Filosofia e Psicanálise:

Psicopolítica e as Patologias Contemporâneas

Volume 2

Organizadores:
Fabio Caprio Leite de Castro
Brandon Jahel da Rosa
Cristian Marques

Editora Fundação Fênix

O presente livro reúne as palestras e comunicações realizadas do *I Colóquio de Filosofia e Psicanálise: Psicopolítica e as Patologias Contemporâneas*, realizado nos dias 26 e 27 de setembro de 2019 na PUCRS, em Porto Alegre. Em dois dias de intenso trabalho, o Colóquio teve por objetivo mobilizar a comunidade acadêmica, através da apresentação de trabalhos e do resultado de pesquisas, em nível de graduação e de pós-graduação, em diversas áreas de diálogo com a psicanálise, como a psicopatologia, a linguagem, a política, o neoliberalismo, a arte e o mal-estar contemporâneo.

O fio condutor dos debates foi o tema das psicopatologias contemporâneas, as quais, notadamente, como mostraram os trabalhos dos pesquisadores, estão relacionadas com a atomização social, a exigência de desempenho, a performatividade individualista e o colapso na contemporaneidade das estruturas e narrativas que baseavam a formação da identidade. A compreensão dos altos índices percentuais da população acometida por esses modos de sofrimento exige uma perspectiva multidimensional, que coloque em questão a singularidade do adoecimento e o seu atravessamento social, a sua gênese e a sua perpetuação. Nesse sentido, através do questionamento sobre o pensar e suas condições de possibilidade, a filosofia oferece o solo para os diferentes encontros e debates em torno do tema da psicopolítica e das patologias contemporâneas.

Editora Fundação Fênix

ISBN: 978-65-87424-03-3

***Filosofia e Psicanálise: Psicopolítica e as Patologias Contemporâneas*,Vol. 2**

Série Filosofia

Conselho Editorial

Agemir Bavaresco
Draiton Gonzaga de Souza
Orci Paulino Bretanha Teixeira
Ingo Wolfgang Sarlet
Rosemary Sadami Arai Shinkai
Norman Roland Madarasz
Nythamar Hilário Fernandes de Oliveira Junior
Fabio Caprio Leite de Castro
Nelson Costa Fossatti
Evandro Pontel
Jair Inácio Tauchen
Isis Hochmann de Freitas
Ricardo Timm de Souza

Filosofia e Psicanálise: Psicopolítica e as Patologias Contemporâneas, V. 2

(Organizadores)
Fabio Caprio Leite de Castro
Brandon Jahel da Rosa
Cristian Marques

Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2020

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix
Imagem: Iberê Camargo - Fantasmagoria IV, 1987.

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Este livro foi editado com o apoio financeiro do Ministério das Relações Exteriores da República Federal da Alemanha através do Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD).

Série Filosofia – 14

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CASTRO, Fabio Caprio Leite de, ROSA, Brandon Jahel da, MARQUES, Cristian (Orgs).

Filosofia e Psicanálise: Psicopolítica e as Patologias Contemporâneas, V. 2. CASTRO, Fabio Caprio Leite de, ROSA, Brandon Jahel da, MARQUES, Cristian (Orgs). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

204p.

ISBN – 978-65-87424-03-3

DOI –https://doi.org/10.36592/9786587424033

Disponível em: https://www.fundarfenix.com.br

CDD-100

1. Filosofia. 2. Psicanálise. 3. Psicopolítica. 4. Patologias Contemporâneas.

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

Sumário

Apresentação.....11

1. Identificação e mímesis: pensando o adoecimento da palavra com Freud e Benjamin
Manuela Sampaio de Mattos.....13

2. A paixão pelo autômato na psicopatologia contemporânea
Vitor Hugo Couto Triska.....23

3. O que são vertigens? encontros entre política e psicanálise
Karina Sassi 35

4. O neoliberalismo e a gestão do mal-estar contemporâneo
Camila de Oliveira Angel.....43

5. Depois da verdade: o cinismo da política contemporânea
Vitória Rosa Cougo & Camilla Baldicera Biazus.....59

6. Dessubjetivação neoliberal e mindfulness
Shaun Kerber..... 71

7. Entre o presencial e a imagem: o pensamento da alteridade em Emmanuel Levinas e as relações com as imagens técnicas do rosto
Bruno Carboni Gödecke.....79

8. Uma análise fílmica de terra em transe: tempos de encerramento político
Liana Netto Dolci & Amadeu de Oliveira Weinmann.....97

9. O trauma no laço social brasileiro
Vinícius Borba Dutra 119

10. Normalidade, normatividade e singularidade: Heidegger e a autarquia de sentido
Mauricio Martins Reis 131

11. O psicanalista: um cosmonauta de uma erótica futura
Hudson Vieira de Andrade & Marta Regina de Leão D'Agord 163

12. Psicanálise ambiental: a questão ecológica como motor de pensamento
Christian Conce 189

Apresentação

https://doi.org/10.36592/9786587424033-0

O presente livro reúne as palestras e comunicações realizadas no 1º Colóquio de Filosofia e Psicanálise: Psicopolítica e as Patologias Contemporâneas, realizado nos dias 26 e 27 de setembro de 2019 na PUCRS, em Porto Alegre. Em dois dias de intenso trabalho, o Colóquio teve por objetivo mobilizar a comunidade acadêmica, através de palestras e comunicações em diversas áreas de diálogo com a psicanálise, como a psicopatologia, a linguagem, a política, o neoliberalismo, a arte e o mal-estar contemporâneo.

O fio condutor dos debates foi o tema das psicopatologias contemporâneas, as quais, notadamente, como mostraram os trabalhos dos pesquisadores, estão relacionadas com a atomização social, a exigência de desempenho, a performatividade individualista e o colapso das estruturas e narrativas que baseavam a formação da identidade no mundo contemporâneo. A compreensão dos altos índices percentuais da população acometida por esses modos de sofrimento exige uma perspectiva multidimensional, que coloque em questão a singularidade do adoecimento e o seu atravessamento social, a sua gênese e a sua perpetuação. Nesse sentido, através do questionamento sobre o pensar e suas condições de possibilidade, a filosofia oferece o solo para os diferentes encontros e debates em torno do tema da psicopolítica e das patologias contemporâneas.

As palestras, mesas-redondas e comunicações, que agora o público tem acesso no formato de texto, apresentaram importantes perspectivas sobre os modos de sofrer na contemporaneidade através de uma tessitura interdisciplinar. É por esse caminho que nos parece possível trilhar a investigação sobre o diagnóstico de nosso tempo, ao mesmo tempo em que são colocados em questão os alicerces de um possível diálogo entre a filosofia e a psicanálise.

O evento foi realizado na Escola de Humanidades da PUCRS e organizado através do Programa de Pós-graduação em Filosofia. A realização do evento teve o auxílio da PUCRS Online e a publicação do livro contou com o financiamento do Centro de Estudos Europeus e Alemães (CDEA), aos quais deixamos registrado o

nosso reconhecido agradecimento. A extensão das contribuições enviadas levou-nos a optar pela publicação do livro em dois volumes.

Desejamos que a publicação deste livro possa inspirar a continuidade das pesquisas e investigações sobre Filosofia e Psicanálise em seus esforços de busca por diagnósticos das tensões de nosso tecido social e apontamentos de alternativas para transformações substanciais em nossos modos de ser, sentir e nos relacionar.

Orgs.
Fabio Caprio Leite de Castro[1]
Brandon Jahel da Rosa[2]
Cristian Marques[3]

[1] Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS. Doutor em Filosofia pela Université de Liège (Bélgica). E-mail: fabio.castro@pucrs.br.
[2] Graduando em Filosofia pela PUCRS. Bolsista de iniciação científica pelo CNPq. E-mail: brandonjahel@hotmail.com.
[3] Mestre em Filosofia pela PUCRS. Doutorando em Filosofia no Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS. E-mail: cristianmq@gmail.com.

1. Identificação e mímesis: pensando o adoecimento da palavra com Freud e Benjamin

https://doi.org/10.36592/9786587424033-1

Manuela Sampaio de Mattos[1]

Em "Psicologia das massas e análise do eu[2]", texto de 1921 que analisa a psicologia das massas a partir de conceitos psicanalíticos desde o âmbito do inconsciente humano, Freud questiona o quê, afinal, dá coesão a uma massa. Para traçar respostas, passa pela hipótese de o líder exercer este papel de coesão através de mecanismos como o da identificação dos indivíduos da massa com esta líder, atentando para o fato de esta ser apenas uma das vias de unificação da massa, pois seria possível que uma ideia ou até mesmo sentimentos em comum também exercessem tal função unificadora.

Para lançar a questão que será aqui trabalhada, tomaremos como pressuposto a hipótese lançada ao longo dos encontros deste ano de 2019 nos cartéis da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, proposição de acordo com a qual a massa no Brasil não elegeu um líder, mas uma espécie de personagem de uma pantomima. Lembremos que a pantomima se trata de uma peça teatral que se concentra nos gestos, na mímica, nas atitudes e expressões faciais, fazendo o menor uso possível da palavra. Diante disso, lembremos também o que tem sido reiteradamente dito nos mais variados círculos intelectuais: vivemos um *pathos* da palavra.

Sigamos, então, por este caminho que questiona o adoecimento da palavra nos fenômenos de massa. Contudo, para continuarmos, foquemos também na abertura de uma outra questão apresentada por Freud em "Psicologia das massas e análise do eu", por ocasião de uma nota de rodapé feita ao texto, logo ao final do capítulo sobre a identificação. Nesta nota de número 33, que aparece como algo que decanta do

[1] Doutora em Filosofia pela PUCRS; Psicanalista APPOA. Porto Alegre, RS, Brasil. E-mail: manuelasmattos@gmail.com

[2] FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

texto principal e de sua detalhada explanação sobre as identificações, Freud diz o seguinte:

> Bem sabemos que com tais exemplos retirados da patologia não esgotamos a natureza da identificação, e assim deixamos intocada uma parte do enigma da formação das massas. Uma análise psicológica bem mais profunda e abrangente se faria necessária neste ponto. Há um caminho que da identificação, através da imitação, leva à empatia, isto é, à compreensão do mecanismo pelo qual se torna possível, para nós, tomar uma posição ante uma outra vida psíquica. Também há muito a ser explicado quanto às manifestações de uma identificação existente. Uma consequência desta, entre outras, está em que o indivíduo limita a agressividade frente à pessoa com a qual se identificou, poupa esta e lhe dá ajuda. O estudo de identificações assim, como as que alicerçam a comunidade do clã, por exemplo, levou Robertson Smith à surpreendente descoberta de que [essas identificações] se baseiam no reconhecimento de uma substância comum (*Kinship and marriage*, 1885), e por isso podem ser criadas também por uma refeição realizada em comum. Este elemento permite ligar tal identificação à história primeva da família humana, como eu a construí em *Totem e tabu*[3].

Vemos, então, que Freud deixa em aberto o terreno da identificação, assumindo que uma parte do enigma em relação à formação das massas fica intocada. Ele aponta para a necessidade de aprofundamento deste tema, e em seguida assinala que há um caminho desde a identificação que, por meio da *imitação*, leva à empatia. Este caminho que pressupõe a *imitação,* levaria à compreensão do mecanismo operante na tomada de posição de um sujeito perante uma outra vida psíquica.

