a incorporar, como Eu (predicável), parece-nos plausível e profícuo. Pelo mecanismo primário do recalque, na negação constitutiva, o Eu evita reconhecer tudo aquilo que lhe parece demoníaco, localizando no Outro a força de tal possessão. Temos, deste modo, um sistema de rejeição e incorporação de crenças que colocam o Outro como inimigo perseguidor a ser eliminado, demonstrando ser a paranoia uma das formas de identificação na cena brasileira. Construimos uma identificação pelo Eu paranoico que pode ser reconhecida como uma *psicose vivida socialmente*.

Mas como compreenderíamos a paranoia em sua aplicação ao social para Adorno e Horkheimer? Diremos que se trata do modo como o *eu paranoico*, na clínica, coincide ou reitera a *patologia do julgamento* de Adorno e Horkheimer. Lembremos que a psicose não permite alcançarmos uma identidade simbólica, cuja contradição pudesse se inscrever pelo significante do Pai. Apresentamos tal hipótese ao descrever que a psicose encontra apenas a *contrariedade* como possibilidade, mas não a *contradição*. “Assim, para Freud, quando o Eu se torna incapaz de reconhecer as identificações *contraditórias inerentes a sua formação*, isto é, a alteridade própria a sua identidade, acontece uma repressão *de toda a pulsão ou desejo*” (grifo nosso) (Franco *et al*, 2019, p.267). Em suma, aquilo que foi projetado para fora, retorna como um perseguidor, sem que o sujeito paranoico perceba que se trata dos próprios conteúdos rejeitados em si. Aqui, o afeto de medo é essencial, posto que se projeta para fora o inimigo e a relação temerária com o Outro.

Para constituir um Eu unitário e coerente, o sujeito passa a recusar todos os elementos conflitivos e contraditórios entre si, com os quais ele também se identificou num primeiro momento. Por isso, esse Eu apresenta uma precariedade se comparada ao neurótico, tendo em vista a fixidez do sentido pelo qual precisa se alienar, e devido à incapacidade de se deparar verdadeiramente com uma alteridade sem que se sinta violentado ou perseguido. “Ao negar parte de si mesmo, o paranoico constrói uma nova realidade adequada às suas expectativas, deformando, de forma ativa, o mundo” (Franco *et al*, 2019, p.268). Isto é, o paranoico projeta para fora aquilo que não quer perceber em sua própria interioridade. Ao fazê-lo, incorpora *a posteriori* aquilo que lhe define. Essa

negação da interioridade da diferença demonstra que há uma espécie de fracasso na síntese do Eu.

Embora a paranoia possua algumas distinções para Adorno e Horkheimer (não entraremos nessa questão), Franco *et al* (2019) observam que ela se conserva em seu uso social, principalmente, no aspecto em que preserva a fixação do pensamento em estereotípias a partir da *patologia do julgamento*, ou ainda, o que a nosso ver os autores apresentaram como “falsa projeção” (Adorno e Horkheimer, 1985, p.154). Não por acaso, observamos a seguinte fala: “Em certo sentido, perceber é projetar” (Adorno e Horkheimer, 1985, p.154). Para garantir a unidade do Eu, o indivíduo subsumiria a natureza (e sua diferença) diante da identidade, apegando-se a *pensamentos estereotipados* que acabam por *conservar o sujeito e o objeto na fixidez de uma identidade e de uma unidade*. Por meio desta *patologia do pensamento*, diremos que a:

[...] unificação da função intelectual, graças à qual se efetua a dominação dos sentidos, a *resignação do pensamento em vista da produção da unanimidade, significa o empobrecimento do pensamento bem como da experiência*: a separação dos dois domínios prejudica a ambos (grifo nosso) (Adorno & Horkheimer, 1985, p.41)

Por meio desta unificação, resultante no empobrecimento do pensamento, bem como a perda da experiência e da verdade, ocorre a naturalização das categorias (os estereótipos), que levam o indivíduo paranoico a *bloquear qualquer autoreflexão sobre as projeções realizadas sobre o outro*. “Nesse sentido, um julgamento é patológico quando desconhece a negatividade que ameaça todo juízo, absolutizando-o ingenuamente” (Franco *et al*, 2019, p.277). Há nesta perspectiva *a marca do determinismo, funcionamento específico da paranoia*. “A percepção só é possível na medida em que a coisa já é percebida como determinada, por exemplo, como pertencendo a uma espécie” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.159). Logo, as etiquetas são colocadas: “ou se é amigo ou inimigo. A falta de consideração pelo sujeito torna as coisas fáceis para a administração” (Franco *et al*, 2019, p. 277), momento em que nos habilitamos a assassinar grupos étnicos específicos. Foi este exatamente o passo de Hitler, que exigiu que se aceitasse o “assassinato em massa em nome do princípio da soberania dos povos, que tolera a violência nos outros países” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.159).

Franco *et al* (2019) chamam atenção para o uso do vocabulário psicanalítico por Adorno e Horkheimer. Isso porque para os filósofos:

[...] isso que é preciso recalcar para que daí advenha um Eu durável e autoidêntico é o mesmo que Freud designava sob o nome de pulsões sexuais. Assim, tudo o que diz respeito àquilo que no sujeito não se conforma às exigências de autoconservação, isso é, aquilo que é da ordem do sexual, precisa ser sistematicamente recalçado (Franco *at al*, 2019, p.273).

Indo além da primeira tópica em Freud, quando abordamos sua premissa de que não há verdadeiramente uma dicotomia entre as pulsões sexuais e a autoconservação, mas, sim, uma complementaridade compreendida, posteriormente, pelas pulsões de vida, diremos que há, nesta preservação do princípio de prazer, um mecanismo de conservação do Eu, no qual a realidade, que supostamente faria oposição ao prazer - aquela que seria constituída no juízo de existência freudiano -, não faz mais do que autorreforçar as premissas que mantinha no *juízo de atribuição*.

Por isso, diremos que o *juízo de existência* em Freud é, na medida em que abordamos a segunda tópica, *autorreforçador das premissas iniciais, aquelas presentes na projeção e introjeção paranoica*. Isso é o que observamos como um princípio de realidade que reafirma as premissas do sujeito por meio das mídias e plataformas sociais no qual estamos inseridos (as “bolhas sociais”). Aqui, abrimos igualmente a possibilidade de compreender a paranoia por esse modo de autorreforçamento do Eu pelo *negativismo produzido pela alucinação*, mas também quando *ascendamos ao juízo de existência em Lacan*. Isso porque a *opacidade do significante não diz da subjetivação da verdade*, mas do *vazio criado pelo Eu como modo de produzir uma exceção que conserve a ficção do Todo, do grupo ou da coletividade* - mecanismo de defesa e conservação egológica vislumbrado pela criação de um *vazio significante*.

Nesta perspectiva, a suposta verdade, que antes admitimos como exceção à regra, que escaparia ao Eu como negatividade, reapareceria *não como cisão ao Eu, ou ainda, reconhecimento de uma verdade intersubjetiva*, mas enquanto *motor da persecutoriedade* constituída, uma vez que a expulsão é necessária ao Eu para que ele se consolide como unitário. Embora estejamos falando da *negação da negação a partir de Lacan (lendo Hegel)*, trata-se muito mais de aproximarmos o unitarismo do Eu e seu funcionamento paranoico à “negatividade abstrata” (que às vezes aparece com o nome de negação simples) de Hegel e não tanto a “negatividade absoluta” (que às vezes aparece como negação da negação).

Safatle (2006) observa que, para esta primeira, encontramos o caráter de delimitação de uma *determinidade a partir da exclusão para fora de si de toda alteridade*, sendo a determinidade posta somente a partir de sua oposição ou contrariedade, condição em que se estabelece uma relação de *correspondência entre referência e conceito*. “Falar de uma negação que conserva o termo negado seria simplesmente uma maneira mais nebulosa de dizer que, em toda relação de oposição, a posição de um termo pressupõe a realidade de seu oposto como limite à sua significação” (p.130-131). Ou ainda, a *negação abstrata* “nega a solidariedade reflexiva com o oposto, fixando as determinações como se estas fossem expressões de diferenças *naturalizadas*. Mas, ao mesmo tempo, ela *nega a diferença entre a referência e seu conceito*” (grifo nosso) (Safatle, 2006, p. 132).

Tomemos o exemplo: “A mulher não é homem”. Nele vemos uma relação de contrariedade no qual a negação de um termo nos faz passar diretamente ao outro termo. “‘Passar de um termo a outro’, para usar uma expressão hegeliana, indica aqui a existência de uma relação de solidariedade entre dois termos contrários: homem e mulher” (Safatle, 2006, p.33). Neste caso, a posição de um termo (mulher) pressupõe a *realidade de seu oposto como limite à sua significação*. Mas aqui devemos insistir que não se trata ainda de uma dupla *negação ou a negação absoluta* em Hegel. Ou, pelo menos, diremos que não se trata do uso feito por Adorno (e mesmo Hegel) ao *recuperar a dialética negativa*. Por isto, quando estivermos realizando uma negação que proponha a correspondência entre conceito e referência a partir de um oposto que limita a significação, *não alcançamos* aquilo que a *dialética negativa* permite em sua maior potência.

Logo, observamos que não devemos confundir a *Umschlagen* e a *Aufhebung*, o que permite não tomarmos a negação absoluta como se nela prevalecesse a negação abstrata pela *inversão de contrários na determinidade*.

Poderíamos assim pensar a negação absoluta, ou a dupla negação, seria simplesmente a afirmação desta identidade entre os contrários ou deste: ‘desvanecimento (*Verschwiden*) incessante dos opostos em si mesmos’. Mas afirmar isto equivale a confundir a *Umschlagen* própria a tais passagens no contrário e a *Aufhebung* que funda a negação absoluta como negação: ‘que suprime de tal maneira que conserva (*aufbewahrt*) e retém (*erhault*) o que é suprimido’. ‘Conservação’ e ‘retenção’ são dois termos que demonstram como a *Aufhebung* é, em um certo nível, modo de negação que opera supressões exatamente para poder bloquear as interversões e para poder pôr *na efetividade*

uma determinação sem invertê-la em seu contrário (Safatle, 2006, p.135).

Para a *negação absoluta*, retomamos, sobretudo, a negação como aquela que vai *além do referente negado*, ou ainda, de uma realidade *a priori* a ser desvelada. Por isto, é importante que pensemos na dimensão *não apenas de um objeto que ultrapasse o referente na contrariedade*, mas que também possua *caráter performativo*.

Neste sentido, vale sempre a pena lembrar que na tradição dialética, o conceito não é um operador *constatativo* por não se adequar ao *que estava sempre lá* pronto para ser desvelado. O conceito é um operador *performativo* no sentido daquilo que instaura um processo, no interior do campo da experiência da consciência, capaz de produzir modificações estruturais na apreensão do mundo posto seja pela certeza sensível, seja pela percepção, seja pelo entendimento (Safatle, 2006, p. 17-18).

Mesmo que falemos da negação absoluta, corremos o risco de tomá-la como produtora de um tabu, não-saber, unitarismo que muito se denunciou na obra hegeliana. Pois, ao fazê-lo pela determinação de um Nome, encontramos, pela negação absoluta na dialética, o unitarismo que coloca em jogo igualmente a destruição do anímico e da indeterminação, o que acaba por negar a própria compreensão hegeliana. “Para Adorno, a psicologia do ego, com sua noção de cura como realização social *dissolve a natureza da experiência negativa* própria ao inconsciente” (grifo nosso) (Safatle, 2005, p. 24). Tal ponto de equívocidade foi denunciado na *Dialética do esclarecimento*:

Com o conceito da *negação determinada*, Hegel destacou um elemento que *distingue o esclarecimento da desagregação positivista à qual ele o atribui*. É verdade, porém, que ele acabou por fazer um absoluto do resultado sabido do processo total da negação: a totalidade no sistema e na história, e que, ao fazer isso, infringiu a proibição e sucumbiu ele próprio à mitologia (grifo nosso) (Adorno & Horkheimer, 1985, p.32).

Se o movimento *pós-estruturalista* buscou *desqualificar* Hegel, *afastando-se da dialética*, tal fato decorre porque não se conseguiu pensar a multiplicidade não estruturada para além da identidade estruturada. Isto é, não se conseguiu pensar este ponto de inadequação fundamental entre o “conceito e efetividade” (Safatle, 2006, p.18), inadequação “entre conceito e objeto da experiência” (p.18). Adorno insistiu na ideia de que devemos ser capazes de experimentar, na coisa, a inadequação entre o

pensamento e a realidade empírica, demonstrando a defasagem entre o signo e o designado.

Esta interpretação “equivocada” da dialética de Hegel não nos é absolutamente estranha se tomarmos a obra de Lacan. Se para Lacan, tratava-se de fazer crítica ao Eu e à construção imaginária, bem como “recuperar a irreducibilidade do conceito de inconsciente aos procedimentos de simbolização reflexiva” (Safatle, 2005, p. 24), posteriormente, *mesmo as condições da negatividade a partir do determinismo do Pai se tornam insuficientes*. Não por acaso, os autores da escola frankfurtiana mencionem que “nenhuma distinção deve haver entre o animal totêmico, os sonhos do visionário e a Ideia absoluta” (p.18). Pela construção desta Ideia, do Todo, do Um, acabamos por *conduzir à incorporação de modelos políticos totalitários*. Neles, o que se ausenta é a própria verdade, prevalecendo os *mecanismos de gozo e de autoconservação do Eu que determinam a indeterminação da pulsão*. Notabilizamos que a falsa projeção é o usurpador do reino da liberdade e da cultura. Por isto, a paranoia apresenta-se como o sintoma do indivíduo semicultivado, atrelado a sistemas retóricos, cuja verdade e autoconsciência se ausentam.

Todas as palavras convertem-se num sistema alucinatório, na tentativa de tomar posse pelo espírito de tudo aquilo que sua experiência não alcança, de dar arbitrariamente um sentido ao mundo que torna o homem sem sentido, mas ao mesmo tempo se transformam também na tentativa de difamar o espírito e a experiência de que está excluído e de imputar-lhes a culpa que, na verdade, é da sociedade que o excluiu do espírito e da experiência (Adorno & Horkheimer, 1985, p.161)

Neste mecanismo alucinatório e delirante, não conservamos a realidade ou mesmo a verdade. Não porque a verdade deve ser subjetivada a partir do modelo intersubjetivo, mas porque não notamos, sobretudo, a inscrição da divisão entre saber e verdade. “Só os loucos que sofrem de delírio de perseguição toleram a perseguição em que necessariamente resulta a dominação, na medida em que lhes é permitido perseguir os outros” (Adorno e Horkheimer, 1985, p.163).

Observamos o *movimento delirante de exclusão* daqueles que *supostamente* foram rejeitados pelo Estado, pelas Universidades Públicas, pelas instituições e cargos públicos, e que, por isso, declaram guerra ao Outro como modo de apaziguar seu próprio movimento de exclusão. Compreendemos o modo como o “Petismo” e os “petralhas” se apresentam como Outro perseguidor e nocivo aos bolsonaristas. Eis umas

das marcas do bolsonarismo e seu ressentimento a pautas identitárias, de distribuição de renda e bem-estar social, bem como formas democráticas e de apoio à cultura.

9.3 O bolsonarismo e o fetichismo

Muito se falou sobre o retorno do recalçado, como se os desejos inconscientes do brasileiro conservador estivessem saindo do armário. Mais do que o retorno do desejo recalçado, trata-se da manutenção de um Nome que simbolize a negação dos traços de historicidade. Assim, o Bolsonarismo nega a ditadura, a ciência, aproximando-se do terraplanismo. Vivemos uma crise de saúde pública na pandemia ser gerenciada como se não houvesse um vírus altamente mortal para a população. Negou-se a pandemia de modo semelhante àquele utilizado para negar a vacinação e os meios corretos “tratar/prevenir” o Covid-19. Por fim, negaram-se quase 700 mil mortos no território nacional.

É claro que podemos mencionar a criação de uma nova realidade (a exemplo do terraplanismo) no caso das psicoses (paranoia), mas há também uma negação daquilo que o sujeito sabe ser a realidade e, *mesmo assim, age como se não soubesse a nível consciente*. Mas, aqui, acreditamos estar em outro modo de negação que não especificamente a paranoia. Vejamos o modo como podemos compreender a *negação presente na perversão*. Façamos um breve apanhado sobre o fetichismo na denegação perversa. Retornemos à primeira infância, momento em que Freud descreveu a castração como a internalização da diferença sexual para a criança.

Lembremos que, para a criança, todos os seres animados teriam pênis (a exemplo do menino Hans/1909). Isso porque o menino nega a castração da menina e a menina, por sua vez, acredita que seu órgão virá a crescer. Sem nos preocuparmos com maiores distinções entre a menina e o menino (bem como sua saída edípica), diremos que há um momento decisivo, no qual a criança se depara com a ausência da universalidade deste órgão. Na saída neurótica, na negação neurótica, a criança se depara com a castração e diz a si: “não quero saber sobre isso” (Favaretto *et al*, 2019, p. 197). No caso do recalque neurótico, a criança possui o saber que fica negado no nível inconsciente: “isso é algo que eu preferia não saber” (p.197). No fundo, o sujeito neurótico “sabe”/inconscientemente e não consegue excluir o que sabe, a exemplo do que ocorre na psicose, ou ainda, na paranoia.

Pois bem, diferentemente do neurótico, ou mesmo, do psicótico, o perverso nega de modo distinto. “O fetichista teria a capacidade de aceitar a castração desde que possa substituir o pênis feminino por outro objeto” (Favaretto *et al*, 2019 p.197). Daí percebermos os inúmeros deslocamentos deste pênis para outros objetos como as sandálias, os pés, etc. Mas não se trata aqui de empregar unicamente um desvio do objeto para sustentar a existência do pênis feminino. “Ele nega a realidade, a castração, por meio de um *desvio e uma supervalorização* de outro objeto que faz as vezes do objeto substituído – algo que fica entre a ‘verdade’ (sei que existe a castração) e a ‘mentira’ (não me importa que exista a castração)” (grifo nosso) (p.197). Eis o modo como adicionado ao desvio, encontramos a supervalorização do objeto.

Lembremos que supervalorização do objeto foi descrita por Lacan também a partir da *sublimação* – elevar o objeto à dignidade da Coisa. O objeto sublimado é aquele que possui gênese empírica e função transcendente. No contexto do *seminário 7*, é possível mencionar o objeto sublimado como aquele que pode *supervalorizar o empírico*, produzindo a alienação do desejo ao mundo sensível. Conforme Lacan explicita, aquilo que Freud chamaria “supervalorização do objeto – eu vou desde agora chamar de sublimação” (Lacan, 1959-1960/2008, p.133). Evidentemente, nossa aproximação entre Freud e Lacan não ocorre pelos efeitos sublimes do ato em prol da civilização, mas da possibilidade de eleger um objeto em detrimento de todos os outros.

Naquele período, Lacan imaginou que diante da *apatia sadiana*, propor a alienação e supervalorização de um objeto empírico poderia produzir uma saída ética para o sujeito. Tratava-se de encontrar meios para *deslocar o sujeito de uma ética transgressiva*. No entanto, conforme avançou, Lacan percebeu que elevar um objeto à função transcendente, à função do Um, não faz mais do que inscrever a aparente *monotonia de um objeto* que, na realidade, *será rejeitado como todos os outros*. O objeto sublimatório não consegue efetivamente ir além da determinação do Eu ou de sua elevação e preservação. Deste modo, no seminário *Os Nomes do Pai*, Lacan (1963/2005) também encontrou a problemática da *destrutividade e da barbárie do Eu*, quando *demonstra a indistinção entre a neurose e a perversão* se tomarmos como referência apenas a função do Pai, deste Eu unificador e garantidor das identidades - abordamos tal temática no *capítulo anterior*.

Lembremos o comentário de Lacan (1966/1998), em “Kant com Sade”, ao mencionar Justine, presente em inúmeros contos do Marques de Sade. Sabe-se que a personagem está presente em diversos contos de Sade, de modo que temos a insistência

do autor ao convocá-la como objeto de sua preferência. As repetições de Justine, nos contos do Marquês, levam-nos a inferir que o *objeto feminino traz à fantasia a fixidez de um objeto a ser descartado como todos os outros*. “Esse é o dado vital do qual a fantasia vai se servir para fixar, no sensível da experiência sadiana, o desejo que aparece em seu agente” (Lacan, 1966/1998, p.785). Por isso, Lacan menciona um “fetiche negro”. (Lacan, 1966/1998, p.784), pois, o *fetiche negro* (embora o termo nos parece racista, o mantivemos para sustentar o conceito lacaniano) demonstra que o objeto é incapaz de produzir qualquer efeito além daqueles prescritos pelo Eu. . “Única (Justine) ou múltipla, a vítima tem a monotonia da relação do sujeito com o significante, na qual, a confiarmos em nosso grafo, ela consiste. (...) situando-se no real, a tropa dos atormentadores (*vide* Juliette) pode ter mais variedade” (Lacan, 1966/1998, p.787).

Se quisermos mencionar um personagem contemporâneo que incorporaria exemplarmente o modelo sadiano, podemos fazer referência à série *You*. Tomado pelo verdadeiro e intocável amor, Joe se relaciona com as mulheres como objetos elevados ao estatuto da Coisa, sem que estas personagens possam apresentar qualquer freio ou barreira ao seu fetiche. A repetição de mulheres lindíssimas a serem enviadas à força nos lembra que, se, para Sade, a Natureza produz certa apatia, diremos que para Joe, trata-se do Amor. Tomado pelo ideal da proteção, nunca há a verdadeira responsabilização destas moças (frente aos impasses com outros personagens), que são sempre desacreditadas da condição desejante, posto que é sempre um Outro que as prejudica, exigindo que Joe as projeta. Responsabilizá-las seria atribuir a elas a condição de sujeito de desejo. Nesta perspectiva, não há mais do que a sombra de um objeto, incapaz de produzir qualquer ruptura ao lugar que Joe atribui a elas diante do amor.

De Guinever Beck à Love, temos a sensação de estar num conto de Sade, no qual, Justine é nosso verdadeiro objeto fetichizado. No fim, com ou sem Justine, ou ainda, de Guinever Beck a Love, não há a torção no modo como opera a perversão e sua condição transgressiva. Eis a aproximação que Lacan realiza entre a sublimação e a perversão no *seminário da Ética*:

Não é impossível que esse senhor considere friamente esse final na saída – pelo prazer de cortar a dama em pedaços, por exemplo. Destarte, aproximei, para vocês (...) duas formas de transgressão, para além dos limites normalmente designados, ao princípio de prazer diante do princípio de realidade considerado como critério, ou seja, a

sublimação excessiva do objeto, e o que se chama comumente de perversão (grifo nosso) (Lacan, 1959-1960/2008, p.134).

Embora estejamos abordando o fetichismo e a perversão na obra lacaniana, é crucial observar que mesmo antes de Jacques Lacan, Adorno e Horkheimer dedicaram um capítulo à abordagem de Sade e sua correlação a Kant e ao esclarecimento como tentativa de produzir uma unidade de concordância egológica. Nesta perspectiva, Adorno e Horkheimer antecipam a crítica que a psicanálise viria realizar à filosofia kantiana, demonstrando que Sade traz verdade ao imperativo moral kantiano. “Os conceitos kantianos são ambíguos” (Adorno & Horkheimer, 1945, p.73). Vejamos do que se trata a crítica destes dois autores da escola frankfurtiana.

“A raiz do otimismo kantiano, segundo o qual o agir moral é racional mesmo quando a infâmia tem boas perspectivas, é o horror que inspira a regressão à barbárie” (Adorno & Horkheimer, 1945, p.74). Ao retomar Kant, o esclarecimento aparece como saída do homem de sua *menoridade*, isto é, o *deslocamento da incapacidade de se servir do entendimento sem a direção do outro, levando em consideração a dimensão apenas da razão*. Trata-se do esclarecimento dado em si e a partir de uma lei *a priori* e pertencente ao sujeito. “Os sentidos já estão condicionados pelo aparelho conceitual antes que a percepção ocorra, o cidadão vê *a priori* o mundo como a matéria com a qual ele o produz para si próprio” (p.73).

Pois bem, “Sade erigiu um primeiro monumento a seu sentido de planejamento. Graças à sua *inflexível organização*, a conjuração dos poderosos contra o povo está tão próxima do espírito esclarecido desde Maquiavel e Hobbes quanto a república burguesa” (grifo nosso) (Adorno & Horkheimer, 1945, p.75). Por esta organização integral da vida, deparamo-nos com uma “apatia” (p.82) que vai além da busca pelo “prazer”. Trata-se, sobretudo, de uma razão que não estabelece “objetivos materiais” (p.77), consistindo unicamente no esquema de atividades sem fim, cuja *organização e a racionalidade prevalecem sobre os conteúdos*. Aqui, reencontramos a *opacidade sadiana em analogia a opacidade da lei kantiana*.

A estrutura arquitetônica própria do sistema kantiano como as pirâmides de ginastas das orgias de Sade e os princípios das primeiras lojas maçônicas burguesas (a imagem cínica que a espelha é o rigoroso regulamento da sociedade de libertinos das *120 journées*) anuncia uma forma de organização integral da vida *desprovida de*

todo fim tendo um conteúdo determinado. Mais do que o prazer, o que parece importar em semelhantes formalidades é o afã com que são conduzidas, a organização, do mesmo modo que em outras épocas desmitologizadas, a Roma dos Césares e do Renascimento, ou o barroco, o esquema da atividade pesava mais do que seu conteúdo (grifo nosso) (Adorno & Horkheimer, 1945, p.76).

Pela organização sistemática, Sade prescreveu a organização das atividades seja a partir de obra como *A filosofia da alcova*, seja pelos *120 dias de Sodoma*, permitindo que possamos mencionar aí a dimensão unitária, coesa, de autoconservação egológica, cujo esclarecimento permitiria deslocar-se da “menoridade” (Adorno & Horkheimer, 1945, p.71), *afastando-se do entendimento pela direção do outro*. Por isso, pela organização da atividade sadiana, tendo como pressuposto um *a priori*, independente das relações com o outro, Adorno e Horkheimer descreveram igualmente a razão kantiana e seu princípio ético no imperativo categórico. Lembremos que o imperativo não consistia numa ordenação a partir do prazer e das leis sociais, mas pela razão capaz de levar o sujeito à vida ética.

No esquema sadiano, vislumbramos nada mais nada menos que a figura de Justine como mártir da organização sadiana e ironicamente da lei moral kantiana (caso forcemos a aproximação com Adorno, Horkheimer e Lacan). Juliette se apresenta como executora e organizadora das peripécias a serem encontradas pela irmã. Por isso, “ela ama o sistema e a coerência, e maneja excelentemente o órgão do pensamento racional. No que concerne ao autodomínio, suas instruções estão para as de Kant, às vezes, assim como a aplicação especial está para o princípio” (Adorno & Horkheimer, 1945, p.81). Lembremos que o “credo de Juliette é a ciência. Ela abomina toda veneração cuja racionalidade não se possa demonstra” (p.82). Aqui, reencontramos a própria figura do médico brasileiro e seu manejo negacionista da pandemia.

Tal modo de operacionalização pela razão nos leva diretamente àquilo que buscamos evitar com a racionalidade filosófica e a ciência, ou seja, a *barbárie produzida pela técnica sem autoconsciência e verdade*. Na “reconciliação da natureza e do eu surgiu com a vanguarda revolucionária de seu esconderijo na filosofia alemã, e se apresentou, de um modo ao mesmo tempo racional e irracional, como a Ideia de uma associação de homens livres, atraindo para si toda a fúria da *ratio*” (p.78). Reconciliação entre natureza e o eu, que trabalhamos analogamente a união da lei ao desejo puro na psicanálise, ou ainda, da gestão biopolítica e necropolítica estatal.

Ao buscar preservar o universal, o *a priori*, nosso desejo puro, elevamos os objetos à sua dignidade, o que não permite que nos distanciemos da barbárie produzida pela organização sadiana. Isso porque se, por um lado, a “menoridade revela-se como a incapacidade de se conservar a si mesmo” (Adorno & Horkheimer, 1945, p.72), a razão, por outro lado, “constitui a instância do pensamento calculador que prepara o mundo para os fins da autoconservação e *não conhece nenhuma outra função senão a de preparar o objeto a partir de um mero material sensorial como material para a subjugação*” (grifo nosso) (p.73).

Aí reencontramos um funcionamento análogo à sublimação – elevar um objeto sensível à dignidade da Coisa – como preservação do Eu, realocando a barbárie igualmente para os autores da escola de Frankfurt. Preservamos “o universal, *elevando a vida privada ao nível de um princípio para se proteger dele*. A esfera privada do burguês é o patrimônio cultural decaído da classe superior” (grifo nosso) (Adorno & Horkheimer, 1945, p.82). Não é isto que faz Bolsonaro ao tomar o estado, as repartições públicas como se fosse a sala de estar de sua família? Elevando a vida privada e familiar à dignidade do coletivo, acabamos por funcionar a partir da hierarquia tirânica que nos desloca da democracia, silenciando toda e qualquer forma de diferença e multiplicidade. Não por acaso, o esclarecimento é acusado como aquele que nos permite distanciar da menoridade, mas “expulsa da teoria a diferença” (p.74). Neste caso, não a diferença sexual (binário) freudiana - que conservaria ontologias fixas, ahistóricas e transculturais -, mas a pura diferença como indeterminação dos objetos, dos gêneros: nossa transidentidade. Preservando os valores da unidade familiar, toda a multiplicidade produzida pela cultura fica de fora, o que notamos a partir das falas misóginas, xenofóbicas, racistas, homofóbicas e transfóbicas do ecossistema bolsonarista.

Realizados alguns apontamentos e aproximações entre o pensamento lacaniano e a obra de Adorno e Horkheimer, observamos que frente ao desvio e a supervalorização do objeto, “é *como se o fetichista não abalasse seu sistema de crenças mesmo diante da percepção da realidade*” (Favaretto *et al*, 2019, p.197). Nos aproximamos diretamente da problemática abordada com a recusa da realidade pelo bolsonarismo. Noticia-se constantemente inúmeros casos de corrupção, faltas jurídicas e éticas, infringi-se a lei, mas a crença não é realmente abalada. Não importa o quanto a realidade se apresente ao indivíduo, ele não se desgruda deste objeto supervalorizado e desviado que confirmaria a presença do pênis em todos os seres animados (lembrando o caso Hans). Para Freud,

observa Favaretto *et al*, encontramos, *no fetiche, um modo de negação no qual há contradição consciente na perversão.*

Lembremos que, para a psicose, há uma cisão entre o eu e a realidade, no qual o sentido é expulso, uma vez que o indivíduo cria uma realidade para si, distinguindo afirmações opostas ao expulsá-las para o mundo externo (perseguidor). Se mencionamos anteriormente que a pulsão/verdade não pode ser subjetiva pela psicose, é porque não nos deslocamos da contrariedade. Pela contrariedade, o sujeito expulsa para fora de si o sentido que poderia lhe fazer verdadeiramente oposição. Lembremos que para Aristóteles, as contrárias negam uma à outra, mas podem ser ambas falsas, isto é, podem ter o mesmo valor de verdade. Já para a neurose, encontramos pela castração a possibilidade de subjetivar a verdade, mas aqui se trata da contradição, isto é, elas não podem ter o mesmo valor de verdade. Uma é falsa e a outra é necessariamente verdadeira. Na neurose, a contradição fica entre o consciente e o inconsciente, isto é, o conteúdo negado não é consciente – forçando as aporias de Freud, vislumbramos a negatividade no inconsciente.

Para a perversão, encontramos uma contradição que é consciente. “Freud se questiona como seria possível conciliar um conflito aparentemente insuperável: como é possível conciliar duas afirmações contraditórias ao mesmo tempo sem que elas entrem em conflito? O feticista, segundo Freud, seria essa ‘exceção’” (Favaretto et al, 2019, p.198). Pelo desvio e supervalorização do objeto, “o feticista seria, portanto, capaz de manter dois julgamentos contrários ao mesmo tempo, sem que um negue o outro: eu sei, mas mesmo sabendo, eu ajo como se não soubesse” (p.198). Notemos que a contradição se apresenta tanto para a neurose como para a perversão, distinguindo-se unicamente pelas relações de consciência e inconsciência em Freud.

É verdade que Freud não pensou nos termos de Aristóteles, muito menos de Hegel, de modo que o autor formalizou as noções de contradição pela via do sentido sem se ater a sistemas dialéticos, ou ainda, à dupla negação hegeliana. Por isto, este é um passo a ser tomado mais especificamente por Hyppolite e Lacan, conforme abordamos anteriormente, no *sexto capítulo*. Se quisermos abordar a perversão na obra de Lacan, ela estará além da simples contradição freudiana como distinção com as psicoses e neuroses. Não por acaso, o psicanalista tenha observado que tanto na neurose quanto na perversão encontramos o significante opaco, capaz de incorporar uma dupla negação na dialética do senhor e do escravo, ou ainda, segundo sua presentificação pelo quadrante vazio de Pierce. Mas, neste caso, conforme observamos anteriormente, não

alcançamos efetivamente a dialética negativa – pelo menos não intencionalmente por Lacan - a partir da subjetivação da pulsão pela opacidade do Eu, do Pai.

Pois bem, é imprescindível observar que a unidade do Eu ganha uma espécie de representante ou objeto que se eleva ao seu estatuto, suposto universal. É isso que diremos como o “brilho do nariz” (Freud, 1927/1931, p.155), idealização do outro no fetichismo.

Essa negação e essa idealização aparecem de modo simultâneo num exemplo que Freud nos traz em seu texto ‘Fetichismo’. O sujeito ‘empresta’ ou projeta certo brilho no nariz de outra pessoa, que ele ‘dotara, a sua vontade, do brilho luminoso que não era perceptível a outros. Quer dizer, o sujeito não só desvia o seu investimento instintual sexual humano (o que tradicionalmente foi traduzido por pulsão sexual), como também consegue dar tradicionalmente um destino projetivo a sua excitação – fazendo do objeto-fetice um suporte do atributo do próprio sujeito (como brilho no nariz imperceptível aos outros). (Favaretto et al, 2019, p.198).