Haveria, também, muito a ser analisado quanto às manifestações de uma identificação deste tipo. Como consequência possível desta identificação, cita o exemplo da limitação da agressividade pelo indivíduo diante de quem ele se identificou, transformando-a em ajuda. Esta seria como que uma *expressão*, ou manifestação, de uma forma de identificação que compõe um *comum* que alicerça o clã. Tal forma de identificação está inicialmente baseada na pesquisa de Robertson Smith, e leva Freud ao ponto de subscrever que este modo de identificação pode ser criado, por exemplo, por uma refeição realizada em comum. É a partir daí que Freud se remete ao seu "Totem e Tabu[4]", sustentando que tal forma de identificação pode ser ligada à história primeva da família humana, conforme construiu nesta obra. Sabemos que o mito freudiano narra que foi no banquete totêmico, isto é, em uma refeição, que o pai da horda primeva fora devorado por seus filhos e, ao devorá-lo,

---

[3] Ibidem, pp. 68-69.
[4] FREUD, Sigmund. *Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. Trad. Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

estes se identificam com ele para adquirirem a sua força. A partir disso, e diante do compartilhado sentimento de culpa (o amor que retorna após o ódio ter tomado a cena), se instala um processo que institui a proibição do assassinato e do incesto. Este seria, portanto, um tipo de identificação criada por um sentimento em comum (culpa), que alicerça a horda primeva ao constituir uma ordem simbólica.

Em "Psicologia das massas e análise do eu", Freud sustenta que as três fontes identificatórias em operação nas massas e que são por ele ali expostas levam aos seguintes entendimentos: a identificação é "a mais primordial forma de ligação afetiva a um objeto"[5]; ela pode se tornar, por via regressiva (*regressivem Wege*), o substituto para uma ligação objetal libidinosa através da introjeção objetal no Eu e, ainda, pode ocorrer a partir de qualquer nova percepção de algo em comum com alguém que não seja de fato o objeto dos instintos sexuais. A respeito dessa última fonte de identificação, destaca que "quanto mais significativo este algo em comum, mais bem-sucedida deverá ser essa identificação parcial, correspondendo assim ao início de uma nova ligação[6]".

Tal constatação é muito importante, pois é a partir desta última fonte que Freud vai conjecturando que aquilo que faz ligação entre os indivíduos na massa é da ordem de "algo afetivo importante em comum", e acrescenta que possivelmente "esse algo em comum esteja no tipo de ligação com o líder[7]". Entretanto, como ele mesmo admite, isso não é suficiente para o entendimento das identificações que originam a ligação entre os indivíduos na massa. Na sequência dessas primeiras suposições, Freud suspeita (e antes da nota 33) que, naquele momento, estaria muito longe de ter esgotado as questões que envolvem a identificação, pois quando tocamos neste tema estaríamos diante do processo que a psicologia nomeia como "empatia", fenômeno crucial para a "compreensão daquilo que em outras pessoas é alheio ao nosso Eu[8]", e isso não constituiu objeto de seu estudo naquele momento. Diante desse comentário de Freud, podemos afirmar que, para a construção de uma resposta para sua interrogação, no que diz respeito àquilo que faz conexão entre os indivíduos da massa, a investigação psicanalítica deveria, em algum momento, passar pelo fenômeno da empatia. Conforme ele acrescenta na nota 33, a empatia ocorreria

[5] FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 64.
[6] *Ibidem*, p. 65.
[7] *Ibidem*.
[8] *Ibidem*.

através da *imitação*, processo também chamado na biologia e na filosofia como *mímesis*. Ela é também uma das formas privilegiadas da pantomima.

Em *Totem e Tabu*, ao falar sobre animismo, magia e onipotência dos pensamentos, Freud sustenta que os pensamentos mágicos que permeiam o animismo funcionam pelos princípios de semelhança (imitação) e contiguidade, e que "são a parte mais primitiva e importante da técnica animista[9]", pois a magia serve aos propósitos mais diversos, como por exemplo ao de "submeter os eventos naturais à vontade do homem, defender a pessoa dos perigos e dos inimigos e dar-lhe o poder de prejudicar seus inimigos[10]", seguindo o princípio de "tomar erradamente um vínculo ideal por um real[11]". É assim que, baseado em Frazer, Freud aponta que, pela via da imitação, se fazem atos mágicos como a dança da chuva para que venha a chuva, ou a oferenda de um espetáculo contendo a consumação do ato sexual para assegurar a fertilidade do solo.

Em tais atos mágicos, "a distância não tem nenhum efeito, a telepatia é tida como óbvia[12]", o que permite assumir que aquilo que é considerado eficaz nesses atos diz respeito à "semelhança entre o ato realizado e o evento esperado". Decorrente destes atos mágicos imitativos, são os atos mágicos que se dão por contiguidade ou por contágio. É o caso, por exemplo, do canibalismo dos primitivos, que tem como crença o fato de que, ao se consumir partes do corpo de outra pessoa, se adquire também suas características; ou, também, o caso de se guardar um objeto que causou um ferimento da forma mais higienizada possível, para que não ocorra a infecção e a inflamação. É também o caso de se nutrir uma crença no sentindo de que, para que um inimigo se prejudique, utilize-se um objeto seu (como uma roupa, um fio de cabelo) para que nele, no objeto, possa ser realizado um ato hostil que repercutiria de forma prejudicial para a própria pessoa. Na magia contagiosa, o que é eficaz é a relação de nexo com o espaço. Esses atos mágicos permitem Freud a explanar o predomínio da associação de ideias nos atos mágicos, que culminam em pensamentos onipotentes. A partir daí, Freud conclui que o princípio que rege a magia, esta técnica do pensar animista, é o da onipotência dos pensamentos.

---

[9] FREUD, Sigmund. *Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*, *op. cit.*, p. 126.
[10] *Ibidem*.
[11] *Ibidem*.
[12] *Ibidem*, p. 130.

Colocado isso, retornemos à nota de rodapé que fala da imitação como um dos caminhos tomados pela identificação que ocorre na massa. A imitação poderia levar à empatia, a uma tomada de posição diante de uma outra vida psíquica. Uma tomada de posição, aqui, parece não sugerir que se trate de uma posição de laço com a linguagem. Esta pode ser uma posição que inclusive remonta a uma fase proto-linguística, onde o que mais importa diz respeito às imitações possíveis de negação da castração, às capacidades miméticas que ao cabo levam à aniquilação não apenas do sujeito, mas do laço social quando isso ocorre na massa. Para seguir neste tema da imitação, gostaria de levar em conta algumas proposições de Walter Benjamin sobre a capacidade mimética.

De acordo com Benjamin, o que hoje observamos a partir de uma relação de semelhança sensível, representa um *resto*, um fraco resíduo da violenta compulsão à *mímesis* a que estava sujeita a humanidade, isto é, a uma capacidade mimética extrassensível, ligada a um significado filogenético que instiga o agir conforme a lei da identidade. As possibilidades de agir conforme a capacidade mimética restam comprometidas a partir do desenvolvimento da técnica e da experiência científica moderna ou, se quisermos ir a fundo na proposição benjaminiana, devido ao curso do mito do progresso que é, na verdade, o curso e a propagação da catástrofe. Segundo ele, na contemporaneidade podemos perceber a compulsão à mímesis apenas a partir de uma fantasmagoria linguística. Conforme explica Jeanne Marie Gagnebin, a tese principal de Benjamin "é que a capacidade mimética humana não desapareceu em proveito de uma maneira de pensar abstrata e racional, mas se refugiou e se concentrou na linguagem e na escrita[13]". É incontestável que a concepção de linguagem de Benjamin é distinta da psicanalítica, principalmente depois de Lacan. Entretanto, há muitos pontos convergentes entre as teorias.

Para Benjamin, este refúgio da *mímesis* na linguagem se abre para uma compreensão dialética do fenômeno. O que ele busca, com os seus textos sobre a capacidade mimética, é a leitura do que nunca fora escrito, isto é, uma leitura das vísceras, das estrelas, das danças; e depois das runas, dos hieróglifos e assim por diante. Pois nessas fases, a capacidade mimética humana efetuou sua entrada oculta na linguagem. A linguagem, portanto, configura "a etapa suprema do comportamento mimético e o mais perfeito arquivo de similitudes imateriais: um ambiente ao qual

[13] GAGNEBIN, Jeanne Marie. Do Conceito de *Mímesis* no Pensamento de Adorno e Benjamin. Sete *aulas sobre linguagem, memória e história*. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 2005. p. 96.

emigraram, sem resíduos, as mais antigas forças de produção e recepção miméticas, até liquidar as forças mágicas[14]". Vemos, então, que na tese benjaminiana da linguagem, a mímesis está presente como uma espécie de caminho por onde a linguagem se configura, e o ato de leitura deste fenômeno, da leitura disso que não está totalmente aparente na linguagem, liquidaria as foças mágicas da mímesis, forças que reforçam as forças míticas e arcaístas. Este é um dos polos dialéticos de seu pensamento, ou seja, o polo em que a linguagem se liberta das forças mágicas e míticas.

Para compreendermos o outro polo, este que não estaria livre das forças mágicas do pensamento, podemos nos remeter ao que Adorno e Horkheimer trabalharam na *Dialética do Esclarecimento*: a perda da capacidade mimética da humanidade teria sido um produto do recalque deste tipo de pensamento mítico-mágico. Pois, conforme explica Gagnebin, o comportamento mimético "ameaça profundamente o sujeito que, ao querer se resguardar, arrisca o seu desaparecimento, a sua morte na assimilação ao outro[15]". A partir do exemplo de Ulisses, de Homero, Adorno e Horkheimer referem que o preço a ser pago por este ato de recalcamento é muito alto, e poderia ser entendido a partir da ideia de uma "transformação da *mímesis* originária, prazerosa e ameaçadora ao mesmo tempo, numa *mímesis* perversa que reproduz, na insensibilidade e no enrijecimento do sujeito, a dureza do processo pelo qual teve que passar para se adaptar ao mundo[16]", sendo esta como que uma segunda *mímesis*. Ainda de acordo com Gagnebin, a articulação perversa da segunda mímesis com uma mímesis primeira e polimorfa "volta com toda sua violência secreta nos fenômenos de identificação e de repulsão de massa[17]" e "o medo individual da regressão ao amorfo engendraria uma regressão coletiva totalitária, cuja expressão mais totalitária é o fascismo[18]".