Notamos que o desvio e a supervalorização colocam em jogo dois mecanismos próximos aqueles que conhecemos na sublimação freudiana e lacaniana. Primeiramente, *o desvio da pulsão sexual para objetos não sexuais*; em seguida, a *supervalorização do objeto sublimado*, conforme mencionado anteriormente. Na conjunção destes dois, encontramos um uso para a projeção que é distinta da paranoia. Não do *objeto perseguidor*, mas do *objeto do fetice*. Temos, assim, não só a paranoia presente no bolsonarismo, mas, igualmente, o fetice, uma vez que se atribui ao objeto o brilho no nariz. Bolsonaro é ele mesmo o pênis feminino cuja negação perversa incorpora o brilho aos olhos da fantasia perversa – “imorrível”, “imbrochável” e “incomível”.

Afinal, *não encontramos nas fakenews, divulgadas constantemente pelo ecossistema bolsonarista, uma prevalência do desmentido na perversão?* Aproximamo-nos de uma negação que parece compreender elementos descritos por Adorno e Horkheimer, mas que *vão além da negação na paranoia*. Não por acaso, os autores mencionem que “antes os fetiches estavam sob a lei da igualdade. Agora, a própria igualdade torna-se fetice” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.27). Forçando as aporias dos autores, podemos, a nosso ver, insistir em mecanismos de negação, que permitem que se mantenha a unidade e igualdade do Eu - negando a castração a partir de um desvio e da supervalorização do objeto na consciência. Encontramos aqui marca do pensamento patológico como aquele que nega o anímico, destruindo a verdade e o animismo, ou melhor, determinando a indeterminação.

9.4 O individualismo do Eu e o neoliberalismo

É conhecido que Freud tenha encontrado saídas pela via do significante do Pai ou das instâncias do Eu. Esse movimento é conhecido pela comunidade psicanalítica, posto que ele privilegiou “as relações verticais próprias aos vínculos relativos às figuras de autoridade, em especial às figuras paternas” (Safatle, 2019, p.39). Para Safatle, “inexiste, em Freud, uma esfera política na qual a relação com a autoridade não seja poder constituinte das identidades coletivas devido à força das identificações, daí a tendência a fenômenos de incorporação” (p.40). Nestes casos, trata-se da conservação da sujeição ao Pai, ao Ego, “ilusões autárquicas de autonomia” (p.31) que concentram, por fim, o desejo e a liberdade no campo do Outro, desse Pai vazio de predicções, “consistente” pela unidade do Eu.

Não obstante, vale lembrar que o “complexo de Édipo certamente produz pacto civilizatório e condição da cultura, mas também gera um problema para esta. Pois, com a introdução da pulsão de morte no aparelho psíquico, os efeitos do pacto civilizatório conquistados pelo processo edípico passam também a representar uma ameaça à própria cultura” (Silva Junior, 2020, p.260). Assim, mesmo que Freud tenha constituído a teoria da doma pulsional a partir de uma hierarquização do pai, inexistindo para ele uma esfera política que não seja atravessada pela autoridade paterna, ele também reconheceu a força emancipadora do desamparo para além do medo e da esperança.

Lembremos que estes (medo e esperança) são afetos próprios ao Édipo e sua dissolução. A criança abdica dos desejos incestuosos pelo *medo de ser castrada*, mas também pela condição de que possa, num futuro, *reencontrar o objeto prometido*, o que evidentemente não é possível. Recordemos que o medo é, na realidade, aquele a conservar a fantasia do sujeito. Porém, não se trata do medo como único afeto. Como menciona Safatle a partir da leitura de Adorno e Horkheimer⁶⁷, há ainda outro afeto que representa o lado oposto, mas similar quanto ao seu funcionamento: a *esperança*.

⁶⁷ No livro *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer (1945) a hipótese de que o “medo e a esperança, apesar de toda sua irracionalidade, seriam bastante uteis” (grifo nosso) (p.82) a sistemas totalitários e desprovidos de autoconsciência e valor ético – garantidores da autoconservação egológica. “Se todos os afectos se valem, a autoconservação – que domina de qualquer modo a figura do sistema – parece constituir a fonte mais provável das máximas de ação” (p.78).

Em primeiro lugar, porque não há poder que se fundamente exclusivamente no medo. Há sempre uma positividade a dar às estruturas de poder sua força de duração. Poder é, sempre e também, uma questão de promessas de êxtase e de superação de limites. Ele não é só culpa e coerção, mas também esperança de gozo. Nada nem ninguém consegue impor seu domínio sem entreabrir as portas para alguma forma de êxtase e gozo (Safatle, 2019, p.20).

Se o medo nos coloca frente mal que está por vir, a esperança nos coloca frente ao bem que está por vir. Ou ainda, posso ter a expectativa de que um bem ocorrerá ou de que um bem não ocorrerá, tendo medo. É nessa perspectiva, que os dois afetos organizam o futuro, *prescrevendo uma impotência ou uma potência*, mas jamais uma *deformação estrutural*.

Estes afetos não incluem uma condição imprescindível para a vida e seu *potencial transformador*, isto é, o *desamparo*. Tratam-se de afetos bloqueadores, que fazem com que o sujeito opte por seguir um líder, um guia, um mestre como garantidor do bem-estar, da felicidade, condição que acaba por negar o desamparo humano e seu potencial transformativo. Mas se Freud não nos apresenta movimentos de emancipação verdadeiros, *como podemos pensar as tentativas de emancipação do sujeito frente ao Um do Pai, das dimensões do Ego?* Afinal, se Freud pôde descrever a domaço da pulsão pelo Eu, é porque o “Ego”, bem como o Nome-do-Pai, “são variadas versões do Pai” (Estevão, 2021, p.101).

No neoliberalismo, vemos um movimento que declina da aposta no grupo, partindo para a individualização e meritocracia. Conforme menciona Silva Junior (2020), tivemos em meados do século XX uma primeira forma de apresentação do Eu como aquele que deveria se individualizar frente ao social. Diante da repressão e da violência Estatal com os movimentos sociais, houve um movimento de internalização da revolução para o próprio Eu - individual. Devemos ainda observar que as mudanças em direção à individualização, criando uma racionalidade e animosidade entre os indivíduos, é produzida pelo capitalismo avançado e pelo modo como as relações trabalhistas são reestabelecidos. Embora extensa, a passagem de Singer (2012) permite abordarmos as cinco principais categorias para explicar a mudança de uma racionalidade operária e trabalhadora em direção à individualidade.

Em *primeiro lugar*, houve a ascensão dos serviços, com declínio da classe trabalhadora manual para cerca de ¼ da força de trabalho, sendo superada pelo número de empregados do setor terciário, e, simultaneamente, o afrouxamento dos laços de solidariedade entre os

dois segmentos. *Em segundo*, aumentou a diversidade interna da própria classe trabalhadora manual, com bons salários na ponta mais alta e longos períodos de desemprego na mais baixa. *Em terceiro*, surgiram novas clivagens etárias. O prolongamento da adolescência, com uma demora e dificuldade para ingressar no mercado profissional, gerou cultura juvenis autônoma. Simultaneamente, a longevidade incrementou o peso dos aposentados na população, restando aos trabalhadores da ‘segunda idade’ carregar sozinhos o pesado fardo econômico. *Em quarto*, o incremento do número de mulheres no mercado de trabalho fez crescer a importância da clivagem por gênero, tornando as reivindicações femininas pauta obrigatória das lutas trabalhistas. *Em quinto*, o maior número de imigrantes ‘erodiu a cultura de solidariedade na população trabalhadora’. O resultado de tudo isso foi uma intensa fragmentação da ‘antiga’ classe operária (grifo nosso) (Singer, 2012, p.25).

Enquanto antiga classe operária, tomemos o proletário, isto é, trabalhadores que pertenciam a sindicatos, trabalhadores formais e organizados com a preservação de direitos relativamente garantidos (retomaremos a relação entre os trabalhadores e os sindicatos a seguir).

Pois bem, frente ao cenário vivido, sobretudo, nas décadas de 70 a 90, os sujeitos deslocaram sua estratégia do social para a individualização de suas estratégias. Lidamos com um indivíduo que busca novas formas de se apresentar frente ao sexual, às identidades de gênero, constituindo identidades egoicas individuais e, não mais, necessariamente “sociais”. Trata-se de um momento em que cada um passa a investir em si como potencial transformador, mas não necessariamente coletivo. Silva Junior observa que as auto-análises e psicoterapias se espalharam pelo mundo em decorrência dessas alterações. “Na França, por exemplo, é nesse movimento de interiorização da revolução que muitos jovens decepcionados com o fracasso da revolução de Maio de 1968 abandonam o maoísmo e passam a frequentar os seminários de Jacques Lacan” (Silva Junior, 2020, p.268). E quanto ao Brasil, o que podemos dizer? De que modo os fenômenos socioeconômicos incidem na individualização da população?

Lembremos que durante a ditadura militar brasileira, encontramos o nacional-desenvolvimentismo, no qual o Estado ainda era visto como aquele que deve ser enriquecido, tornando-se uma estrutura potente socioeconomicamente. Embora os trabalhadores ficassem de fora nas decisões políticas, tinha-se a concepção Biopolítica de que o Estado deve gerir a saúde destes indivíduos para que eles possam trabalhar e produzir. Estamos diante de uma lógica de gestão que evita o crescimento desacelerado, buscando reduzir os custos da população, e, visando, sobretudo que ela se torne

autossuficiente, produzindo menos demandas ao Estado. Temos seus últimos resquícios a partir da Constituição de 1988.

A partir da década de 1990, com o governo Fernando Henrique, o Estado perdeu o caráter nacional-desenvolvimentista (pelo menos de modo mais acentuado ao que vinha acontecendo nos últimos anos), ocupando um lugar em que ele deve ser apenas o regulador do livre mercado, isto é, regulador minimalista que não deve possuir empresas ou Estatais. Trata-se de um Estado que deve reformular leis para manter o mercado o mais livre possível para que empresas privadas funcionem. “Assim, uma política forte deve proteger o mercado de suas ameaças, inclusive aquela da população, que, por suas ‘más escolhas’ permitidas pela democracia, pode vir a prejudicar o mercado livre” (Silva Junior, 2020, p.265).

No entanto, cabe realizarmos algumas ressalvas entre as continuidades e as rupturas na passagem de FHC para os governos seguintes, a exemplo da gestão de Lula, momento em que vemos a construção do lulismo e seu modelo sócio-econômico. Cabe salientar que o lulismo surge, sobretudo, a partir de 2006, quando o governo Lula promove uma série de mudanças sócio-econômicas (citaremos algumas em breve) permitindo que o subproletariado – “aqueles que ‘oferem a sua força de trabalho no mercado sem encontrar quem esteja disposto a adquiri-la por um preço que assegure sua produção em condições normais (Singer, 2012, p.77) - ascenda à condição de proletariado. Singer demonstra que tal gramática, própria do lulismo⁶⁸, resultou numa reinvenção da polaridade ideológica brasileira, *deslocando da polaridade, antes conhecida como esquerda e direita, para uma polaridade entre ricos e pobres*. “Procuramos argumentar que o lulismo faz uma rearticulação ideológica, que tira centralidade do conflito entre direita e esquerda, mas reconstrói uma ideologia a partir do conflito entre ricos e pobres” (p.32).

⁶⁸ As análises de Singer (2012), no livro *Os sentidos do lulismo: reforma gradual e pacto conservador*, demonstram o lulismo como uma nova polarização, o que, a nosso ver, persistiu em certa medida nas eleições de 2022. Lembremos que assim como nos anos de 2006 a eleição para presidente foi decidida pela maioria esmagadora de votos em Lula na região nordeste do país, onde há o segundo maior eleitorado do país, e também o eleitorado mais pobre do ponto de vista sócio-econômico. “Dado o seu tamanho, o subproletariado encontra-se no centro da equação eleitoral brasileira, e o coração do subproletariado está no nordeste” (Singer, 2012, p.78). Se as eleições foram ganhas em 2022 por Lula, tal fato decorre da insistência da antiga reformulação ideológica propiciada pelo lulismo desde os anos de 2006.

Pois bem, Singer (2012) menciona que embora tenhamos a continuidade do governo Lula⁶⁹ com o governo FHC na condução macroeconômica ao pensar (1) metas de inflação, (2) câmbio flutuante e (3) superávit primário, tendo em vista assegurar o “elemento vital na conquista do apoio dos mais pobres: a manutenção da ordem” (Singer, 2012, p.75) – posto que o subproletariado não apoiava e parece ainda não apoiar reformas que desestremem o Estado -, cabe ressaltarmos que o governo Lula propôs um série de medidas que o leva além da gestão FHC. O governo Lula (a) propôs uma ampliação progressiva do “Programa Bolsa Família” (p.66), (posto que já existia auxílios na época de FHC); (b) assegurou o “controle dos preços enquanto impulsionador do aumento do poder de compra entre as camadas mais pobres” (p.66); (c) garantiu o “aumento real de 24,25% no salário mínimo” (p.66), (d) ofertou o “uso de crédito consignado (abaixando os juros em 13 pontos percentuais devido às garantias dos bancos em 2005)” (p.67) e, por fim, (e) promulgou o “Estatuto do Idoso (janeiro de 2004)” (p.68). Estas cinco medidas foram fundamentais para incluir o subproletariado nos planos Estatais, produzindo uma modificação importante sobre a pobreza e a miséria brasileira, elevando cerca de 29 milhões de brasileiros à classe C e à condição de proletariado.

Em resumo, o tripé formado pelo Bolsa Família, pelo salário mínimo e pela expansão do crédito, somado aos referidos programas específicos, e com o pano de fundo da diminuição de preços da cesta básica, resultou em diminuição da pobreza a partir de 2004, quando a economia voltou a crescer e o emprego a aumentar. É o que Marcelo Neri chama de ‘o Real do Lula’ (Singer, 2012, p.68)

Este tripé é significativo para que descrevamos uma diferença substancial das frentes do Estado diante do neoliberalismo, o que permite dizer que embora o lulismo mantenha algumas bases conservadoras e de manutenção do capital, *há nele elementos que, se não produziram uma pela revolução, permitem deformar gradativamente a estrutura da sociedade brasileira*, produzindo melhorias substanciais entre as camadas mais pobres da população.

⁶⁹ “O governo Lula afastou-se de aspectos do programa de esquerda adotado pelo PT até o fim de 2001, o qual criticava ‘a estabilidade de preços [...] alcançada com sacrifício de outros objetivos relevantes, como o crescimento econômico’, a abolição das ‘restrições ao movimento de capitais’ e a Lei de Responsabilidade Fiscal por tolher ‘elementos importantes de autonomia dos entes federados, engessando, em alguns casos, os investimentos em políticas sociais’” (Singer, 2012, p.75).

*Na prática ocorreu algo como um semitransformismo. Os quadros do PT que anteriormente defendiam o programa ‘intensamente reformista’ se tornaram agentes de um *reformismo fraco*, comprometidos com a decisão de não causar a radicalização que pregavam na origem. *Meu argumento é que o reformismo lulista é lento e desmobilizador, mas é reformismo* (grifo nosso) (Singer, 2012, p.45).*

Pelo semitransformismo propiciado pelo lulismo, embora não tenhamos atingido a estrutura fundamental do racismo brasileiro – posto que não realizamos uma reforma tributária -, o Bolsa Família, Minha Casa Minha Vida, etc permitiram atingir diretamente as mulheres pobres e negras. “Hoje em dia, em todas as comunidades populares as mulheres tendem a fazer microcrédito, feiras de troca e diminuírem a pobreza extrema. [...] É um movimento geral, mas silencioso – 97% dos movimentos de transformação da pobreza estão na mão da mulher” (Singer, 2012, p.194).

Singer observa que embora fraco, o semitransformismo lulista propiciou mudanças estruturais, que exigiriam ainda mais uma década ou duas, posto sua dose homeopática. Isto porque embora não tenhamos tido um reformismo forte, o lulismo ainda encontrou os efeitos singulares de um país que manteve como base econômica mais de 300 anos de escravização. Diferentemente de países como a China, Índia e Rússia, que possuíam resíduos pré-capitalistas (resquícios feudais, castas hindus, comunas camponesas), fundamentamo-nos sobre uma “sociedade mercantil-escravagista ligada ao capitalismo central que dominou os trezentos anos de colonização” (Singer, 2018, p.21). Daí a dificuldade maior em organizar a massa do subproletariado (maioria negra) numa classe⁷⁰ de proletários, que considerem mais do que a riqueza e a pobreza, mas, sobretudo, uma luta pelos “meios de produção” (p.19). Mesmo que não tenhamos conseguido formar uma classe de trabalhadores, posto o modo como a escravização foi eliminada no Brasil – antigos escravos convertidos em pobres desorganizados-, tais condições ainda assim pressionaram a reprodução do capitalismo brasileiro nas últimas décadas, posto a redução da oferta de trabalho e das condições de exigência do novo proletariado – direitos trabalhistas das empregadas domésticas, etc, gerando escassez de mão de obra e elevação do custo destes profissionais.

⁷⁰ Para Singer, a massa é composta de pobres, que é o nome recebido popularmente pelo subproletariado - camada de trabalhadores que está aquém da classe de trabalhadores. Uma vez que a massa aparece como uma classe que não se organiza como classe, pode ser uma classe em si, mas não para si, o que permite compreender como as massas acompanham os movimentos econômicos sem grandes críticas, o que permitiu que parcela do novo proletariado aderisse pautas de partidos de direita nos últimos anos.

Sem afirmar se seria possível arriscar outras vias, implicando num confronto direto com o capital, Singer (2012) afirma que o governo, contudo, “optou por conter a subida dos preços pelo caminho ortodoxo, aprofundando as receitas neoliberais, com a combinação de corte no gasto público e aumento de juros” (Singer, 2012, p.76). Não entraremos nas minúcias deste debate, vale aqui dizermos que o *governo lula, embora tenha realizado reformas mais amenas do que se esperava, produziu um semitransformismo, mas que, ainda assim, manteve ainda lastros significativos e importantes com o neoliberalismo.*

Pois bem, indo além da gestão de Lula, mas tomando o movimento neoliberal das últimas décadas, descrevemos que tal modelo de gestão não toma o Estado como garantidor (ainda que mínimo) do bem-estar da população. Neste aspecto, deslocamos inicialmente do Silva Junior menciona enquanto o Estado Nacional Desenvolvimentista. Trata-se de realizar um novo pacto com o mercado liberal de modo que quanto mais desempregados tivermos, maior a concorrência, menor os salários e mais enfraquecido são os sindicatos. Acabamos por enfatizar demasiadamente a individualização dos trabalhadores, orientados pelo sistema meritocrático e, principalmente, pela precarização social da população.

De fato, o desemprego talvez seja o melhor exemplo dessa mudança da relação do capitalismo com seus ‘restos’. Não resta dúvida de que o desemprego esteja relacionado à precarização social e ao aumento dos índices de criminalidade, mas, na concepção neoliberal do que é o estado, o custo estatal do sistema penitenciário pode ser revertido em lucro corporativo pela privatização desse sistema. No caso da saúde, o custo simbólico e moral das doenças ligadas ao desemprego pode ser revertido em lucro no negócio dos seguros saúde e da indústria farmacêutica. De fato, a medicalização da vida, a tradução da tristeza e da humilhação social em depressão e outras patologias se tornou um dos negócios mais lucrativos da *big pharma* (Silva Junior, 2020, p.265).

Há uma mudança do paradigma do Estado, pois se, num primeiro momento, *buscava evitar o sofrimento psíquico do trabalhador e da população para não ter gastos, no neoliberalismo assume a ideia de que, pelo sofrimento da população, encontramos uma maior produtividade.* Eis o modo como submetemos os trabalhadores a cargas enormes de trabalho com uma remuneração menor, fazendo com que estes trabalhem mais, por menos. Não por acaso, encontramos os conhecidos sintomas de

esgotamento, presentes na síndrome de “Bournout” na atualidade. Uma síndrome que melhor do que qualquer outra condensa os efeitos do neoliberalismo.

Levados pelo neoliberalismo, os indivíduos devem se tornar empreendedores, tornando-se *indivíduos-empresas*. Se estão desempregados, por exemplo, devem se tornar investidores e empreendedores, sendo o sucesso prova da meritocracia e a falência sinônimo de infantilidade e preguiça. Tudo isso sem que a população se mostre crítica à gestão neoliberal, tendo em vista a introjeção de discursos pautados pelo Eu indivíduo-empendedor. Como observa Silva Junior (2020):

O responsável pelo desemprego é o próprio desempregado. Coerentemente, toda proteção ao trabalho deve ser ressignificada como proteção à preguiça, à falta de iniciativa, ou como infantilização do cidadão pelo Estado. Ou, para utilizar um termo recentemente introduzido nos discursos morais da economia do país pelo seu ministro Paulo Guedes, a estabilidade do funcionalismo público é uma forma de *parasitismo* (Silva Junior, 2020, p.266).

Pululam casos de indivíduos que conseguiram “vencer na vida”, na medida em que enriquecem a partir de negócios autônomos, mesmo quando isso representa uma fração mínima e desajustada frente à maior parte da sociedade. Encontramos a explosão do MEI (Microempreendedor individual) e dos trabalhadores autônomos nas figuras da *Uber* e do *Ifood* na atualidade.

Mostra de que os valores neoliberais cooptaram os indivíduos na cultura, apresenta-se pelo expressivo alcance da série da *Netflix*, nomeada como *Squid Game* (2021). A série demonstra a precariedade financeira e social daqueles indivíduos que participam do jogo como motor da insegurança e medo dos indivíduos. Logo, o *medo* é aquele que se apossa do sujeito no neoliberalismo, posto que, na perda do Estado do bem estar social e dos sindicatos e das organizações populares, perde-se as instituições capazes de se mobilizar em torno de pautas em prol do trabalhador. Logo, o medo se torna motor fundamental do neoliberal uma vez que o indivíduo corre o “risco de morte social” (Safatle, 2019, p.141). Portanto, o *medo só ganha potência na medida em que ocorre o desmantelamento do Estado como mediador entre o trabalhador e o empregador. Eis o modo como a estrutura neoliberal coopta os afetos a seu favor.*

Pois bem, na série, os personagens são colocados num jogo que supostamente representa a igualdade, para que, ali, possam empregar aquilo que de melhor o *neoliberalismo fomentou*: a ideia de que o mérito deve servir como máxima dos jogos.

Embora encontremos uma trapaça na espinha dorsal do jogo, tendo em vista que um dos organizadores participa do jogo, beneficiando posteriormente seu vencedor (ironia que nos lembra a suposta meritocracia brasileira), o fato é que a série aparece como uma peça ou ensaio neoliberal, capaz de *mobilizar os afetos e desejos dos telespectadores*. A vida no jogo é altamente comercializável desde que o participante imagine poder ganhar a competição pelo próprio esforço. Pois o que está em jogo é este aspecto subjetivo produzido pelo neoliberalismo, isto é, a produção de um Eu/empresa, na atualidade.

Na luta pela riqueza e pela vida, o outro assume o lugar de inimigo, ameaça a ser aniquilada, bastando ao indivíduo suas habilidades, forma individualizada para sobreviver e prosperar. O próprio jogo é gerido para que eles se confrontem sem que possam se mobilizar e encontrar ajuda mútua. O argumento é simples: onde se encontra o outro, não há possibilidade para o indivíduo. *A morte é certa e a barbárie uma constante*. Há de se observar que o *medo da aniquilação* entre o indivíduo e seu opositor, bem como a *esperança de uma vida com condições melhores* sustentam os jogos. Diremos que a *paranoia* – pelo inimigo e perseguidor –, bem como o *afeto de medo e a esperança*, são *motores neoliberais e bloqueadores da força inventiva*. Nesta perspectiva, como afirma Silva Junior, encontramos a construção de um discurso em que “o indivíduo e a sociedade estão em uma relação de oposição e exclusão mútua” (Silva Junior, 2020, p.266). Eis o modo como os indivíduos vivenciam sua paranoia coletiva.

Pois bem, notabilizamos que frente ao risco de morte social, o indivíduo neoliberal faz a gestão da vida como se gerisse uma empresa cujo objetivo maior é sempre fazer mais dinheiro e prosperar. “Fundado sobre um modelo de liberdade associal do sujeito, o pacto social no neoliberalismo se organiza sobre uma base contratual, estabelecida supostamente entre sujeitos puramente racionais, em que a submissão moral à Lei não tem lugar” (Silva Junior, 2020, p.260). Não por acaso vemos os reflexos do neoliberalismo na figura de Bolsonaro. Dotado da perspectiva individualista, este desconsidera os laços sociais e políticos a que pertencia. Ao dizer “E daí?” diante das inúmeras mortes na pandemia, comporta-se como se fosse um indivíduo a parte, sem qualquer responsabilidade pelo bem-estar da nação que governa.

Poderíamos, inclusive, questionar se o bolsonarismo não seria uma tentativa de *recuperar o medo da população* frente a uma esquerda que supostamente destruiria a estabilidade do Estado. Recobrando a polaridade entre esquerda e direita, o bolsonarismo traz supostamente pautas de minoria/esquerda para uma população que

sabemos, desde as décadas anteriores, ser ideologicamente de direita. Lembremos que Lula perdeu as eleições de 1989, 1994 e 1998 exatamente porque não conseguia emplacar bons resultados entre o subproletariado. Isso porque o subproletariado, diferentemente do proletariado e a classe média, bem como os funcionários públicos e sindicalistas, consiste numa classe desorganizada, que pouca simpatia tem frente a revoluções que desestabilizam o Estado. Por isto, Singer explicita que a esquerda e o PT não obtiveram, nas décadas anteriores, sucesso na tentativa de eleger Lula, Brizola e outros. “Sugeri que os eleitores mais pobres buscariam a redução da desigualdade, da qual teriam consciência, por meio de intervenção direta do Estado, evitando movimentos sociais que pudessem desestabilizar a ordem. [...] Esse seria o sentido da adesão intuitiva à direita no espectro ideológico” (Singer, 2012, p.58).

Nos últimos anos, não foram poucas as tentativas do espectro bolsonarista em *recuperar a esquerda comunista*, produtora da desordem e da instabilidade econômica e política. Todavia, a nosso ver, tal perspectiva parece mais uma cortina de fumaça lançada pelo discurso bolsonarista - que buscou reascender o debate entre esquerda e direita, para, na realidade, “passar a boiada” (fala de Ricardo Sales) sobre terras indígenas e de preservação ambiental, consentir com reformas da CLT (levando o trabalhador a perdas salariais), sucatear as Estatais e Universidades Públicas em prol dos interesses privados, beneficiar empresas a partir de *fakenews*, etc, - do que realmente realocar as antigas antinomias entre direita e esquerda. Na realidade, o Governo Bolsonaro mais do que trazer o antigo debate ideológico, buscou reafirmar pautas econômicas dos ricos, ruralistas e empresários que insistem, inclusive, na gestão neoliberal do Estado. Sem êxito nas eleições de 2022, buscou recuperar a ideologia da direita brasileira e, por consequência, colocar a maior parte da população como oposição ao PT e lulismo. Eis inclusive a razão para que não tomemos o bolsonarismo e o lulismo de modo semelhantes, posto que o *semitransformismo, possibilitado pela era Lula, demonstra claramente sua distinção frente ao “neoliberalismo radical”*.

Se quisermos ir além da paranoia social, retomando o discurso fetichista e o discurso neoliberal, lembremos do longa metragem “Não olhe para cima” (2021), dirigido por Adam McKay. Nele encontramos a ameaça natural de um asteroide que colidirá com a terra. Cientistas, astrônomos, repórteres chamam atenção para o risco eminente de morte da civilização. A analogia do filme não é ao acaso, tendo em vista que o aquecimento global é trazido como uma ameaça direta à raça humana. Embora encontremos a presença de pesquisadores, dados estatísticos, os governantes

inicialmente não tomam qualquer medida para a destruição do meteoro (ou do aquecimento global). No filme, quando finalmente reconhecem o problema em questão, os governantes decidem-se por capitalizar e lucrar com fragmentos implodidos do meteoro, fazendo com a destruição do objeto ocorresse apenas quando este estivesse próximo da terra.

Se o filme é imprescindível para o debate atual, melhor ainda é seu nome (*Don't look up*) e a tradução para o português. Isso porque reencontramos uma fantasia fundamental da criança que se rejeita a “olhar para cima”, tendo em vista a presentificação da ausência do falo materno. Trata-se assim de um movimento de desvio e supervalorização das sandálias maternas quando se olha para baixo, rejeitando o céu estrelado, que somente o discurso fetichista é capaz de empreender a nível consciente e supostamente racional. Arelado ao neoliberalismo, Bolsonaro e seu “E daí?”, incorporam a denegação em jogo, as *fakenews* que sustentam o discurso sem autoconsciência e busca pela verdade. Trata-se de um *atrelamento da denegação ao discurso neoliberal* empregado no Brasil, mas também em grande parte do mundo.

Frente à individualização neoliberal, advertimos para certa cautela ao realizar aproximações entre o sujeito produzido pelo neoliberalismo e o sujeito da psicanálise. A psicanálise não busca a autonomia do sujeito como libertação e independência diante do outro, segundo os princípios individualistas que se seguem pelo neoliberalismo. Não se trata de uma liberdade associal do sujeito, cuja derrocada dos laços sócio-políticos prevaleçam em sua radicalidade. Não se refere a dar a si mesmo a lei em que se tenha jurisdição sobre o si e seus desejos. Se as psicologias cedem facilmente a esta tese, devemos resistir a esse empuxo contemporâneo. “Pois o neoliberalismo não é apenas uma teoria ou política econômica, mas uma ‘racionalidade’ política que se tornou mundial e que consiste em impor por parte dos governos, na economia, na sociedade e no próprio Estado, a lógica do capital até converter na forma das subjetividades e na norma das existências” (Silva Junior, 2020, p.259).

No neoliberalismo, a dimensão subjetiva não é alheia ao projeto neoliberal, pelo contrário, faz parte de seu modelo de gestão. Para este indivíduo, há uma ideia de liberdade que se não comportamental, deve se referir, pelo menos, a não submissão moral do indivíduo às leis e normas sociais. “Fundado sobre um modelo de liberdade associal do sujeito, o pacto social no neoliberalismo se organiza sobre uma base contratual, estabelecida supostamente entre sujeitos puramente racionais, em que a

submissão moral à Lei não tem lugar” (Silva Junior, 2019, p.260) – ao menos se estivermos descrevendo uma lei que não se configure de modo imperativo e associal.

É verdade que, ao fazê-lo, o indivíduo empresa, ao contrário do que se poderia supor, não rompe com as leis sociais, mas acaba por reproduzi-las. Mas neste caso, trata-se do pacto social neoliberal com os dispositivos biopolíticos e necropolíticos de gestão da vida, que sustenta e é sustentado por modelos de negação paranoico e fetichista, bem como da negação do desamparo pelos afetos de medo e esperança. Retomaremos a seguir o modo como o indivíduo neoliberal tensiona as relações com a lei, posto a formação de grupos a partir de uma associação de indivíduos que preservaria apenas a individualidade. Veremos, igualmente, que o sujeito, para a psicanálise, é essencialmente relativo àquele que mantém certa reciprocidade com o afeto de desamparo na matriz freudiana. Começemos por abordar a relação entre as patologias, os corpos e a cooptação dos mesmos pela racionalidade neoliberal.

9.5 As patologias, o corpo e o neoliberalismo: flexibilidade ou indeterminação?

Como efeito do neoliberalismo, Dunker (2020) explicita algumas razões para que encontremos uma correlação entre as depressões e formas econômicas específicas. Lembremos que durante a crise de 1929, tivemos a grande depressão do mercado. O autor nos lembra da fala de Hebert Hoover, presidente dos Estados Unidos, que em agosto de 1932, assimilou a crise econômica a uma psicopatologia – a grande crise/depressão⁷¹. Mais do que um simples comparativo linguístico, habilitamo-nos a pensar como os *modelos de gestão econômica produzem efeitos sobre o sofrimento psíquico, incidindo sobre as psicopatologias contemporâneas* - “abordaremos a depressão como uma patologia do social” (p.177). Ou ainda, como a depressão da população, nas palavras de Hoover, afeta o mercado de trabalho – “Somos parte de um mundo no qual

⁷¹ Os últimos três anos foram de um tempo de calamidade econômica sem precedentes. Foram os anos de sofrimento e dificuldades maiores do que quaisquer outros que vieram para o povo americano desde o rescaldo da Guerra Civil. [...] Antes da tempestade estávamos ganhando na prosperidade [...] do otimismo, alguns de nós entraram em expansão, antecipando o futuro, e da expansão foram para a especulação imprudente. No solo envenenado pela especulação cresceram as ervas daninhas do gasto, exploração e abuso de poder financeiro. Nesta superprodução e *mania especulativa* nós marchamos com o resto do mundo. Então, três anos atrás veio a retribuição pela queda inevitável mundial no consumo de bens, nos preços, e no emprego. [...] Os países da Europa se mostraram incapazes de suportar o *estresse da depressão* (Hoover, 1932), citado por (Dunker, 2020, p.179)

a perturbação das populações mais remotas afeta nosso sistema financeiro, o nosso emprego, nossos mercados e os preços dos nossos produtos agrícolas” (p.179)

Pois bem, conforme descrevemos, sabe-se que o neoliberalismo coloca em jogo a individualização do sujeito, que passa a tratar sua vida como uma empresa a ser gerida. Se a individualização neoliberal coloca em jogo o fracasso e a culpa do indivíduo, bloqueando-o e o isolando completamente da dimensão política, notamos um *enraizamento da depressão nestes sistemas econômicos*, posto que esta patologia coloca em jogo, igualmente, “a autoavaliação, a auto-observação, o juízo comparativo e a apreciação de si” (Dunker, 2020, p.190), sem que conseguíssemos demonstrar fatores causais para além da individualidade.

A individualização do conflito, sua transformação em forma de culpa em associação ao fracasso e a potência produtiva, faz com que a agressividade contra o outro, que motivaria um desejo de transformação da realidade, seja introvertido em uma agressividade orientada para o próprio eu” (Dunker, 2020, p.208).

Aqui, notabilizamos o modo como a estrutura neoliberal impede que o sujeito encontre formas de emancipação e transformação da realidade, posto que sua agressividade se volta para si, tanto quanto nos estados de indivíduos deprimidos. Trata-se da coadunação de mecanismos que se referem à depressão e à estrutura econômica de gestão do sofrimento. Mas há de se observar que a depressão não mantém as bases do neoliberalismo, sem que realize uma crítica à era do “capital humano” (Dunker, 2020, p.209). Isso porque o deprimido não se contenta e cede simplesmente a prazer dócil e flexível do trabalho e da narrativa do talento, do propósito e da autorrealização meritocrática.

A depressão se inscreve como uma renúncia às condições do indivíduo empreendedor. “A depressão herda assim a figura social do fracassado, do inadequado, daquele que não consegue se ajustar a normas e regras, mas com um detalhe: isso não é mais percebido como um princípio de rebelião, greve ou oposição” (p.189). Esta patologia do social é crítica ao capital, mas passa a ser incorporada pelo neoliberalismo, que transforma este déficit, primeiramente, num fracasso genético e de neurotransmissores, a exemplo do que pudemos abordar anteriormente como uma genética neoliberal; segundo, torna-se tão comum quanto as taxas naturais de desemprego. O sintoma que antes seria crítico, impondo resistência, passa a ser cooptado por sistemas econômicos, indústrias e modelos de gestão do sofrimento.

Em vez de proteção e narrativização do sofrimento, descobre-se que a administração do sofrimento, em dose correta e de forma adequada, pode ser um forte impulso para o aumento da produtividade” (Dunker, 2020, p.181). Lembremos que, para Durkheim, conforme abordado no *capítulo anterior*, o crime seria não somente impossível de ser erradicado, mas também um reforçador dos valores e normas da sociedade. Assim, a depressão torna-se um aviso àqueles que pretendem abdicar do modo de vida neoliberal – parem de trabalhar, não invistam em si como empresa, coloquem-se em risco de morte social e a depressão se apossará de seus corpos. Somente os casos graves devem reservar certa a atenção, o que demonstra a incorporação da depressão como patologia social comum a ser inserida pelo discurso neoliberal. Do corpo singular ao corpo social, embora os números de deprimidos sejam impressionantes, as depressões se disseminam e pouco alarde produzem.

Neste regime de gestão, a anomia não pode mais ser vista como uma patologia social. Isso porque a anomia “teria se transformado na condição mesma de funcionamento dos processos de gestão social da vida” (Safatle, 2019, p.27). Nesta perspectiva, se a anomia para Durkheim decorria da desarticulação do padrão de medida, indicando a incapacidade de que os indivíduos internalizem sistemas de regras e condutas devido à falta de coesão social, o neoliberalismo coopta a anomia e as patologias, individualizando as identificações. Encontramos uma racionalidade que realoca o indivíduo em conflito com a lei, produzindo a individualização de suas mazelas.

Pois bem, contrariando a farmacologia e o próprio diagnóstico psicanalítico, observamos, décadas depois, o aparecimento de novas formas de psicopatologia como forma de denúncia aos sistemas de gestão econômica nas décadas seguintes. “Se assim for, para cada crise do capitalismo encontraríamos uma mutação das narrativas hegemônicas de sofrimento e uma transformação da racionalidade diagnóstica” (p.194), o que permite realocarmos as patologias do social e os modos de sofrimento em correlação direta como modelos econômicas. Sabe-se que a personalidade *borderline* não apenas não responde aos medicamentos como também foi recusada como condição diagnóstica⁷² pela psicanálise. “A psicanálise de orientação lacaniana não admitia a

⁷² Prova de tal recusa pode ser vista na própria tradução do seminário *A angústia* (versão francês p.86) para o português, quando Lacan se interroga se o homem dos lobos não se seria um caso de personalidade *borderline*. Na edição brasileira, tal passagem foi suprimida (Dunker, 2017, p.73). “Não lerei a mesma passagem novamente, mas está igual à de Recife e da EOL, ou seja, também aparece o termo *borderline* aplicado ao Homem dos Lobos” (p.73) Isto porque, para a tradição lacaniana, haveria, no diagnóstico de

existência do quadro” (Dunker, 2020, p.198). Esta nosologia aparece principalmente entre os anos de 1970 e 2000, marcada por sintomas depressivos que acabaram por reiterar dramaticamente uma crítica à sociedade neoliberal, impondo-se como resistência à cooptação sofrida pela depressão nos anos anteriores.

Lembremos que o neoliberalismo é um modelo de racionalidade em que o indivíduo é “obcecado pela ideia de fronteira como barreira ao estrangeiro e como filtro regular contra a mistura” (Dunker, 2020, p.194). Afinal, se o modelo individualista insiste na pressuposição meritocrática e individualizada do sucesso, o que acabou por cooptar a depressão, posto sua condição de autorreferência e responsabilização individual dos sujeitos deprimidos, a personalidade *borderline* manifesta-se exatamente como seu oposto, uma vez que coloca em jogo as dimensões fronteiriças, radicalmente marcadas pela contradição. “Como por exemplo: angústia de separação e demanda de dependência, ruptura sistemática dos laços e solidão, demanda de atenção e evasão da relação com o outro” (p.195), condições que atrelamos mesmo que, precipitadamente, à hipótese de que haveria uma “revolta e aceitação exagerada” (p.195) da lei pelos indivíduos *borderline*. Cabe notar ainda que diferentemente da depressão, a agressividade para a personalidade *borderline* não se destina ao sujeito, mas ao outro, colocando em jogo a destrutividade não tanto do eu, mas do outro externo e rival, o que permite realizar uma crítica à individualização passiva do deprimido.

Diremos, ao mesmo tempo, que o significante “*borderline*” é perfeito para designar o sofrimento padrão do neoliberalismo, posto que expressa a construção de *laços sociais que não se sustentam*, dado que representa uma figura atrelada à liberdade como *recusa de toda forma de coerção, mas que ao mesmo tempo é incapaz de assegurar os laços com o outro*, condição que *garantiria a condição de liberdade, uma vez que são necessárias algumas formas de respeito à lei para o convívio coletivo e*

borderline, um diagnóstico mal feito, ou ainda, não passível de ser realizado devido a condições transferenciais. “Tal supressão é compreensível, porque o universo lacaniano optou por não reconhecer a existência da categoria *borderline*. Trata-se de textual que revela a história da exclusão de uma categoria clínica, logo, não seria conveniente que uma categoria que não existe aparecesse no texto de Jacques Lacan. Porém, segundo as demais versões, essa categoria estava lá” (p.73). Para nós, assim como para Dunker, cabe menos descrever se há a existência ou não desta nosologia para Lacan, mas reconhecer a problemática em questão. A personalidade *borderline* nos conduz a certo tensionamento da obra lacaniana, cujas dicotomias entre neurose e psicose enclausuram o sujeito em estruturas se tomadas a partir de um caráter fortemente ontológico, deixando de lado as dimensões do social e as implicações sócio-econômicas, bem como seus efeitos sobre as subjetividades. “Linha de borda entre o quê? A princípio, seria entre a neurose e a psicose, porque, só depois, incluiu-se a perversão no debate. Na psicose, seria preciso repensar as condições de transferência e, a partir daí, entender por que este quadro peculiar carrega reações emblemáticas” (p.75).

preservação do ir e vir democrático. Por isto, o funcionamento *borderline* incorpora um modelo de ambivalência frente à lei, às fronteiras, que se assemelha ao “caso-modelo para um tipo de sofrimento marcado pelo déficit de experiências produtivas de indeterminação” (Dunker, 2020, p.196). Experiência de indeterminação que não parece produtiva nem ao sujeito nem àqueles que o cercam.

Pois bem, mas há ainda um novo giro que devemos descrever, que diz menos da condição da depressão e da personalidade *borderline*, e mais da experiência do *sujeito como o corpo no neoliberalismo*, o que obviamente permite interpretarmos igualmente como alguns modos de indeterminação são cooptados por racionalidades econômicas, permitindo que descrevamos uma “normalopatia” que funcionaria como uma espécie de contraespelho ideológico ao neoliberalismo, mas que também passa a ser incorporado por sistemas econômicos. Aqui, já não estamos dizendo tanto da depressão e da personalidade *borderline*, mas das transformações corporais vividas na contemporaneidade. Devemos, portanto, pensar as patologias do social, mas igualmente as relações com o *corpo*. Se as patologias são cooptadas pelo sistema econômico, antes tidas como possibilidade crítica a este modelo, notamos que também há uma absorção dos corpos pela racionalidade imposta pelos sistemas econômicos a cada tempo.

Nas décadas anteriores, tínhamos, sobretudo, um modelo biopolítico que produzia a determinação dos corpos a partir de estruturas normativas disciplinares. Lembremos que nos anos de 1950, tínhamos um modelo biopolítico que produzia a determinação dos corpos a partir de estruturas normativas disciplinares claramente determinadas por um imaginário global. Há de se dizer que preservamos algumas destas características, sobretudo, quando mencionamos as dimensões do racismo no Brasil. Consumidos por imperativos que nos levam a adoção de cirurgias de correção para nos adaptar a predicações corporais melhores aceitas na contemporaneidade, tornamo-nos nossa microempresa estética. Vale lembrar que o Brasil é, por exemplo, um dos países que mais consomem produtos para o cuidado estético e cirurgias, estando lado a lado com economias como dos EUA. Na realidade, em 2019, realizamos 1.494.673 cirurgias contra 1.351.917 dos EUA, momento em que ocupamos o primeiro lugar do *ranking*.

Trata-se de um modelo de gestão peculiar que acaba por nos colocar em grandes prateleiras, no qual não há grandes críticas sobre o modo como segregamos estereótipos e fenótipos. A questão é que para povos como o nosso, cuja miscigenação é extremamente presente, eliminar os traços negros torna-se uma meta e ao mesmo tempo um ideal difícil de alcançar. Nada mais sintomático que observarmos as cirurgias de

rinoplastia no Brasil. Para jovens brasileiros de 13 a 18 anos, as cirurgias corretivas do nariz são as mais procuradas. Fato que não nos espanta, tendo em vista o racismo que enfrentamos em nosso território. Silicones e lipoaspiração também correspondem a uma grande fatia deste enorme mercado brasileiro. Acabamos por produzir uma extensão do indivíduo-empresa, que permite que forcemos as aporias de Nelson da Silva (2021) ao dizer que, nos encontros contemporâneos, trata-se do indivíduo-empresa-corpo, que incorpora o valor de si mesmo como objeto vendável ao outro.

Safatle observa que a partir de 1990 encontramos uma mudança discursiva que produziu efeitos importantes sobre os corpos. Pelos grandes conglomerados multimídia, que dominaram e ainda dominam os sistemas de comunicação, publicidade e imprensa, houve uma espécie de esvaziamento da configuração dos corpos, permitindo sua multiplicidade e mutação permanente. Deslocamo-nos de uma modelo de indústria cultural, antes responsável por fornecer ao “Eu uma positividade de modelos estáticos de identificação”, para uma indústria que “forneceria apenas a forma vazia da reconfiguração continua de si que parece aceitar, dissolver e passar por todos os conteúdos” (Safatle, 2019, p.149). Safatle (2019) observa que o “neoliberalismo é um regime de gestão social e produção de formas de vida que traz uma corporeidade específica, uma corporeidade neoliberal” (p.137). Um novo modo de dizer que a anomia corporal passa a ser integrada e internalizada pelo discurso neoliberal.

É verdade que Adorno e Horkheimer já haviam exposto a determinação dos indivíduos a partir da lógica unitária de grandes conglomerados multimídias. Notemos como novamente a técnica reaparece sem autoconsciência, produzindo a uniformização e o empobrecimento da realidade social.

O critério unitário de valor consiste na dosagem da *conspicuous production* (produção ostensiva) do investimento ostensivo. Os valores orçamentários da indústria cultura nada têm a ver com os valores objetivos, com o sentido dos produtos. *Os próprios meios técnicos tendem cada vez mais a se uniformizar*. A televisão visa uma síntese do rádio e do cinema, que é retardada enquanto os interessados não se põem de acordo, mas cujas possibilidades ilimitadas *prometem aumentar o empobrecimento dos materiais estéticos* a tal ponto que a identidade mal disfarçadas dos produtos da indústria cultural pode vira a triunfar abertamente já amanhã [...]. *A harmonização da palavra, da imagem e da música logra um êxito ainda mais perfeito que no Tristão*, porque os elementos sensíveis – que registram sem protestos, todos eles, a superfície da realidade social – *são em princípio produzidos pelo mesmo processo técnico e exprimem sua unidade com seu verdadeiro conteúdo* (grifo nosso) (Adorno & Horkheimer, 1985, p.102).

No entanto, parecemos estar diante de um fenômeno mais recente e mais contemporâneo que o determinismo identitário de outrora, tendo em vista o modelo capitalista das últimas décadas. Pela lógica advinda dos anos 1990, verificamos que o neoliberalismo coopta o “devir contínuo” (Safatle, 2019, p.149), posto que a indústria cultural incitou a reconfiguração dos corpos a partir da construção permanente de identidades. Tratam-se de identidades que absorvem a dissolução mercantil das determinações de conteúdo, posto que não mais impomos a positividade de modelos estáticos, mas, sobretudo, de pensarmos identidades que flertam com a indeterminação, mas que conservam a “determinação formal de predicado por propriedades” (Safatle, 2019, p.136), ou seja, nossa forma vazia de reconfiguração contínua. Por isto, falamos menos da indeterminação do que da produção de “identidades flexíveis” (p.136).

Embora estejamos falando de uma gestão recente dos corpos pelo neoliberalismo, não nos afastamos demasiadamente daquilo que Adorno já havia prescrito, décadas antes, como uma abertura à insubmissão das identidades. Isto é, o capitalismo avançado colocaria em jogo as exigências de reconhecimento social dos indivíduos ao mesmo tempo que prescreveria a possibilidade deste sujeito não se submeter às exigências identitárias do vínculo social, abrindo espaço para uma flexibilização identitária que faz a gestão dos corpos a partir da forma-mercadoria, bloqueando as críticas do sujeito aos meios de gestão. Isso porque o sujeito acredita estar revolucionando, quando na realidade participa da flexibilização corporal habilitada pelo próprio capitalismo. Por isso, insistimos na leitura de que o neoliberalismo se refere a um tipo de racionalidade. Trata-se de um “antagonismo entre as exigências de reconhecimento social dos sujeitos e a irreducibilidade do que, no sujeito não se submete às exigências identitárias do vínculo social” (Safatle, 2006, p.23). Ou ainda, “Adorno lembra que a figura ideológica maior do capitalismo atual consiste na aparência da multiplicidade inumerável, do perspectivismo enquanto estratégia de bloqueio da apreensão crítica do princípio universal de mediação da forma-mercadoria” (p.41).

Cabe salientar que embora as identidades se mostrem flexíveis, elas não são indeterminadas. Por flexível, encontramos uma variação de determinações formais de predicação de propriedades, que embora sejam mutáveis, não deixam de ser determinações variáveis em modos predicativos que esgotam e suturam o campo do real do corpo. Nesta perspectiva, o neoliberalismo faz a gestão do corpo como produto

individual, “um ‘cuidado empresarial de si’ que *elimina toda heteronomia e estranhamento na relação do sujeito com o corpo*, tão importante para o que Lacan chama de dimensão real da experiência do corpo” (grifo nosso) (Safatle, 2019, p.149).

Como crítica aos corpos perfeitos, os corpos, que antes apareciam como anomia, passam a ser absorvidos pela flexibilidade de identidades. É, nesta perspectiva, que a destrutividade passou a ser absorvida pelo neoliberalismo, uma vez que tomou os corpos doentes como produto altamente vendável. Nos anos 80, “era possível encontrar setores da indústria fonográfica que constituíam certo imaginário de morbidez e estilização de uma apologia à doença” (Safatle, 2019, p.150). Isso porque os corpos oferecidos pela indústria cultural e pela retórica do consumo aparecem cada vez mais como matéria plástica, espaço de afirmação e de multiplicidade.

Safatle elucida que empresas como Calvin Klein estetizaram a *heroína chic* nas décadas passadas. Lembremos que nas propagandas da empresa, víamos “modelos magras com olhar fixo e distante, corpo jogado em um canto, pele embebida em suor frio e luz desbotada” (Safatle, 2019, p.150). A semelhança visível das modelos com usuários de heroína mostra uma lógica de aproximação com o glamour e autodestruição estilizada. Assim, distantes de modelos biopolíticos como modo de determinação e enquadramento imaginário, vimos a destrutividade, o corpo, a anomia, a mutação serem incorporados pelo neoliberalismo em formas aparentemente indeterminadas.

Vemos que se o neoliberalismo cooptou o sujeito pela noção de individualidade, presenciemos algo semelhante às patologias e ao próprio corpo. Mas, nestes casos, não colocamos em jogo também a condição suicidária do corpo social e subjetivo?

9.6 Estado suicidário

Podemos certamente denunciar a paranoia e o fetichismo como *modus operandi* da individualização neoliberal, cujas dimensões biopolíticas e necropolíticas se estendem ao corpo social. Temos sistemas de negação que incorporam um inimigo e um desvio, bem como a negação inconsciente e consciente. Mas não encontramos igualmente um movimento de autodestrutividade, semelhante àqueles encontrados no fascismo? Safatle observa que desde 1946, Adorno já havia se dedicado a compreender a economia libidinal do fascismo. Devemos observar que se refere a um mecanismo específico e distinto daquele observado nas lutas de classe e busca pela dominação e colonização do outro.

Pelo fascismo, aproximamo-nos de um modelo onde sequer conseguimos distinguir entre a destrutividade destinada ao outro e aquela destinada a si mesmo. O filósofo menciona que, na leitura da escola de frankfurtiana, Adorno teria falado de “desejo de catástrofe”, “fantasias de fim do mundo”, entre outros. “Seria necessário não ignorar investimentos libidinais em processos nos quais os indivíduos claramente investem contra seus interesses mais imediatos de autopreservação” (Safatle, 2021, p.139). Trata-se de algo semelhante a uma doença autoimune, no qual o sistema de proteção busca se proteger tão demasiadamente contra a degenerescência, que acaba por produzir a autodestrutividade.

Tal funcionamento se baseia na possibilidade de preservar a coesão social, da produção da unidade do corpo social, modelos narcísicos de proteção, mas que acabam funcionando como pura destrutividade. Lembremos da destrutividade empregada pelo organismo para tentar se manter apaziguado e longe de tensões corporais, aquilo que Freud nomeou como o *nirvana*. Pois bem, conservar a unidade do corpo social, longe da degenerescência, pode custar a existência do próprio Estado, o que permite dizermos de sua compreensão suicidária.

Vemos, portanto, uma dimensão suicidária para além da biopolítica:

O termo ‘suicidário’ se mostrará frutífero porque era a maneira de lembrar como um Estado dessa natureza *não deveria ser compreendido apenas como o gestor da morte para grupos específicos*. Ele era o ator contínuo de sua própria catástrofe, o cultivador de sua própria explosão, o organizador de um empuxo da sociedade para fora de sua própria autorreprodução (grifo nosso) (Safatle, 2021, p.141-142).

E Safatle complementa: “Violência essa que, devido a estratégias narcísicas de compensação psíquica, abrem a porta a um processo de implosão suicidária do corpo social” (p.152). Não se trata da gestão de grupos e indivíduos, decidindo quem pode viver ou morrer. Trata-se da dimensão suicidária extraída de Freud a partir do auto-aniquilamento. Se estamos além da biopolítica, poderíamos forçar as aporias para dizer que chegamos aos limiares que condensam e ultrapassam a própria necropolítica e seu estado de exceção.

Mas há de se observar que tal empuxo à destrutividade não ocorre pela dimensão histórico-política da pulsão de morte, mas, sim, pela dimensão do Eu e a conservação das formas individualizadas no social. Aproximamo-nos do Estado suicidário, tendo em

vista as dimensões de conservação ecológica e recompensação psíquica de cada um, cuja preservação da unidade do Eu compreende a auto-implosão de si. Um Estado que não opera nem propriamente pela Biopolítica nem pela Necropolítica, tendo em vista que se trata do próprio aniquilamento do Estado – uma implosão do corpo social como um todo.

Safatle retoma de Gilles Deleuze e Guatarri a noção de Estado suicidário para pensar as dimensões não propriamente totalitárias do Estado, como aquela que visaria destruir o outro e o oponente, mas, sobretudo, como um Estado incapaz de manter a sua própria sobrevivência. Temos a *desagregação radical dos laços que culmina num projeto semelhante àquele do neoliberalismo*, pois, trata-se de dissolução dos laços, cuja individualização é mais do que combate ao outro, mas a incapacidade de subsistir. Esta auto-implosão parece mais próxima ao que vivemos como neoliberalismo na atualidade.

Teríamos uma forma contrarrevolucionária pertencente ao Estado suicidário, posto que nos opomos contra o Estado injusto, contras as autoridades que nos excluíram, contrapondo ao Estado que não possibilitou o acesso sócio-econômico e aos bens privados, como se pudéssemos conferir uma nova forma política, mas ao custo da implosão dos laços políticos existentes. Isso porque lógicas liberais colocam em jogo um individualismo onde prevalece os interesses privados sobre a noção do Estado como bem em comum. Nesta perspectiva, implode-se o Estado por dentro, tendo em vista os interesses particulares, incapazes de manter a subsistência do social.

Há de observar que a dimensão suicidaria do Estado não ocorre sem que o indivíduo seja apossado do “medo social compulsivo contra tudo o que parece colocar em xeque nossa ‘identidade’, as ‘crenças do nosso povo’” (Safatle, 2014, p.70). Se há uma implosão de si mesmo, a exemplo do que observamos nas doenças autoimunes, tal fato decorre das tentativas paranoicas e fetichistas do indivíduo contra toda alteridade, o que não permite coexistir as diferenças essenciais para a manutenção do próprio Estado. Nesta perspectiva, encontramos um enlaçamento entre o sistema neoliberal e a condição suicidaria do Estado que nos parece muito próximo do governo Bolsonaro e sua gestão sacrificial. Assim, questionamos qual a dimensão subjetiva que nos interessa para o corpo singular e social, elevando o desamparo e à indeterminação à radicalidade exigida, proposição de Safatle (2019) em seu livro, *O circuito dos afetos*.

9.7 O desamparo e a dialética negativa: descentralizar o sujeito

“Encontrava-me em um estádio de futebol, e lá assistia as pessoas agredindo a presidenta Dilma. Frente àquela cena, não me conformava com a inércia de outros que ali se encontravam, entre eles, o próprio ex-presidente Lula. Descia ao campo e a defendia de seus agressores” (sonho André Cabral).

Por esse breve relato da cena onírica, fica claro como a vida política incide sobre o sujeito e sua subjetividade, mostrando que não há aí grandes divisões. Ao utilizarmos este recurso, trazendo à tona um sonho pessoal, abrimos mais do que uma licença poética. Trata-se de demonstrar como o social produz efeitos sobre o indivíduo e, por conseguinte, o indivíduo sobre o social. Tal correlação se encontra na própria obra freudiana. Como observa Nelson da Silva Junior, “há uma forma metodológica de engajamento social da psicanálise, presente em Freud desde o início de sua obra, que parte do princípio de que os sofrimentos que aparecem na clínica psicanalítica não podem ser separados do contexto social” (Silva Junior, 2019, p.258). Por isto, notabilizamos que a psicopatologia psicanalítica de Freud e Lacan “é simultaneamente uma descrição de sofrimentos subjetivos e uma análise crítica das patologias do social, ou seja, formas indiretas de crítica aos ideais e às normas sociais enquanto tais, e não apenas sinais do fracasso individual diante desses ideais e normas” (p.259).

Mais do que pressupor teorias altamente especulativas sobre antropogênese, teoria das religiões, origem social dos sentimentos de moral e violência, Freud questiona sobre as condições psíquicas para que ocorra a emancipação social. Ao abordar o mito do pai primitivo enquanto uma fantasia a ser atravessada para ascender a condições subjetivas e desejantes, e não tanto de uma teoria da gênese da cultura humana, a reflexão freudiana mostrou-se fundamental para pensar uma prática que lide com a travessia de fantasias que podem conduzir à emancipação do sujeito na vida particular, mas, ao mesmo tempo, compreender que as condições “externas” da política reproduzem as fantasias, retornando aos sujeitos como o próprio bloqueio da inventividade subjetiva.

Lembremos que se Freud pressupôs a constituição da cultura pela inscrição do pai morto, tal inscrição não se dá apenas pela resignificação do amor ao pai, antes odiado, mas, sobretudo, pelo medo. Freud é explícito ao descrever que, junto à culpa filial, os filhos não ascendem ao lugar do pai porque não conseguem se assegurar neste lugar de exceção, isto é, não são fortes o suficiente, constituindo laços de irmandade que

operam em torno dos afetos de medo e esperança de um dia gozar como ele. Nesta perspectiva, é o próprio Freud quem nos anuncia certa barbárie em torno da constituição da dominação do desamparo pelo pai morto, significante que se mantém bloqueando o desamparo e as forças indeterminadas da pulsão. Condições que não passaram despercebidas a Adorno e Horkheimer, conforme observamos anteriormente:

A unidade da coletividade manipulada consiste na negação de cada indivíduo; seria digna de escárnio a sociedade que conseguisse transformar os homens em indivíduos. *A horda*, cujo nome sem dúvida está presente na organização da Juventude Hitlerista, *não é nenhuma recaída na antiga barbárie, mas o triunfo da igualdade repressiva, a realização pelos iguais da igualdade do direito à injustiça* (grifo nosso) (Adorno e Horkheimer, 1985, p.24).

Na realidade, se tomarmos o movimento do esclarecimento criticado por Adorno e Horkheimer, verificamos também algumas críticas ao próprio pensamento hegeliano, posto que, para muitos teóricos, imputou-se ao filósofo alemão a “totalidade do Saber Absoluto, incapaz de dar conta da irredutibilidade da diferença e das aspirações de reconhecimento individuais às estratégias de síntese do conceito”, expressão que levaria o pensamento de Hegel necessariamente a “*articulação de sistemas fortemente hierárquicos, com o conseqüente desprezo pela dignidade ontológica do contingente*” (grifo nosso) (Safatle, 2008, p.96). Mas seria este realmente o passo da dialética negativa?

No “Curso intergral: retornar à filosofia: leituras da dialética negativa, de Adorno”, Safatle (2006) convoca a pensarmos o passo de Adorno quando este recupera a dialética negativa. Se a contrariedade nos coloca frente à oposição, à contradição, ou ainda, à negação da negação, cabe dizermos que *a segunda negação não leva a afirmação da primeira premissa como comumente se divulgou no pensamento filosófico*. “Para Adorno, a negação da negação, que não anula a primeira negação, deve necessariamente produzir uma contradição objetiva ao invés de uma afirmação” (Safatle, 2006, p.85).

Pela negação absoluta, retornamos ao objeto que foi posto, na primeira negação, *mas para descrever que há uma essência deste objeto que resiste à própria significação produzida pela identidade criada na contrariedade*. Trata-se de um “objeto não como positividade designada, mas como ponto de negatividade de uma operação de nomeação” (Safatle, 2006, p.86). É este objeto que entrará em contradição com as

identidades tão comumente criticadas em Hegel, habilitando-nos a compreender sistemas não unitários, distinguindo finalmente o conceito da *natureza*. É, nesta perspectiva, que abordamos a *performatividade* do conceito no campo da experiência da consciência como aquela capaz de produzir modificações estruturais. Mas, aqui, observa Safatle, *este esquema permanece fundamentalmente hegeliano*. Embora tenhamos tomado seu pensamento a partir da criação de um ceticismo e não-saber como negatividade, condições presentes na própria determinidade identitária do Pai para a psicanálise, não se trata de uma simples privação.

Ou seja, o negativo não é simples privação de determinação ou um positivo em si que aparece como negativo apenas no interior de uma relação. Ele é também um negativo em si, fora de sua oposição ao positivo, e esta é a base da operação de restituição da dimensão ontológica do negativo (Safatle, 2006, p.87).

Tomemos o exemplo de Hegel. “Pai é outro do filho e filho é outro do pai, cada termo é apenas como outro do outro (...)” (Safatle, p.86). O pai é, ao mesmo tempo, determinação para os outros (filho, mãe, tio etc), o que demonstra certa relação de contrariedade, mas é também excesso frente ao negado, sendo indeterminação para si. Ou seja, ele resiste às determinações do objeto referente, denunciando certo excesso de si. “Não sou apenas pai” (p.87). Nisto consiste a *negação determinada* e sua função para Hegel ao *retomar uma negação absoluta ou uma dupla negação*: a possibilidade de mencionar um objeto em si, negativo em si, que esteja também “fora do sistema reflexivo de determinações opostas” (Safatle, 2006, p.87). Notemos que há algo como a *perda de sentido*, mas também a *criação de um sentido*, a *realização de um sentido pela performatividade antes mencionada*.

Observamos que o outro, com o qual o objeto sente afinidades, não tem nenhuma realidade positiva em si, sendo apenas o outro do outro. No entanto, “Adorno fala da necessidade de resgatar algo que o objeto é em si” (Safatle, 2006, p. 34), mas este em si, *é negativo em si*, para *além das relações opostas ou de contrariedade*. É aí que poderíamos mencionar a dimensão *ontológica do negativo*, passo que Safatle compreende como aquele que aproximaria Hegel e Adorno, sem nos esquecermos de Lacan (e sua proposição do *objeto a*). Aqui, *encontramos uma crítica precisa à perspectiva de que Hegel necessariamente nos conduziria a fortes sistemas hierárquicos e identitários*, a exemplo daquele explicitado anteriormente, no *sexto*

capítulo, quando abordamos o saber absoluto e a figura de Napoleão pelo progressismo histórico, mas também à restituição de modelos de subjetivação que *permitem ir além da figura do Pai para a psicanálise*.

Recobramos que a pulsão de morte foi inserida no debate a partir da natureza para Adorno e Horkheimer. “Se a pulsão de morte indica, para Adorno, as coordenadas da reconciliação com a natureza, então devemos admitir várias consequências” (Safatle, 2005, p.36). Para nós, trata-se da possibilidade de retomar a proposição de Adorno e Horkheimer *ao mencionar que não devemos buscar dominar a natureza, mas nos deixar guiar por ela*, o que a nosso ver, permite que nos deixemos guiar por essa *potência descentalizadora e indeterminada*, o que abordamos como *o desamparo e/ou a pulsão*. Safatle permite que retomemos, sobretudo, a *dialética negativa* para que possamos pensar um sistema de *indeterminação que fragiliza as determinações da identidade* que se apresentariam *supostamente fixas e finitas*. “Para Hegel, a individualidade livre (ou seja, aquela individualidade que realizou seu processo de formação) *é aquela que leva ao campo da determinação a força disruptiva da confrontação com o indeterminado* e que, por isso, tem a capacidade de fragilizar toda aderência limitadora a uma determinidade finita” (Safatle, 2008, p. 98). Mais do que nos aprofundar na dialética negativa, ou ainda, na compreensão de uma ontologia negativa, consiste demonstrarmos como a proposição adorniana coabita com a escola freudo-lacanianana quando mencionamos uma crítica às identidades e à dimensão de autoreforçamento egológico seja pela via do desamparo, seja pela via da pulsão, ou ainda, da natureza.

Vislumbramos a pulsão como marca da dissolução das identidades e obstrução à preservação do Eu. Se Freud falava da autodestruição da pessoa, essa “pessoa deve ser entendida aqui como a identidade do sujeito no interior de um universo simbólico estruturado (Safatle, 1985, p.36). Retomar a pulsão de morte *é destruir a destrutividade do Eu*, da identidade, negando a barbárie produzida pela própria instância egológica e pela preservação das estruturas sociais e seus supostos pactos, a exemplo, do individualismo neoliberal como cooptação das patologias e dos corpos.

Se nas *análises*, devemos desbloquear o desamparo, permitindo que o desejo apareça, mediando o afeto da angústia (como aquele que nos coloca frente à verdade), por exemplo, mencionamos algo semelhante na *vida política*. Diremos que “se é da recusa de um desamparo que expressa coordenadas sócio-históricas bastante precisas que vem a mola de tal desejo de alienação social” (Safatle, 2019, p.18), é também da afirmação do desamparo que podemos “produzir um gesto de forte potencial liberador”

(p.18). Foi o próprio Freud “quem insistiu nas consequências transformadoras de compreender *não exatamente o medo, mas o desamparo como afeto político central*” (grifo nosso) (Safatle, 2019, p.18) e força inovadora para além do registro do pai. Logo, “retirar o desamparo dessa prisão é a primeira condição para nossa emancipação” (Safatle, 2019, p.19). Como observa o autor, “nada mais tradicional que a necessidade de uma revolução social que seja, ao mesmo tempo, revolução subjetiva” (Safatle, 2014, p.66).

Vê-se que a descentralização do sujeito frente ao Outro e ao bloqueio ocasionado pelos afetos de medo e esperança, consiste essencialmente na possibilidade de retomar Freud não tanto pela domaço da pulsão de morte - na medida em que se pensa o reforço do Eu a partir da unidade e consistência conferida a ele, condições atreladas ao narcisismo por Freud e Lacan -, mas essencialmente pela descentralização propiciada pelo pulsional e a força de desamparo. Em outras palavras, não diremos da subjetivaço da pulsão pela lei, na união da lei ao desejo puro, porque o desejo puro encontra-se ao lado do Eu e de sua tentativa de cavar um vazio em direção ao Nirvana, à dimensão da completude, unidade e ao saber absoluto como negação da indeterminação, etc. Já a pulsão é outra coisa: encontra-se como aquela que cinde com o movimento suicidário e totalitário do Eu.

9.8 Deformar as estruturas

Ao tomar inferências da obra freudiana, Adorno e Horkheimer nos ajudam a compreender como a própria repetição reintroduz a dimensão da natureza no circuito do indivíduo. A repetição como aquela que ao visar a liberação do indivíduo frente à natureza, acaba por conservar o mortífero do patológico pelo esclarecimento e pela dimensão egológica, conferindo certa petrificação das normas e do patológico.