Feitas tais considerações, retomemos o nosso contexto sócio-político para ir um pouco adiante pensando sobre as identificações que perfazem a união dessa massa que temos diante de nós. A massa que "rebanhou" os Coisos ao poder parece ansiosa para participar do banquete que está se montando, desesperada para tomar

---

[14] BENJAMIN, Walter. A capacidade mimética. In: *Humanismo e comunicação de massa*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1970. P. 51.
[15] GAGNEBIN, Jeanne Marie. Do Conceito de *Mímesis* no Pensamento de Adorno e Benjamin. Sete *aulas sobre linguagem, memória e história*. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 2005. p. 86.
[16] *Ibidem*, p. 87.
[17] *Ibidem*, p. 88.
[18] *Ibidem*, p. 91.

parte no lugar da exceção: lugar de recusa da castração e da lei simbólica, lugar da *Verleugnung*[19], sem perceber que é o prato principal a ser devorado. O que parece dar união a esta massa é algo da ordem do ódio à lei simbólica, ódio ao que forma laço com o todo social – o que a massa busca, pois, é a identificação última aos lugares imaginários de exceção. A família que agora se encontra no poder faz pantomima deste sentimento de ódio, suspende as proibições do assassinato e do incesto, levando-nos a participar disso muitas vezes como meros espectadores incrédulos da autorização da barbárie. Mas eles creem: podem matar! Temos uma família incestuosa no poder! Então, quem mandou assassinar Marielle Franco? Quem responderá pelo assassinato de Ágatha Felix? – É certo que, quando Benjamin diz que o estado de exceção é a regra, na oitava tese sobre o conceito de história, é por perceber que, na verdade, a exceção tornou-se o fundamento místico da autoridade, da própria lei, o centro vazio a respeito do qual a decisão soberana é tomada. Poder de vida e de morte sobre outrem. Mas a exceção não foi inventada no Brasil após o golpe de 2016 ou nas presentes denegações da democracia, e sim se constituiu como a regra histórica que regeu abstratamente a suspensão das leis aparentemente vigentes, tornando-se ela mesma a regra na ponta da baioneta e, agora, do alto dos helicópteros[20].

Com Freud e com Benjamin, é possível afirmar que estamos revivendo um momento arcaico da linguagem, onde os atos miméticos-mágicos se lançam como restos, tensionando, desafiando a capacidade simbólica da linguagem. Em movimentos históricos da magnitude que estamos vivendo, sabemos que o primeiro ataque é contra a palavra em seu sentido simbólico, pelo seu esvaziamento. Vemos agora o investimento massivo na comunicação por gestos que mimetizam armas, por balbucios que gritam mito, por memes que reificam imagens capazes de reduzir a experiência linguística ao signo, ao imediatismo, ou seja, à ausência de mediação. Trata-se de um movimento que transita da identificação pela mimetização à memetização das vivências, à negação da própria possibilidade da experiência, tomando esta em termos benjaminianos como algo que compõe um comum a partir da relação com a palavra, conforme já aparece no primeiro texto de Benjamin sobre a

[19] Termo utilizado por Freud para explicar o que ocorre na perversão diante da castração. Na edição da Cia das Letras, traduzida por Paulo César de Souza, o termo ficou traduzido por "recusa". Em outras traduções ele aparece como "desmentido", "negação", "abnegação" e "denegação".
[20] Conferir PANDOLFO, Alexandre. *Apuros: ficção e aforismas contra o estado das coisas*. Porto Alegre: Lapices, 2017.

experiência, de 1913, quando defende, via dialética negativa, que "devolver à experiência o seu sentido autêntico significa reconciliá-la com o sentido original da palavra, ligando-a à quebra de limites e à emergência do novo[21]".

Precisaremos ficar atentos aos restos desta fantasmagoria linguística que está se produzindo em nosso contexto sócio-político. Algo próprio do movimento identificatório humano está figurado imageticamente nesta linguagem mimética, memética e imediata, e que no momento se reproduz pela via incessante da repetição, como colagem imagética que se expande desenfreada. O *continuum* desta engrenagem precisa ser quebrado, interrompido, entrecortado. As imagens e a mimetização devem ser interpretadas. Não podemos ficar paralisados diante delas e da magia dos pensamentos onipotentes elevados ao poder, apesar de estarmos enquadrados em uma cena de gozo. Trata-se, neste agora, de encontrarmos caminhos capazes de provocar o deslizamento do sentido do *pathos* da palavra como doença, para a o *pathos* como paixão à palavra.

Referências

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

BENJAMIN, Walter. A capacidade mimética. In: *Humanismo e comunicação de massa*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1970. pp. 48-51.

BENJAMIN, Walter. Erfahrung. In: BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Band II, 1. Frankfurt: Suhrkamp, 2015. pp 54-56.

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. *Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. Trad. Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Do Conceito de *Mímesis* no Pensamento de Adorno e Benjamin. Sete *aulas sobre linguagem, memória e história*. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 2005. p. 79-104.

MURICY, Katia. Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin. Rio de Janeiro: Nau, 2009.

[21] MURICY, Katia. *Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Nau, 2009. p. 44.

PANDOLFO, Alexandre. *Apuros: ficção e aforismas contra o estado das coisas*. Porto Alegre: Lapices, 2017.

SMITH, W. R. *Kinship and marriage in early Arabia*. London: Cambridge University Press, 1885.

2. A paixão pelo autômato na psicopatologia contemporânea

https://doi.org/10.36592/9786587424033-2

Vitor Hugo Couto Triska[1]

Estudos orientados pelo conceito de *paixão pelo autômato*[2] investigam como as relações de horror e fascínio pelos autômatos, compreendidos como duplos – estranhos familiares – dos humanos, participam do *pathos* moderno e contemporâneo. Numa época marcada pela morte de Deus e cujos ideais são erigidos a partir da razão científica[3], o autômato surge como imagem que condensa características infra-humanas, como déficits ou total ausência de afetos e de sexualidade, com outras supra-humanas, como precisão, racionalidade, inteligência e até mesmo beleza, delineando um ideal cujas incidências consideraremos como psicopatológicas na medida em que afetam a formação de racionalidades diagnósticas, queixas clínicas e sofrimentos.

Destaca-se aqui o termo *paixão* como uma derivação de *pathos*, partícula de *psicopatologia*, descolando-o de doença, seu uso mais corrente, e considerando outras de suas possibilidades, como *dis-posição*, uma posição de "deixar-se convocar por", *passividade* e *assujeitamento*, de maneira que diferentes formas de pensar predominantes em dado contexto implicariam em diferentes modalidades páthicas[4]. Por psicopatologia, portanto, compreende-se não estritamente o estudo das "doenças

---

[1] Psicanalista, Doutor em Psicologia Social e Institucional (UFRGS), Pós-Doutorado no PPG em Psicanálise: Clínica e Cultura (UFRGS). E-mail: vhtriska@gmail.com

[2] A paixão pelo autômato foi o tema de três cursos de extensão realizados na UFRGS em 2013, 2016 e 2019. Seus desdobramentos já foram explorados em quatro artigos e uma dissertação: MEDEIROS, R. H. A., MANO, G. C. M. e WEINMANN, A. O. "A paixão pelo autômato: A clínica para o cuidado no templo da tecnologia". In: *Physis Revista de Saúde Coletiva*, vol. 25, n. 1, pp. 251-263, 2015; WEINMANN, A. O., MEDEIROS, R. H. A. e MANO, G. C. M. "Deus está morto. Viva o autômato!". In: *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, vol. 17, n. 1, pp. 225-237, 2017; MANO, G. C. M., WEINMANN, A. O. e MEDEIROS, R. H. A. "A paixão pelo autômato: a condição maquínica". In: *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, vol. 24, n. 2, pp. 506-523, 2018; TRISKA, V. H. C. e MANO, G. C. M. "Ficção e Memória na Clínica Psicanalítica Contemporânea: Uma Leitura a partir de Black Mirror". In: *Subjetividades*, vol. 18, n. 2, pp. 36-44, 2018; MANO, G. C. M. *Psicanálise, cinema e cultura pop: os mitos no contemporâneo*", dissertação defendida no PPG em Psicanálise: Clínica e Cultura (UFRGS), 2018.

[3] WEINMANN, A. O., MEDEIROS, R. H. A. e MANO, G. C. M. "Deus está morto. Viva o autômato!". In: *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, vol. 17, n. 1, pp. 225-237, 2017.

[4] MARTINS, F. "O que é *pathos*?". In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia fundamental*, vol. 2, n. 4, pp. 62-80, 1999.

mentais" e a sua classificação, mas os assujeitamentos aos quais a modalidade páthica de um tempo convoca e, dito de outra forma, as relações entre uma cultura, seus ideais, e o modo como estes condicionam o sujeito e seus modos de padecer. Segundo Berlinck, *pathos* diz respeito a "algo da ordem do excesso, da desmesura [que] se põe em marcha sem que o eu possa se assenhorear desse acontecimento, a não ser como paciente" [5], isto é, aquele que sofre seus efeitos.

Façamos uma pequena digressão pela leitura lacaniana das noções freudianas de *Ideal de eu* e *eu ideal*. O *Ideal de eu* é o polo que orienta, baliza as identificações a partir das quais o sujeito se constitui. Pois simbólico, podemos considerá-lo como o que se oferece ao sujeito como elemento da constelação páthica de uma dada cultura, ou seja, o *Ideal de eu* é o que produz dis-posições, assujeitamentos. De acordo com Freud, ele teria um aspecto social, uma vez que é "imposto de fora"[6]. É em referência ao *Ideal de eu* que é produzido um *eu ideal*. Pois imaginário, ele é uma imagem bem acabada que opera como uma espécie de alteridade-miragem, onde o sujeito se reconhece como desejável, na forma que lhe convém ser visto pelo Outro, estabelecendo uma linha de ficção ao qual o *eu* busca se ajustar[7]. O *Ideal de eu*, então, é a referência simbólica em relação à qual se constitui a imagem de um *eu ideal*, num mecanismo que busca recuperar a posição narcísica primeira perdida pela criança quando ela mesma encarnava seu próprio ideal[8]. Ora, seguindo a hipótese de que a paixão pelo autômato participa da modalidade páthica de nosso tempo, proponho que nele reconheçamos um *Ideal de eu* maquínico que suscita a constituição de um *eu ideal* igualmente maquínico, isto é, a imagem que o *eu* toma como seu ideal seria aquela do autômato e sua reputação de bom *funcionamento*. Edson Sousa bem descreve essa problemática ao lembrar que, se na era industrial "víamos nas máquinas a esperança de liberar o ser humano de trabalhos desnecessários, restituindo ao homem a oportunidade e o tempo de se voltar para seus valores mais essenciais, hoje percebemos que acabamos nos mimetizando com

---

[5] BERLINCK, M. T. "O que é Psicopatologia Fundamental?". In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, vol. 1, n. 1, pp. 46-59, 1998, p. 53.
[6] FREUD. S. "Introdução ao narcisismo". In: *Obras completas*. Vol. 12, pp. 9-37. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 33. (Trabalho original de 1914).
[7] LACAN, J. *O Seminário, Livro 1: Os Escritos Técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. (Trabalho original de 1953-54).
[8] FREUD. S. "Introdução ao narcisismo". In: *Obras completas*. Vol. 12, pp. 9-37. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Trabalho original de 1914).

seu funcionamento”[9].

Uma peça tcheca encenada em 1921, intitulada *R.U.R.*, foi provavelmente a responsável pela popularização do termo *robô*, ao propor o neologismo *robota*, derivado de *robotník*, “trabalhador”, e *orbota*, “trabalho pesado” ou “escravidão”. Inspirada na luta de classes, a peça mostra a insurreição de robôs, trabalhadores explorados, contra os humanos, exploradores. *R.U.R.* já anuncia assim elementos centrais a problemática: (a) a assunção de que máquinas são as trabalhadoras ideais, (b) a sua comparação com o humano que vai progressivamente tomando-as como modelo e (c) a resistência à essa mimetização através da luta interespécies.