A doutrina da igualdade entre a ação e a reação afirmava *o poder da repetição* sobre o que existe muito tempo após os homens terem renunciado à ilusão de que pela repetição poderiam se identificar com a realidade repetida e, assim, escapar a seu poder. Mas quanto mais se desvanece a ilusão mágica, tanto mais inexoravelmente a repetição, sob o título da submissão à lei, prende o homem naquele ciclo que, objetualizado sob a forma da lei natural, parecia garanti-lo como um sujeito livre (grifo nosso) (Adorno & Horkheimer, 2020, p.23).

Isto porque o verdadeiro patológico deve ser tomado como a impotência do sujeito, isto é, sua inércia frente às leis identificatórias, *deixando-se aprisionar pela fixidez de configurações estáticas da estrutura normativa do eu, o que mencionamos como o abismo da impotência*. Logo, “a doença não é resultado de uma coerção externa, mas de uma impossibilidade interna ao organismo de atualizar seus possíveis, obrigando-se assim a ‘viver em contrariedade’” (Safatle, 2019, p.295). Observamos que devemos pensar a noção de saúde a partir da indeterminação, verdadeira mobilidade normativa. Não se trata aqui apenas de uma flexibilidade identitária como vimos à respeito do corpo no neoliberalismo.

Trata-se, sobretudo, de recuperar o desamparo, a pulsão pela dimensão infamiliar em Freud, ou ainda, de modo análogo, do *objeto a* em Lacan. Recordemos que, no escrito “Subversão do sujeito e dialética do sujeito”, Lacan descreve a possibilidade de problematizar o pensamento “dialético” (Lacan, 1960-1961/1998, p.835), posto que vamos além da subjetivação do desejo, mas caminhamos em direção à descentralização frente ao Outro. Com o *objeto a*, Lacan coloca em cena a verdadeira heteronomia, uma vez que ela desvela a inconsistência do Outro, reafirmando a indeterminação como constitutivo e emancipador, colocando em jogo o corpo e sua orientação pelo real. Para o autor, passamos a falar muito mais de uma descentralização do sujeito do que propriamente em modos de subjetivação. Nesta perspectiva, caminhamos do *sujeito falta-a-ser para o sujeito falasser*, conforme observado nos *capítulos anteriores* – sobretudo nos *capítulos 5, 6 e 7*. Isso significa que temos um modelo de reconhecimento que não se esgota na temática da intersubjetividade ou do pai, aquelas abordadas anteriormente a partir da leitura kojeviana de Hegel.

Lembremos que Lacan aproxima o ato analítico de uma certa leitura possível do conceito político de revolução, mencionado na *introdução* desta tese. No entanto, há de fazer uma distinção aqui. A revolução que interessou não é aquela que retorna ao mesmo lugar, princípio que sustentaria a barbárie, ou ainda, a dimensão suicidária da pulsão de morte. Retomando o debate de Lacan em torno da revolução copernicana, notabilizamos que a verdadeira revolução não está na simples transferência do geocentrismo para o heliocentrismo, substituindo um centro por outro. “Maneira de afirmar que não havia mudança alguma através da conservação da hierarquia, da unidade e da centralidade que a noção de movimento esférico enquanto forma celeste perfeita representava” (Safatle, 2017, p.217). O que importou verdadeiramente foi o advento do movimento elíptico, quando passamos a contar com dois centros exercendo

influência mútua sobre o outro. A revolução que importa é aquela que muda o saber, a estrutura, o paradigma, não apenas aquela que conserva a estrutura, alternando seus elementos.

Tomando o movimento de repetição como verdadeira patologia em Adorno e Horkheimer, mas também em Freud e Lacan, encontramos a possibilidade de propor um modelo de gestão política e de saúde guiados pelo desamparo ou pela indeterminação da pulsão – que obviamente só podem existir a partir de um sistema democrático embora ele não seja garantia. Uma pulsão que deve ser lida essencialmente por sua dimensão estética, possibilidade de pensar a gestão do normal e do patológico, bem como dos sofrimentos psíquicos. Tanto que, pela leitura estética da pulsão, do infamiliar em Freud e do *objeto a* em Lacan, aproximamo-nos da Tanatopolítica de Safatle, o que permite *reiterar a distinção entre a anomia e a patologia*, abrindo espaço para o movimento do sujeito a partir da indeterminação. Eis a possibilidade de reconsiderarmos uma *distinção qualitativa* entre a anomia e o normal e patológico que ela subsidiará.

‘Tanatopolítica’ não porque se trate de uma política que se funda na gestão calculista da morte e de suas figuras, ou seja, nessa compreensão de que ‘a vida se defende e se desenvolve apenas através da ampliação progressiva do círculo da morte. ‘Tanatopolítica’ porque trata-se de uma política que quer, com a força do pulsional dos movimentos que dissolvem nossas fixações a configuração normativas determinadas, livrar-se das barreiras antropológicas impostas pela fixação compulsiva à configuração atual do homem, com seu tempo, seu espaço e suas normas. Porque compreender a função dinâmica da morte e da doença talvez seja o primeiro passo decisivo para criar outra vida. (Safatle, 2019, p.307).

A anomia tomada, sobretudo, pela indeterminação da pulsão, não deve ser entendida como doença *a priori* apenas porque corresponde a modelos que não são incorporados pela norma, ou ainda, não representa a simples não determinação ou incorporação de formas suicidárias. Fica clara a empreitada de *retomar a tanatopolítica* a partir da afirmação do desamparo humano – presentificado pela pulsão de morte e pela anomia e suas formas de sofrimento psíquico. Neste caso, mesmo o sofrimento psíquico deve ser reconsiderado, pois interpelamos o sofrimento psíquico como litoral da anomia e indeterminação entre o mal-estar do gozo e o saber-verdade do sintoma. Longe de bloquearmos o sofrimento psíquico, a exemplo das práticas médicas e psicológicas ou mesmo da estrutura econômica neoliberal, compreendemos que nele habita o desamparo, força motor de deformação das estruturas.

Mas como evitar que a Tanatopolítica seja tomado como a pura transgressão das leis sociais e cívicas? Como evitar a *realocação da tanatopolítica segundo a perspectiva sadiana da transgressividade, ou ainda, do neoliberalismo*? Essa questão aparece para Safatle, quando o autor se questiona se sua tanatopolítica seria um *elogio à violência*. “Não nego que, ao tentar construir o campo das potencialidades transformadoras da experiência do desamparo, este livro poderia, à sua maneira, abrir as portas para um certo elogio da violência” (Safatle, 2019, p.27). Por fim, o autor conclui: “há uma violência produzida pela vida pulsional que se manifesta através da abertura à contingência, à indeterminação e à despossessão” (p.27).

É um pouco o que testemunhamos no dia vinte e quatro de julho de 2021, quando um grupo de manifestantes colocou fogo na estátua de Borba Gato, indivíduo escravista e assassino de índios que recebeu, como homenagem, uma estátua na cidade de São Paulo. A violência, aqui, seria supostamente necessária, tendo em vista que se faz pertinente à derrocada dos valores impostos por uma estátua que representa um pensamento ideológico e político de alguns. A queima do monumento, que para muitos foi considerada como depredação do espaço público ou ato de vandalismo, faz-se possivelmente indispensável para combater ideias escravagistas e violentas contra os negros e indígenas. Violência que ocorreu no passado, mas que se perpetua nos dias de hoje. Eis o modo como o *ato se impõe como destrutividade a destrutividade* do Estado. Trata-se, portanto, de forçar a sociedade, deformando seus preceitos.

Lembremos que esses jovens não buscam a eliminação do Estado e da civilização, espécie de suicídio social, mas, fundamentalmente, produzir cisões e uma revolução frente ao Estado. Não é ao acaso que o ato tenha sido realizado durante as manifestações contra o governo Bolsonaro; governo defensor de políticas genocidas, a exemplo do que vimos ocorrer poucos dias antes na sede da Funai em Brasília, retrato da situação dos povos indígenas na atualidade. Os indígenas foram repelidos com truculência e violência pela polícia, em frente à sede da FUNAI em Brasília. O cenário genocida só se intensifica na medida em que presenciamos inertes ao assassinato do indigenista Bruno e do jornalista britânico Dom Phillips, no mês de Junho de 2022. Diremos que a violência não representa uma barbárie, mas é fundamental para que as potencialidades transformadoras do desamparo, causadas pelo pulsional, ganhem vida e um lugar menos sintomático nos dias de hoje.

Nesta perspectiva, embora encontremos movimentos da esquerda, que representaram uma catástrofe no século XX, não devemos jogar todas as ideias fora.

Com medo de repetirmos a barbárie, acreditamos que todas as formas de rompimento com as identidades representariam uma catástrofe. Isso é o que tem feito a direita conservadora, colocando o *medo e a esperança* como afetos centrais da política, *levando-nos a sistemas inertes ou estáticos*. No entanto, devemos insistir em formas de rompimento que coloquem em jogo certa realização de um ideal. “O republicanismo precisou fracassar várias vezes para encontrar seu próprio tempo, para forçar o tempo a aproximar-se de sua realização ideal” (Safatle, 2014, p.62). Devemos insistir no desejo de nos livrarmos de nós mesmos, de nossa imagem singular e social, de nossas limitações, explorando o que ainda não tem figura.

Mas como distinguir estes movimentos daqueles empregados por grupos conservadores, contrários aos resultados das eleições em 2022? Lembremos que inúmeros manifestantes foram às ruas solicitar intervenções militares, paralisando algumas estradas e serviços fundamentais. Ou ainda, se considerarmos o movimento de invasão do Planalto, Congresso e STF no domingo do dia 08 de janeiro de 2023. Barbárie, terrorismo ou movimento emancipatório? Cabe dizermos que mais do que afirmar peremptoriamente algo, buscamos o tensionamento de certas posições. Isso porque compreendamos que tais argumentos contra ou a favor dos atos podem facilmente vacilar, validando ou marginalizando atos políticos. Frente a todas as dificuldades em definir estes atos, apostamos na seguinte perspectiva: há de se observar que para o bolsonarismo, coloca-se em risco a democracia e a própria política ou sobrevivência Estatal, bem como a mobilidade normativa. São grupos que visam a restauração e/ou petrificação do Eu, bem como a condição sacrificial e de autoextermínio da política e do laço social. Observamos um movimento individualista que parte do princípio em que se dissolve ou busca dissolver radicalmente o campo político e os laços sociais, aniquilando a existência do Estado.

Certamente o leitor poderia nos indagar a respeito da unificação destes grupos e dos laços pertencentes a eles. Notamos que, para estes casos, não iremos além da associação de indivíduos e do interesse particular de cada um. “Algo muito próximo da maneira como o livre mercado aparecerá para o pensamento liberal como o espaço onde indivíduos podem trabalhar na defesa de seus sistemas particulares e egoístas de interesses” (Safatle, 2014, p.67). Nesse suposto contrato, os indivíduos fundariam instituições que garantiriam apenas os interesses individuais, prevalecendo uma noção de liberdade que se estende primordialmente ao direito à “propriedade privada e de seus modos de expressão” (p.68). Essa noção de liberdade, “talvez seja uma forma muito

difundida de patologia social” (p.68), posto que esta noção atomizada e individualizada demonstra certo laço social, mas acaba representando a desagregação dos laços e da possibilidade de pensar a alteridade.

Por isto, para o grupo que derrubou a estátua de Borba Gato, poderíamos inferir (não sem ressalvas) que não está em jogo a pura barbárie e a destrutividade do Estado pelo individualismo, petrificada pelo bolsonarista, mas assegurar dimensões que deformem o Eu escravagista e suicidário, que deformem as estruturas sociais vigentes. A princípio, o ato de queimar a estátua não representa a eliminação da democracia e do Estado, mas de combater modos de violência perpetrados por grupos que buscam impor ideias escravocratas e eurocêtricas sobre a população indígena e negra. Lembremos que o movimento de demolição de esculturas se precipitou, sobretudo, nos EUA, no ano de 2017, quando grupos neonazistas e antirracistas duelaram nas ruas americanas. Naquele ano, cerca de 60 estátuas foram retiradas das ruas.

Em 2020, quando George Floyd foi assassinado brutalmente pela polícia, o movimento antirracista tomou corpo novamente, incidindo sobre países como o Brasil. Resguardadas as diferenças entre os dois países, posto a origem de movimentos neonazistas nos EUA e o bolsonarismo no Brasil, não é equívoco aproximarmos grupos ideológicos de direita que buscam a supremacia branca e colonizadora. Para o grupo que foi às ruas reivindicar a queda da estátua de Borba Gato, devemos dizer que se trata de uma luta étnica não tanto para dominar o inimigo, mas para sair da condição de sujeição, o que, permite interpretarmos que não se tratam de noções suicidárias e individualistas. Se mencionamos uma deformação das estruturas vigentes, não estamos mencionando a erradicação dos laços, pois preservamos o sujeito político. Trata-se, sobretudo, de uma mobilidade da normatividade – compreendendo a noção de laço social que ainda está por vir como realização de um ideal.

Ao assegurar a descentralização do desejo, desbloqueando o desamparo diante dos afetos de medo e esperança, bem como da unidade do Eu, apostamos na mobilidade normativa, modelo que melhor pensaria as dimensões da própria psicanálise como prática clínico-social. Pela tanatopolítica, a anomia deve ser distinguida do patológico, posto que ela permite reinventarmos modos de viver a partir do vitalismo pulsional e da noção de natureza como guia. É o modo como podemos pensar a dimensão da pulsão como possibilidade deformadora do indivíduo diante das forças que produzem seu adoecimento. Nesta perspectiva, corroborando à perspectiva de Adorno e Horkheimer, ao buscarem um conceito positivo de racionalidade, formalizamos um alargamento da

experiência do indivíduo e da sociedade no campo político – aposta “prescritiva” que vai além da destituição subjetiva da escola lacaniana -, produzindo efeitos sobre as patologias e sobre o sofrimento psíquico, já que as normas egológicas são negadas e subvertidas, abrindo espaço para novas formas de vida⁷³.

⁷³ Se os leitores imaginaram uma correlação entre a biologia da mobilidade normativa, antes trabalhada nesta tese (Freud e Canguilhem), atrelada ao movimento frankfurtiano de crítica às identidades e dimensões egológicas e construção de uma racionalidade possível, tal perspectiva não é equivocada. Na realidade, encontra-se na própria leitura de Safatle ao pensar uma biopolítica vitalista como possibilidade de deformar as identidades, seja pelas normas egológicas da anatomofisiologia (leis de manutenção e conservação da espécie), seja pelas normas egológicas do indivíduo e do social, o que permite certo alargamento da experiência e mobilidade das noções de saúde. “A noção de errância que podemos encontrar nas obras de Canguilhem nos abre, ao contrário, para uma compreensão renovada do vitalismo e, por consequência, para uma biopolítica que não é apenas um artifício crítico contra discursos naturalizados e processos de administração dos corpos, pois é uma biopolítica positiva, capaz de fornecer um fundamento positivo à crítica. A meu ver, ela nos mostra como um dos eixos maiores da crítica do capitalismo consiste em contrapor capitalismo e vida, radicalizando uma intuição de Adorno, quando fala da ‘vida mutilada’ como conceito crítico” (Safatle, 2015, p.223).

10 A CIÊNCIA PSICANALÍTICA E A FUNÇÃO DO PAI

É conhecido que Sigmund Freud tenha desejado se inserir no campo da ciência, buscando juntamente reconhecimento em espaços de divulgação acadêmica e revistas especializadas. Alcançar a verdade, a partir do conhecimento científico, apresentou-se como uma espécie de encruzilhada para o filho pródigo e estudioso da família Freud. Com formação médica, sabemos que ele iniciou suas pesquisas com a dissecação de enguias, produzindo, por conseguinte, artigos que detalhavam descobertas que estavam longe de serem triviais (Gay, 1989). Naquele período, o estudo das gônadas das enguias revelava o empreendimento que se seguiria na rigorosa pesquisa histológica sobre o sistema nervoso, pesquisa na qual Freud se dedicava a demonstrar os caminhos da evolução das espécies. “Notou Ernest Jones, ‘que Freud perdeu por estreita margem a fama mundial no começo da vida, por não ousar seguir seus pensamentos até sua conclusão lógica – e não distante’” (Gay, 1989, p.50).

Com a psicanálise, Freud se aproximou, sobretudo, da ciência, mantendo parte das bases epistemológicas que adquiriu em sua formação médica. Conforme observado no *primeiro capítulo*, desta tese, no escrito “A questão de uma *Weltanschauung*”, Freud (1932/1996) não nos apresenta a psicanálise como aquela que deve construir uma visão própria de mundo, mas como aquela que deve aderir à visão de mundo científica. Ele, contudo, não tomou a ciência segundo os moldes do pensamento científico de sua época. Pelo contrário, modificou-a internamente para que pudesse fazer uso deste episteme. Com a inserção do conceito de mente, realizou um uma torção na própria ciência, o que permitiu inscrever o campo pulsional na ciência psicanalítica.

Embora Freud se aproximasse da ciência, a psicanálise se fundou como Nome-Próprio para a cultura. Isso porque embora recorresse à ciência biológica, o que abordamos em especial no *terceiro capítulo*, Freud modificou seu objeto a tal ponto que não mais poderíamos enunciá-lo senão pela psicanálise. O pesquisador analista se tornou finalmente um Nome conhecido, extrapolando em muito a academia e os artigos científicos. Isso porque a cultura não absorve a ciência: o cientista é, assim, sempre uma figura um tanto quando louca, “a loucura como limite externo à cultura”. (Milner, 1996, p.12). Freud tornou-se um Nome muito além da academia que tanto buscou ingressar na juventude. Conseguiu que sua invenção transpusesse os círculos de estudos austríacos,

predominantemente compostos por judeus, encontrando espaço em todo o mundo e em outras áreas de conhecimento.

Portanto, a psicanálise fundou-se junto à ciência, mas sempre extravazando os tijolos que a ajudaram a compor seu muro. Fundou uma episteme que interviu e produziu efeitos na cultura, transgredindo os limites que as ciências, utilizadas por ele, mantinham até aquele momento. Pois bem, mais do que interrogar se “a psicanálise é uma ciência”, questionamos “o que é uma ciência que inclua a psicanálise” (Lacan, 2003/1964, p.195).

É mais precisamente em direção a esta questão que Lacan se apresentou à psicanálise. O autor teve um percurso semelhante a Freud quanto à aproximação da ciência e da inclusão do pulsional na ciência psicanalítica. Certamente, tratava-se de ciências distintas, tendo em vista o uso da biologia, por Freud, e da topologia, por Lacan. No entanto, algo pareceu semelhante quanto à aproximação da ciência e sua subversão. Por muitos anos, o psicanalista ministrou seus seminários em hospitais e instituições relacionadas à saúde mental. Lá estavam psiquiatras, psicanalistas e profissionais, diretamente relacionados à prática clínica. Ao romper com a Sociedade Francesa de Psicanálise, Lacan perdeu a condição de analista-ditada, interrompendo drasticamente o seminário que iniciou em 1963, intitulado, no Brasil, como *Nomes-do-Pai*.

No episódio citado, Lacan foi, a convite de Louis Althusser, ministrar seus seminários na *École Normale Supérieure*. Com a mudança de seu público e a ampliação do reconhecimento no meio acadêmico, lançou-se a novos ouvintes, tendo sua teoria amplificada para demais áreas como a antropologia, a linguística, a literatura e a arte. Evidentemente, o pensamento de Lacan já alcançava um público diverso, mas houve, inequivocamente, a intensificação de sua voz no cenário parisiense. Ele sabia, tanto quanto Freud, que precisava da cultura para se fazer ouvir. Nesse momento, o francês se apresentou, definitivamente, como uma “obra a mais na psicanálise” (Milner, 1996, p.15).

Mas o que significa se posicionar como algo a mais, que insiste para além da obra freudiana? Nas palestras publicadas como *Meu ensino*, o psicanalista é incisivo quanto à *Weltanschauung* de Freud: “É a coisa que mais tenho horror. Graças a Deus, nunca vou me entregar a ela. A nenhuma *Weltanschauung*. Até mesmo todas as outras, *Weltanschauungen*, vomito-as” (Lacan, 2006, p.81). A sentença de Lacan merece ser

tomada com cautela. O que o autor parece recusar é a hipótese de uma visão de mundo totalitária, capaz de conhecer tudo sobre o mundo. Ele não recusa, *a priori*, a ciência.

No escrito “A ciência e a verdade”, Lacan (1966/1965-1966) se interroga se a psicanálise é uma ciência, pois “sua *práxis* não implica outro sujeito senão o da ciência”. (1966/1965-1966, p.878) O psicanalista menciona que “dizer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência talvez passe por um paradoxo”. (Lacan, 1966/1965-1966, p.873). Não pretendemos elidir o paradoxo de Lacan, mas utilizar tal questionamento para demonstrar que, no paradoxo, encontramos a marca da pulsão e seus efeitos para a ciência psicanalítica. Verificamos que a pulsão foi tratada a partir do que a ciência matemática buscou formalizar como o infinito.

Sabe-se que no escrito “A ciência e a verdade”, Lacan (1965/1998) insistiu no Nome-do-Pai. Pela inclusão do Nome-do-Pai, torção realizada na banda de Moebius, aproximamo-nos da consideração do paradoxo na ciência, isto é, chegamos próximos à consideração da indeterminação da pulsão na ciência que nos interessa. *Quer dizer que necessitamos deste significante para que possamos incluir a indeterminação da pulsão na ciência psicanalítica? Sendo o significante paterno um significante determinante, como ele permite inscrever a indeterminação da pulsão? Não acabamos por cindir com a indeterminação da pulsão, posto que inserimos, ali, a determinação do Nome-do-Pai?*

Diante das questões apresentadas, trataremos o *atual debate no Brasil*, em torno da *noção do Pai* para a psicanálise e *seus efeitos para a psicopatologia*. Por um lado, está em jogo compreendermos como a *indeterminação da pulsão pode produzir sofrimento e patologias*, por outro lado, trata-se de demonstrar como a *própria determinação é responsável pela produção de patologias e do sofrimento psíquico*. Em suma, centraremos nossa questão em torno do debate sobre a centralidade do pai para a psicopatologia psicanalítica.

Começemos por elucidar o que Lacan apresenta-nos como ciência. Ele dá a dica: “Koyré é nosso guia”. (Lacan, 1966/1965-1966, p.870).

10.1 A ciência moderna e seu sujeito

Começemos por fazer um breve percurso pela teoria da ciência para que possamos pensar na sua relação com a psicanálise. No escrito *Do mundo fechado ao universo infinito*, Koyré (2006) relata o que considera como uma “crise de consciência” no século XVII. Para ele, foi quando ocorreu uma das grandes revoluções do

pensamento científico e filosófico, momento em que se destruiu o cosmos e se passou a geometrizá-lo – a partir da geometria euclidiana.

Tomemos a noção do cosmos para os antigos. Koyré (1982) descreve que a física de Aristóteles pressupunha um lugar natural, que indicava o pertencimento das coisas no mundo. Era impensável que o movimento fosse tomado como algo constante e ininterrupto. Todo movimento consistia numa espécie de desordem cósmica, de modo que o movimento viria como uma tentativa de recuperar a ordem e o equilíbrio perdido. Tratava-se de um período em que o ser do cosmos mantinha-se separado e se encontrava hierarquicamente acima do mundo terrestre. À medida que se ascendia em direção às estrelas e esferas celestes, deixava-se a imperfeição e deformação terrestre.

Para Koyré, a destruição do cosmos ocorreu na medida em que declinamos da ideia de um mundo finito e bem ordenado, composto por uma harmonia das estrelas e esferas celestes. Com a queda do cosmos, todos os componentes foram colocados num mesmo nível hierárquico, de modo que as considerações baseadas em conceitos de valor e perfeição foram abandonadas.

Koyré menciona que Galileu se apresentou como uma das grandes figuras dessa revolução filosófica e científica. Com a invenção do telescópio, o físico moderno pôde encontrar estrelas que, a olho nu, não poderiam ser avistadas. Nesse período, foram sugeridas duas hipóteses: (1) a primeira dizia que tais objetos não podiam ser avistados devido ao tamanho. (2) A segunda hipótese, escolhida por Galileu, dizia da impossibilidade de enxergar as estrelas devido à distância em que se encontravam. Desse modo, ocorreu o fortalecimento da hipótese de que o universo é infinito. É verdade que Galileu nunca se decidiu frente à escolha de um universo finito ou infinito. No entanto, para Koyré, Galileu pendia a aceitar a hipótese de um universo infinito, pois, nele, constata-se a impossibilidade do conhecimento total, na finitude, “não se acha nenhum princípio de incompreensibilidade”. (Koyré, 2006, p.89)

Como efeito da queda do cosmos, a “crise de consciência” também apontou para a matematização do mundo. Galileu foi, sem dúvida, um dos grandes expoentes dessa virada. Com a compreensão de leis e a ordenação matemática da física moderna, o físico moderno propôs um modelo cuja compreensão não advinha da experiência e da percepção sensorial, isso porque a matemática permitiu produzir premissas *a priori* à própria experiência. Nesse sentido, ainda que o telescópio e a observação do mundo celeste tenham sido importantes para os avanços da física moderna, na realidade, a experiência mostrava-se com uma obstrução à ciência de Galileu.

É bem verdade, como esclarece Koyré (1982), que a matemática nada pode conhecer das qualidades do mundo, o que para Aristóteles representava sua incapacidade de conhecer a verdade. Para o físico grego, a matemática é uma “ciência abstrata e, portanto, de menor valor do que aquelas – física e metafísica – que tratam do ser real [...] a física não precisa de nenhuma outra base senão da experiência e deve edificar-se diretamente sobre a percepção”. (Koyré, 1982, p.167).

A saída encontrada por Galileu – apostando na matemática como conhecimento que prevaleceria sobre todos os outros saberes – consistiu em realizar nada mais nada menos que a supressão das qualidades, não apenas do saber da física, mas também do mundo da natureza. Desse modo, a percepção dos sentidos tornou-se apenas um dado subjetivo e desprovido de verdade, incapaz de corresponder a uma fonte de conhecimento seguro. Por fim, Galileu matematizou não apenas a teoria de conhecimento, como o próprio mundo.

Assim, a ciência moderna realizou uma verdadeira “dissolução não quantitativa do qualitativo”. (Milner, 1996, p.75) A física, por exemplo, é uma ciência que nada diz sobre qualidades como calor e frio, mas sobre o movimento de moléculas ao qual é possível associar propriedades sensíveis, sem, contudo, que sua compreensão esteja reduzida à interpretação qualitativa desses fenômenos. O mesmo se explicita a partir da análise quantitativa das qualidades observadas nas cores. A física descreve apenas o que suscita essa qualidade em seres dotados de sensibilidade ocular para senti-las, sem se reduzir à observação de qualidades sensíveis.

Ao interpretar Milner (1996), diremos que esse é o passo seguido também por René Descartes. O sujeito cartesiano rechaça todo saber que possa ser classificado segundo as marcas da individualidade empírica, seja ela psíquica ou somática. Assim, caso forcemos um pouco as palavras do filósofo - já que ele não mencionava o sujeito -, o sujeito cartesiano não é puro nem impuro, não é mortal nem imortal, ele não tem nem reflexibilidade nem consciência. “Ele é o mínimo comum de todo pensamento possível, visto que todo pensamento, seja qual for (verdadeiro ou falso, empírico ou não, razoável ou absurdo, afirmado, ou negado, ou posto em dúvida), pode dar-me ensejo para concluir que existo”. (Milner, 1996, p.33)

Resta, porém, delimitarmos o que se apresenta como o princípio de incompreensibilidade deixado pelo infinito. Nessa perspectiva, Descartes foi além de Galileu e assegurou não apenas uma intuição, mas a existência do infinito. Ao mencionar o mundo, René correlacionou a ideia de uma infinitude ao conceito de

indefinição, reservando apenas a Deus o conceito de infinito. Ora, mas qual a distinção entre o mundo indefinito e o infinito de Deus? Koyré descreve que, para Descartes, todo o mundo deve ser pensado a partir da identidade entre espaço e matéria. Entretanto, não se trata da matéria sensível, mas, sim, de matéria em extensão. Em outras palavras, que “a natureza do corpo, tomado em geral, não consiste em que ele seja uma coisa dura, pesada, colorida, ou que toque nossos sentidos de qualquer outra forma, mas sim em que ele seja uma *substância* extensa em comprimento, largura e profundidade”. (Koyré, 2006, p.91)

Para o filósofo, não há possibilidade de pensarmos no vazio, pois o nada não pode ter propriedades e, conseqüentemente, dimensões. Corpos separados pelo vazio, na realidade, não estão separados. De modo que em qualquer distância entre dois corpos sempre haverá uma matéria sutil que não percebemos pelos sentidos. Então, mas por que não descrever o infinito para o mundo? Porque mesmo para o caso de transpormos o finito para além do que poderíamos imaginar, além dele, também encontraremos matéria no indefinido.

O exemplo que Descartes utiliza se assemelha aos números: no que toca ao espaço físico, podemos ir sempre mais longe, sem jamais chegar ao fim. A cada vez que se vai adiante, encontramos não o infinito, mas o finito da matéria, de modo que não se pode ultrapassar o mundo além da extensão, pois toda vez que nos aproximamos, nos deparamos com novos números. “Descartes [...] jamais admitira a existência possível ou imaginável de um espaço *além* do mundo da extensão, e mesmo que o mundo tivesse esses limites, que somos incapazes de encontrar, certamente não haveria nada além deles, ou melhor, não haveria nenhum além”. (Koyré, 2006, p.105)

Ora, mas é a extensão da matéria de Descartes a materialidade empírica? Koyré explicita que Henry More teria sido um grande crítico de Descartes. Para ele, a matéria, sendo necessariamente sensível, só pode ser definida por sua relação com as percepções sensoriais. Mas Descartes evita toda referência à percepção sensível, “então a matéria deve ser definida pela capacidade dos corpos de estarem em contato mútuo, e pela impenetrabilidade que possui a matéria, nisto oposta ao espírito”. (Koyré, 2006, p.100)

A Deus fica reservado o conceito de infinito e de penetrável. Este, ainda que extenso, pode ter a única e mesma localização no espaço. Para Descartes, não se deve atribuir qualquer extensão de substância material a Ele. Deus deve se manter como um transcendente. “Deus nada tem em comum com o mundo real. Ele é um espírito puro, um espírito infinito, cuja própria infinitude tem uma natureza única e incomparável, *não*

quantitativa (grifo nosso) e não dimensional, infinitude da qual a extensão espacial não é nem imagem nem símbolo” (Koyré, 2006, p.109). Trata-se da impossibilidade de apreender quantitativamente o infinito de Deus pelo saber matemático, saber que é capaz de compreender unicamente a extensão da matéria do mundo indefinido. Desse modo, a ciência moderna fica a cargo daquilo que pode vir a conhecer, isto é, do mundo indefinido. Não se trata do infinito. Do infinito, nada pode ser dito.

Quanto a este mundo, Ele o criou por pura vontade, e mesmo que tivesse algumas razões para criá-lo, essas razões só Ele as conhece. *Não temos, nem podemos ter, a menor ideia sobre elas* (grifo nosso). Por conseguinte, não só é inútil, como ainda absurdo, tentar descobrir Seus desígnios. Concepções e explicações teleológicas não têm lugar e nenhum valor na ciência física, tanto quanto não têm lugar nem sentido na matemática, sobretudo porque o mundo criado pelo Deus cartesiano, isto é, o mundo de Descartes, não é de modo algum o mundo colorido, multiforme e qualitativamente determinado dos aristotélicos [...] (Koyré, 2006, p.90).

Ainda que Descartes mencione a impossibilidade de saber sobre o infinito, o autor nos apresenta o pensamento como aquele capaz de encontrar a verdade uma vez que o Deus cartesiano é um Deus verídico. O Deus de Descartes dá ideias claras e precisas que permitem ao homem encontrar a verdade pelo espírito. “O Deus cartesiano é um *Dues verax*, que garante a verdade de nossas ideias claras e distintas”. (Koyré, 2006, p.104) Eis a prova do *cogito* cartesiano - penso, logo sou -, pois a única coisa que não se pode enganar, independentemente do conteúdo pensado, é que se está pensando, logo, o sujeito existe.

É verdade que Descartes produz a divisão entre o saber e a verdade na medida em que questiona o pensamento a partir do Ser maligno e enganador, que viria para confundir o pensamento e a racionalidade do homem. Poder-se-ia mencionar a divisão entre o que é da ordem do saber e da ordem do infinito, asseverando a impossibilidade radical da verdade - liberdade infinita de Deus – e do saber da ciência moderna. Para assegurar a existência de Deus, Descartes afirma, no *cogito*, a verdade pelo pensamento.

Tendo Descartes como um dos grandes representantes do pensamento científico, Lacan retomou a ciência para dizer que “da verdade como causa, ela não quer-saber-nada”. (Lacan, 1966/1965-1966, p. 889) Ora, como é possível dizer que a ciência não quer saber da verdade se ela vem exatamente encontrar a verdade pelo *cogito*, afirmando a existência de Deus? O uso de duas negativas é de crucial importância para que possamos entender o que diz Lacan. O autor não diz que a ciência não quer saber da

verdade, mas que não quer saber da verdade como causa. Assim, na denegação do “não” pelo “nada”, é possível inferir que a ciência quer a verdade apenas na medida em que o saber é sua causa, ou seja, que se possa colonizar a verdade pelo saber. Eis o efeito de sutura do sujeito na ciência moderna.

10.2 A função do objeto a na ciência

São abundantes as interpretações que demonstram a influência de Koyré e da ciência moderna sobre a obra de Jacques Lacan. Para autores como Milner, quando tomamos a interpretação lacaniana do inconsciente, “trata-se, realmente, de um *galileísmo ampliado*” (Milner, 1996, p.79). Assim, é imprescindível questionar: (1) em que medida é possível afirmar que Lacan conserva a ciência moderna? (2) E, mais, o que significa a ampliação deste galileísmo?