Em *O mal-estar na cultura* Freud apresenta uma noção de *ideal cultural* que contribui à ideia de um *pathos* marcado pela paixão pelo autômato:

> Há tempos ele [o humano] havia formado uma concepção ideal de onipotência e onisciência, que corporificou em seus deuses. Atribuiu-lhes tudo o que parecia inatingível para seus desejos – ou que lhes era proibido. Pode-se então dizer que os deuses eram *ideais culturais*. Agora ele aproximou-se bastante desse ideal, tornou-se ele próprio quase um deus [...] uma espécie de deus protético, realmente admirável quando coloca todos os seus órgãos auxiliares; mas estes não cresceram com ele, e ocasionalmente lhe dão ainda muito trabalho. [...] Épocas futuras trarão novos, inimagináveis progressos nesse âmbito da cultura, aumentarão mais ainda a semelhança com Deus. Mas não devemos esquecer [...] que o homem de hoje não se sente feliz com essa semelhança.[10]

Freud se refere aqui ao avanço da tecnologia e do controle humano sobre a natureza em campos outrora considerados divinos, o que colocaria a ciência como fonte de construção de ideais e ilusões que tão somente mitigam, mas não resolvem, o desamparo humano. Isso pode ser lido de acordo com o que Paula Sibilia[11] sugere como a passagem de uma ciência de orientação *prometéica* para uma de orientação *faústica*. A primeira trataria de aumentar as capacidades humanas, mas circunscrita a certos limites, sem invadir os terrenos considerados divinos e para além do domínio humano, como os mistérios da vida e da criação; um constrangimento desconhecido pela ciência de orientação faústica, afinal, “a ameaça do castigo dos

---

[9] SOUSA, E. L. A. “Cidades de morar, cidades de sonhar”, em CASTRO, R. V. e VILHENA, J. (Orgs.). In: *A cidade e as formas de viver*. Rio de Janeiro: Museu da República, pp. 11-17, 2005, p. 11.
[10] FREUD, S. “O mal-estar na civilização”. In: *Obras Completas*, vol. 18, pp. 10-89. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 52. (Trabalho original de 1930).
[11] SIBILIA, P. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

deuses só conseguiria assustar Prometeu; não é o caso do ambicioso Fausto"[12]. Sibilia toma como paradigmática a afirmação de Stephen Hawking que, com sua inconfundível voz robótica, constatou ser "inevitável" que o que for tecnicamente possível será, sim, aplicado, sugerindo que a ciência não mais reconheceria constrangimentos de outra ordem além da técnica. Um elemento chave dessa reconfiguração seria a fusão da biologia com informática, a *bioinformática*, um campo a desvendar os "segredos" da natureza inscritos no substrato micromolecular do corpo, circunscrevendo toda a causalidade humana à sua *programação* genética[13]. Como qualquer *software*, o humano seria em sua essência um código ao alcance da bioinformática de orientação faústica. A morte passaria a ser tão somente uma tendência da mesma ordem que o adoecimento e passível de conserto ou reprogramação, na medida em que a arcaica condição orgânica e seus constrangimentos seriam superáveis.

Reprogramar nossos genes ou, ao menos, nosso cérebro, deixa de ser apenas ficção ou expectativa fantasiosa e passa a ser uma oferta terapêutica como, por exemplo, na *Programação Neurolinguística*, que, conforme se anuncia em propagandas, promete compreender e mudar nosso "funcionamento" de acordo com "aquilo que queremos", como melhoras de "desempenho" e "performance" ou, simplesmente, "vender mais". Um *upgrade* em nome da eficácia? Um correlato disso parece ser a popularização do termo *mindset*, algo como "modelo" ou "configuração mental", articulado à busca de sucesso e eficácia nos meios empresariais, esportivos e – por que não? – acadêmicos, entre outros.

No campo da ficção, as últimas décadas atestam que relação entre humanos e robôs foi destacadamente belicosa, como em *Matrix*[14], *O exterminador do futuro*[15], *Blade Runner*[16] e *2001: uma odisseia no espaço*[17], cujas máquinas excessivamente frias e racionais buscavam eliminar os humanos, ou ainda em *Robocop*[18], onde o conflito se dá num só corpo misto e mal ajustado. Agora, porém, surgiria uma outra possibilidade: o amor com e por robôs, a paixão pelo autômato em sua literalidade.

---

[12] SIBILIA, P. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 155.
[13] SIBILIA, P. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 186.
[14] *Matrix*. Dirigido por L. Wachowski & L. Wachowski, 1999.
[15] *O exterminador do futuro*. Dirigido por James Cameron, 1984.
[16] *Blade runner*. Dirigido por Ridley Scott, 1982.
[17] *2001 – Uma odisseia no espaço*. Dirigido por Stanley Kubrick, 1968.
[18] *RoboCop*. Dirigido por Paul Verhoeven, 1987.

Se antes esse enlace amoroso era demonstrado como um trágico engano ou signo da desrazão, agora isso se torna possível, por exemplo, em produções como *Ela*[19], *Ex-Machina*[20] e outras onde nossos inimigos de outrora não mais aparecem como estranhos opostos[21]. Em *Westworld*[22], somos convocados a simpatizar com os androides, agora indistinguíveis dos humanos, que lutam não exatamente para extinguir seus tão imperfeitos criadores, mas sim para emanciparem-se de seu cruel domínio – como na já mencionada *R.U.R.*, mas com a sensível distinção de que a figura do trabalhador-máquina foi substituída por androides humanizados. Em consonância com essa tendência a tornar mais e mais difusa a linha que separa humanos e máquinas, *Blade Runner 2049*[23] nos apresenta uma criança que teria sido gerada pela cópula entre uma androide e um humano, anunciando, se não uma fusão definitiva, talvez o início da obsolescência de uma velha oposição.

Há ainda um outro desdobramento possível da paixão pelo autômato, a saber, a paixão – entre humanos – pelo – através, por meio do – autômato; o que se materializa nos diversos serviços e aplicativos de relacionamentos e é um tema também explorado em ficções como *Zoe*[24], *Hang the DJ*, episódio de *Black Mirror*[25], *Osmosis*[26]. Um dos mais importantes e exemplares serviços desse tipo, o *OkCupid*, monta o perfil dos usuários a partir de suas respostas a um amplo questionário para, num segundo momento, através de um algoritmo, calcular a compatibilidade entre as pessoas. Pessoas, como peças ou *softwares*, são compatíveis? Esse cálculo, note-se, só é possível pela assunção de que se pode apreender digitalmente a singularidade de humanos. É o que acontece em *San Junipero* e ainda outros episódios de *Black Mirror*, onde, reduzidas a códigos, pessoas são objeto de um *upload* que as transfere, após a morte, ou melhor, uma vez desvencilhadas de seu corpo orgânico, para uma vida plena e sem sofrimentos numa cidade virtual de ares californianos da década de 80. Nas cenas finais de *San Junipero*, duas mulheres, já livres de sua antiga condição, beijam-se apaixonadas em um conversível vermelho, à beira-mar, ao som de *Heaven is a place on Earth*. Essas ficções parecem atestar o impacto das

[19] *Ela*. Dirigido por Spike Jonze, 2014.
[20] *Ex machina*. Dirigido por Alex Garland, 2014.
[21] MANO, G. C. M. *Psicanálise, cinema e cultura pop: os mitos no contemporâneo*", dissertação defendida no PPG em Psicanálise: Clínica e Cultura (UFRGS), 2018.
[22] Westworld. HBO, 2016.
[23] *Blade runner 2049*. Dirigido por Denis Villeneuve, 2017.
[24] *Zoe*. Dirigido por Drake Doremus, 2018.
[25] *Black Mirror*. Produzida por Charlie Brooker, 2011.
[26] *Osmosis*. Netflix, 2019.

expectativas, fantasias e ideais difundidos pelas novas configurações científicas, alinhando-se não exatamente àquilo que estas já realizam, mas às suas aspirações.

Se não com o fim, ao menos com o enfraquecimento da guerra entre humanos e máquinas, e dada a reconfiguração das ambições científicas, vemos que a figura mecânica do autômato vai progressivamente dando lugar ao modelo informático e digital que reúne características agora comuns a antigos inimigos:

> Junto com o declínio da sociedade industrial e seus corpos disciplinados, dóceis e úteis, é possível constatar a consequente decadência da figura do autômato, do robô, do homem-máquina, uma imagem que alimentou muitas metáforas e inspirou abundantes ficções e realidades nos últimos dois séculos. Hoje proliferam, entretanto, outros modos de ser. A figura do *cyborg*, misto de organismo e cibernética, poderia se tornar um emblema inspirador das novas configurações...[27]

A figura do ciborgue, mais do que apresentar implementações que potencializam as capacidades humanas, desenha algo novo, um além-do-humano. Como essas aspirações e novos ideais culturais incidem na psicopatologia contemporânea? Trata-se de uma incitação à qual deveríamos resistir? Por que não almejar e, quando possível, integrar capacidades robóticas? Por que não viver em *San Junipero*? Nos tornaríamos humanos pós-orgânicos, talvez até mesmo pós-humanos?

Alguns significantes frequentemente articulados a queixas clínicas e sofrimentos compõem um campo semântico que nos dá pistas da incidência psicopatológica desse ideal cultural. Torna-se comum a demanda por *render* mais no trabalho, melhorar o *desempenho* ou ainda aprender a separar o *pessoal* do *profissional*, como se entre nós e uma boa *performance* laboral estivesse tão somente o obstáculo da nossa superável – ou já superada? – humanidade. Na mesma via, mas no sentido contrário, sofreríamos também a influência da dimensão *profissional* na *pessoal*, como a dificuldade de *desligar* – para dormir, não fazer nada – ou de *sair do piloto automático* quando fora do trabalho. Há ainda as incomodações inerentes à gestão de pessoas, pois estas exigem atenção para além de sua posição de *funcionários*, aqueles que deveriam funcionar ou desempenhar uma função. Esses significantes, entre tantos outros, são óbvios e cotidianos, tão comuns

[27] SIBILIA, P. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 18.

em nossos enunciados que soam como naturalmente articulados ao campo do sofrimento humano. Devemos admitir, contudo, que já não os sentimos como intrusos indevidos, como as máquinas que nas telas buscaram eliminar a humanidade, mas como elementos de uma constelação onde já se sedimentaram, enquanto ideais culturais, *Ideais de eu* maquínicos, formando o *pathos* de uma época que nos interroga: os doentes de nosso tempo são aqueles que conseguem *funcionar* como autômatos ou os que nisso fracassam?[28]

De acordo com o DSM-V,

> um transtorno mental é uma síndrome caracterizada por distúrbios clinicamente significantes na cognição individual, regulação emocional ou por comportamentos que refletem *disfunções* em processos psicológicos, biológicos ou de desenvolvimento subjacentes ao *funcionamento* mental.[29]

Como aponta Safatle[30], trata-se de uma estratégia diagnóstica centrada na desregulação setorizada de *funções* como atenção, comunicação, aprendizado, sexualidade, sono, coordenação motora, afetos etc. As patologias seriam fundamentalmente déficits ou excessos de reações, comportamentos ou funcionamentos, de modo a serem indissociáveis de um padrão de normalidade composto por critérios de rendimento e adaptabilidade compartilhados em uma comunidade implícita da qual o próprio médico participa. Ora, segundo Dunker:

> Determinada forma de sofrimento alcança legitimidade e reconhecimento social, mobilizando os dispositivos de cura, tratamento ou terapia, sejam eles de natureza formal, sejam de natureza informal. Contudo, isso é insuficiente para nomear todas as formas e todas as intensidades de mal-estar, que continuam a insistir como demandas locais desviantes e insuficientemente reconhecidas. Por outro lado, a massificação de uma modalidade de sofrimento equivale à sua gradual normalização, o que explicaria a mutação narrativa para outro grupo de sintomas. Se essa hipótese é verdadeira, as novas formas de patologia são indissociáveis de novas modalidades de nomeação, e o movimento da psicopatologia funciona, ao modo das neuroses, esquecendo seus próprios rastros históricos.[31]

---

[28] MEDEIROS, R. H. A., MANO, G. C. M. e WEINMANN, A. O. "A paixão pelo autômato: A clínica para o cuidado no templo da tecnologia". In: *Physis Revista de Saúde Coletiva*, vol. 25, n. 1, pp. 251-263, 2015.

[29] APA. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 5ª edição. Washington, 2013, p. 20, meus grifos.

[30] SAFATLE, V. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do Indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

[31] DUNKER, C. I. L. *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 265.

Em *Mind Fixers*, Anne Harrington descreve a história da busca da psiquiatria pela causa biológica da doença mental[32]. A autora mostra que essa busca não surge como resultado único de evidências, mas principalmente como uma manobra retórica que pretende colocar a psiquiatria num nível estritamente médico, como, por exemplo, a dermatologia. Essa proposta biologizante fomentaria a tendência, apontada acima por Dunker, ao esquecimento dos rastros históricos da psicopatologia, como se as formas de nomeação tão somente "descritivas" das doenças fossem independentes dos ideais culturais que as condicionam. A ideia de que nossa mente, por natureza, *funciona*, e, por *default*, deveria funcionar bem, encontra assim certo conforto na localização biológica da causalidade. Dentro dessa racionalidade diagnóstica, a objetividade e a universalidade da ciência sobrevoariam problemas "menores" relacionados à nomeação das patologias, sobrevoando, também, sua própria crítica.

Não se propõe aqui uma interpretação unívoca de período histórico cujas características poderiam ser reunidas em um diagnóstico unificador, como querem alguns teóricos da pós-modernidade, hipermodernidade, modernidade líquida etc. Já há, na literatura psicanalítica que aborda o contemporâneo, um excesso e mesmo um abuso de compreensões tais, associando nostalgicamente a erosão de códigos sociais à hipótese do declínio paterno, projetando no passado uma cultura idealmente ordenada que teríamos perdido[33]. A paixão pelo autômato, de vocação claramente crítica, cairia no mesmo erro de, reconhecendo os ideais maquínicos contemporâneos, construir, retroativamente, um humanismo ideal e perdido? Tomemos o contemporâneo como sugere Agamben: a desmesura de uma relação impossível com o nosso próprio tempo, um encontro ao qual só podemos chegar atrasados, afinal, "contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro", de forma que "todos os tempos são, para quem deles experimenta a contemporaneidade, obscuros"[34]. Assim sendo, uma abordagem da psicopatologia contemporânea a partir da chave de leitura da paixão pelo autômato não faz mais do que apreender algumas linhas de força, elementos

[32] HARRINGTON, A. *Mind Fixers: psychiatry's troubled search for the biology of mental illness*. Nova Iorque: W.W. Norton & Company, 2019.
[33] TRISKA, V. H. C. *Cultura e estrutura em psicanálise*. Tese defendida no PPG em Psicologia Social e Institucional (UFRGS), 2016.
[34] AGAMBEN, G. (2009). *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos, p. 63.

parciais para a construção de vias de compreensão crítica, evitando por elas "cegar-se" em um sedutor diagnóstico fechado do *pathos* contemporâneo.

Diante do que foi aqui discutido, o que a psicanálise pode oferecer? Lembremos de algo primeiro na técnica freudiana, cuja vocação política não pode deixar de ser reconhecida em nome da suposta postura apolítica de Freud, como alegam alguns. Da recusa à satisfação das demandas transferenciais, extrai-se um modelo, de alcance político, de insubserviência aos ideais culturais, pois orientar-se pela realização destes faria da psicanálise não mais do que uma ortopedia do bom funcionamento. Uma ressalva, porém: esses ideais patológicos não podem ser ignorados em nome da projeção romântica de uma essência humana que deveria resistir ao modelo bioinformático, afinal, já obtivemos notícias do fim dessa guerra da qual os humanos não saíram vencedores. Que esse modelo clínico-político de recusa sirva antes a uma abertura: na medida em que o *pathos* nos assujeita, isto é, nos constitui enquanto sujeitos a partir de certos ideais, que se reconheça como legítimo o sofrimento daqueles que buscam bem funcionar como autômatos, desde que advertidos de que disso podemos prescindir, de que isso que nos convoca, seja por horror seja por fascínio, não necessariamente nos obriga.

Referências

AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.

APA. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 5ª edição. Washington, 2013.

BERLINCK, M. T. "O que é Psicopatologia Fundamental?". In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 1(1), 46-59, 1998.

DUNKER, Christian. I. L. *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Boitempo, 2015.

FREUD. Sigmund. "Introdução ao narcisismo". In: *Obras completas*, vol. 12, pp. 9-37. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Trabalho original de 1914).

FREUD, Sigmund. "O mal-estar na civilização". In: *Obras Completas*, vol. 18, pp. 10-89. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Trabalho original de 1930).

HARRINGTON, A. *Mind Fixers: psychiatry's troubled search for the biology of mental illness*. Nova Iorque: W.W. Norton & Company, 2019.

LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro 1: Os Escritos Técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. (Trabalho original de 1953-54)

MANO, G. C. M; WEINMANN, A. O.; MEDEIROS, R. H. A. "A paixão pelo autômato: a condição maquínica". In: *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, vol. 24, n. 2, pp. 506-523, 2018.

MANO, G. C. M. *Psicanálise, cinema e cultura pop: os mitos no contemporâneo*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2018.

MARTINS, F. "O que é pathos?". In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia fundamental*, 2(4), 62-80, 1999.

MEDEIROS, R. H. A., MANO, G. C. M. e WEINMANN, A. O. "A paixão pelo autômato: A clínica para o cuidado no templo da tecnologia". In: *Physis Revista de Saúde Coletiva*, vol. 25, n. 1, pp. 251-263, 2015.

SAFATLE, V. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do Indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SIBILIA, P. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

SOUSA, E. L. A. "Cidades de morar, cidades de sonhar". In: CASTRO, R. V. e VILHENA, J. (Orgs.). *A cidade e as formas de viver. Rio de Janeiro: Museu da República*, pp. 11-17, 2005.

TRISKA, V. H. C. *Cultura e estrutura em psicanálise*. Tese defendida no PPG em Psicologia Social e Institucional (UFRGS), 2016.

WEINMANN, A. O., MEDEIROS, R. H. A. e MANO, G. C. M. "Deus está morto. Viva o autômato!". In: *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, 17(1), 225-237, 2017.

Filmografia

2001 – Uma odisseia no espaço. Dirigido por Stanley Kubrick, 1968.

Black mirror. Produzida por Charlie Brooke, 2011.

Blade runner. Dirigido por Ridley Scott, 1982.

Blade runner 2049. Dirigido por Denis Villeneuve, 2017.

Ela. Dirigido por Spike Jonze, 2014.

Ex machina. Dirigido por Alex Garland, 2014.

Matrix. Dirigido por L. Wachowski & L. Wachowski, 1999.

Osmosis. Netflix, 2019.

RoboCop. Dirigido por Paul Verhoeven, 1987.

Westworld. HBO, 2016.

Zoe. Dirigido por Drake Doremus, 2018.

3. O que são vertigens? Encontros entre política e psicanálise

https://doi.org/10.36592/9786587424033-3

Karina Sassi[1]

O presente ensaio situa-se nos limiares ambíguos das narrativas que compõem o campo político brasileiro contemporâneo, e é um dos desdobramentos da pesquisa de mestrado que realizei no Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura da UFRGS. Tal pesquisa, intitulada "Do paradoxo político às subjetividades contemporâneas: costuras psicanalíticas sobre o sequestro da palavra na mediação das diferenças", foi desenvolvida a partir da análise das tramas discursivas que vêm estruturando o laço social desde 2013.

O recorte temporal escolhido para tal análise tem início nas narrativas políticas sobre as jornadas de junho e se esgota na última eleição presidencial, em outubro de 2018. Escolhi transmitir, neste escrito, um recorte proveniente dessa pesquisa que segue reverberando e me parece bastante pertinente para a produção de pensamento acerca do momento político no qual nos encontramos.

Quando a imagem fotográfica feita no dia da votação do processo de *impeachment* da presidente Dilma Rousseff, em 2016, encontrou-se com meu olhar, resolvi fazer pesquisa. Tomei a fotografia como um enigma, enigma este que, após vastas tentativas de solucioná-lo, entendi que estava mesmo em sustentá-lo como um enigma a contribuição mais necessária. Uma contribuição que busca resgatar uma ética que se pauta pela falta, e aí estava o ponto de encontro entre a psicanálise e o campo político.

Compartilhada por diversos jornais *online* nas redes sociais, a fotografia mostrava dois muros construídos diante do Congresso Nacional, separando favoráveis e contrários ao governo. À época, ouvíamos com frequência reduzirem os sujeitos a suas posições ocupadas na fotografia: os "coxinhas" e os "petralhas".

Tais nomeações marcaram o início dos entraves ao diálogo e revelaram a estereotipia categorizante que reduzia toda e qualquer complexidade a meros signos linguísticos. Para dar conta de falar sobre tais abreviações narrativas, utilizei em

[1] Psicóloga, Psicanalista vinculada à APPOA, Mestre pelo PPG em Psicanálise: Clínica e Cultura da UFRGS e Pesquisadora Associada ao NUPPEC/UFRGS. E-mail: sassiskarina@gmail.com

minha pesquisa o termo "discursos econômicos". Uma nomeação que nos pode ser interessante diante da necessidade de pensarmos o que opera no campo das narrativas políticas contemporâneas: que economia as rege?

Trabalhei com o conceito de economia pulsional e gozo para aprofundar mais a discussão, mas não tomarei esse caminho neste ensaio. Trago apenas para introduzir minha questão, que irá se deter em pensar a tendência contemporânea ao empuxo binário das categorizações reducionistas, foracluin[2] o tempo de compreensão de todo e qualquer acontecimento político, fazendo irromper daí: vertigem.

A fotografia que foi disparadora da pesquisa de mestrado também ganhou lugar central no recente documentário produzido por Petra Costa, *Democracia em vertigem*. Não irei me deter a comentar o documentário, mas gostaria de trazê-lo para fazer esse enlace com o tema que proponho, retirando dele uma palavra: vertigem. Mas o que são vertigens?

Antes de propor que nos aproximemos do parapeito para senti-las, gostaria de retomar o fio condutor do pensamento que tenho proposto. Para pensar sobre as discursividades do cenário político atual, retomarei o enlace que fiz, na pesquisa mencionada anteriormente, de duas ideias: uma relacionada ao campo da linguagem, a partir da compreensão teórica de Lacan, outra relacionada ao campo da filosofia benjaminiana, que diz respeito à temporalidade. Assim, poderemos chegar às vertigens.