No escrito “A ciência e a verdade”, Lacan (1966/1965-1966) apresenta-nos a matemática como modelo essencial para pensar a estrutura do inconsciente. Retomando aspectos análogos à ciência de Galileu, o psicanalista aproximou-se da ciência matemática e da matematização não-toda do inconsciente. Interpretando o físico moderno, o psicanalista francês parte do pressuposto de que haveria uma incompreensibilidade ao saber, uma espécie de hiância ou ponto de ruptura que não permitiria a *Weltanschauung*.

Eis a empreitada de Lacan no escrito “A ciência e a verdade”. Pela matemática, o autor rechaçou o paradigma cartesiano, cujo transcendente deve ser visto como hiância ao saber matemático. Interpretando Badiou (1998), diremos que, para o saber matemático, não importa se o que está em jogo é a extensão material de Descartes ou o que se encontra além da materialidade (transcendente de Deus). Um unicórnio é tão real ao cálculo matemático quanto uma enguia era para Freud.

Diferentemente do que menciona Descartes, a matemática permite quantificar, inclusive, figuras transcendentais. Tanto a extensão material quanto a não materialidade de Deus são da ordem do saber. É o que permite a Lacan dizer que o *cogito* funda, “para o sujeito, um certo ancoramento no ser”. (Lacan, 1966/1965-1966, p.870) Assim, a dissolução não quantitativa do qualitativo assegura a reciprocidade entre o sujeito e o saber, pois é no *cogito* que encontramos a “existência” como verdade – penso, logo existo, ou seja, matematizo, logo existo.

Certamente, Descartes menciona um “rechaço a todo saber”, (Lacan, 1966/1965-1966, p.870), porém o esvaziamento, nesse caso, refere-se às qualidades sensoriais e predicativas, não ao conhecimento físico - matemático. O sujeito tomado a partir de um “significante puro” (Lacan, 1966/1955, p.18) não é mais que o esvaziamento das qualidades em prol de uma matematização da realidade inconsciente, o que indica seu “caráter inteiramente calculável”. (Lacan, 1966/1965-1966, p.874). No seminário *A relação de objeto*, Lacan (1995/1956-1957) chega a descrever o significante puro como uma materialidade sem realidade, o que nos aproxima consideravelmente da matéria sutil de Descartes. “Este entrave é ir buscar a realidade em algo que teria o caráter de ser mais material”. (Lacan, 1956-1957/1995, p.42)

Frente à matematização tanto da extensão material quanto do metafísico, cabe interrogarmos como é possível dividir “o saber e a verdade”. (Lacan, 1966/1965-1966, p.870). Como é possível propor a não reciprocidade entre a verdade e o saber do *cogito* cartesiano? Lacan propõe que se retome o *cogito*, colocando entre aspas a segunda parte da sentença – penso, “logo existo”. O pensamento funda o ser da matemática, mas a existência do sujeito é de outra ordem: não pode ser calculável. É possível dizer que Lacan reintroduz a impossibilidade do infinito cartesiano não como existência independente do pensamento matemático (Deus de Descartes), mas como sua inconsistência - o infinito é por si incalculável.

Para Koyré, esse foi o problema enfrentado por Descartes ao pensar o mundo indefinido: teve de reconhecer a impossibilidade de fechar o mundo, pois ao atravessar uma lança no limite do universo, não se alcança o outro lado, ele é, essencialmente, o mesmo lado que acaba de ser introjetado como saber a mais daquilo que há pouco era desconhecido. É como o número que a cada vez damos um passo a mais do limite pensado, incorporamos um novo número ao limite do que, na realidade, é infinito e incapturável.

É verdade que Descartes tenha distinguido o infinito do indefinido. Para Koyré (2006), essa distinção foi importante para pensar a relação entre a extensão material e a não material nos “não-limites” do mundo. No entanto, no que se refere à perspectiva de uma infinitude, a distinção entre Deus e o mundo pareceu uma “pseudodistinção, destinada a aplacar os teólogos”. (Koyré, 2006, p.98) O indefinido é, quando se trata do mundo, o infinito do universo. O passo de Descartes foi deixar o infinito de Deus fora da operação matemática. “Com Descartes, o sujeito é isolado para ser foracluído da operação científica, de forma a aceder-se ao conhecimento claro, objetivo e destituído

de falsidade pela objetividade do método” (Guerra, 2022, p.3), o que implica na própria proposição de que “há um” para além do indefinido da ciência.

Ao deixar o infinito de Deus fora da matemática, Descartes acabou por impor à ciência apenas a noção de indefinido ou Limite (aquilo que ainda não sabemos), o que não permite que nos desloquemos da lógica do Todo. É aí que Lacan, a nosso ver, apresenta o objeto *a* como um passo a mais em relação ao filósofo francês. O objeto da psicanálise permite demonstrar a inconsistência que “se manifesta como vacilação” (Lacan, 2008/1964, p.33) do seu próprio ser. O próprio ser matemático formaliza a “insuficiência de seu desenvolvimento”. (Lacan, 1966/1965-1966, p.876) Ele permite que o real do infinito apareça no inconsciente, não como transcendente de Deus, mas como efeito “metafísico” da própria matemática. Não por acaso, França Neto mencione que o único saber que permite postular o metafísico é o saber da matemática.

Vale salientar que o termo metafísico deve ser, nesse contexto, relativizado. Não se trata do metafísico além da materialidade, mas daquilo que só pode advir como verdade na divisão com o saber (abordamos os aspectos da materialidade sutil do corpo no *sétimo capítulo*, desta tese). É nessa perspectiva que Lacan retoma a pulsão de morte freudiana, para mencionar que esse conceito retira a discordância entre a realidade psíquica e o sistema sensorial, pois, trata-se de pensar a materialidade a partir da inconsistência, demonstrada pela própria matemática. Deve-se inscrever um novo operador como causa para a psicanálise de Lacan: a causa material

A partir daí, o princípio de realidade *perde a discordância* (grifo nosso) que o marcaria em Freud, se, por uma justaposição de textos, ele tivesse que se partilhar entre uma noção de realidade que inclui a realidade psíquica e outra que faz dela o correlato do sistema percepção-consciência (Lacan, 1966/1965-1966, p.870).

Para Lacan, o sujeito não deve ser tomado como uma espécie de ser *a priori* e impossível ao saber. Ele é, sem dúvida, impossível, mas não está *a priori*. Para Badiou, a jogada não é “propor que o real seja incognoscível, e tampouco, de jeito nenhum, que seja cognoscível. A tese de Lacan é a de uma exterioridade do real à antinomia entre o conhecer e o ignorar” (Badiou, 2013, p.78).

Interpretando Badiou (2013), diremos que é pelo que Lacan inventa como “demonstração” que se pode ir além do saber matemático. Isso porque “a ideia matemática não é nem subjetiva (‘a atividade do matemático’) nem objetiva (‘estruturas que existem independentemente’)” (Badiou, 1994, p.35). Ao afirmarmos o ser

matemático, estamos considerando a ontologia deste ser e, ao mesmo tempo, o saber matemático, condição epistemológica do mesmo. Pela matemática encontramos a proposição de uma indissociabilidade entre ontologia e epistemologia. Nesta perspectiva não se trata de pensar nas ênfases ontológicas ou epistemológicas. Para a matemática a distinção entre o conhecido e o que conhece não tem pertinências, tendo em vista que se trata mais daquilo que é pensável.

Que a matemática é um pensamento significa em particular que, dizendo-lhe respeito a ela, a distinção de um sujeito sabedor e de um objeto sabido não tem qualquer pertinência. Há um movimento regrado do pensamento [...] movimento este em que descoberta e invenção são propriamente indiscerníveis (Badiou, 1998, p. 102).

A verdade se transmite como uma “exclusão interna a seu objeto”, descreve Lacan (1966/1965-1966, p.875). O psicanalista retoma o *pensamento* cartesiano para dizer que “o cogito não funda a consciência, mas, justamente, essa cisão do sujeito” (Lacan, 2003, p.206), o que permite descrever que o sujeito cartesiano, na realidade, “se distingue do sujeito do conhecimento como sujeito da certeza”, (Lacan, 2003/1964, p.196), pois, a partir do *cogito*, a verdade aparece como uma exclusão ao pensamento. Por isso, ele recorre à topologia matemática, para demonstrar a exclusão do sujeito no interior de seu objeto, o que se observa no paradoxo contido entre o direito e verso da banda de moebius. Essa antítese permite extrair o “oito interior” (Lacan, 1966/1965-1966, p.875) - representado pelo corte longitudinal que atravessa todo o comprimento da banda.

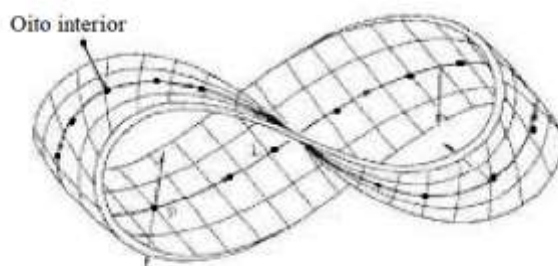


Figura 8 – (A banda de Moebius e o oito interior)



Figura 9 – (O rasgo central na banda de Moebius)

É do oito interior que Lacan extrai a verdadeira causa do sujeito, isto é, a causa material como ponto de exclusão desse objeto topológico. “A psicanálise, ao contrário, acentua seu aspecto de causa material”, (Lacan, 1966/1965-1966, p.890), o que permite descrever uma relação de diferença entre a causa formal, a exemplo da matemática, e a causa material, condição da negatividade em Lacan. Como demonstra Beer (2020), a ciência recusa a causa material, embora possua certa “fecundidade” (p.233). Esta fecundidade permite a construção do saber, produzindo estabilizações do conhecimento, mas às custas de excluir alguns questionamentos. Por isso, a psicanálise deveria incluir, na ciência, a causa material. Ao mesmo tempo, não se trata de descrevermos “uma incompatibilidade entre a psicanálise e ciência” (p.233). Nada nos faz pensar tal perspectiva na obra lacaniana. Trata-se antes de demonstrar uma relação paradoxal no interior do pensamento lacaniano. Qual paradoxo? “O fato de o próprio sujeito que deve ser retirado ser, ele mesmo, necessário para que o conhecimento seja produzido” (p.233), embora a ciência, por fim, buscando certos estabilizadores e sua fecundidade, acabe por elidir a causa material do sujeito. Portanto, ainda que a causa se demonstre como incalculável, não se trata de elidi-la pela ciência matemática.

Dito de outro modo, a partir da causa material, Lacan postula a “ciência psicanalítica”, (Lacan, 1966/1965-1966, p.891), mas não sem que a psicanálise inclua aí o Nome-do-Pai. Isso porque estaríamos recuperando a verdade como causa material, uma noção pré-científica advinda de Aristóteles, capaz de recolocar a materialidade como verdadeira causa no formalismo matemático de Galileu, Descartes e Koyré (que

possui causalidade formal). Eis o que nomeamos como um galileísmo ampliado, posto que recuperamos a causa material. Logo, não se trata de renunciar a Galileu e à ciência moderna⁷⁴. Embora Lacan coloque em jogo a causa material de Aristóteles, ele sustenta ambas, demonstrando que a fecundidade da matemática existe, mas às custas de uma elisão da causa material. Nesta perspectiva, o paradoxo se insere ao afirmar duas correntes de pensamento aparentemente opostas, uma vez que produzimos conhecimento “retirando o sujeito que dá o suporte necessário ao conhecimento que será produzido” (Beer, 2020, p.232). É mais precisamente aí que Lacan recupera a causa material. É, neste sentido, que podemos compreender a sentença do autor ao dizer que a *práxis* da psicanálise “não implica outro sujeito senão o da ciência” (Lacan, 1966/1965-1966, p.878).

10.3 O paradoxo matemático: a psicose e a neurose além do Um do Pai?

Para evitar a *Weltanschauung* freudiana, Lacan apresenta-nos a verdade por sua relação de divisão frente ao saber. Assim, o paradoxo matemático não é uma insuficiência do conhecimento que pode vir a ser aplacada pela verdade prometida. O paradoxo não é a formalização de que há saber da verdade para além de um saber contingente. A cada desenvolvimento tecnológico, o paradoxo se inscreve como um

⁷⁴ Quanto à ampliação da ciência galileana, cabe dizermos que Adorno e Horkheimer tomam posições aparentemente distintas (comparadas a Lacan) quanto à possibilidade de guiar-se pela natureza, ou ainda, pelo anímico ou real. Se anteriormente, no *capítulo 9*, abordamos uma aproximação entre a escola de Frankfurt e Jacques Lacan, vale dizermos que a retomada da matemática é suspeita e insuficiente aos olhos dos autores da escola alemã. Isso porque, para eles, o “desconhecido se torna uma incógnita de uma equação”, mas “ele se vê caracterizado por isso mesmo como algo de há muito conhecido, antes mesmo que se introduza qualquer valor” (Adorno e Horkheimer, 1945, p.32). Lembremos que “até mesmo aquilo que não se deixa compreender, a indissociabilidade e a irracionalidade, é cercado por teoremas matemáticos” (Adorno e Horkheimer, 1945, p.33). Nesta perspectiva, “não há nenhum ser no mundo que a ciência não possa penetrar, mas o que pode ser penetrado pela ciência não é o ser” (p.33), o que permite dizer que a ciência matemática oblitera a natureza, desencantando o mundo e destruindo o animismo. Vemos que há aí uma crítica à ênfase epistemológica perpetuada pelas ciências matemáticas, posto que ela acaba por destruir o ser da natureza. Aqui poderíamos interpretar que os autores da escola de Frankfurt realizam uma crítica à causa formal, presente nas ciências matemáticas, de modo semelhante àquela realizada por Lacan, que buscou reconduzir a causa a partir da dimensão material. Portanto, embora Adorno e Horkheimer utilizem a dialética negativa e Lacan a topologia, há pontos de denúncia e crítica à ciência moderna quanto à orientação formal da causa. Não entraremos em maiores distinções quanto às posições destes dois autores, de modo que apenas desejamos salientar que os caminhos para a crítica ao Eu para estas duas escolas, bem como a localização do animismo, mostram-se diferentes, embora não sejam opostas em muitos sentidos.

ponto de exclusão no objeto. Para Lacan, “a psicanálise não é nenhuma *Weltanschauung* [...] que pretende dar a chave do universo”. (Lacan, 2008/1964, p.80)

Logo, foi importante a Lacan realizar uma torção na ciência moderna. Diferentemente da Geometria euclidiana, matriz que, para Koyrè (2006), sustentou a matematização do mundo para Descartes e Galileu, Lacan (2003/1961-1962) subverteu e recolheu os efeitos dessa formalização uma vez que avançou com a psicanálise. Interpretando o seminário *A identificação*, é possível mencionar que o autor tenha retomado o quinto axioma de Euclides - o todo é maior do que qualquer uma de suas partes - e o problematizou segundo a teoria dos conjuntos. Pois, na teoria dos conjuntos de Cantor, podemos dizer que um subconjunto é sempre maior que seu conjunto. O conjuntos das partes de A são sempre maiores que o conjunto de A, o que representa uma demonstração do paradoxo. $P(A) > A$.

Intuitivamente, o que chamamos de ‘Teoria de Cantor’ afirma isso: dado um conjunto qualquer, conte seus elementos – depois compare este número com o número dos possíveis reagrupamentos possíveis desses elementos (por dois, por três, etc., mas também os reagrupamentos ‘por um’, idêntico ao conjunto em sua totalidade). Você sempre obterá o seguinte resultado: o conjunto *b* dos reagrupamentos (ou partes) de um conjunto *a* é sempre maior que *a* – mesmo que *a* seja infinito. Então, podemos construir uma sequência ilimitada de conjuntos infinitos, cada um dos quais tendo uma quantidade maior do que o conjuntos cujas partes ele reagrupa – sucessão que chamamos de sequência de alephs, ou ainda de sequência de números cardinais transfinitos.(p.133-134)

Pois bem, é imprescindível observarmos que Lacan retoma a teoria dos conjuntos de Cantor ao se referir ao número transfinito o Aleph zero, teoria utilizada para fomentar a formalização do *objeto a*, ou ainda, de um “significante heterogêneo” (França Neto, 2007, p.139), que permita nomear e cernir o real (infinito) ainda que não o contenha e não o defina (Guerra, 2022).

O infinito, no uso comum, é concebido como grandeza variável que cresce ou decresce além de todo limite. Cantor, por seu turno, projeta o infinito sobre um ponto em um plano e analisa as propriedades e relações desse ponto no infinito com todos os demais pontos do plano. Ele inclui, assim, o não sabido acerca do infinito como ponto destacado da própria cadeia de números inteiros (Guerra, 2022, p.5).

Temos, assim, um constructo que permite incluir no pensamento matemático o não sabido do infinito, um nome que o formalize embora ele escape ao cálculo.

“Estabelecendo este suposto ponto final à série infinita, a partir de então poderíamos fechar o conjunto, dando a ele uma finitude fictícia” (França Neto, 2007, p.138). Ainda que tenhamos mencionado brevemente Cantor, acreditamos que estender esse percurso nos levaria a caminhos complexos e de nuances e contradições entre Lacan e as proposições matemáticas que não desejamos investigar a fundo, neste momento. Desejamos buscar mais a função do *objeto a* para a psicanálise de Lacan, tendo em vista sua apropriação e incidência na psicopatologia psicanalítica.

Ao abordar o *objeto a*, acreditamos ser importante a introdução de uma noção de verdade, que por mais que estivesse de algum modo desde o início em Lacan, torna-se mais clara a partir da topologia. Abrimos para a compreensão de uma verdade que Guerra recupera em *Radiofonia* – “a verdade não existe” (Guerra, 2022, p.5). Isso porque “a verdade situa-se por supor o que do real faz função no saber, o que se acrescenta a ele” (p. 5). A verdade torna-se, assim, um *suplemento* que introduz o real no saber, descompletando-o (saber), o que permite dizermos que, sem esse suplemento, *não encontramos a verdade*, mas apenas a *díade saber e real*. É, aqui, que o *objeto a* se faz importante para pensarmos a constituição de uma tríade, que Badiou insiste em observar a partir do “Há Um”.

Lembremos do esquema apresentado por Dunker (2017), no livro *Litorais do patológico*.

O saber é uma função do significante. Então, entre gozo e saber (o S2), a letra constituiria um litoral, que cria duas bordas. A primeira borda é o significante mestre, o ponto máximo de conjunção, de sobreposição entre letra e significante, daí que ele seja um ponto, tal como a letra, ponto a-semântico, sem significado, inclusive, na sua ligação com o saber (Dunker, 2017, p.78).

Vejamos a ilustração apresentada:

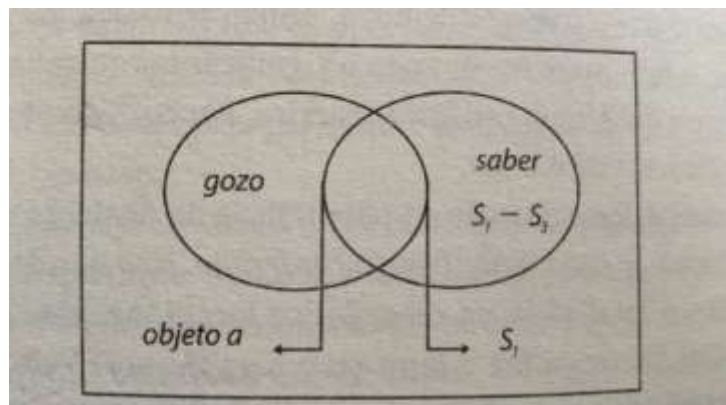


Figura 10 – (o litoral que cria duas bordas)

No desenho acima, Dunker apresenta as bordas representadas pelo *objeto a* e pelo significante S1. Aqui encontramos a materialidade da letra como aquela que cria duas bordas. É onde devemos mencionar que a materialidade presente no *objeto a* e aquela presente no significante mestre são distintas. Do lado do gozo, encontramos o real; no semicírculo central, a dimensão da letra (*objeto a*) como litoral que cria duas bordas, colocando em jogo o real e a verdade, mas também a divisão entre verdade e saber, esta última representada pelo S1-S2. Cabe dizermos que os problemas enfrentados ao buscar ilustrar tais bordas são inúmeros, mas ainda assim válidos para pensarmos a questão. “Podemos imaginar um espaço heterogêneo, topológico, no qual há o S1, de um lado; do outro, o *objeto a*, mas, para os topólogos, sempre foi um problema saber se devem incluir a borda, a fronteira, como parte do espaço” (Dunker, 2017, p.78).

Conforme mencionamos na *introdução* desta tese, lembremos que a fronteira nega o problema colocado pela borda. Esta primeira representa uma espécie de apagamento da segunda. A borda coloca em jogo, por exemplo, aquilo que separa Brasil e Argentina. Sabemos que o rio da Prata se encontra lá. Mas a quem pertence a fronteira? Ao gozo/real ou ao saber? Sabemos que há lados distintos, e que a terra do mesmo modo não é semelhante à água. Aqui diremos que se tratam de bordas que permite certa divisão, que não corresponde à impermeabilidade do solo, ou ainda, a não porosidade entre os lados da linha litoral. O rio Prata, neste caso, materializa aquilo que nomeamos como verdade ou esta divisão entre *objeto a* e S1. Se quisermos mencionar a topologia moebiana, poderíamos formalizar S1 como a torção na banda de moebius, enquanto o *objeto a* seria representado pelo rasgo central, nosso oito interior.

Pois bem, notemos que, pelo *objeto a*, há um deslocamento importante em relação àquele empregado, por Lacan, quando tratava a verdade a partir da negação, em Kojève e do uso feito a partir do quadrante de Pierce – conforme abordado no *sexto capítulo* desta tese. Lembremos que Lacan trabalha com uma dupla negação como condição de retomar a universalidade de Hegel. Mas quando estamos no campo das negações, com Hegel (pela leitura de Lacan), a “Contradição” não nos desloca da lógica do sentido ou do sem sentido (*nonsense*) pela figura do Um do Pai. Isso porque acabamos por dissolver “a natureza da experiência negativa própria ao inconsciente” (Safatle, 2005, p. 24), o que pudemos retomar no *capítulo 9*. Retomemos primeiramente a contrariedade e o modo como a abordamos anteriormente.

Lembremos que, na abordagem de Hegel, Lacan interpreta que a contrariedade sempre nos coloca diante de uma particular (sentido) quando recorremos aos quadrantes predicativos (1), (3) e (4). Trata-se da simples contrariedade do sentido, aquilo que verificamos no negativismo das psicoses – o mutismo como a oposição ao sentido. Abordamos anteriormente tal cena a partir da alucinação do Homem dos Lobos e seu silêncio estarrecido ao alucinar com o dedo cortado. A alucinação foi antes tomada como a possibilidade de escavar um vazio, suplência à falta-a-ser, que permitisse, pelo significante do Pai, subjetivar a indeterminação da pulsão, ou ainda, sua negatividade.

França Neto observa que a construção delirante, por exemplo, possui certa consistência para que o psicótico consiga inscrever a verdade como aquilo que do real faz função no saber. Portanto, a alucinação *tenta construir uma suplência que não faz realmente uma tríade*.

O sistema delirante do psicótico deve preservar-se ao máximo no campo da consistência. E um sistema só é consistente se existirem elementos que o tornem não verídico. Isto é, o sistema tem que ter limites. Ele nem pode ser verídico, para todos os elementos (senão a distinção entre errôneo e verídico perderia o sentido), como também não pode ter qualquer elemento que possa ser ao mesmo tempo errôneo e verídico. Em ambas as situações o sistema tornar-se-ia inconsistente (ou como pontos inconsistentes) (França Neto, 2007, p.131-132)

Pela consistência do delírio, não vamos além da contrariedade e, principalmente, da díade saber - real. Ora, mas pela contradição hegeliana tocamos a tríade lacaniana? Quando Lacan retoma o quadrante de Pierce, ele o faz a partir da construção da possibilidade do paradoxo pelas universais, mas essa sistematização não deixa de ter a

consistência do Um quando caminhamos em direção ao campo das duas negações pela Universal Positiva e Universal Negativa. Embora utilizasse a noção de “Contradição”, condição para utilizar e subverter a síntese de Hegel, o caminho percorrido, anteriormente por Lacan, é insuficiente para deslocar a psicanálise de uma noção que implique o Todo (correlata à *Weltanschauung* freudiana) pelas noções do sentido ou do sem sentido (*nonsense*). Portanto, não nos distanciamos ou conseguimos subverter realmente a síntese hegeliana, no qual *há a forclusão da verdade*: a forclusão que parece ter acompanhado Lacan de Descartes a Hegel (de Kojève). Diremos que não conseguimos ir efetivamente além de Napoleão e a síntese do Absoluto, o que Badiou menciona como “Um é”. Onde o “Um é”, não nos referimos ao “Há Um”.

Assim que você diz ‘O Um é’, está a caminho da subversão do três pelo dois. Hegel já tem de afirmar o ser do Absoluto, enquanto posição-Uma do devir do Espírito, para ativar o movimento do negativo, que, por sua vez, engendra o três a partir da contradição simples. Se você postula ‘o Um é’, está a caminho do desmembramento do triplete originário verdade-saber-real. Porque dizer ‘o Um é’ equivale finalmente a dizer que, do real, há verdade na medida em que ele é Um. [...] Por isso, assim que você diz ‘o Um é’, você está no espaço da filosofia (Badiou, 2013, p.76).

Pelo Um de Hegel (lido por Lacan) não ascendemos à leitura de um triplete (real, verdade e saber) como possibilidade, pois um sistema consistente é aquele que exclui o paradoxo. Ainda que houvesse a distinção entre o negativismo, na psicose, e a negação, na neurose, diremos que não conseguimos ultrapassar a consistência, isso é, aquilo que compreendemos como nossa díade filosófica. Isso porque a dupla negação, de Kojève, interpretada pelo quadrante vazio (2) de Pierce, não permite ir além da forclusão da verdade. Por isso, Lacan precisou se debruçar sobre o *objeto a*, tendo em vista que esse objeto parece ir além da contradição⁷⁵. Eis o nascimento da antifilosofia lacaniana.

⁷⁵ É verdade que no *capítulo 9*, demonstramos aproximações entre Adorno e Lacan, retomando sobretudo a dialética negativa e sua possibilidade interpretativa junto ao *objeto a*. No entanto, neste capítulo, apenas nos ateremos àquilo que o psicanalista francês literalmente apresentou em seu pensamento – seu afastamento de Hegel. Lembremos que estas aproximações se referem às intervenções de pós-hegelianos e pós-lacanianos. Se nos é possível aproximar a dialética negativa à formalização lacaniana do *objeto a*, tal interpretação nos leva ao distanciamento do que Lacan entendia de Hegel. Nesta perspectiva, mostramos como indecível algumas posições a cerca da interpretação psicanalítica, que podem ora enfatizar uma ontologia negativa, ora uma enologia, por exemplo.

Interpretando Guerra, diremos que “ao passar do princípio da não contradição lógica para o da ‘não relação’, Lacan coloca em operação uma nova lógica que implica o equívoco do sentido – e não sua contradição lógica” (Guerra, 2022, p.5). Pela não relação sexual é possível compreendermos o que Badiou vai nomear enquanto o *Ab-senso* (ausência de sentido). O filósofo francês observa que o Ab-senso de Lacan não incide como sentido (contrariedade) nem como o sem sentido (contradição). Isso porque não se trata de uma tese “absurdista” (Badiou, 2013, p.66). Trata-se de uma tese no qual o “real é *ab-senso*, portanto, ausência de sentido, o que, bem entendido, implica haver sentido” (Badiou, 2013, p.66).

Podemos destacar que, diferentemente do falta-a-ser, o falasser não implica no desejo como falta, mas o desejo como presença, isso é, no sentido ab-sexo, ou melhor dizendo, “na fórmula não negativa, que é: ‘senso ab-sexo’” (Badiou, 2013, p.67). Tal proposição, presente no *Aturdito*, habilita a interpretarmos para além da foracclusão da verdade, produzida pelo sem sentido de um Nome. Trata-se do objeto como aquele que permite insistir numa tríade, pois, o *objeto a*, o objeto caído, é aquilo que permite inscrever a verdade como função do real no saber. Por isso, a verdade só existe como suplência, enquanto terceiro elemento desta tríade na divisão entre saber e verdade, ou corremos o risco de que a verdade seja foracluída pela negatividade imposta pelo saber do Pai.

Nesse sentido, se retomamos o caso do Homem dos lobos e sua alucinação na infância, é possível igualmente recorrer ao caso do menino Hans, buscando reinterpretá-lo pelo conceito de *objeto a*. Quanto à neurose fóbica do garoto, vê-se que se trata menos da mancha preta na cabeça do cavalo, correlato à suplência do Pai pela fobia, e mais daquilo que Freud observa como o objeto caído, separado do corpo da Girafa. Conforme observado anteriormente, nesta tese, é em torno da fantasia de Hans diante do bombeiro hidráulico, que parafusa e desparafusa o pênis e a bunda do garoto, que noticiamos a dissolução do Édipo. Notamos que já havia a inscrição da neurose antes mesmo da fantasia do bombeiro, tendo em vista a separação do pênis da girafa de seu corpo.

Embora possamos retomar o pênis como um dos *Nomes-do-pai* ou *objeto a*, Lacan não reafirma a interpretação de Freud, o que permite avançarmos frente às construções até então apresentadas em relação ao caso:

O pequeno Hans não tem que perder seu pênis, já que, tampouco, não o adquiriu em nenhum momento. Não há nenhuma fase de simbolização do pênis. De certa maneira, o pênis fica à margem, desengrenado, como algo que nunca foi senão maldito, reprovado pela mãe, e o que se produz não lhe permite integrar sua masculinidade por nenhum outro mecanismo a não ser a formação da identificação com o falo materno, que é igualmente de uma ordem distinta da do supereu, desta função sem dúvida alguma perturbadora, mas também equilibradora, que é o supereu. Esta é uma função da ordem do ideal do eu (Lacan, 1956-1957/1995, p.429-430).

Antes de tomar a leitura de Freud de modo tão rápido e apressado, Lacan observa, no *seminário 4*, intitulado *A relação de objeto*, que a *amnésia* de Hans se referia não tanto ao recalçamento, mas fundamentalmente à sublimação que, neste momento, anacronicamente aproximamos ao *objeto a* (no *nono capítulo*, trabalhamos os efeitos clínico-sociais na passagem do objeto sublimatório ao *objeto a*). É exatamente na medida em que esse pai condiz com o paradoxo da criança, aprendendo que “a verdade é muito mais relativa”, que Lacan (1956-1957/1995, p.430) demonstra haver a queda da fobia e, igualmente, a possibilidade da criança existir no mundo de outro modo. Eis que o autor afirma desde muito cedo em sua obra: a importância do paradoxo como materialização da verdade. Certamente que, naquele momento, não se tratava tanto do *objeto a*, mas da negatividade hegeliana (tomada a partir de Kojève e não da dialética negativa de Adorno) e da síntese do pai.

Lembremos que o psicanalista francês chama atenção para o grande delírio místico de Hans, no qual a criança deixa escapar uma frase, que mal se repara no texto, e que vai além do desparafusar e parafusar do pênis e da bunda (que assimilamos ao falo/Pai e sua negatividade), mas do momento em que Hans brinca de se contradizer. Logo, pelo *objeto a*, trata-se mais de chamarmos atenção para o paradoxo matemático, para a não relação sexual, do que para a contradição hegeliana.

Trata-se do momento em que se brinca de dizer, onde o pequeno Hans se contradiz a cada instante, em que ele diz: - *É verdade, não é verdade, isso é brincadeira, mas ao mesmo tempo é muito sério*. O pai, que não é tolo, e que aprende com essa experiência, diz: - *Tudo o que se diz é sempre um pouco verdadeiro* (Lacan, 1956-1957/1995, p.431).

Ao mencionar que “tudo que se diz é sempre um pouco verdadeiro”, encontramos a definição de um sistema inconsistente. Ao mencionar que tudo é

verídico, acabamos por negar a distinção entre errôneo e verídico e, ainda, afirmamos que se pode ser ao mesmo tempo errôneo e verídico. No ponto em que estamos, cabe retomarmos a distinção entre a verdade e a veridicidade para Lacan. “Verdade não é a mesma coisa que veridicidade. A verdade é infinita. Ela faz furo no saber. Já a veridicidade ‘é o critério do saber’. O contrário de verídico é errôneo, ao passo que, a rigor, não existe um contrário de verdadeiro” (França Neto, 2007, p.202). Trata-se assim de insistir na relação (*absense*), diferentemente da contradição e o emprego de seu sentido (*nonsense*). Se quisermos falar da *dialética negativa*, devemos reconsiderar o verdadeiro emprego da *negação absoluta*, temática abordada no capítulo passado. Isso porque ela permite, pela *negação determinada*, demonstrar que há algo que resiste à própria significação produzida pela identidade criada na contrariedade.

Lacan menciona que a partir da inscrição do paradoxo, há a queda do cavalo, da fobia do garoto, momento em que identificamos a dissolução do sintoma de Hans e a saída criadora do menino. “O pequeno Hans é, daqui por diante, um homenzinho capaz de ter crianças, capaz de engendrar indefinidamente na sua imaginação e de se satisfazer inteiramente com suas criações” (Lacan, 1956-1957/1995, p.431). Isso porque Hans se torna produtor de teatro na vida adulta, esquecendo-se absolutamente da fobia, na infância, e da própria figura de Freud (visto apenas uma ou duas vezes pelo menino, embora estivesse sempre como conteúdo das conversas com o pai). É pelo *objeto a*, localizado anteriormente pela via sublimatória - caminho ético para Lacan em diversos momentos de sua obra, incluindo o *seminário 4* ao mencionar o esquecimento de Hans em analogia a Leonardo da Vinci -, que a criança criou, posteriormente, as obras a serem ofertadas ao mundo.

Trata-se, portanto, de revitalizar a psicopatologia psicanalítica, uma vez que nos deslocamos do Nome-do-Pai/Falo para os *Nomes-do-Pai*, presentificados pelos *objetos as* (*olhar, voz, fezes, seio, pênis*).