Vamos a elas: a atrofia da linguagem e a redução sínica e condensada de palavras, conceitos e ideias como operadores comuns nas trocas linguageiras desse período político, principalmente presente nas redes sociais, e a dialética em suspensão, ou, a imagem dialética em Walter Benjamin. Lacan olhava para a questão linguística quando rompeu com os psicanalistas de sua época, que passavam a restringir a escuta a categorizações estereotipadas e à adaptação dos sujeitos à norma. No conhecido Discurso de Roma, Lacan[3] resgata o lugar central da linguagem na teoria psicanalítica. Cunha os termos "muro de linguagem" e "linguagem-signo" para dar conta de falar sobre as deformações linguísticas imaginárias que nos assujeitam a rótulos, nos alienam a certos discursos e nos prendem em bolhas monolíticas ilusórias. Tudo o que tende ao signo reduziria a polissemia da palavra,

[2] Refiro-me ao conceito de foraclusão em Lacan. LACAN, J. *O seminário. Livro 3: As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
[3] LACAN, J. "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise". In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, pp. 238-324.

aniquilaria a inventividade metafórica e transformaria a cadeia significante em cadeia significada

Também faz parte da tomada da palavra enquanto significante a garantia de uma temporalidade própria à compreensão, entre o instante do ver até o momento do concluir, como vemos em "O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada"[4]. Grande parte das cenas que compõem o mal-estar atual traz um enredo de narrativas abreviadas, que nos parecem próximas às concepções lacanianas sobre muros de linguagem e linguagem-signo. Palavras-gatilho que nos convocam rápidas atribuições de sentido, reduzindo, assim, as possibilidades de não nos engajarmos a um discurso somente pela via dos afetos.

Tal proposição de Lacan, associo agora ao que sugeria Walter Benjamin[5] em seus registros acerca do que seria a dialética em suspensão. Em muitos momentos, no livro *Passagens*, o que ele chama de imagem dialética ou dialética em suspensão se aproxima dessa convocatória de um espaço temporal, uma suspensão de saber, a fim de chegar a um momento de concluir que escape à lógica do "isso ou aquilo". No campo politico as coisas são mais complexas, as coisas podem ser isso e também aquilo. Parece ser para isso que Benjamin aponta ao longo de sua obra.

De modo geral, podemos dizer que algumas das principais concepções benjaminianas nos chamam a atenção para essa dimensão temporal que muitas vezes se perde ou se achata, manifestando-se das mais variadas formas, de acordo com a época e com o contexto no qual falamos. Fala e tempo são elementos que se entrelaçam no percurso benjaminiano, e nos parecem ser a espinha dorsal de um pensamento ousado, provocativo, fragmentário e desviante; por vezes, desestabilizador. Um estalar de dedos, na tentativa de nos chamar a atenção para o paradoxo próprio e inerente ao campo politico, próprio da convivência democrática.

Como coloca Benjamin, "ao pensamento pertencem tanto o movimento quanto a imobilização". E é onde o pensamento se imobiliza, "numa constelação saturada de tensões, que aparece a imagem dialética", surgindo como um lampejo, uma cesura no movimento do pensar. Ela aparece lá "onde a tensão entre os opostos dialéticos é a

[4] LACAN, J. "O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada". In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, pp. 197-213.
[5] BENJAMIN, W. *Passagens*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

maior possível"[6]. A dialética em suspensão de Benjamin, nesse sentido, trata de desvelar que é preciso conhecer o fascínio de pular quando nos aproximamos de lugares altos, das beiradas das lógicas de poder.

Sentir vertigem é reconhecer a dimensão complexa de um incômodo. Em uma definição de dicionário, retirei o seguinte: "vertigem é um episódio de tontura e a falsa sensação de que você, ou o ambiente ao seu redor, está em movimento"[7]. Percebem o quão difícil é delimitar o que é o quê? Estamos em movimento ou parados? Pois, sabem que duvidar, questionar, e não digo um questionar cômodo, um questionar mais do mesmo, como movimentos de massa costumam fazer, pode causar uma certa: vertigem? Não, não. Não esse "questionar" que a gente compra junto com a credencial do nosso clube ideológico e preenche dez dos dez requisitos para ser de esquerda ou de direita. Refiro-me àquele questionar que necessariamente envolve tempo, tempo para saber: de que, afinal, se trata[8]? Não temos tido esse tempo, as brutalidades vivenciadas cotidianamente não nos dão trégua. Temos um presidente eleito que desafia todas as tentativas de compreender de que, afinal, se trata?

Penso que boa parte do que tenho acreditado ser uma forma potente de mediação das diferenças seja esta: a abertura às perguntas, ao pensamento e às trocas, que só me parecem possíveis quando há a garantia de que se pode pensar sobre aquilo que se escuta e sobre aquilo que se responde. Isso não se dá, evidentemente, sem tensão, já que as interlocuções não têm a ver com trocas linguageiras livres de impasses, afetos, discordâncias, inquietações e mal-estar. Ora, não seria isso, justamente, o combustível do pensamento? Mas, e quando isso parece fracassar e nos percebemos em um momento histórico em que o diálogo e a informação não mobilizam o pensamento? A solução ou mediação mais apropriada não parece estar no resgate dos conceitos, dos argumentos ou da razão. E então? Vertigens. O que seria viável enquanto linha de fuga[9]? Que tipos de atos poderiam

---

[6] BENJAMIN, W. *Passagens*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009. p. 518.

[7] VERTIGEM. In: MICHAELIS *Moderno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. São Paulo: Melhoramentos, 2019. Disponível em: http://michaelis.uol.com.br/busca?id=G9dBM . Acesso em: 7 ago. 2019.

[8] A formulação dessa pergunta é inspirada em um dos poemas de Gonçalo M. Tavares em *O Homem ou é tonto ou é mulher*. TAVARES, G,M. *O Homem ou é Tonto ou é Mulher*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2005.

[9] Refiro-me ao conceito de linha de fuga de Deleuze. DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. Tradução de E. A. Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

fazer função, nesse contexto? Repensar as linguagens? Repensar as gramáticas? Repensar os atos?

Não tem sido possível abrir espaços para duvidar do que nos convoca a "significar com pressa". Falar sobre o que é político, atualmente, sem que se pressuponha que político é uma posição, concepção de pensamento ou ato que se vincula univocamente a direita ou esquerda, ou a apoiar este ou aquele partido político, é praticamente impossível. É quase este o ponto em que morre uma discussão. Rápidas atribuições de sentido para saber logo se concordo ou se devo discordar. Se sei o suficiente sobre o assunto? Não importa.

Ideologias muradas, sujeitos seduzidos pelos jogos de poder, lutas políticas que acabam legitimando aquilo mesmo que se propõem a combater, diálogos que mais parecem monólogos coletivos[10]. Até que ponto temos conseguido resistir ao empuxo de fazer aquilo mesmo que costumamos criticar, e em que medida tem sido possível desviar do sedutor abismo das relações de poder? Falar que somos de esquerda, de direita, de centro, o que isso quer dizer? Isso garante alguma coisa? Garante o quê?

> é dificil olhar as coisas
> diretamente
> elas são muito luminosas
> ou muitos escuras.[11]

Durante meu percurso de pesquisa, o encontro com os discursos e com as narrativas que estavam emergindo por todos os lados, nas ruas e nas redes sociais, me fez perceber que precisava estabelecer alguns nortes para dar conta de escrever sobre esse tema. Por se tratar de uma pesquisa, precisei escolher por onde andar, o que discutiria com maior profundidade, etc. Encontrei na ideia de paradoxo uma costura comum que perpassa os temas que são aprofundados na pesquisa: a linguagem e os mecanismos identificatórios. Paradoxo, aqui, no sentido daquilo que desafia a lógica, que escancara uma contradição. Ou, para deixar mais claro, aquilo com que um psicanalista lida diariamente quando se coloca a escutar um sujeito:

---

[10] Entrevista de Christian Dunker para *Carta Capital*: POLARIZAÇÃO política, reflexo de uma sociedade murada. *Carta Capital*, 19 abr. 2016. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/politica/polarizacao-politica-reflexo-deuma-sociedade-murada. Acesso em: 21 mar. 2017.

[11] GARCIA, M. "é uma love story e é sobre um acidente". In: GARCIA, M. *Câmera lenta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, pp. 25-29.

suas contradições.

E há quem escape à contradição? Seguindo a compreensão psicanalítica, sabemos que não. Reconhecer isso, apesar de sutil, nos parece fundamental, dado o contexto político em que estamos. Tal reconhecimento teria como objetivo nublar a dicotomia que tem estado tão presente atualmente. Como conviver democraticamente, sendo que esses impasses da dimensão dos paradoxos nos interpelam a todo instante? Reconhecê-los poderia contribuir de alguma forma para a construção daquilo que não se reduz em sustentar embates de a favor ou contra?

Foi acolhendo o desconforto que essas perguntas causam que pude desenvolver minha pesquisa. Para mim, poder fazê-las hoje já é, em boa medida, fazer furo na rigidez discursiva do "dizer sem pensar", ou melhor, do dizer sem se preocupar com a forma como as coisas são ditas nem com os efeitos que podem gerar.

> Percebem? É sobre forma.
> É sobre qual forma tem a fôrma
> Que pra te dar contorno, te dilui
> Mas por que perguntar se forma é fôrma, incomoda?
> Quando foi que perguntar tornou-se igual a afirmar?
> Não afirmo forma quando pergunto sobre fôrma
> Se pergunto, afirmo?
> Se é justamente escapar do afirmar
> o motivo pelo qual escolhemos a via das perguntas.
> Entende melhor agora?
> Ou ainda incomoda
> reparar o contorno
> que conforta?
> Sem confronto, camarada
> Perguntar desconforta
> Eu sei[12]

As formas discursivas e as palavras de ordem, não as encontramos só de um "lado" da estranha composição binária brasileira. Emaranhada em jogos discursivos semelhante ao lado a que se opõem, parece estar toda e qualquer tentativa de conversa via diálogo. Grandes monólogos performados por figuras humanas que ainda creem mobilizar o pensamento através de incansáveis argumentações calcadas

[12] SASSI, K. *Do paradoxo político às subjetividades contemporâneas: costuras psicanalíticas sobre o sequestro da palavra na mediação das diferenças*. 2019. Dissertação (Mestrado em Psicanálise: Clínica e Cultura) – Instituto de Psicologia, UFRGS, Porto Alegre, 2019.

na razão.

Isso parece diminuir consideravelmente o efeito das luta políticas, criando brechas para o surgimento de discursos hostis, que geram reações cada vez mais autoritárias e guiadas pela moral. As discussões de Vladimir Safatle nos livros *A esquerda que não teme dizer seu nome*[13] e *Só mais um esforço*[14] trazem um olhar crítico sobre o campo das esquerdas, nesse caso, justamente sobre essa questão.

Outra importante contribuição, nesse aspecto, aparece no trabalho *Modulações militantes por uma vida não fascista*, de Alice de Marchi Pereira de Souza, que coloca o seguinte: nada pode ser dado como garantido na militância. Não se trata de escolher "lado certo", mas sim, apostar na potência das práticas militantes de "um viver não fascista", e, assim, "tomar a liberdade não como ponto de chegada, mas como prática incessante de desprendimento de si mesmo e do poder"[15].

Suportar as vertigens também significa sustentar uma democracia, pois reconhecemos que o fascínio pelo totalitário é tão presente em nós quanto a sedução de saltar do parapeito que costumamos renegar, já que nunca tínhamos nos pensado suicidas. Mas afinal, o que são vertigens, de que vertigem estamos falando?

A definição de vertigem que penso fazer o melhor enlace com essa discussão está no romance *A insustentável leveza do ser*, de Milan Kundera, e é com ela que encerro este ensaio. Acredito que sua potência está em mantê-la reverberando:

> É natural que quem quer "elevar-se" sempre mais, um dia, acabe por ter vertigens. O que são vertigens? Medo de cair? Mas então porque é que temos vertigens num miradouro protegido com um parapeito? As vertigens não são o medo de cair. É a voz do vazio por debaixo de nós que nos enfeitiça e atrai, o desejo de cair do qual, logo a seguir, nos protegemos com pavor.[16]

Referências

BENJAMIN, W. Passagens. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

BENJAMIN, W. Passagens. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009. p. 518.]

[13] SAFATLE, V. *A esquerda que não teme dizer seu nome*. São Paulo: Três estrelas, 2013.
[14] SAFATLE. V. *Só mais um esforço*. São Paulo: Três estrelas, 2017.
[15] SOUZA, M. P. A. de. *Modulações militantes por uma vida não fascista*. 2016. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, UERJ, Rio de Janeiro, 2016. p. 8.
[16] KUNDERA, M. *A insustentável leveza do ser*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 17.

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. Tradução de E. A. Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

GARCIA, M. "é uma love story e é sobre um acidente". In: GARCIA, M. *Câmera lenta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, pp. 25-29.

KUNDERA, M. *A insustentável leveza do ser*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 17.

LACAN, J. "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise". In: LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, pp. 238-324.

LACAN, J. "O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada". In: LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, pp. 197-213.

LACAN, J. *O seminário. Livro 3: As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

POLARIZAÇÃO política, reflexo de uma sociedade murada. *Carta Capital*, 19 abr. 2016. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/politica/polarizacao-politica-reflexo-deuma-sociedade-murada. Acesso em: 21 mar. 2017.

SASSI, K. *Do paradoxo político às subjetividades contemporâneas: costuras psicanalíticas sobre o sequestro da palavra na mediação das diferenças*. 2019.

Dissertação (Mestrado em Psicanálise: Clínica e Cultura) – Instituto de Psicologia, UFRGS, Porto Alegre, 2019.

SAFATLE, V. *A esquerda que não teme dizer seu nome*. São Paulo: Três estrelas, 2013.

SAFATLE. V. *Só mais um esforço*. São Paulo: Três estrelas, 2017.

SOUZA, M. P. A. de. *Modulações militantes por uma vida não fascista*. 2016. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, UERJ, Rio de Janeiro, 2016.

VERTIGEM. In: MICHAELIS Moderno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2019. Disponível em: http://michaelis.uol.com.br/busca?id=G9dBM . Acesso em: 7 ago. 2019.

4. O neoliberalismo e a gestão do mal-estar contemporâneo

https://doi.org/10.36592/9786587424033-4

Camila de Oliveira Angel[1]

Introdução

O fenômeno do neoliberalismo vai muito além da sua perspectiva dentro da ordem capitalista. Na verdade, vários autores afirmam que a doutrina ultrapassou os limites da esfera econômica e criou uma própria subjetividade, a qual é totalmente inspirada nos princípios empresarias e concorrenciais.

Sendo assim, o objetivo deste trabalho não é investigar, especificamente, os efeitos econômicos de tal doutrina, mas sim evidenciar quais foram os impactos para a saúde mental da população, que alterou, drasticamente, a sua forma de viver.

Portanto, para entender os importantes desdobramentos deste assunto, é crucial que seja demonstrado o imenso esgotamento psíquico causado em face da "naturalização" da chamada "normatividade" neoliberal, constatando-se, desde logo, que essa realidade acabou disseminando um mal-estar que se torna comum na contemporaneidade e assola, progressivamente, um número cada vez maior de indivíduos.

Destarte, ao fim, pretende-se expor as consequências mais graves desta realidade, analisando como o processo de multiplicação do sofrimento psíquico culminou em uma atividade de medicalização massiva da sociedade e os possíveis danos decorrentes dessa prática, uma vez que estes parecem não ser adequadamente divulgados para toda a população.

A subjetivação neoliberal e o sofrimento psíquico

Primeiramente, é importante referir que o surgimento da doutrina neoliberal nos anos 1930, expressa na obra de autores como Walter Lippmann, Von Mises,

[1] Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais da PUCRS. E-mail: camila.angel@acad.pucrs.br

Friedrich Hayek, George Stingler e Milton Friedman, não representou apenas um processo de renovação capitalista, mas também criou um verdadeiro *sistema normativo*.[2]

Deste modo, não se pode perder de vista que o grande feito do neoliberalismo, para além de sua atuação dentro da economia, foi ter implementado uma "cultura de empresa"[3], a qual afetou todos os ramos da vida. Assim, na contemporaneidade, emergiu uma nova subjetividade caracterizada, especialmente, pelo seu engajamento no modelo econômico e concorrencial. Sobre este ponto, interessante mencionar: "Produzir subjetividade é produzir um modo de afetar e ser afetado pelos fatos da vida. A subjetividade define, entre outras coisas, a maneira como eu percebo as coisas, o mundo, me percebo, auto-analiso as situações em que meu corpo se insere".[4]

Logo, uma vez que o empreendedorismo passou a ser valorado como uma característica pessoal indispensável, o "culto a performance"[5] disseminado pelas lógicas neoliberais que presenciamos hoje alimentou um novo imaginário e criou a figura do "indivíduo S.A" referida por Ehrenberg[6]. Neste contexto, ocorreu um verdadeiro processo de "empresarização"[7] dos sujeitos, o qual estabeleceu como padrão ideal aquele do empresário de si mesmo[8]. Alguém que calcula o custo-benefício de cada ação dentro da sociedade e que se preocupa, a todo momento, em aumentar o seu próprio desempenho para se manter em nível de competitividade com os demais.

> A empresarização dos comportamentos dos assalariados em todos os níveis da hierarquia das empresas busca fabricar uma mentalidade de massa na qual cada um seja impulsionado a se governar por si mesmo. A rarefação dos contrapesos à aventura empresarial e o recuo dos modos de proteção assistenciais têm uma

---

[2] DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 7.
[3] *Ibidem*, p. 328.
[4] TEIXEIRA, Ricardo. "O filtro da medicalização para a produção da subjetividade". In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, V. 420, mai. 2013, pp. 24-25. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/420 >. Acesso em: 20 maio de 2019, p. 24.
[5] EHRENBERG, Alain. *O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa*. São Paulo: Ideias e letras, 2010.
[6] *Ibidem,* p. 198.
[7] *Ibidem,* p. 131.
[8] DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*, *op. cit*.

> contrapartida: nesse estilo de existência, cada um suporta, cada vez mais, os pesos de suas responsabilidades.[9]

Byung Chul Han vai analisar esse quadro de uma forma bem interessante, traçando um paralelo entre as sociedades consideradas "disciplinares" por Michel Foucault, as quais eram feitas de "hospitais, asilos, presídios, quarteis e fábricas" [10], para dizer que no lugar delas, hoje, nós teríamos uma "sociedade do desempenho" [11], formada, principalmente, por "academias fitness, prédios de escritórios, bancos, aeroportos, shoppings centers e laboratórios de genética" [12]. Assim, para ele, "a sociedade do século XXI seria essencialmente uma sociedade de desempenho. Também seus habitantes não se chamariam mais 'sujeitos de obediência', mas sujeitos de desempenho e produção[13]. Os empresários de si mesmos, como referido anteriormente.

Destarte, podemos constatar que, ao fundo dessas sociedades do despenho, existem afetos neoliberais que almejam impor aos cidadãos a necessidade de agir, em uma busca constante pelo sucesso pessoal e profissional que é guiada por um lema geral de eficiência.

Nesta perspectiva, estaríamos diante de verdadeira mudança paradigmática, pois enquanto as sociedades disciplinares eram marcadas pela negatividade da proibição e da coerção dos seres humanos para disciplinamento de condutas, a sociedade do desempenho seria formada pela positividade do poder[14], ou melhor, do poder fazer. Assim, "o plural coletivo da afirmação, *Yes, we can* expressa precisamente esse caráter de positividade"[15]. Positividade esta que vai acabar sendo muito mais eficaz do que a negatividade do dever, não só em termos de modulação de condutas, mas, principalmente, na condução das mentes. Todavia, para fazer jus a obra de Han é necessário deixar claro que: "O poder, porém, não cancela o dever. O sujeito de desempenho continua disciplinado" [16].

Neste contexto, as próprias mudanças ocorridas no mundo do trabalho acabaram contribuindo em grande medida para a fixação desses ideais neoliberais.

---

[9] EHRENBERG, Alain. *O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa*, *op. cit.*, p.131.
[10] HAN, Byung-Chul. Sociedade do cansaço. 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2017, p. 23.
[11] *Ibidem*.
[12] *Ibidem*.
[13] *Ibidem*.
[14] *Ibidem*, p. 24.
[15] *Ibidem*.
[16] *Ibidem,* p. 25-26.

Por isso, necessário mencionar que, para Safatle[17] o trabalho acabou incorporando os valores enaltecidos nas críticas da alienação, adotando um ambiente mais "flexível" e de aproximação, em que técnicas de motivação, gincanas, prendas, e outras "brincadeiras", são adotadas para extrair ainda mais desempenho dos trabalhadores.

Consequentemente, o próprio desejo foi objeto de dominação, visto que os indivíduos passaram a trabalhar para a empresa como se estivessem trabalhando para si mesmos, eliminando-se o distanciadamente entre os trabalhadores e aqueles que os empregam. Logo, aquele sentimento de alienação, em muitos casos, acabou sendo excluído.[18]

Ainda, nas palavras de Safatle:

> Se anteriormente o sentimento de alienação no trabalho estava vinculado à perda da autenticidade na esfera da ação, com as temáticas clássicas da estereotipia inflexível das normatividades e da perda da individualidade, atualmente nos deparamos com a crença de que cabe apenas ao indivíduo a responsabilidade pelo fracasso da tentativa de autoafirmação de sua individualidade no interior do trabalho.[19]

Desta forma, há uma modificação no próprio discurso social, o qual passa a ser constituído "a partir da incitação à autoexpressão de si, ao empreendedorismo de si. O que nos faz acreditar que, se tal autoexpressão não se realizou, foi por culpa única e exclusiva da covardia moral do indivíduo, incapaz de afirmar suas múltiplas possibilidades no interior da 'sociedade de risco'". [20]

Consequentemente, o excesso de trabalho entra numa lógica de autoexploração, já que, na maioria das vezes, são os próprios indivíduos que se autovigiam e impõem a si mesmos o cumprimento das metas impostas. Logo, esse processo a extração máxima do desempenho mostra-se muito mais produtivo, pois funciona sem retirar o sentimento de liberdade do sujeito. Liberdade esta que, para Han[21], poderia ser descrita como uma "liberdade paradoxal".

---

[17] SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 191.
[18] DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*, *op. cit.*, p. 327-330.
[19] SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, *op. cit.*, p. 190.
[20] *Ibidem*.
[21] HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço, op. cit.*, p. 30.