10.4 É preciso o pai? As patologias no mundo contemporâneo

Retomemos um questionamento fundamental: é necessária a inscrição do Nome-do-Pai para que tenhamos a extração dos *objetos as*? No escrito intitulado “Kant com Sade”, Lacan (1963/1998) menciona: “Viva a Polônia, pois, se não houvesse a Polônia, não haveria poloneses” (Lacan, 1963/1998, p.779). Algo semelhante é reiterado na abordagem que Lacan (1965/1998) realiza da ciência e da banda de Moebius.

Lembremos que o psicanalista menciona no escrito “A ciência e a verdade”, que a psicanálise insere o Nome-do-Pai na ciência – “reconhecemos que a psicanálise é essencialmente o que reintroduz na consideração científica o Nome-do-Pai” (Lacan, 1965-1966/1998c, p.889).

Por esse Nome, rasura produzida na cadeia significante, vemos a torção da banda moebiana. Interpretando Dunker, diremos que há aí o “cancelamento da crença na realidade” (Dunker, 2019, p.211) – para que a realidade não se encontre acoplada ao saber científico (o que abordamos no *primeiro capítulo*) -, para que possamos extrair realidades outras pela multiplicidade dos *objetos as*. Por isso, a nosso ver, encontramos a possibilidade de propor, pelo *objeto a*, algo semelhante a uma experiência “ontológica de indeterminação” (p.200). Experiência ontológica de indeterminação que depende da *negação do ideal de ciência freudiana*.

Mas é realmente necessário esse Nome como rasura? Parafraseando Dom Quixote, não criamos um gigante a partir de moinhos inexistentes? Não naturalizamos a fantasia do ideal cientificista ao criarmos uma negação para ela, gerando certa centralidade ou consistência à promessa fálica? A nosso ver, ainda que tenhamos um esvaziamento da verdade (significante do Nome-do-Pai), pressupondo que não mais se trate de um transcendente, o *Pai sustenta os rastros do desejo puro* (e sua transcendência). Isso porque só há *Weltanschauung*, para que se possa negá-la, na fantasia de Freud, isto é, na fantasia fálica de que um dia saber e real se tornarão recíprocos como promessa. Ao produzir uma negação para tal, centralizamos a psicanálise em seu neurótico-centrismo Polonês.

Vejamos como este debate importa à psicopatologia contemporânea.

No artigo “O declínio da lógica do Todo, a pós modernidade e a clínica contemporânea”, recentemente publicado em 2021, Tania Coelho Santos e Flávia Oliveira consideram a restituição do Um do pai como modo de evitar as patologias atuais. As autoras relançam a temática de que a destituição da função simbólica do Nome-do-Pai, ao contrário do que imaginamos, “só expõe os indivíduos à maior voracidade pulsional tão incentivada pela sociedade de consumo. Sem o peso do mecanismo do recalque, a pulsão de morte avança sem freios” (Oliveira e Santos, 2021, p.249). Notemos que a pulsão de morte é tomada como condição disruptiva e naturalmente mortífera. Trata-se de uma leitura histórico-política da pulsão de morte em Freud.

Logo, o que se encontra fora do Nome-do-Pai ou do falo, reaparece, para as autoras, como novos sintomas contemporâneos, a exemplo de transtornos como as impulsividades, as compulsividades e as melancolizações.

Em lugar das tradicionais formações do inconsciente típicas das neuroses modernas, os novos sintomas se reduzem a transtornos pulsionais desprovidos de significação. Não há o que interpretar, são pura desregulação do gozo do corpo. Sem a significação fálica, a falta no Outro não se representa por meio da divisão do sujeito, deixando-o suscetível às desregulações pulsionais tais como as melancolizações, impulsividades e compulsividades (grifo nosso) (Oliveira e Santos, 2021, p. 250).

É verdade que os discursos de minorias produzem identidades e formas de reconhecimento extremamente *pertinentes para a inserção social*, sendo importantes para a *produção de outros modos de identidade cultural*. No entanto, o artigo de Tânia Coelho Santo e Flávia Oliveira retomam também *engodos* trazidos por esses mesmos discursos, que representariam a própria negação da castração e fixação a formas identitárias. “Neste artigo, vamos correlacionar as narrativas pós-modernas à predominância do lado feminino da sexuação, num esforço para situar a hegemonia da lógica do desmentido da castração e suas bandeiras políticas inspiradoras de políticas identitárias em nome de minorias” (p. 249). Ou seja, “alguns exemplos são o discurso politicamente correto e também os discursos de grupos ditos minoritários que promovem fixações identitárias” (Oliveira & Santos, 2021, p.251). Nessa perspectiva, as autoras buscam *restituir o Um do Pai* para que não tenhamos sujeitos desguarnecidos frente à lógica de consumo e de políticas liberais, que prometem a relação sexual. Trata-se de reafirmar o pai e a potência do Édipo para a psicanálise na contemporaneidade.

Juntamente à derrocada do Um, temos ainda a aparição de sintomas contemporâneos devido à falência de ritos estabilizadores. Marcelo Pereira (2019) chama atenção para a falta de balizadores e ritos simbólicos para a juventude e os adolescentes. Enquanto, nas sociedades pré-modernas, a criança era catapultada para a vida adulta, tendo em vista sua inserção no mercado de trabalho, notamos o esfumaçamento desses ritos de passagem na sociedade modernas ocidentais. Citando Ruffino, Pereira menciona que:

É a ausência de tradições e rituais de passagem que possibilitem ao sujeito adolescente significar subjetivamente esse momento traumático que é a transição do universo infantil para o adulto. Assim, despidos de uma eficácia simbólica antes presente e praticada nas sociedades pré-modernas, ‘tornou-se necessário ao jovem adolecer’ (Pereira, 2019, p.50).

Como modo de ilustrar e problematizar a relação entre a juventude e o adoecimento psíquico na atualidade, acreditamos que o longa-metragem, intitulado “O cheiro da gente”, de Larry Clark, lançado em 2014, mostra-se fundamental para o debate. O filme retrata a história de jovens parisienses que vivem numa Paris absolutamente distópica à cidade apresentada a seus turistas e estrangeiros. Tal distopia poderia ser interpretada, inicialmente, como efeito dos movimentos de maio de 1968, quando os jovens foram às ruas parisienses buscando demolir as figuras de referência como o mestre, o pai e as normas vigentes. Embora pudéssemos dizer que tal distopia é interessante e inventiva, encontramos, no longa-metragem, a mortificação destes jovens, que ultrapassam as barreiras na relação com o Outro (que parece não servir de esteio algum) e eles próprios.

Logo na primeira cena, os adolescentes saltam sobre um mendigo como se fosse este um obstáculo para seus skates. Cena de entrada, mas não de saída, tendo em vista que todo o *plot* do filme passa por relações de rompimento e não enlaçamento social. Marcada pelo tédio, pela indiferença e pela agressividade destes jovens, a cidade de Paris mostra-se habitada pela falta do Um que poderia assentar a interdição dos jovens e também do Outro, servindo de estabilizador para o mortífero da pulsão.

Na realidade, o Outro se apresenta como a própria encarnação do demônio, que surge na “alucinação” de um dos jovens. É o Outro que também entra como mortificador dos corpos destes adolescentes, seja pelas exigências sexuais dos clientes (que consomem esses jovens pela prostituição), seja pelas demandas sexuais distorcidas da mãe (no caso de Mathias, personagem protagonista do longa). Chocamo-nos ainda com a indiferença Estatal e a negligência escolar, que pouco parecem se importar com os fatos que ali se apresenta bem aos olhos da cidade encantada.

O sexual aparece pelos cheiros, pelo suor e pelas axilas. Vapores pululam destes corpos. A descentralização dos órgãos sexuais não é ao acaso, mas nem por isso profícua. Embora tenhamos um distanciamento da compreensão fálica, outras lógicas de apresentação do sexual parecem igualmente entediadas e mortificadoras. “É muito gay. Eu fazia a mesma coisa quando estava na sétima série”, diz um jovem ao observar uma

cena sexual de dois héteros. A ironia não é ao acaso, tendo em vista que a homossexualidade é tão chata quanto à heterossexualidade. Não há forma identitária que permite certo norteamento ou bússola para o desejo. A distopia e a indeterminação, que poderiam produzir a inventividade e a criação de outros modos de se relacionar com o sexual e com o outro, resultam no sofrimento e nas passagens ao ato, a exemplo do suicídio de um dos jovens. No longa-metragem de Larry, é difícil não supor a *descentralização e a não normatividade como origem do sofrimento e do patológico* para aqueles indivíduos.

Ainda que possamos observar os efeitos psicopatológicos da descentralização do Outro, a questão, a nosso ver, está longe de se apresentar como acabada para a psicanálise. Embora possamos rapidamente abordar o filme a partir da derrocada dos valores e da normatividade como causa de patologias e do adolecer, ou ainda, do declínio dos ritos de passagem no mundo contemporâneo, há ainda outra possibilidade de interpretarmos o fenômeno observado no longa-metragem, que *não são necessariamente excludentes*. Veremos do que se trata.

Lembremos que anteriormente, no *oitavo capítulo*, salientamos que mesmo quando os jovens não precisam sustentar a casa, contribuindo para as contas da família, aqueles que trabalharam na adolescência (com ou sem evasão escolar) apresentam maior entrada no crime. Desse modo, embora possamos pensar na falência dos ritos simbólicos na atualidade (a exemplo do trabalho), não chegamos diretamente no adolecer ou nas formas psicopatológicas e de sofrimento psíquico dos jovens. Isso porque a indeterminação, surgida da ausência desses ritos, não produz necessariamente sofrimento psíquico ou patologias. Pensar que um adolescente, hoje em dia, apresentaria menos sofrimento se estivesse trabalhando não nos parece acertado, tendo em vista o modo como as relações de trabalho vêm precarizando e explorando o trabalhador. Aqui, enfatizamos principalmente as dimensões trabalhistas em países de terceiro mundo como o Brasil.

Assim, questionamos em que medida a força de indeterminação ou pulsional, capaz de produzir subversões e inovações na cultura, é cooptada pelo neoliberalismo, “modelo ético-político” na atualidade. Não apenas o neoliberalismo nas relações trabalhistas, mas o neoliberalismo como gestor das relações humanas e da vida privada. É frequente ouvir o sofrimento de pais e filhos, que trazem as plataformas sociais ou sites e aplicativos de relacionamento como causa de impasse e sofrimento. As relações com o corpo e com o Outro parecem produzir impasses que não denunciam unicamente

a ausência de referências, mas um meio de privatização (ao modo neoliberal) do gozo individual de cada um. Vejamos de que modo o neoliberalismo afetaria as relações de jovens, a exemplo do filme “O cheiro da agente”.

Retomando a película de Larry, podemos inferir que mais do que a queda de ritos e de leis norteadoras, trata-se do modo como nossas plataformas sociais, a exemplo do *Instagram* e *Facebook*, ou ainda, de aplicativos de relacionamento como *Tinder*, *Grindr* e *Happn*, sem contar aqueles que conduzem à exploração direta do corpo, como *Onlyfans*, monetarizam e produzem a individualização, no qual os afetos e os desejos ficam de fora. Nesta perspectiva, não se trata da falta de corpo no neoliberalismo, mas do excesso de corpo. Mas um corpo que ignora os afetos, os desejos, prevalecendo sua dimensão simbólica e imaginária pela demanda social. Há excesso de corpo respondendo às demandas sociais e carência da carne, do real, capaz de cindir com a lógica político-social.

Como dito no *nono capítulo*, há de se considerar a cooptação da indeterminação pelo neoliberalismo, o que observamos a partir da esteticização de formas destrutivas do corpo pela *flexibilização corporal*. Tal debate é importante para que compreendamos que há sofrimentos produzidos pela indeterminação, na medida em que perdemos a determinação, mas é possível, igualmente, pensar “um sofrimento de determinação, como perda da indeterminação” (Dunker, 2019, p. 331). Como salienta Dunker “a indeterminação não deve ser pensada *apenas* (grifo nosso) como negação da determinação, ela pode ser referida a uma substância ontológica contingente” (Dunker, 2019, p.331). Melhor dizendo, “a indeterminação possui estatuto ontológico próprio, mesmo que negativo, e não deve ser concebida apenas como negação, suspensão ou transgressão da lei (*automaton*), mas também como contingência e encontro (*tiquê*)” (Dunker, 2011, p.123). Tomemos a própria declinação da imago paterna, das críticas ao Nome-do-Pai, ou ainda, da fratura sobre o universal na psicanálise lacaniana, “como condição potencialmente favorável à produção de experiências produtivas de indeterminação (Dunker, 2011, p.122) – experiências da não identidade. Destarte, como “há anomias produtivas”, há também aquelas que são “improdutivas” (Dunker, 2019, p. 331). Deste modo, há incidências produtivas e improdutivas da indeterminação. Além disso, diante da leitura estética da pulsão de morte e sua possível subversão do eu, não há garantias. É sempre no *a posteriori* que podemos dizer se a anomia nos colocou frente a uma invenção ou diante de uma patologia.

Por isso, pensar essa indeterminação além da identificação trazida pelo Nome-do-Pai ou identidades simbólicas não necessariamente nos leva a patologias e à desregulação do corpo. *Isso porque há uma dimensão da pulsão que não se reduz à dimensão política para a psicanálise. Há de se considerar sua leitura estética.* Nesta perspectiva, não temos a pulsão como naturalmente suicidária e causadora de patologias, mas como possibilidade de reinvenção diante das patologias desenvolvidas pela conservação egológica e pelos meios de flexibilização neoliberal, por exemplo.

Pois bem, retomemos uma outra posição a partir do artigo, “Pai: obstáculo epistemológico?”. Nele, Vitor Triska (2020) argumenta que a psicanálise sofre de um pai-centrismo ainda nos dias atuais. O texto é interessante por realizar o mapeamento de um conjunto de textos e escritos no qual psicanalistas brasileiros e estrangeiros argumentam em direção à centralidade do pai na contemporaneidade. De modo geral, o argumento consiste em demonstrar que devido à declinação da lei paterna na contemporaneidade, tivemos, como efeito, a corrupção, a toxicomania, a grande neurose contemporânea, a depressão, etc. No seu artigo, Triska traz passagens de Dufour, Lebrun, Forbes, entre outros psicanalistas:

O autor unifica essa variedade a partir da hipótese da decadência de ‘um poder superior (de ordem transcendental ou moral)’ que provocaria uma ‘dessimbolização do mundo’ (Dufour, 2005). Poderíamos reconhecer aí, de forma subjacente, a referência ao Pai ordenador da cultura? Outro exemplo semelhante nos é dado por Forbes (2012), que lista ‘fracasso escolar, agressões inusitadas, toxicofilias, anorexia, bulimia, epidemia de depressão’ como elementos cuja causa pode ser unificada pelo declínio paterno. Também Lebrun (2004), unifica a diversidade de elementos a partir de uma causa geral - um mundo “sem limites” produzido pelo ‘declínio do pai simbólico’ (Triska, 2020, p.7).

Como demonstra Triska (2020) *mesmo que tenhamos tido a renovação da lei paterna pelos matemas e a logificação do inconsciente, ainda prevalecemos atrelados a centralidade dessa figura*, isto é, da determinação neurótica como centro de nossa psicopatologia. Anteriormente pudemos observar que não apenas a neurose, mas também a psicose/paranoia e a perversão trabalhariam com modelos totalitários desencadeadores de patologias contemporâneas. Parte central da crítica de Triska, consiste em interrogar sobre outros modos de psicopatologia que não são totemistas (voltada para figura do pai como exceção no mito de totem e tabu). Extraíndo a problemática de Dunker – no livro “Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma

psicopatologia do Brasil entre muros (2015)”, Triska postula também um modelo psicopatológico não totemista, mas perspectivista, seguindo as referências do perspectivismo ameríndio. Como descreve Dunker, “falta [...] um modelo antropológico do que seria uma forma de vida baseada nessa outra lógica de reconhecimento” (Dunker, 2015, p.331). Longe de propor uma nova psicopatologia, no seu artigo, Triska aponta para os tensionamentos produzidos na psicopatologia psicanalítica.

Em outros termos, trata-se de pensar como podemos formalizar uma psicopatologia que não se envie unicamente pelo totemismo, isto é, por esse pai como exceção. Trata-se menos de abandonar as teorias (citadas anteriormente), desconsiderando o pai, e mais de pensar a multiplicidade psicopatológica a partir de uma visão que vai além do totemismo. É isso que podemos formular e interpretar a partir do perspectivismo animista de Dunker ao se referenciar a Freud (e também Lacan). Tratemos do perspectivismo ameríndio (multinaturalismo) nos próximos tópicos, buscando distingui-lo do totemismo ou perspectivismo multiculturalista.

11 MAIS ALÉM DA CONCLUSÃO: PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO E DECOLONIZAÇÃO

11.1 Por uma psicopatologia além do Édipo

Embora estejamos falando da pulsão e suas incidências na psicopatologia, outro conceito se mostrou essencial em nosso percurso. Trata-se do conceito de Édipo e/ou do Pai como significante determinante das estruturas e, em vista disso, objeto central para a psicopatologia de Freud e Lacan. Diremos que se refere à pedra angular, presente em muitos dos capítulos desta tese. Este conceito, que não é de modo algum estável ou fixo na obra destes dois autores, deve ser lido juntamente às inovações conceituais da pulsão. Notemos que o Édipo permeia toda nossa tese, variando significativamente de posição conforme abordamos as relações entre a lei e o desejo, as dimensões de *Das Ding* e do *objeto a*, as matrizes estéticas, histórico-políticas e biológicas da pulsão, a indissociabilidade entre ontologia e epistemologia, bem como as relações litorais entre real, verdade e saber. Portanto, faz-se importante acompanhar os movimentos explicitados neste percurso.

É verdade que o Édipo possa se apresentar como estabilizador do sofrimento psíquico, mas ele não é o único modo de identificação na cultura. Pela função do pai, encontramos a opacidade de uma lei, capaz de produzir esteios simbólico-imaginários e evitar formas de destrutividade e sofrimento psíquico que poderiam surgir como patologias, mas há, igualmente, modos de determinação que produzem sintomas e doenças psíquicas. Conforme notabilizamos, a própria psicanálise realizou deformações às dimensões deterministas da lei, sobretudo, ao demonstrar uma contundente crítica à suposta consistência do universal, tomando o *infamiliar* em Freud, bem como o *objeto a* na obra lacaniana. Neste caso, vemos uma leitura distinta a partir da dimensão estética da pulsão, o que permite afirmar que a indeterminação pode nos levar à noção de saúde em nossa psicopatologia.

Lembremos que realizamos importantes cisões às noções do Um do Pai, do Universal, do Saber Absoluto, bem como às ontologias fixas e inertes. Apostamos, sobretudo, nas invenções impostas pela pulsão ao indeterminar este Nome. Logo, diremos que o todo do pai não existe, semelhante à proposição de que “A mulher não existe”. Trata-se de dizer que a psicopatologia edípica não existe, embora possamos pensar que “há uma” psicopatologia, ou ainda, uma psicopatologia não-toda. Mas além

de nossa psicopatologia ser não-toda, ela também carece de um modelo outro de antropologia que a subsidie. Embora ancoremos numa perspectiva antropológica generalizável para o ocidente, esta perspectiva não representa o único modo de pensarmos as relações do sujeito como a pulsão. Isso porque as relações do sujeito com o pulsional e o real, tendo em vista a identidade paterna, não são universais e absolutas.

É verdade que, desde o primeiro capítulo, tomamos o animismo em referência à leitura perspectivista da pulsão a partir do perspectivismo anímico, o que nos levaria à proposição de uma psicopatologia não-toda. Mas agora, trata-se *não apenas de delimitar melhor esta abordagem, como também demonstrar que ela não representa apenas a inconsistência do Um, um mais além do Édipo, ou um mais além do multiculturalismo*, trata-se, antes, de apresentar *outro modelo antropológico* diante da pulsão, outro modo de pensarmos o enlaçamento do sujeito diante das *identidades e do corpo*. É nesta perspectiva, nesta irredutibilidade das posições antropológicas, que mencionamos a dimensão não-toda da psicopatologia. Se desejamos forçar as aporias em direção a uma psicopatologia capaz de ir além do Édipo, admitindo outro enlaçamento possível, devemos nos ater ao que Viveiros de Castro (2002) nomeou como multinaturalismo ou perspectivismo ameríndio.

Isso porque se o pai-centrismo é guiado por uma visão multiculturalista, há também uma visão multinaturalista a ser considerada no campo psicopatológico. Há uma antropologia que não se dá a partir do que nós ocidentais conhecemos como multiculturalismo ou identidade pai-centrada. Se podemos alçar a possibilidade de propor uma psicopatologia que se distancie do neuroticocentrismo, tal perspectiva coaduna com outras formas antropológicas, até então, pouco exploradas. *Mais do que fazer um furo na suposta lógica do todo*, do perspectivismo multiculturalista, desejamos *pensar uma dimensão antropológica outra*, permitindo-nos problematizar o *enclausuramento psicopatológico das psicanálises* de Freud e Lacan.

Embora este último capítulo possa representar novas aberturas não plenamente exploradas nesta tese, insistimos na sua apresentação posto que permite irmos além da simples demonstração da *inconsistência do universal*, ou ainda, de um *modo de feminização a partir do real*. Trata-se da possibilidade de postular um modelo outro de identificação que não é estritamente determinado pelo Édipo, ou ainda, referendado como um além do Édipo. Insistimos na possibilidade de retomar um paradigma antropológico que permite problematizar a naturalização da neurose, do pai-centrismo, do neuroticocentrismo, do perspectivismo multinaturalista, o que abre como

possibilidade repensarmos nossa psicopatologia além da camisa de força edipiana. Além disto, este capítulo permite revitalizar o debate em torno da diferença entre as doenças biomédicas e psicopatologias a partir de perspectivismos distintos, bem como dar melhor acabamento ao que nomeamos, neste trabalho, como psicopatologia não-toda.

Começemos por decolonizar nosso perspectivismo.

11.2 Decolonizar a identificação: o corpo do multiculturalismo ao multinaturalismo (ou perspectivismo ameríndio)

Iniciemos pela citação de Lévi-Strauss, presente no trabalho de Viveiros de Castro (2002), intitulado *A inconstância da alma selvagem*:

Nas grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de inquérito para investigar se os indígenas tinham ou não uma alma, estes se dedicavam a afogar os brancos que aprisionavam, a fim de verificar, por uma demorada observação, se seus cadáveres eram ou não sujeitos à putrefação (Viveiros de Castro, 2002, p.368).

O antropólogo brasileiro retoma a citação para descrever o que compreende como duas perspectivas distintas. Cabe observar que quando dizemos duas perspectivas, devemos pensar de modo distinto até mesmo o que compreendemos como perspectiva ou perspectivismo. Não se trata aqui simplesmente de afirmar um relativismo ou perspectivas teóricas diferentes para um mesmo objeto. Retomemos primeiramente o multiculturalismo a partir de seu perspectivismo para que possamos enunciar a problema em questão.

Cabe dizermos que a perspectiva multiculturalista se apresenta para grande parte dos povos ocidentais. Esse perspectivismo habita grande parte dos escritos filosóficos, psicanalíticos e sociológicos presentes no ocidente. Nela verificamos ideia de que a natureza do corpo humano é fixa e universal, prevalecendo a diferença cultural na apreensão deste corpo. Significa que o *corpo apresenta certa univocidade*, enquanto há uma *multiplicidade da cultura e das formas de apreensão corporal*. Como existem diversas culturas, encontramos múltiplas perspectivas sobre a natureza do corpo.

Por compreender que há uma natureza anterior, uníssona e indiferente ao conhecimento humano, acabamos por entender a cultura e a humanidade como a produtos de uma noção dualista. Noções como corpo/mente, corpo/alma, corpo/espírito,

natureza/ humanidade pululam em nossas teorias no qual só acabamos por “reforçar o caráter de referencial último da noção de Natureza, ao se revelar descendente em linha direta da oposição teológica entre esta e a noção de Sobrenatureza, da etimologia transparente” (Viveiros de Castro, 2002, p.365). Como observa o antropólogo brasileiro, “a Cultura é o nome moderno do Espírito” (p.365).

Por meio da leitura multiculturalista, é compreensível que os espanhóis tenham retomado os corpos dos indígenas como semelhantes aos deles, cabendo o inquérito sobre a alma ou a cultura. *A noção de Natureza é permanente e unívoca, havendo apenas distinções culturais e/ou divergências de perspectivas sobre este corpo.* Há uma certeza de que aquele corpo é semelhante ao corpo dos ocidentais, mas não se sabe se ele possui alma. O perspectivismo multiculturalista nos leva a perceber que há uma cultura mais ou menos evoluída de acordo com o modo que compreendemos a natureza – nosso perspectivismo cultural. Trata-se de pressupor que *a ontologia é fixa, mas as epistemologias é que variam.*

Encontramos uma ordenação desenvolvimentista no qual o corpo animal passa a ser habitado pela cultura, havendo variações e distinções hierárquicas para o perspectivismo multiculturalista. Em “Totem e tabu”, Freud (1913/1996) pressupôs, por exemplo, que, primeiramente tomássemos as formas mais arcaicas de perspectivismos a partir do *animismo*, em seguida do *totemismo* e, por fim, da *ciência*. Entre as três formas de perspectivas (ou relativismos), a *animista corresponde a culturas narcisistas no qual predominava a perda da realidade*. É o que Freud abordou a partir do *pensamento mágico* em semelhança ao comportamento infantil. Os povos animistas dançam para que a chuva molhe o solo, bem como a criança ordena que o objeto inanimado ganhe movimentos na expectativa crédula de dar vida a uma boneca.

No *totemismo* encontramos um avanço frente ao animismo, aquele pelo qual Freud pesquisou a ordenação de leis simbólicas e reguladoras em que uma exceção determina a regra. Encontramos a figura do pai morto, aquele que após o assassinato se tornou mais forte do que foi em vida. Por fim, como máxima da evolução do pensamento, encontramos a *ciência*. Ela representa o último grau de conhecimento, aquele que é mais seguro e corresponde ao saber que consegue melhor se dessubjetivar, tomando a realidade em sua pureza, sem atravessamento perspectivo (ou diferenças qualitativas) frente à objetividade supostamente empregada para compreender a Coisa a ser investigada. Quanto à diferença de perspectivismos entre o animismo, totemismo e

ciência, verificamos compreensões distintas que reverberam na psicopatologia freudiana.

Lembremos que, no escrito “A perda da realidade na neurose e na psicose”, vislumbramos um modo de leitura em que tanto a *neurose quanto a psicose deturpam a realidade*, posto que atestamos o perspectivismo de cada estrutura. Mas prevalece para a *neurose a possibilidade de melhor conhecer a realidade*, uma vez que ela avança para o *juízo de existência* mesmo que, em seguida, passe a *negá-lo*. É irremediável a ideia de que o *animismo se aproxima das psicoses ou do infantilismo cultural* enquanto as *neuroses estariam associadas ao totemismo*. Ainda que pudéssemos matizar esta leitura em Freud, conforme abordamos a partir de Lacan e a noção de negatividade, Freud apresenta-nos ideias semelhantes em outros textos, como “Totem e tabu”.

Tendo a ciência como máxima da evolução perspectiva dos humanos, o conhecimento ou o saber tomam, para Freud, a ideia de que é recomendável desprezar ou nos isentar destas perspectivas (animista ou totemista) ou diferenças culturas, para que possamos alcançar a *neutralidade do objeto que está lá no mundo*, a coisa em si, independentemente do modo subjetivo como os povos podem compreendê-lo e interpretá-lo. A tarefa do cientista é, em certa medida, desprover seu olhar de perspectiva para que ele possa melhor compreender o objeto e sua objetividade, elucidando sua natureza uníssona. “A categoria do objeto fornece o telos: conhecer é objetivar; é poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente, e que, como tal, foi indevida e/ou inevitavelmente projetado no objeto. Conhecer é assim dessubjetivar [...]” (Viveiros de Castro, 2002, p.358).

Arelada à ideia de dessubjetivar, encontramos a identificação como operador fundamental dos povos ocidentais. Na realidade, para o ocidente devemos nos *desidentificar de todo e qualquer perspectivismo ou multiculturalismo* para que possamos encontrar uma *identidade neutra e capaz de nos orientar frente ao objeto a ser conhecido*. Não é por acaso que encontremos a identidade do pai como aquela que permita, pelo esvaziamento de todos os predicados, subjetivar a pulsão como aquela que não possui objeto direto de satisfação. Tanto que a psicanálise insire o Nome-do-Pai na ciência. Certamente, inúmeros psicanalistas poderiam alegar que esse Nome não visa reconhecer a realidade, sendo possível, inclusive, pensá-lo como uma rasura ou cancelamento ontológico. No entanto, prevalece um significante que visaria desprover-se de toda perspectiva para tocar o universal. O Nome-do-Pai é, assim, tão suspeito aos olhos dos ameríndios, quanto a síntese absoluta de Hegel e o cogito de Descartes.

A noção de identidade e/ou o conceito do pai não deixa de estar atrelada ao perspectivismo multiculturalista, no qual a despersonalização permite tocar a realidade neutra e uníssona. Afinal, pelo esvaziamento da identidade, não alcançamos a universalidade do sujeito, exigida para compreender a realidade igualmente universal? Há, nesta forma de leitura, uma primazia sobre o Pai como significante, que permite subjetivar a negatividade da pulsão. Lembremos que embora estejamos falando da pulsão, há aí a primazia de uma identificação que acaba por depurar/despersonalizar o perspectivismo ocidental e/ou o relativismo, exatamente como o próprio estruturalismo de Jacques Lacan – depuração das variáveis contingenciais diante das estruturas.

Mas há mesmo uma vantagem ou se trata, na realidade, da retomada do perspectivismo ocidental e multiculturalista como referência? Sabemos que existem neuroses extremamente difíceis do ponto de vista clínico, então, mais do que descrever se há mecanismos estruturais piores ou melhores, desejamos questionar, se do ponto de vista teórico-prático, não fazemos do perspectivismo multiculturalista um ideal clínico. Não universalizamos um perspectivismo quando, hoje, sabemos que há outro modo perspectivo, o que Viveiros de Castro (2002) chamou de perspectivismo multinaturalista ou ameríndio? Respondemos a questão ao dizer que, na realidade, para a psicanálise de Freud e Lacan, toma-se a neurose como central porque os dois autores mantiveram sua referência antropológica ao multiculturalismo ocidental e eurocêntrico.

Embora tenhamos mencionado o narcisismo para os povos animistas, modo de subjetivação, em certa medida, análogo ao funcionamento psicótico, tendo em vista a suposição de que eles obliterariam a pulsão para conservar a imagem narcísica sem fendas (cisões narcísicas), Freud nos apresenta também um animismo que não visa sustentar o ideal narcísico e que não representa a negação da realidade. Façamos um breve apanhado sobre o perspectivismo ameríndio, *modelo antropológico utilizado por Dunker para reler o infamiliar freudiano*. Descrevamos a perspectiva multinaturalista e o modo como ela permite tomar as coisas por outro ponto de vista.

Para os ameríndios, é a própria noção perspectiva que muda. Não se trata de suas variações dentro do multiculturalismo, como quem descreve o relativismo, mas de uma modificação da noção de perspectivismo ou antropologia. “Uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo.” (Viveiros de Castro, 2002, p.379-380). Observamos que, diferentemente do perspectivismo multiculturalista, não devemos mencionar a universalidade dos corpos. Para os povos ameríndios, muitos animais, homens e

espíritos seriam pessoas (nós) ou equivalentes ao que compreendemos como humanos. “A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (Viveiros de Castro, 2002, p.355), cuja aparência de peixe, onça, ou ainda, da varíola constitui uma vestimenta destes corpos. O antropólogo brasileiro observa que não se trata de mencionar diferenças fisiológicas do corpo, tendo em vista que os “ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos” (Viveiros de Castro, 2002, p.380). Logo, encontramos outra noção de corpo, aqui, apresentada.

O corpo para os ameríndios se refere aos “afetos, afecções ou capacidade que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário” (Viveiros de Castro, 2002, p.380). O que os ameríndios chamam de corpo “não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*” (Viveiros de Castro, 2002, p.380). Por *habitus*, apresentemos alguns exemplos: para o jaguar, o que chamamos de sangue é a sua cerveja; o que compreendemos por um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial. Dunker (2011) observa que o corpo deve, no animismo, ser considerado muito mais próximo de uma roupa ou equipamento de mergulho, que instrumentaliza as ações, do que uma máscara de carnaval, em que veríamos uma identidade escondida (ou um ser por traz dos semblantes da roupa). Nesta leitura, o perspectivismo anímico coloca em jogo o caráter contínuo da fabricação de roupas, isto é, *a produção constante e indeterminada de um corpo*.

Logo, não devemos tomar o corpo como uníssono e universal, segundo o modo como os povos ocidentais fizeram a partir da noção de Natureza, mas compreender que a aparência corporal pode variar, a exemplo do que acontecem com alguns xamãs, que incorporam a identidade de onças, porcos e espíritos (para se comunicar com eles), prevalecendo a universalidade da humanidade, isto é, da epistemologia. Tanto que se perguntamos se há uma noção virtualmente universal do pensamento ameríndio, atestamos que se trata do estado originário, ou melhor, mitológico em que havia a indiferenciação entre os humanos e animais. “[O que é um mito?] – *Se você perguntasse a um índio americano, é muito provável que ele respondesse: é uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não se distinguem*” (Viveiros de Castro, 2002, p.354).

Esta epistemologia universal humana consiste prioritariamente nas práticas de caça, troca, proteção, guerra como condição pertencente à humanidade, sobretudo, para grandes predadores e carniceiros.

Os animais utilizam as mesmas categorias e valores que os humanos: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos, etc (Viveiros de Castro, 2002, p.379).

Como demonstra Viveiros de Castro:

O perspectivismo raramente se aplica em extensão a todos os animais (além de englobar outros seres); ele parece incidir mais frequentemente sobre espécies como os grandes predadores e carniceiros, tais o jaguar, a sucuri, os urubus ou a harpia, os macacos, os peixes, os veados ou a anta. Pois uma das dimensões básicas, talvez mesmo a dimensão constitutiva, das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa (Viveiros de Castro, 2002, p.353).

Diferentemente da compreensão epistemológica que temos no ocidente, o perspectivismo ameríndio não busca a despersonalização para chegar ao objeto de conhecimento. Pelo contrário, é pela personitude e a perspectividade, isto é, a capacidade de ocupar um ponto de vista, que se alcança o conhecimento sobre o objeto. “É preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber” (Castro, 2002, p.360). Na realidade, para o perspectivismo ameríndio, um ente ou estado de coisa que não se presta à subjetivação ou personificação - determinação de sua relação social com aquele que conhece - mostra-se “insignificante” (p.360).

Deste modo, se o xamã deseja se comunicar com a onça, ele deve aderir a seus hábitos, a seus alimentos, a seu *habitus*. Diferentemente do multiculturalismo em que o ponto de vista cria o objeto (relativismo e suas diferentes perspectivas que acabam por afastar o objeto e sua univocidade), é antes o ponto de vista que cria o sujeito. É só a partir desta identificação com o corpo da onça, com seus afetos, sua forma de estar no mundo, que vislumbramos a possibilidade de existência da comunicação e do conhecimento.

Essa perspectiva espantou muito os espanhóis que buscavam catequizar os índios, na chegada às Américas. Isso porque os indígenas não demonstravam grande resistência à cristianização, mas igualmente abandonavam os novos hábitos como se

estivessem mudando de roupa. Os espanhóis não compreendiam porque de um dia para o outro, numa semana para outra, os índios mudavam completamente, retornando às práticas anteriores, como se nada daquilo que foi, recentemente, apreendido permanecesse. A estranheza residia no fato de que os ameríndios, diferentemente de seus supostos colonizadores, buscavam se identificar com os homens brancos para compreendê-los. Comunicavam-se como os homens brancos, identificavam-se a eles, participavam de seu *habitus*, usavam suas vestes, para compreender aquele universo ou multiverso.

Se estamos mencionando que os corpos são distintos e não semelhantes, faz sentido pensarmos na razão pela qual os índios afogavam estes corpos na água para verificar se eles se decompõem. Pois, tratava-se de verificar de que material estes corpos eram feitos: se análogos aos espíritos, às plantas, e/ou ainda, aos animais, etc. Isso porque não havia dúvida para eles de que os corpos tinham alma. Neste caso, a cultura humana é que é universal, sendo os corpos variados - “humanidade é o nome da forma geral do Sujeito” (Viveiros de Castro, 2002, p.374). Para os ameríndios, afogava-se um corpo para saber se aquele corpo, pertencente àquelas almas, “era capaz das mesmas afecções e maneiras que os seus: se era um corpo humano ou um corpo de espírito, imputrescível e proteiforme” (p.381).

Viveiros de Castro observa que se os ameríndios conseguiram pressupor que outros seres são humanos, “então nós os humanos não somos assim tão especiais. O velho narcisismo primitivo é uma balela” (Viveiros de Castro, 2002, p.375). Poderíamos acrescentar às três feridas narcísicas⁷⁶ da humanidade, uma quarta. Trata-se de retomar de modo crítico as culturas europeias e ocidentalizadas, que tomaram o narcisismo dos povos como imaginarizados e inferiores. Se quisermos achar o verdadeiro narcisismo, este consiste no fato de que não foram tanto os ameríndios que duvidaram da alma dos espanhóis, mas os espanhóis que duvidaram da deles. “‘*À ignorance égale*’, conclui o autor, a última atitude era mais digna de seres humanos” (p.369). Enquanto os espanhóis desumanizam os povos para explorá-los, os ameríndios humanizam os animais (entre outros seres) mesmo quando se trata de caçá-los.

⁷⁶ A primeira ferida se refere à mudança do geocentrismo para o heliocentrismo, momento em que a terra perde o lugar centralizador assim como o homem. Teoria empregada por Copérnico. A segunda, refere-se à leitura da evolução darwiniana, que colocava o homem como um animal desenvolvido. Aqui vemos os traços do multiculturalismo. Por fim, a terceira ferida encontra em Freud sua proposição, quando o mesmo demonstra que o homem não é senhor de sua própria casa. Há aí o inconsciente e a pulsão como perturbadores da lógica racional e consciente.

Mas não se trata de produzirmos simplesmente uma nova dicotomia, realocando a humanidade no lugar da animalidade. Para os ameríndios, menciona Viveiros de Castro, a “natureza e cultura são parte de um campo sociocósmico. Os ameríndios não somente passariam ao largo do Grande Divisor cartesiano que separou a humanidade da animalidade” (Viveiros de Castro, 2002, p.370), como não há uma tentativa de depuração do objeto diante da subjetividade, mas a personificação. Não conhecemos sem nos identificar (tal identificação afeta o corpo que conhece). Não há separação entre corpo e alma, ou diríamos ainda, inexistiu uma dicotomia tão bem demarcada entre ontologia e epistemologia.

Aproximamo-nos da percepção de Lacan ao retomar o debate em torno da revolução copernicana, descrevendo que não nos interessa tanto a substituição de um centro por outro, nos deslocando do geocentrismo para o heliocentrismo, o que importa verdadeiramente é o advento do movimento elíptico, quando passamos a contar com dois centros exercendo influência mútua sobre o outro. A revolução que importa é aquela que muda o saber, a estrutura, o paradigma, não apenas aquela que conserva a estrutura.

Nas cosmovisões ameríndias, não há dicotomia entre natureza e cultura, mas tal condição não serve para “concluir que tal coisa não existe (já há coisas demais que não existem)” (Viveiros de Castro, 2002, p.349). Trata-se antes de dizer que não há fronteiras tão bem definidas ou dicotômicas entre natureza e cultura como objetivaram as perspectivas multiculturalistas, menciona o etnólogo: “O animismo é um modo de objetivação da natureza onde o dualismo natureza/cultura não vigora” (p.367). Ao nos aproximar do multinaturalismo dos ameríndios, aproximamo-nos, sobretudo, da indistinção entre natureza e cultura, entre epistemologia e ontologia.

Acompanhemos as palavras de Viveiros de Castro ao abordar a antinomia multiculturalista entre totemismo e animismo:

Duas antinomias, portanto, que são de fato uma só: ou os ameríndios são etnocentricamente avaros na extensão do conceito de humanidade, e opõem totemicamente natureza e cultura; ou eles são cosmocêntricos e anímicos, e não professam tal distinção, sendo mesmo modelos de tolerância relativista, ao admitir a multiplicidade de pontos de vista sobre o mundo. Em suma, fechamento sobre si, ou ‘abertura ao Outro’. Penso que a solução para essas antinomias não está em escolher um lado, sustentando, por exemplo, que a versão mais recente é a justa e relegando a outras às trevas pré-pós-modernas. Trata-se mais bem de mostrar que tanto a tese como a antítese são razoáveis (ambas correspondem a instituições etnográficas sólidas),

mas que elas apreendem os mesmos fenômenos sob aspectos distintos; e também de mostrar que ambas são imprecisas, por pressuporem uma concepção substantivista das categorias de natureza e cultura (seja para afirmá-las ou para negá-las) inaplicável às cosmologias ameríndias (Viveiros de Castro, 2002).

Quanto à divisão multiculturalista entre animistas e totemistas, encontramos o multinaturalismo como distinto, ou seja, trata-se de outra coisa. Interpretando Viveiros de Castro, podemos inferir que não se trata de conservar a identidade do Um, do Pai e do Édipo (perspectiva multiculturalista) na medida em que avançamos para o perspectivismo ameríndio: “O relativismo cultural, um multiculturalismo, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação” (Viveiros de Castro, 2002, p.379).

Ademais, Viveiros de Castro menciona que é preciso contestar a assimilação do pensamento selvagem ao animismo narcísico, como realizado por Freud (1913/1996), no escrito “Totem e tabu”. Não por acaso tenhamos ressaltado o animismo segundo o perspectivismo trazido pelo conceito de infamiliar por Dunker (2019) ao reler o infamiliar freudiano. Trata-se de um animismo a mais, que não colocaríamos sobre a sombra puramente imaginária. Avançando para o totemismo, diremos que não se trata do corpo enquanto sujeito (falta-a-ser), definição simbólica do Um do Pai. Poderíamos correlacionar ao “falasser”, à carne, à materialidade de Lacan. Pelo perspectivismo ameríndio, Viveiros de Castro aponta para o deslocamento da famigerada condição dicotômica entre natureza e homem.

Outrora, era preciso contestar a assimilação do pensamento selvagem ao animismo narcísico, estágio infantil do naturalismo, mostrando que o totemismo afirmava a distinção cognitiva entre o homem e a natureza. Hoje, o animismo é de novo imputado aos selvagens, mas desta vez ele é largamente proclamado [...] como reconhecimento verdadeiro, ou ao menos ‘válido’, da mestiçagem universal entre sujeitos e objetos, humanos e não humanos, a que nós modernos sempre estivemos cegos, por conta de nosso hábito tolo, para não dizer pecaminoso, de pensar por dicotomias (Viveiros de Castro, 2002, p. 370).

Todavia, embora tenhamos a releitura pelo falasser, pelo *objeto a*, Dunker mencione que as evoluções conceituais de Lacan não nos permite abordar o problema. Uma das razões para tal consiste na insistência sobre a identidade do Pai como modo de subjetivação ou Nome necessário para extrair o *objeto a*. Cabe, contudo, observar que as

construções de Freud e Lacan ao abordar o anímico/infamiliar e o *objeto a* permitem nos deslocar, em certa medida, de uma leitura problemática, nestes dois autores, posto que nos deslocamos de um Nome que recuperaria a verdade pela objetividade totemista e científica. Tal leitura, presente em Freud ao retomar o juízo de realidade - e também *forçadamente atribuída a Lacan* ao abordar a subjetivação da verdade pelo Nome-do-Pai -, leva-nos *equivocadamente à proposição de que o normal corresponde à recuperação da realidade*, despersonalizando o saber cultural. Devemos salientar que o equívoco consiste em ignorar a própria noção de negatividade no constructo lacaniano.

Pois bem, ao retomar o perspectivismo anímico em Freud e o *objeto a* em Lacan, desvencilhamo-nos da natureza como essência interior e universal. Tal passo permite desnaturalizar, sobretudo, a noção de normal. Fazer do normal, algo impossível, posto que há sempre um movimento a ser captado pela dimensão do real.

Homologamente, os neuróticos, psicóticos ou perversos são formas de vida patológicas, que perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos normais. Contudo tais humanos ‘normais’ são uma perspectiva e uma forma de vida impossível, *uma vez que esta não é mais pensada como essência interior comum e universal consoante ao humanismo trivial* (grifo nosso) (Dunker, 2011, p.)

Se Dunker abre a possibilidade de pensarmos o caminho do patológico para o normal – “na diagnóstica psicanalítica a condição comum entre normalidade e patologia é a patologia e não a normalidade” (Dunker, 2011, p.) -, posto que não se trata de pensarmos uma essência interior a ser conservada como reconhecimento da própria realidade, no juízo de existência, devemos acrescentar a noção de anomia como caminho para o patológico e o normal, posto que frente às formas de negação, a normalidade só pode operar, tendo em vista a construção de modos de vida determinados pelo que antes foi indeterminação. Isto se quisermos manter certo vitalismo na mobilidade normativa da psicopatologia psicanalítica. É só, nesta perspectiva, que nos é possível recuperar a natureza ou uma ontologia negativa como guia, perspectiva demonstrada no *nono capítulo*, desta tese, ao abordar a *dialética negativa* em Adorno e o *objeto a* em Jacques Lacan. Certamente, a dialética aqui nos coloca mais diante do movimento de descentramento do sujeito do que de subjetivação. Trata-se do falasser e não do falta-a-ser.

Vale dizermos que a proposição de uma psicopatologia que considere o perspectivismo ameríndio como centralidade “surge como alternativa para substituir, na

psicopatologia psicanalítica, seu atual confinamento forçado no multiculturalismo” (Dunker, 2015, p.294). Esta perspectiva permite pensarmos num “perspectivismo somático, no qual o corpo é entendido como roupa, envoltório ou semblante que deve ser continuamente produzido ou fabricado” (Dunker, 2015, p.296), perspectiva que apresentamos, nesta tese, a partir da retomada da anomia como subversão que nos leve a novas formas de vida. Trata-se de preservar o valor subversivo da anomia sem que necessariamente tomemos como patologia. Eis a possibilidade de afirmarmos a indeterminação da pulsão em sua radicalidade; devido aos seus efeitos nos corpos e na indeterminação psicopatológica, o que apresentamos a partir do indeterminismo do próprio trauma e do corpo-carne.

Conforme observa Dunker (2011), ao deslocarmos uma leitura do multiculturalismo para o multinaturalismo, observamos que “não há nenhum déficit de simbolização na psicose, nenhuma carência de função representativa, apenas uma diferença quanto ao lugar de incidência da questão estrutural: *o corpo ou o sujeito* (p. 127-128). Todavia, não se trata de tomar o animismo como uma psicose, isto por que embora a psicose carregue uma “gramática semelhante à dos povos animistas” (p.127), colocando em jogo as relações de “produção constante e indeterminada com o corpo [...]”, poderíamos apenas pensá-la de forma menos deficitária” (p.131). Há de se dizer de condições não naturais que prevalecem como patologias, inclusive, para os povos ameríndios. Não se trata de dizer que não existam doenças ou patologias no multinaturalismo.

Se começarmos a ver, por exemplo, os vermes que infestam um cadáver como peixes grelhados, ao modo dos urubus, só poderemos concluir que algo anda muito errado conosco. Pois isso significa que estamos virando urubu, o que não consta normalmente nos planos de ninguém: é sinal de doença, ou pior. As perspectivas devem ser mantidas separadas. Apenas os xamãs, que são como andróginos no que respeita à espécie, podem fazê-las comunicar, e isso sob *condições especiais e controladas* (Viveiros de Castro, 2002, p.378).

Pois bem, o multinaturalismo não encerra necessariamente dicotomias (corpo/alma; ontologia/epistemologia) como comumente evidenciamos no multiculturalismo e nas epistemologias ocidentais, o que não significa que não possamos forçar algumas aporias, investigar novas relações que nos aproximem da própria indissociação entre corpo e alma a exemplo da abordagem de autores ocidentais. Por isto, percorremos autores do ocidente que buscaram, no último século, demonstrar

que não se trata de compreender a psicopatologia a partir de dualismo tão estanques e dicotômicos. Entre eles Canguilhem, Ian Hacking, ou ainda, a própria interpretação de Freud e Lacan a partir de autores brasileiros.

É possível forçarmos as aporias de Ian Hacking (ontologia histórica) junto a Viveiros de Castro (perspectivismo ameríndio), por exemplo, para dizer que embora a ciência biológica permita conservar o caráter multiculturalista, tendo em vista a desidentificação para conhecer (lembrando das considerações de Canguilhem⁷⁷ sobre as evidências), quando se trata das *psicopatologias*, abrimos como possibilidade *outra nãoção perspectivista*. Não diferentes perspectivas sobre as *doenças biomédicas* e as *psicopatologias*, mas *perspectivismos distintos para as psicopatologias e as doenças biomédicas*, que permitem aproximar nossa diagnóstica do multinaturalismo.

É nessa perspectiva que Dunker permite, inclusive, que pensemos nossa psicopatologia.

Nossa hipótese ampara-se aqui na epistemologia de Ian Hacking que, em grande medida, desenvolveu-se a partir da reconsideração das relações entre representar e intervir. Se as ciências naturais lidam com tipos naturais, que existem independentemente da observação direta ou do ponto de vista, as ciências sociais criam tipos interativos, determinados por alterações de forma, mas não de matéria (Dunker, 2017, p. 572).

Embora mencione o amparo da epistemologia de Hacking, Dunker, não se esquece do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro, ou ainda, do perspectivismo anímico de Freud. “Como argumenta Viveiros de Castro (2015), em muitos casos a ontologia é fixa e a epistemologia é variável, como no pensamento moderno ocidental, mas em outros a epistemologia é que é estável e a ontologia se mostra variável, como nas metafísicas canibais” (Dunker, 2017, p. 573-574). Isso porque para as psicopatologias podemos mencionar a presença de ontologias variáveis, sem que tenhamos um dualismo entre ontologia e epistemologia tão presente.

Mas não perdemos a estabilização da psicopatologia quando passamos a tomar uma ontologia indeterminável no multinaturalismo? Não chegamos próximos da impossibilidade mesma de afirmar uma psicopatologia? Sabemos dos problemas ao se

⁷⁷ Para não descrevermos apenas uma visão de modo dogmático, diremos que o dualismo (corpo e alma) pode fornecer bases interessantes às ciências biomédicas, mas desde que não apostemos na presença de evidências brutas e no empirismo ingênuo.

propor uma substituição completa do perspectivismo multiculturalista pelo multinaturalista, de modo que ensejamos mais abrir outras possibilidades interpretativas, tensionando a psicopatologia, do que propriamente pensarmos em substituições. Diríamos de um conjunto que é não-todo. Isso porque a pulsão permanecerá insistindo com seus impasses a qualquer forma de psicopatologia.

Salientamos que uma psicopatologia não-toda consiste: Primeiramente, (1) em evitarmos a formalização massivas/psicopatologização de todas as formas de ações, afetos e corporificação buscadas numa diagnóstica da totalidade. Tal sistematização pode ser encontrada nos manuais psiquiátricos e diagnósticos contemporâneos. Lembremos que “a noção do ‘não-todo’ acaba por constituir elemento bastante crítico em relação à diagnóstica da totalidade, dos manuais, em que, supostamente nada escapa” (Dunker, 2017, p.32); (2) em seguida, na impossibilidade de fazer coincidir as psicopatologias de Freud e Lacan, bem como conciliar perfeitamente as evoluções conceituais destes autores nos diferentes momentos de suas obras, como se houvesse aí a possibilidade de extrair uma psicopatologia sem ambivalências e contradições.

Nessa leitura investigativa, sejamos chatos! Trata-se de um quebra-cabeça em que *as peças não se ajustam bem*. A cada modelo teórico *há ganhos e perdas, além de contradições*, por isso, nesse contexto, partimos da hipótese de que *a soma das teorias forma um conjunto ‘não-todo’*” (grifo nosso) (Dunker, 2017, p.32).

(3) Por fim, a psicopatologia não-toda demonstra a busca impossível de conciliar os perspectivismos multiculturalista e multinaturalista, como se estes fossem passíveis de uma plena integração, resultando em uma psicopatologia única.

A soma das posições naturalista (mono e múltiplo), totemista e animista não forma e jamais formará, como esperamos ter demonstrado, um ponto de vista comum, sem que isso represente ao mesmo tempo um relativismo. Este universal fraturado, ou esta psicopatologia não-toda, é o que se pode esperar desta nova fase das relações entre psicanálise e teoria social (grifo nosso) (Dunker, 2011, p.132).

Lembremos aqui das próprias fraturas realizadas por Lacan ao aparato conceitual do Édipo e da universalidade do Nome-do-Pai, bem como a possibilidade de forçarmos suas aporias para encontrar sistemas de indeterminação produtivos. Estes tensionamentos da teoria se encontram na própria aproximação que realizamos entre o Pai, no multiculturalismo, e o *objeto a*, no multinaturalismo. Eis a noção não-toda como

impossibilidade de produzir um “conjunto todo” para nossa psicopatologia, como se tivéssemos sistemas perfeitamente conciliáveis e sem contradições.

Se a psicopatologia brasileira será freudiana ou lacaniana, diremos que, sim, em parte, certamente, mas não-toda. A ideia de que a psicopatologia possa ser repensada a cada movimento de subversão das próprias regras, sem que a tenhamos como uma “psicopatologia Toda”, faz-se extremamente interessante. Sustentamos nossa aposta de que os trabalhos publicados por brasileiros possam contribuir e se mostrar promissores em direção a outras formas de amarração psicopatológica, que não exclusivamente edípicas, caso tomemos o pai e o neuroticocentrismo pelo multiculturalismo.

Eis a importância dos autores e pesquisadores brasileiros citados neste trabalho: *decolonizar a psicanálise*.

11.3 (a) **brasileirar a psicanálise e sua psicopatologia?**

No escrito, “Psicanálise, raça e familiarismo”, Pereira (2018, p.69) retoma a fala de Roudinesco, buscando interpelar se seríamos mesmo aqueles a prosseguir com a psicanálise freudiana (pelo menos num futuro próximo).

O Brasil é um país muito aberto à leitura de Freud; talvez seja o país mais freudiano do mundo [...]. Antes, foi a França. Depois, a Argentina. Hoje é o Brasil [...]. Uma razão: acho que os brasileiros são muito mais ecléticos. Ou seja, eles podem adaptar a análise às novas demandas dos pacientes.

Retomando a questão, questionamos se seremos mesmos capazes de adaptar a psicanálise às demandas dos pacientes sulamericanos, pretos e ameríndios, e, ainda, se conseguimos, igualmente, adaptar nossa psicopatologia às múltiplas demandas e querelas de um povo que habita um país continental como o nosso. Pereira ressalta que “os *mais puristas* dirão com razão que não há psicanálise inglesa, francesa, americana, brasileira etc. Que só há psicanálise sem adjetivos” (grifo nosso) (Pereira, 2018, p.71). Interrogando a afirmação, juntamente a Pereira, será que não mesmo? Não seria o caso de forçarmos algumas aporias?

Pressupor uma psicanálise mais purista, tomando essa espécie de traço unário como identificação, não é, exatamente, um modo multiculturalista de tomar a psicanálise e sua psicopatologia? Ou seja, desprovermos a psicanálise de todo e

qualquer predicado, como se insistíssemos no estatuto ontológico de uma teoria que não pode ser verdadeiramente deturpada por seus perspectivismos culturais. Vale reconsiderarmos a problematização e o equívoco, anteriormente demonstrados nesta tese, de que Lacan não teria verdadeiramente postulado variações ontológicas para o Pai em sua retomada estruturalista da psicanálise.

Pensar o Nome Próprio da psicanálise, pelo purismo, não nos leva ao mesmo traço que antes denunciávamos como o purismo das identidades? Pereira ressalta, com razão, que mesmo que não tivéssemos uma psicanálise brasileira, “há uma psicanálise *de* brasileiros: uma psicanálise que cura brasileiros, que intervém na subjetividade de brasileiros, que pode permitir ou não que tal subjetividade se realize aqui no nosso país – com nossas características e as ‘esquizes’ próprias de nosso território” (Pereira, 2018, p.71).

Mas ainda cabe, a nosso ver, insistirmos na questão: é possível a psicanálise curar os brasileiros, mantendo a pureza de seu traço? Ainda que pensemos na prática da psicanálise, não é possível, a nosso ver, pensarmos numa psicanálise de brasileiros se não reconsiderarmos as indeterminações ontológicas deste Nome Próprio. Isso é, se não nos deslocarmos de uma psicanálise cujo traço de identidade é dado pelo significante paterno de Freud e, posteriormente, de Lacan, para um traço que habilite a indeterminar nosso Nome, fundando um Nome Próprio *abrasileirado*, não visualizamos uma psicanálise para brasileiros. Não se trata aqui de *reiterar o analista* como lugar do *desejo puro*. *É, pois, das nomeações do objeto a, bem como a indeterminação produzida pela pulsão e sua infamiliaridade, que verificamos a possibilidade de pensar uma psicanálise abrasileirada.*

Permitir que coloquemos a indeterminação da pulsão como máxima de Freud (1920/2020), que permitiria indeterminar a própria psicanálise, não é de fácil aceite. Lembremos da coragem do pesquisador-analista, no final de seu escrito “Além do princípio de prazer”, ao pressupor que um dia outro saber (para Freud a biologia) poderia colocar em xeque tudo aquilo que a psicanálise desenvolveu sobre as pulsões. Vejam que a bruxa psicanalítica reaparece indeterminando o próprio futuro da psicanálise e de seu criador.

Pois bem, não seria a pulsão o conceito mais radical a ser considerado pela psicanálise, condição esta para nos identificarmos como campo? Certamente alguns pesquisadores chamariam atenção para o fato de que podemos perder a própria psicanálise ao não produzirmos estabilizadores como o Nome-do-Pai (de Freud e

Lacan), nosso traço de purismo. Mas, ao mesmo tempo, quando abordamos o vitalismo de Freud e Lacan, trata-se de considerar que a estrutura que mais nos importa, e que se mantém na psicanálise e na sua própria psicopatologia, *é o movimento do sujeito e da pulsão*. Diremos que “há uma” psicanálise, como “há uma” psicopatologia, mas esta é sempre passível de ser suspensa, deformada, indeterminada.

Se a psicanálise é brasileira, ou ainda, se vai se fazer brasileira, teoria e prática plausível para seu povo, cabe questionarmos o quanto ela pode deslizar frente àqueles que a precipitaram. Trata-se de vislumbrar as contingências e paradoxos de nossa população. Longe de qualquer proposição ou tentativa de afirmar uma nova psicopatologia, deixamos claro que o objetivo desta tese é problematizar, deformar, questionar alguns preceitos das psicopatologias psicanalíticas de Freud e Lacan. Trata-se de demonstrar a determinação e a indeterminação das noções de normal e patológico, posto as incidências do pulsional. Para nós, trata-se de ler a psicanálise levando a indeterminação da pulsão à radicalidade exigida pelo conceito. Eis o modo como *abrasileiramos* a psicanálise. Uma brasilidade que é não-toda, bem como a psicanálise e sua psicopatologia.

Portanto, ao postular o *abrasileiramento* da psicanálise, o fazemos, sobretudo, a partir de: (1) primeiramente, retomar a obra de autores brasileiros, capazes de problematizar pressupostos famigeradamente conhecidos na psicanálise. Entre eles, podemos postular a insuficiência de retomar o mortífero a partir de bases metafísicas e ahistóricas da pulsão, incapazes de abordar questões como a violência e a mortandade de jovens brasileiros. (2) Retomar aspectos referentes aos efeitos da escravização brasileira, apontando para o modo como ela incide no sistema tributário e no neoliberalismo à brasileira, apontando para aspectos que produzem o sofrimento psíquico, a violência e patologias do social; (3) apontar para modelos de identificação não eurocêntricos, a exemplo do Édipo e do multiculturalismo, buscando tensioná-los com os modelos mais conhecidos na abordagem de Freud e Lacan; (4) recuperar a cena sociopolítica brasileira, abrindo como possibilidade o combate à movimentos reacionários e não democráticos. Trata-se, portanto, de problematizar uma psicopatologia organizada como discurso de poder, naturalizador da violência, recolocando, sobretudo, a indeterminação da pulsão como resistência à barbárie brasileira.

11.4 Como concluir?

Retomar uma tese com inúmeras aberturas, fechamentos, contradições e debates não se mostra de fácil alcance. Como centralizar nosso argumento sem recobrar todos os meandros e ramificações, aqui abordados? Desde o título de nossa tese apresentamos a pulsão como objeto central de nossa pesquisa, mas, sobretudo, interessamo-nos pelo modo como a pulsão indetermina a psicopatologia de Freud e Lacan. Trata-se de tomar seus efeitos sobre a psicopatologia contemporânea, mas, sobretudo, tensionar as diferentes interpretações da psicopatologia psicanalítica, apontando para seus impasses, debates e posições não conciliáveis. Portanto, ao questionar como a pulsão indetermina a psicopatologia, apontamos para a noção de infamiliar em Freud e do *objeto a* em Lacan.

Para responder à questão, seguimos três eixos: a aposta na indissociação entre epistemologia e ontologia; a tríplice entre real, verdade e saber; e as origens histórico-política, biológica e estética das pulsões em paralelo à dimensão “biopsicossocial” da (s) psicopatologia (s). Empregamos a palavra “psicopatologias”, no plural, posto que, no ponto que estamos, o leitor certamente atentou-se para o fato de que *há mais de uma psicopatologia* em Freud e Lacan, o que permite dizermos, inclusive, de seu “conjunto ‘não-todo’”(Dunker, 2017, p.32).

No primeiro eixo, apostamos na indissociabilidade entre ontologia e epistemologia. Retomando de modo crítico as visões dualistas e dicotômicas entre corpo e alma, somático e psíquico, apontamos para a indissociação entre estes elementos. Não se trata de descrevê-los como idênticos, mas, imprescindivelmente, demonstrar que não são dicotômicos. No primeiro eixo, extraímos a noção de infamiliar em Freud, no qual verificamos o apagamento da fronteira entre fantasia e realidade, permitindo que forcemos suas aporias ao postular um apagamento das fronteiras entre ontologia e epistemologia.

Nessa perspectiva, alcançamos algumas premissas: (a) Pela noção de infamiliar não estamos afirmando uma não-familiaridade ou familiaridade. Isso significa que a indeterminação, produzida pelo infamiliar, distingue-se da não-determinação e da determinação. (b) Em seguida, nem ontologia, nem epistemologia devem ser compreendidos de maneira independente, fixa ou inerte. Por um lado, evitamos um nominalismo tradicional, que pressupõe que aquilo que existe no mundo só existe porque nomeamos, por outro lado, um realismo tradicional, no qual as doenças existem

independentemente das nomeações. Ascendemos, portanto, à possibilidade de formalizarmos um paralelo entre a psicanálise e as noções de nominalismo dinâmico ou realismo dialético. (c) Em terceiro, ao formalizar o barroquismo da psicanálise freudiana, elucidamos que as formas de nomeação produzem efeitos sobre a ontologia, bem como a ontologia incide como resistência as epistemologias. Nesta perspectiva, consideramos os efeitos de resistência do real diante de formas arbitrárias da epistemologia, permitindo realizar uma crítica aos manuais psiquiátricos. (d) Afirmamos que, pelo perspectivismo anímico e pelo *objeto a*, alcançamos ontologias variáveis ou ontologias de indeterminação.

Frente às premissas anteriormente apresentadas a partir da aposta na indissociação entre ontologia e epistemologia, elencamos algumas das principais hipóteses trabalhadas em nosso percurso. (1) Devemos recusar a normatividade do sexual ancorada na interpretação freudiana do reconhecimento da diferença sexual na dissolução do Édipo. Pressupor o reconhecimento da diferença sexual a partir do binarismo freudiano (ter-não ter), leva-nos a ontologias em si, transculturais e ahistóricas. Tal perspectiva, conduz-nos a uma elisão da indeterminação pulsional. Por isto, apontamos para a diferença pura, aquela que deve ser dada na medida em que reconhecemos a indeterminação das formas de identificação dos gêneros, do objeto sexual. (2) Em seguida, problematizamos um realismo anatômico como base fixa, inerte e atemporal, saber evolutivo presente nos genes, base biológica de nossa evolução que supostamente asseguraria a normatividade da psicopatologia. (3) Criticamos a noção estrutural de Lacan, sobretudo, aquela referenciada pelo autor nos anos 50. Nesta perspectiva, a retomada do Édipo pelo Nome-do-Pai pode nos conduzir a uma indiferença ontológica, sendo o Édipo uma forma invariante e universal que desconsidera as incidências da historicidade. Tal aceção permite criticarmos inclusive as estruturas clínicas e suas formas identitárias. (4) Postulamos os efeitos da nomeação sobre as ontologias permite irmos além do formalismo lacaniano, habilitando-nos a pensar os efeitos da história e do social sobre o ser da doença. Tal perspectiva conduz-nos à pressuposição de patologias do social. (5) Por fim, propor um modo de subjetivação que não esteja atrelado à camisa de força edípica ou ao multiculturalismo. Nesta perspectiva, não estamos negando o Édipo, ou ainda, um além do Édipo, mas pressupondo modelos distintos de identificação não edípicos. Isto porque há formas de identificação que não pressupõem a despersonificação, mas a personificação e ontologias variáveis.

Cabe advertirmos para o fato de que apostar na indissociação entre ontologia e epistemologia não nos aproxima de um monismo reducionista, uma *Weltanschauung* ou uma psicopatologia toda. No apagamento entre as fronteiras, trabalhamos com a noção de litoral. Essa noção impõe à psicanálise a consideração de tríplexes, jamais de díades entre real, verdade e saber. Portanto, apresentamos algumas noções desta tríplex na tese, mas a que mais nos interessa se refere à hipótese de tomar a “verdade como o que do real faz função no saber”. Por isso, deslocamo-nos da compreensão restrita do infamiliar em Freud para a noção do infamiliar a partir do *objeto a* lacaniano. Pelo *objeto a*, conservamos o triplete e, por conseguinte, a noção litoral.

Deste segundo eixo é possível extraímos algumas premissas: (a) Primeiramente, demonstrar que as díades (saber-verdade) (verdade-real) podem nos levar a sistemas inertes, sem movimento. Por isto, o triplete permite formalizar uma mobilidade normativa das noções de normal e patológico, introduzindo o movimento e a transitividade na psicopatologia. (b) Em seguida, postular um monismo não reducionista, mas desde que ele reconheça a noção deste triplete. (c) Deslocamo-nos da noção de sujeito falta-a-ser para o sujeito como falasser, o que permite ir além das paredes identificatórias do Pai, da Lei, das Estruturas Clínicas. (d) Por fim, retomamos o modelo dialético encontrado na obra de Lacan apresentando duas possíveis vias de interpretação: primeiramente, recuperamos a noção de dialética negativa como crítica à síntese e sua dimensão hierárquica do saber absoluto. Tal condução permitiria recuperar a dialética hegeliana, conduzindo-se a um além do pai, da lei e do reforçamento egológico; em seguida, retomamos o pensamento lacaniano em sua literalidade, uma vez que o psicanalista forçado a psicanálise a ir além da contradição na dialética, momento em que se debruça sobre a não relação sexual. Deslocamo-nos das noções de *nonsense* (sem sentido) à *absense* (ausência de sentido), sendo esta última a possibilidade de considerarmos o triplete entre real, verdade e saber. Vale dizer que estas duas posições são apresentadas em nosso texto não tanto como interpretações opostas, mas, resguardados algumas condições – debate sobre a ontologia e a henologia -, reconciliáveis.

Frente às premissas extraídas do triplete entre real, verdade e saber, podemos apontar para algumas hipóteses de leitura presentes nesta tese: (1) Deformar e/ou subverter as estruturas e postular revoluções subjetivas, sociais e políticas. Neste sentido, demonstramos que as fantasias individuais se encontram no campo coletivo e também o seu contrário, de modo que atravessar as fantasias sobre o pai e os afetos daí

recorrentes, fazem-se importantes para que consigamos ascender a modelos individuais e políticos, hábeis a reconhecer a anomia sem decliná-la à dimensão da patologia. Aqui, consideramos sobretudo as noções de pulsão, natureza, desamparo, sofrimento psíquico como possibilidades de revolução frente à forma de organizações hierárquicas e mantenedoras do poder. (2) Compreender a noção de corpo além do psicologismo, da biologia ou do sentido histórico, reafirmando uma noção que indetermina as diversas epistemes. Deslocamo-nos da empiria dada pelo positivismo médico e da transcendência filosófica, para reconhecer o corpo como variável, indeterminado e inventivo. Neste sentido, evitamos modelos neoliberais de flexibilização corporal, para postularmos a noção de corpo a partir das dimensões do real, da verdade e do saber, o que permite reiterar, sobretudo, a noção de subjetividade, descentramento e mutação em contraposição à modelos individualistas. (3) Retomar a interpretação dos casos clínicos - Homem dos Lobos e menino Hans -, demonstrando como a retomado do Édipo pelo Nome-do-Pai e da síntese lacaniana, mostra-se insuficiente para pensarmos a psicopatologia psicanalítica. Tal problematização exige que acendamos à noção de *objeto a*, falasser e *absense*. (3) Postular uma psicopatologia não-toda a partir de três condições: primeiramente, tendo em vista uma crítica à diagnóstica da totalidade, presente nos manuais psiquiátricos. Em seguida, ir além do pai e de sistemas fortemente hierárquicos, a exemplo do saber absoluto e do déspota, demonstrando a inconsistência do universal e da totalidade. Por fim, demonstrar que encontramos, nas vicissitudes da obra de Freud e Lacan, sistemas não conciliáveis. Isto permite que tensionemos o Nome-do-Pai e o *objeto a*, caso tomemos o primeiro a partir do multiculturalismo e o segundo pelo multinaturalismo. Aqui, mais do que a noção de desejo como aquele que se encontra além do pai, apontamos para o *objeto a* como modo de identificação no perspectivismo anímico, o que permite apontar para uma noção identificatória outra na psicopatológica.

Como terceiro eixo, apontamos para as origens/dimensões histórico-política, biológica e estética da pulsão como modo de ler a psicopatologia pelo viés biopsicossocial. Se a dimensão histórico-política nos coloca diante da destrutividade do Estado, da administração estatal do extermínio, da destrutividade dos laços sociais e políticos, a dimensão biológica aponta para o aniquilamento do organismo, produzindo a morte por suas próprias vias. Por fim, pela dimensão estética, postulamos a força de descentramento e crítica à dimensão de autoconservação do Eu, o que apresentamos como destrutividade à própria destrutividade do Eu. Conforme abordado, nosso objetivo

maior consistiu em recuperar a dimensão histórico-política e biológica pela matriz estética da pulsão, afirmando uma leitura biopsicossocial de nossa psicopatologia.

Assim, extraímos algumas premissas deste terceiro eixo: (a) Tomar a biologia psicanalítica não tanto pelo modelo mecanicista, em que veríamos uma distinção quantitativa entre normal e patológico, mas imprescindivelmente a partir de seu vitalismo, permitindo que pensemos em qualidades distintas. É só aqui que podemos apontar para a dimensão evolucionista de Freud, permitindo que pensemos numa biopolítica da mobilidade normativa. (b) Distinguir a compulsão à repetição da pulsão de morte, realocando o movimento de destrutividade para a autoconservação do Eu. Nesse sentido, a dimensão estatal e individual da destrutividade advém de posições que buscam gerir a vida e a morte, mas também correspondem à própria implosão do corpo social. Daí a necessidade de impormos uma destrutividade à destrutividade egológica, o que explicitamos pela dimensão estética do infamiliar da pulsão. (c) Por fim, recuperar a leitura biológica e a versão histórico-política pela matriz estética da pulsão, o que permite localizarmos o pulsional não como autoreforçamento das estruturas biopolíticosociais, mas fundamentalmente como descentralizadora, inventiva, deformadora e subversiva.

A partir destas premissas, extraímos algumas hipóteses de leitura em nossa tese: (1) primeiramente, apontar para a recuperação da noção de anomia na biologia e no social não tanto como patologia, mas, sobretudo, como mutação e invenção profícua à espécie e ao campo cultural. Por isto, recuperamos imprescindivelmente a noção de sofrimento psíquico para além das patologias e do mal-estar social. Trata-se de demonstrar como a indeterminação produz sofrimento psíquico, mas que, ao mesmo tempo, não deixa de ser potencialmente profícua às invenções subjetivas e sociais. (2) Realizar uma crítica à barbárie brasileira produzida pelas dimensões biopolíticas e necropolíticas, bem como pela gestão neoliberal das patologias, do sofrimento psíquico e da cooptação dos corpos. Aqui acentuamos os afetos de medo e esperança como obliteradores do desamparo e do potencial transformador da pulsão (3) Demonstrar como o vitalismo, compreendido pela condição de desamparo, ou ainda, das pulsões ou natureza, permite problematizar a dimensão suicidária do corpo individual e social, resistindo às formas mortíferas de apresentação do Eu seja pelo autoaniquilamento subjetivo, seja pelo aniquilamento social.

Apresentados os três eixos deste trabalho, não podemos deixar de mencionar que trabalhamos com figuras de determinação e indeterminação na psicopatologia. Como

figuras de determinação, encontramos as próprias estruturas clínicas – psicose, neurose e perversão -, bem como o modo que a histeria e a psicose obliteram patologias transientes como múltiplas personalidades. Tratamos ainda da paranoia e do fetichismo como figuras que determinam o corpo individual e social, sobretudo, reforçadas pela racionalidade neoliberal. Como figuras de indeterminação, apontamos para o anormal, a anomia, a mutação, o monstro sexual, as transidentidades, as múltiplas personalidades, a depressão e o transtorno *borderline*. Contamos ainda com a abordagem de vinhetas extraídas dos casos clínicos de Freud, a exemplo, de Anna O, do Homem dos Lobos, do pequeno Hans e do caso Emma (e o sonho da injeção de Irma). Trata-se de retomá-los buscando, sempre, tensionar a diagnóstica psicanalítica e o conceito de pulsão.

Embora estejamos concluindo esta tese, ao fim deste trabalho parece que paradoxalmente estamos apenas começando nosso percurso. Por isto, colocamos mais em jogo os elementos para uma psicopatologia do que propriamente a construção de quadros nosológicos e semiológicos bem acabados e definidos. Trata-se mais da construção de um *preâmbulo* que permitiria pensar as dimensões da pulsão e suas incidências sobre a psicopatologia do que sistematizar e descrever seus quadros, verticalizando a leitura sobre noções diagnósticas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T & Horkheimer, M (1985). *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Ed Zahar.
- Alberti, S (2011) *Psicanálise e Corpo, em Pesquisa. In A pele como litoral: fenômeno psicossomático e psicanálise*. (org) Ramirez, E& Assadi, T& Dunker, C. São Paulo: Editora Annablume.
- Almeida, S (2018). *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Editora Letramento, 2018.
- Alves, K & Luccia, D & Sanches, D. (2019) Anomia e declínio da autoridade paterna. In: *Patologias do social: arqueologia do sofrimento psíquico*. (Org) Safatle, V; Silve Junior, N; Dunker, C. Belo Horizonte: Autêntica.
- Ambra, P & Paulon, C. (2018). O analista é o historiados: verdade, interpretação e perplexidade. *Revista Psicologia USP*. V.29/n3. (p. 412-417). Acesso 26/06/2022. Disponível em <http://old.scielo.br/pdf/pusp/v29n3/1678-5177-pusp-29-03-412.pdf>
- Arantes, P (1991) *Um Hegel errado, mas vivo: notícias sobre o Seminário de Alexandre Kojève*. São Paulo.
- _____. (1992) Hegel no espelho de Dr Lacan. *Revista IDE*, n22, p.64-77: São Paulo.
- Assis, Machado. (1972) *O alienista*. São Paulo: Editora Três.
- Assoun, P. (1978) *Freud: a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: Paidós.
- _____. (1983) *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Ed Imago.
- Assumpção, G. A. A (2020) sensibilização das ideias estéticas: O belo com símbolo do bem moral. *Studia Kantiana*, v. 17, p. 144-160, 2014. Disponível em: < <http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/article/view/184/168> >. Acesso em 11 dez.
- Badiou, A. (1998) *Breve tratado de ontologia transitória*: Lisboa: Instituto Piaget.
- _____. (2013). *Não há relação sexual: duas lições sobre “O aturdido” de Lacan*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Bastos, A & Vidal, P (2017). O passo do Parmênides. *Revista Ágora*, V XX, n1. P.9-20. https://www.academia.edu/31470240/O_PASSO_DO_PARM%C3%8ANIDES.
- Barret, Francisco Paes; Iannini, Gilson (2017). Introdução à psicopatologia lacaniana. In *Psicopatologia lacaniana I*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Beer, P.(2020). *A questão da verdade a produção de conhecimento sobre sofrimento psíquico: considerações a partir de Ian Hacking e Jacques Lacan*. Tese apresentada ao Departamento de Psicologia pela Universidade de São Paulo.

<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-28052020-185500/pt-br.php>

- Bocchi, Josiane ; Menendez, Jimena ; Oliveira, A, Luiz Eduardo Prado (2011). *Freud e a transferência dos psicóticos*. Psicologia clínica Revista, Vol 23. Disponível em <https://www.scielo.br/j/pc/a/WSfXbRdV7xSj3mW57K4B8Jy/?lang=pt#>
- Breuer, J & Freud, S. (1996). Casos clínicos. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. II. Rio de Janeiro: Imago (Original publicado em 1893).
- Cabral, A (2021). Os Édipos na Letra de Jacques Lacan. Belo Horizonte: Zagodoni.
- Cavalheiro, R & Rosa Silva, M. (2020) Psicanálise e dissidências de gênero: questões para além da diferença sexual. *Revista Subjetividades*. <https://ojs.unifor.br/rmes/article/view/e9793/pdf>
- Canguilhem, G (2019) *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Ed Forense Universitária.
- Camargo, O, Sabrina ; Santos, Tânia (2012). *O homem dos lobos e a atualidade da incerteza diagnóstica*. Tempo psicanalítico. V 44, n 2. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382012000200014
- Coelho Santos, T & Lana, F (2021) O declínio da lógica do todo, a pós modernidade e a clínica contemporânea. *Revista Interação em Psicologia*. V 25, n2. Acessado em 26/06/2022. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/psicologia/article/view/75815/44911>
- Costa, A (2008). *A negação primordial na constituição psíquica: o problema da afirmação-expulsão (Bejahung – Austossung) segundo Freud e Lacan*. São Paulo, Revista Intuitio. N 2. p.33-48. Disponível em <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/4199/3336>
- Chaves, E (2019) Perder-se em algo que parece plano. In *Obras incompletas de S. Freud*. Belo Horizonte: Ed Autêntica.
- Chapuis, J (2019) Guia topológico para o Aturdito. São Paulo: Ed Aller.
- Charcot, J. (1999). *A grande histeria ou hístico-epilepsia*. Trad Mario Eduardo Costa Pereira. Laboratório de Psicopatologia Fundamental – Unicamp. Revista Latinoam. Psioc. Fund. P.166-172 (Original publicado em 1887-1888). Disponível em <https://www.scielo.br/j/rlpf/a/pFb9SpsHZBCSfxZ5XfYnRDL/?lang=pt>
- Cunha, E. (2016) A psicanálise e o perigo trans (ou: por que psicanalistas têm medo de travestis. Revista Periódicus. Acesso

file:///C:/Users/Andr%C3%A9/Downloads/17172-Texto%20do%20Artigo-57838-1-10-20160717-1.pdf

- Deleuze, G. (2014) Em que se pode reconhecer o estruturalismo? In *A ilha deserta*. _____ . (2007) Francis Bacon: lógica da sensação. Rio de Janeiro: Ed Zahar. São Paulo: Iluminuras.
- Dunker, C. (2011). *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: Uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. Annablume.
- _____. (2014). *Questões entre a psicanálise e o DSM*. *Jornal de Psicanálise*. Vol 47, n 87. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352014000200006
- _____. (2015). *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo. Ed Boitempo.
- _____. (2017). Teoria da transformação em psicanálise: da clínica à política. *Revista psicologia política*, 17(40), 569–588. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v17n40/v17n40a10.pdf>
- _____. (2017). *Litorais do patológico*. São Paulo: Ed Versos.
- _____. (2019) Animismo e indeterminação em ‘Das Unheimliche’. In *Obras incompletas de S. Freud*. Belo Horizonte: Ed Autêntica.
- _____. (2019). Crítica da razão diagnóstica: por uma psicopatologia não-toda. In *Patologias do social: arqueologia do sofrimento psíquico*. São Paulo: Iluminuras.
- _____. (2020). A hipótese depressiva. In *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: editora Autêntica (p.177-214).
- _____. (2021). O excesso de inconsciente no neoliberalismo. In *Genética neoliberal: uma crítica antropológica da psicologia evolucionista*. São Paulo: Ubu Editora.
- Dunker, C. & Kyrillos Neto, F. (2015). *Psicanálise e saúde mental*. Doces Bárbaros.
- Durkheim, E. (1983) *Da divisão do trabalho social; As regras do método sociológico; O suicídio; As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Abril Cultural.
- Einstein, A. (1996) Porque a guerra? In. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Ed Imago, p. 191-210. (ESB, 22)
- EIPAI. (2022) *A violência no Brasil mata mais que a guerra na Síria*. https://brasil.elpais.com/brasil/2017/12/11/politica/1513002815_459310.html. Acesso em: 28/01/2022.
- Favaretto, C& Muller, L& Pisani, M& Galindo, M& Ferreira, M& Filho, R& (2019) O fetichismo: ‘O mundo é mágico’. In *Patologia do social: arqueologias do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- Foucault, M. (2010/1975). *Os anormais*. Martins Fontes.

- Feltran, G. (2008) *Fronteiras de tensão: um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo*. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2008.
- _____. (2018) *Irmãos: uma história do P.C.C.* São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2018.
- Foucault, M. (2013/1973). *A verdade e as formas jurídicas*. Ed. Nau.
- _____. (2010) *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes (Originalmente publicado em 1975).
- Freud, S. (2017). Tratamento psíquico. In Freud, S. [Autor], *Obras incompletas de Sigmund Freud*, v. VI. Belo Horizonte: Autêntica. (Originalmente publicado em 1890).
- _____. (1996). Sobre o mecanismo dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. II. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1893)
- _____. (1996). Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada “neurose de angústia”. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. III. Rio de Janeiro: Imago (Original publicado em 1894/1895).
- _____. (1996). Resposta às críticas a meu artigo sobre a neurose de angústia. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. III. Rio de Janeiro: Imago (Original publicado em 1895).
- _____. (1996). Projeto para uma psicologia científica. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. I. Rio de Janeiro: Imago (Original publicado em 1895).
- _____. (1986) Carta 24: Viena 25 de maio de 1895. In *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (Jeffrey Moussaieff Masson)*. Rio de Janeiro: Imago (original publicado em 1895)
- _____. (1996). Carta 69. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. I. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1897)
- _____. (1996). Carta 71. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. I. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1897)

- _____. (1996). A interpretação dos sonhos. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. IV. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1900)
- _____. (1996/1905). Três ensaios da teoria da sexualidade. In Freud, S., *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (v. VII, págs. 119-229). Imago.
- _____. (1996). O poeta e o fantasiar. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. VII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1907-1908)
- _____. (1996). Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. X. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1909)
- _____. (1996/1912). Contribuições a um debate sobre a masturbação. In Freud, S., *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. XII, págs. 259-274).
- _____. (1996). Totem e tabu. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1913)
- _____. (1996). O interesse sociológico da psicanálise. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, p. 189-190. (ESB, 13) (original publicado em 1913).
- _____. (1996). Sobre o narcisismo: uma introdução. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1914)
- _____. (1996). Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico. In Freud, S., *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. XIV, págs. 325-350) (original publicado em 1916)
- _____. (1996). Além do princípio de prazer. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1920)
- _____. (1996). Fetichismo. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1927)

- _____. (1996). O mal-estar na civilização. In Freud, S., *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. XXI, págs. 67-150). Imago (original publicado em 1930).
- _____. (1996). A questão de uma *Weltanschauung*. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXII. Rio de Janeiro: Imago (Original publicado em 1932).
- _____. (1996). Porque a guerra? In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, p. 191-210. (ESB, 22) (original publicado em 1932).
- _____. (2004). Pulsões e destinos da pulsão. In Hanns, L. A. (Coord.), *Escritos sobre a psicologia do inconsciente: Obras Psicológicas de Sigmund Freud*, v. 1 (p. 133-173). Rio de Janeiro: Imago Ed. (Original publicado em 1915)
- _____. (2006). Além do princípio de prazer. In Hanns, L. A. (Coord.), *Obras Psicológicas de Sigmund Freud*, v. 1 (p. 123-197). Rio de Janeiro: Imago Ed. (Original publicado em 1920)
- _____. (2010). O homem dos lobos. In: *Obras completas*, v.xx. Paulo César de Souza (trad), São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1918)
- _____. (2011/1924). A dissolução do complexo de Édipo. In Freud, S., *Obras completas* (vol.16, págs. 203-213). Companhia das Letras.
- _____. (2012). Totem e tabu. Paulo Cesar Souza (Trad), *Obras completas*, v. 11 (p. 13-254). Rio de Janeiro: Imago Ed. (Original publicado em 1913)
- _____. (2017). A análise finita e a infinita. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud, Fundamentos da clínica psicanalítica*, v. VI. Claudia Dornsbusch. (Trad.), Belo Horizonte: Autêntica Ed (Original publicado em 1937).
- _____. (2019). Sobre o sentido antitético das palavras primitivas. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud*, v. 8. Chaves, E e Tavares, P. (Trad.), Belo Horizonte: Autêntica Ed (Original publicado em 1910).
- _____. (2019). As pulsões e seus destinos. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud*, v. 8. Chaves, E e Tavares, P. (Trad.), Belo Horizonte: Autêntica Ed (Original publicado em 1915).
- _____. (2019). O infamiliar. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud*, v. 8. Chaves, E e Tavares, P. (Trad.), Belo Horizonte: Autêntica Ed. (Original publicado em 1919)
- _____. (2019). A negação. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud*, v. 5. Maria Rita Morães (Trad.), Belo Horizonte: Autêntica Ed. (Original publicado em 1924).

- _____. (2019). O declínio do complexo de Édipo. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud*, v. 5. Maria Rita Morães (Trad.), Belo Horizonte: Autêntica Ed. (Original publicado em 1924)
- _____. (2019). A perda da realidade na neurose e na psicose. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud*, v. 5. Maria Rita Morães (Trad.), Belo Horizonte: Autêntica Ed. (Original publicado em 1924)
- _____. (2020). Além do princípio de prazer. In Freud, S. [Autor], *Obras incompletas*. Belo Horizonte: Autêntica (Original publicado em 1920)
- Franca Neto, O (2007) *Freud a sublimação, Arte, ciência, amor e política*. Belo Horizonte: editora ufmg.
- Franco, F& Costa, V& Pedroso, C& Simões, R& Sica, M& Afshar, Y& Negreiros, D& Romão, D. (2019) *Paranoia: clínica e crítica*. In *Patologia do social: arqueologias do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- Gay, P. (1989). *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Giannotti, A. (1983) *Vida e obra*. In *Da divisão do trabalho social; As regras do método sociológico; O suicídio; As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Abril Cultural.
- Guerra, A (2022). “Porque a clínica como *paradigma* da pesquisa psicanalítica?” *Revista Àgora*. Vol XXV, n 1. Acesso em 26/06/2022. Disponível em <https://www.scielo.br/j/agora/a/HNL9D7wNvhKSCWP7GSYJxxw/?lang=pt>
- Guerra, A & Malta, A & Goulart, T & Bemfica, A (2020b). A supervisão e a construção do caso clínico: aspectos clínicos e de formação no Programa Já é: In *Psicanálise implicada e adolescência: modos de intervenção e testemunhos clínicos*. Curitiba: CRV.
- G1. (2022) *Queda no número de assassinatos em 2018 é a maior dos últimos 11 anos da série histórica do FBSP*. Disponível em <G1 <https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/2019/02/27/queda-no-no-de-assassinatos-em-2018-e-a-maior-dos-ultimos-11-anos-da-serie-historica-do-fbsp.ghtml> >. Acesso em: 28 jan, 2022.
- _____. (2022) *Em sete meses, Brasil registra 24,4 mil mortes violentas; queda é de 22,6 por cento em relação ao ano passado*. Disponível em <<https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/2019/10/03/em-sete-meses-brasil-registra-244-mil-mortes-violentas-queda-e-de-226percent-em-relacao-ao-ano-passado.ghtml> >. Acesso em: 28 jan, 2022.
- _____.(2022) *Negros tem mais do que o dobro de chance de serem assassinados no Brasil, diz Atlas; grupo representa 77% das vítimas de homicídio*. Disponível em

<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/08/31/negros-tem-mais-do-que-o-dobro-de-chance-de-serem-assassinados-no-brasil-diz-atlas-grupo-representa-77percent-das-vitimas-de-homicidio.ghtml>. Acesso em 28/01/2022.

- Hacking, I. (2000). *Múltipla personalidade e as ciências da memória*. Rio de Janeiro: Ed José Olímpio.
- _____. (2002). *Ontologia histórica*. São Leopoldo: Ed Unisinos.
- Hans, L. (2004) Comentários editoriais da Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. In Hanns, L. A. (Coord.), *Escritos sobre a psicologia do inconsciente: Obras Psicológicas de Sigmund Freud*, v. I (p. 133-144). Rio de Janeiro: Imago Ed.
- _____. (2006) *Escritos sobre a psicologia do inconsciente: Obras Psicológicas de Sigmund Freud*,. V.II. Rio de Janeiro: Imago.
- Haute, V. & Geyskens, T. (2017). *Psicanálise sem Édipo? Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan*. Autêntica Editora.
- Hoffmann, E. (2019). O homem da areia. In Freud, S. *Obras incompletas de Sigmund Freud*, v. VIII. Chaves, E e Tavares, P. (Trad.), Belo Horizonte: Autêntica Ed. (Original publicado em 1815).
- Hyppolite, J. (1998). Comentário falado sobre a Verneinung. In Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- Iannini, G (2019) Epistemologia da pulsão: fantasia, ciência, mito. In *Obras incompletas de S. Freud*. Belo Horizonte: Ed Autêntica.
- Ianniini, Gilson ; Teixeira, Antônio (2014). *Reflexões sobre o DSM 100*. Opção Lacaniana, n 14, ano 5. Disponível em http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_14/Reflexoes_sobre_o_DSM_100.pdf
- Iannini, G& Tavares, P (2020). Fontes literárias: subtexto, suplemento e paradigma. In Freud, S [Autor] *Obras incompletas de Freud*. Belo Horizonte: Autêntica
- Iannini, G & Rena, A&, Brito, A & Cabral, A& Siqueira, F& Soares, G& Moreira, I& Monteiro, J & Brun, O (2022). “Casa: sonhos infamiliares”. In *Sonhos confinados: o que sonham os brasileiros em tempos de pandemia* (org Dunker, C& Perrone, C& Iannini, G& Rosa, M & Gurski, R. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- Jardim, E. (2013). Prefácio à quarta edição. In Foucault, M., *A verdade e as formas jurídicas*. Ed. Nau.

- Jorge, M. (2020). Posfácio Incidências clínicas: “o terceiro passo de Freud”. In *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: ed Autêntica.
- Kant, I. (2009) *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo, SP: Barcarolla.
- Kaufmanner, H (2018). O pobre e precioso na festa: as falas em jogo na instituição psiquiátrica. Texto lido e narrado
- Kojève, A (2014) *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Ed Contraponto.
- Koyré, A. (1982). *Estudos de História do Pensamento científico*. Brasília, Brasil: UNB.
- _____. (2006). *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro, Brasil: Forense Universitária.
- Krutzen, E. (2022) *Índex de referências dos seminários de Jacques Lacan 1952-1980*. São Paulo: Editora Toro.
- Kymlicka, W. (2006). *Filosofia política contemporânea: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes.
- Lacan, J. (1938). Os complexos familiares na formação do indivíduo. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 29-90.
- _____. (1998). Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 127-151 (Original 1950).
- _____. (1954). Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a Verneinung de Freud. In Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1955). O seminário sobre ‘A carta roubada’. In: *Escritos*. (V. Ribeiro, trad., pp. 13- 68). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: *Escritos*. (V. Ribeiro, trad., pp. 807- 843). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1998) Kant com Sade. In: *Escritos*. (V. Ribeiro, trad., pp. 776- 807). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1963).
- _____. (2003/1964) Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. In: *Outros Escritos* (V. Ribeiro, trad., pp.195-198). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- _____. (1998) A ciência e a verdade. In: *Escritos*. (V. Ribeiro, trad., pp. 869- 892). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1965-66).
- _____. (2003/1966) Pequeno discurso na ORTF. In: *Outros Escritos* (V. Ribeiro, trad., pp.226-234). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- _____. (2003). Lituraterra. In *Outros Escritos*. São Paulo: Zahar (originalmente publicado em 1971).
- _____. (2006). *Meu ensino*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.

- _____. (1995). *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. (D. D. Estrada, trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1956-1957).
- _____. (2008). *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise* (A. Quinet, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1959-1960).
- _____. (2010). *O Seminário, livro 8: A transferência* (A. Quinet, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1960-1961).
- _____. (1961-1962). *O seminário, livro 9: A identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife (*inédito*).
- _____. (2005). Introdução aos Nomes-do-Pai. Em: Lacan, J. *Nomes-do-Pai* (V. L. Basset, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lição originalmente pronunciada em 1963).
- _____. (2008) *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (A. Quinet, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1964).
- _____. (2012). *O Seminário, livro 19: ... Ou pior* (Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1971-1972).
- Lafont, G. (1990) *A topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- Laplanche, J & Pontalis (2001). *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.
- Maciel, O (2020). Ensaio introdutório à filosofia de Nicolai Hartmann. In *Anãnsi Revista de Filosofia*. v1 n2. Acesso 10/07/2022. Disponível em <https://revistas.uneb.br/index.php/anansi/article/view/10479/7401>
- Mckinnon, S (2021). *Genética neoliberal: uma crítica antropológica da psicologia evolucionista*. São Paulo: Ubu editora.
- Mendes, E (1996) *Freud e a fisiologia*. Revista Estudos avançados. Acessado em 30/05/2020, às 13:11 no endereço: <https://www.scielo.br/j/ea/a/XN4CbT9v3bbMFxkkjXbRtkK/?lang=pt>
- Meillassoux, Quentin. (2022) *Após a finitude: ensaio sobre a necessidade da contingência*. Editora 7 Letras.
- Milner, J. (1996). *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Moraes, E. (2013). Inventário do abismo: In Sade, M., *Os 120 dias de Sodoma*. Iluminiuras.

- Prata, M (1999) O normal e o patológico em Freud. *Physis. Rev Saúde Coletiva*. Acessado em 30/05/2021, às 13:14 no endereço <https://www.scielo.br/j/physis/a/HKKnkSYmXsMhhpYXWH8zpQmH/?lang=pt>
- Pereira, M (2018). *Psicanálise, raça e familiarismo brasileiro*. In *Racismo, capitalismo e subjetividade: leituras psicanalíticas e filosóficas* (org) Arreguy, M & Coelho, M & Cabral, S. Niterói: editora Eduff.
- _____. (2019). O adolescente que a psicanálise escuta quando no atendimento socioeducativo e em condições de adversidade social. In *Quando a psicanálise escuta a socioeducação*. (org) Marcelo Pereira & Rose Gurski. Belo Horizonte: Ed Fino Traço.
- Poe, Edgar. (1999). *A carta roubada*. Rio de Janeiro e *Psicanálise*. n.36. <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38076/40802>
- Preciado, P (2020) Eu sou o monstro que vos fala: informe para uma academia de psicanalistas: Gorila-z.
- Rabelo, F& Martins, K&Strater, T (2019). As referências literárias em “das Unheimliche”. São Paulo: *Revista latinoamericana de Psicopatologia*. 22(3). p. 606-629. <https://www.scielo.br/j/rlpf/a/BYLvr4BVqjk4yrMsj7NLYbc/?lang=pt>
- Rancière, J. (2018). *O inconsciente estético*. São Paulo: Ed 34.
- Rosa, M. (2018). O perigo da infância: uma armadilha para pegar adultos. *Psicologia em Revista*, 24(1), 318-329.
- Rosa, M. (2020). Histeria: psicopatologias e despatologizações. In *Psicopatologia lacaniana II*. Belo Horizonte: Autêntica (p.73-108)
- Sade, M. (2013). *Os 120 dias de Sodoma ou a escola da libertinagem*. Iluminuras.
- _____. (2015). *A filosofia na alcova*. São Paulo, Brasil: Iluminuras.
- _____. (2015) *Os infortúnios da virtude*. São Paulo: Iluminuras.
- Safatle, V. (2005) Espelho sem imagens: Mimesis e reconhecimento em Lacan e Adorno In *Revista Trans/Form/Ação* <https://www.scielo.br/j/trans/a/fjV8w8wLhVkJQLvKphSKZCqs/?format=pdf&lang=pt>
- _____. (2006). *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo, Brasil: Unesp.
- _____. (2006) Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel. *Revista DoisPontos*, Curitiba, p.109-146. file:///C:/Users/Andr%C3%A9/Downloads/5163-11942-1-PB-1.pdf

- _____. (2006) Curso Integral Retornar à filosofia: Leituras da dialética negativa, de Adorno 1 semestre de 2006, 13 aulas. Aula apresentada pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo. USP.
- _____. (2007). A teoria das pulsões como ontologia negativa. *Revista Dossiê Filosofia e Psicanálise*, (36), 148-189.
- _____. (2008). O amor é mais frio do que morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo. *Revista Kriterion*, (17), 95-195. <https://www.scielo.br/j/kr/a/G7pPqzsnByxnzPXR3WLpZpg/>
- _____. (2013). *O dever e seus impasses*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- _____. (2015) Por outros corpos políticos, individuais e coletivos: entrevista com Vladimir Safatle. In *Revista Epos*. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/epos/v6n2/12.pdf>
- _____. (2017). Lacan, revolução e liquidação da transferência: a destituição subjetiva como protocolo de emancipação política. *Revista Estudos avançados*. V. 31 (91). p.211-227 <https://doi.org/10.1590/s0103-40142017.3191016>
- _____. (2019) Introdução – Em direção a um novo modelo de crítica: as possibilidades de recuperação contemporânea do conceito de patologia social. In *Patologia do social: arqueologias do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- _____. (2019) O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: ed Autêntica.
- _____. (2020) *Introdução a Jacques Lacan*. Belo Horizonte: ed Autêntica.
- _____. (2017) *Uma genealogia das psicoses: curso ministrado no primeiro semestre de 2017*. Aula apresentada pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo. USP.
- _____. (2020). *Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação*: Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. (2021) Estado suicidário, fascismo e problemas no uso político do conceito de pulsão de morte. In *Tempo* (Org) Vera Iaconelli, Daniela Taperman e Thais Garrafa. Belo Horizonte: Autêntica.
- Shakespeare, W.(2014) *Hamlet*. São Paulo: L&PM Pocket.
- Silva Junior, N. (2019) O mal-estar no sofrimento e a necessidade de sua revisão pela psicanálise. In: *Patologias do social: arqueologia do sofrimento psíquico*. (Org) Safatle, V; Silve Junior, N; Dunker, C. Belo Horizonte: Autêntica 2019a.
- _____. (2020). O Brasil da barbárie à desumanização neoliberal: do “Pacto edípico e pacto social”, de Hélio Pellegrino, ao “E daí?”, de Jair Bolsonaro. In *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: editora Autêntica.

- Simanke, R. (2020) Fontes científicas: “Um reino de possibilidades ilimitadas”. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Singer, A. (2012) *Os sentidos do lulismo: reforma gradual e pacto conservador*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Singer, A. (2018) *O lulismo em crise: um quebra-cabeça do período Dilma (2011-2016)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Soler, C. (2019) *O em-corpo do sujeito: seminário 2001-2002*. Salvador: Àgalma
- Souza, P. (2010) *As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões*. Rio de Janeiro: Ed Companhia das Letras.
- Strachey, J (1996). Projeto para uma psicologia científica: nota do editor inglês. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. I. Rio de Janeiro: Imago (Original publicado em 1969).
- _____. (1996). Estudos sobre a histeria: nota do editor inglês. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. II. Rio de Janeiro: Imago (Original publicado em 1969).
- Tavares, T.(2019) Sobre a tradução do vocábulo Trieb. In *Obras incompletas de S. Freud*. Belo Horizonte: Ed Autêntica.
- Teixeira, A (não informado). Breve Hontologia do pudor. Belo Horizonte.
- Teixeira, A. (2007) *De Irma a Emma: a solução do sonho na dissolução do sentido*. Revista Asephallus. Acessado em 19/11/2019, às 22:44 no endereço: http://www.isepol.com/asephallus/numero_10/artigo_03_revista10.html
- _____. (2019) Posfácio: neurose, psicose, perversão: A implicação do sujeito na nosologia freudiana. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud*, v. 5. Belo Horizonte: Autêntica Ed.
- Triska, V. (2020) Pai: obstáculo epistemológico? *Revista Psicologia USP*, v 31. Acesso 26/06/2022. Disponível em <https://www.scielo.br/j/pusp/a/Qtg56YvXCJZzNCqFJ7yzc5w/?format=pdf&lang=pt>
- Viveiros de Castro, E (2002). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Editora Cosac Naify.
- Zizek, S.(1991) *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.