Entretanto, essa nova forma de subjetivação não se construiu, ao longo dos últimos anos, sem impactar diretamente na saúde mental da população. Desta maneira, é importantíssimo referir que foram extremamente negativos os efeitos gerados em termos psíquicos, já que "o cansaço da sociedade do desempenho é um cansaço solitário, que atua individualizando e isolando". [22]

Por isso, Ehrenberg refere:

> Podemos sempre nos inclinar diante dos valores da empresa, dar boas-vindas à ascensão da responsabilidade individual, ao desaparecimento do desejo de assistência, ao desenvolvimento crescente do funcionamento flexível em redes, à aspiração à comunicação – não convenceríamos ninguém sobre o caráter eufórico da nossa conjuntura histórica. Daqui para frente, os erros se pagam de pronto. O florescimento pessoal e a singularização de cada um em uma sociedade em que a concorrência não tem um lado se pagam com a depressão nervosa generalizada.[23]

Destarte, os adoecimentos psíquicos da pós-modernidade poderiam ser considerados como manifestações patológicas daquela liberdade paradoxal[24] já que, em muitos casos, pode-se constatar que o excesso de desempenho está levando o sujeito a um verdadeiro "infarto da alma"[25].

> A sociedade da liberdade, que acredita ter-se libertado de todas as coações estranhas, se vê enredada em coações autodestrutivas. É assim que doenças psíquicas como o Burnout ou a depressão, que são as enfermidades centrais do século XXI, apresentam todas elas um traço altamente agressivo a si mesmo. A gente faz violência a si mesmo e explora a si mesmo. Em lugar da violência causada por um fator externo, entra a violência autogerada, que é mais fatal do que aquela, pois a vítima dessa violência acredita ser alguém livre.[26]

Sendo assim, o que se coloca como ponto de reflexão, é que essa realidade acabou desencadeando um esgotamento mental na população. As pessoas estão cada vez mais desgastadas, pois, apesar das exigências impostas respaldarem-se em valores empresariais, as vezes é necessário dizer o óbvio: pessoas não são empresas, muito menos máquinas, elas cansam, frustram-se e sofrem em face da circulação de

---

[22] *Ibidem*, p. 71.
[23] EHRENBERG, Alain. *O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa*. *op. cit*., p. 132.
[24] HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço, op. cit*., p. 30.
[25] *Ibidem*, p. 71.
[26] *Ibidem*, p. 102.

um medo constante do fracasso. Afinal de contas, não é difícil constatar que "há uma contradição interna importante em uma sociedade que estabelece para todos um padrão que a maioria não consegue alcançar"[27]

Destarte, as formas de vida extremamente individualizadas e fragilizadas, acabaram disseminando um mal-estar que assola a população, o qual está diretamente ligado a expansão e consolidação dessa subjetivação neoliberal.

Sobre esse ponto, é interessante nós observarmos o que refere Christian Dunker na obra "Reinvenção da intimidade: políticas de sofrimento cotidiano". Para o autor, o sofrimento era uma área que o capitalismo ainda não tinha conhecido. Contudo, diferentemente do liberalismo clássico, o neoliberalismo descobriu que ao fazer o indivíduo sofrer, seria possível extrair dele, ainda mais produtividade. Então, se antes o sofrimento era um problema, seja no cidadão, seja no trabalhador, hoje já não é mais assim. Pelo contrário, existe um estímulo para que se arranque do sujeito o máximo de engajamento e o máximo de exaustão, encontrando-se um aproveitamento do próprio sofrer humano[28].

Portanto, há uma mutação na própria maneira como as dificuldades psíquicas serão tratadas na atualidade, pois não há um interesse em diminuir ou erradicar os processos de sofrimento, mas sim administrá-los, em prol da obtenção cada vez maior de lucros.

Avaliando o quadro de sofrimento que domina a sociedade pós-moderna, o psicanalista Joel Birman já havia afirmado que o mal-estar que assola a população estaria diretamente ligado a certas psicopatologias que são próprias da atualidade. [29]

Logo, a realidade nos mostra que, por diversas vezes, esse mal-estar é nomeado pela psiquiatria como um transtorno mental presente no Manual de Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (em inglês, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) – DSM, que está na sua 5º edição.

Destarte, alguns transtornos como a depressão, a ansiedade, a insônia, o estresse e a angústia estão cada vez mais comuns na contemporaneidade. No entanto, de longe, os casos depressivos são os que mais encontram incidência social. Neste

---

[27] CASTIEL, Luis David. "A dominância das dimensões médicas na sociedade". In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, V. 420, mai. 2013, pp. 05-10. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/420>. Acesso em: 20 maio de 2019, p. 10.

[28] DUNKER, Christian. *Reinvenção da intimidade: políticas de sofrimento cotidiano*. São Paulo: Ubu Editora, 2017, p. 284.

[29] BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 168.

contexto, interessante mencionar que vários estudiosos estão afirmando, inclusive, que a "depressão será a doença mental mais incapacitante no Brasil até 2020"[30], uma vez que "o Brasil é campeão de casos de depressão na América Latina. Quase 6% da população, um total de 11,5 milhões de pessoas, sofrem com a doença, segundo dados da OMS."[31]

Além disso, um levantamento realizado pelo Ministério da Saúde divulgado em setembro de 2019, afirma que "Os atendimentos ambulatoriais e internações no Sistema Único de Saúde (SUS) relacionados à depressão cresceram 52% entre 2015 e 2018, passando de 79.654 para 121.341. Na faixa etária de 15 a 29 anos, o crescimento foi de 115%."[32]

Não obstante, o que não se pode perder de vista é que, perante essa realidade, as pessoas estão buscando, cada vez mais, a ajuda dos aparatos psiquiátricos para conseguir enfrentar as dificuldades psíquicas geradas por esse padrão neoliberal de existência. Frente a isso, surgem outros problemas decorrentes da forma como a psiquiatria vem, nos últimos anos, cuidando desse aumento crescente do sofrimento, os quais também serão objeto de análise.

A medicalização da vida: riscos não anunciados

Inicialmente, o que se pode constatar é que a gestão de todo esse sofrimento está sendo realizada por meio de uso abusivo de medicações, em uma ampliação considerável do campo de governo da psiquiatria. Neste ponto, para inúmeros estudiosos, estamos diante de uma verdadeira medicalização da vida, já que o saber médico-psiquiátrico se torna o gestor de todo o mal-estar que assola a espécie humana.

Nas palavras de Junges:

> A medicina está sendo reconfigurada e ressignificada a serviço dessa grande revolução biopolítica-econômica-cultural de apropriação da vida. A medicalização da vida só é compreensível em sua profundidade e amplidão,

[30] R7. "Depressão será a doença mental mais incapacitante até 2020". [2018]. Disponível em: <https://noticias.r7.com/saude/depressao-sera-a-doenca-mental-mais-incapacitante-ate-2020-10102018>. Acesso em: 20 outubro de 2019.
[31] *Ibidem*.
[32] G1. "Atendimentos do SUS a jovens com depressão crescem 115% em três anos". [2019]. Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/depressao/noticia/2019/09/17/atendimentos-do-sus-a-jovens-com-depressao-crescem-115percent-em-tres-anos.ghtml>. Acesso em: 20 outubro de 2019.

> tendo presente esse contexto científico cultural com suas crescentes repercussões bioeconômicas, possibilitadas pelo mercado das biotecnologias.[33]

Neste contexto, é preciso referir que essa ideia de medicalização da vida é complexa, pois além de demonstrar o consumo exacerbado de medicações pela população, também envolve a gerência da medicina em outros campos do saber, bem como relaciona-se a vários outros atores que a auxiliam nesta verdadeira atividade de controle social.

Assim, segundo o Manifesto escrito pelo Fórum sobre Medicalização da Vida e da Sociedade realizado pelo Conselho Federal de Psicologia, a medicalização pode ser entendida como um processo que "transforma, artificialmente, questões não médicas em problemas médicos. Problemas de diferentes ordens são apresentados como 'doenças', 'transtornos', 'distúrbios' que escamoteiam as grandes questões políticas, sociais, culturais, afetivas que afligem a vida das pessoas".[34] Quer dizer que "questões coletivas são tomadas como individuais; problemas sociais e políticos são tornados biológicos".

> Embora o fenômeno da medicalização seja visto como a ingerência da medicina noutros campos do saber e, sobretudo, em questões essencialmente sociais, não é raro também ser relacionado à elevada dependência dos indivíduos e da sociedade da oferta de serviços e bens de ordem médico-farmacêutica e seu consumo cada vez mais intensivo. Pode-se dizer que a medicalização, hoje, envolve mais atores, instituições, empresas, interesses e práticas tanto curativas como preventivas, e reflete as transformações relativas aos modos como fenômenos de saúde, doença e risco têm sido produzidos, definidos, classificados, administrados e vividos. O fenômeno da medicalização é interpretado especialmente como estando vinculado à disseminação do uso de medicamentos como principal estratégia para o tratamento de doenças e prevenção de riscos. Segundo a lógica biomédica, os medicamentos "consertam" ou "minimizam" as falhas nas "peças" da máquina humana, fazendo com que ela volte a funcionar satisfatoriamente. Ou seja, grande parte do processo medicalizador atende aos interesses da indústria farmacêutica que atua como um ator central nesse contexto. [35]

Destarte, entre estes outros atores que atuam vigorosamente junto à psiquiatria, a indústria farmacêutica exerce papel fundamental, já que, perante essa

---

[33] JUNGES, José Roque. "A medicalização da vida faz mal à saúde". In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, V. 420, mai. 2013, pp. 15-18. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/420>. Acesso em: 20 maio de 2019, p. 15.

[34] CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. [2011]. *Subsídios para a campanha Não à Medicalização da Vida – Medicalização da Educação*. Disponível em: http://medicalizacao.org.br/manifesto-do-forum-sobre-medicalizacao-da-educacao-e-da-sociedade/>. Acesso em: 2 maio de 2019.

[35] CASTIEL, Luis David. "A dominância das dimensões médicas na sociedade", *op. cit.*, p. 6.

realidade, aumenta seus lucros de forma considerável. Assim, observa-se que "uma vez classificadas como 'doentes', as pessoas tornam-se 'pacientes' e consequentemente 'consumidoras' de tratamentos, terapias e medicamentos, que transformam o seu próprio corpo no alvo dos problemas que, na lógica medicalizante, deverão ser sanados individualmente"[36]. Não é à toa que, atualmente, "a indústria farmacêutica é a segunda em faturamento no mundo, perdendo apenas para a indústria bélica". [37]

No Brasil, mesmo em face dos problemas que abalam a economia, o mercado farmacêutico cresce consideravelmente, ao contrário de muitos outros setores. [38] Falando sobre este crescimento no país, "um estudo feito pela Interfarma revela que o Brasil subiu duas posições no ranking global, tornando-se o sexto maior mercado farmacêutico do mundo, atrás dos Estados Unidos, da China, do Japão, da Alemanha e da França".[39]

Não obstante, um dos fatores que auxiliam no crescimento do consumo de fármacos, sem dúvidas, é a racionalidade de risco que acompanha a lógica neoliberal. Ela impulsiona uma "cultura hiperpreventiva", conforme esclarece Castiel[40]. Trata-se de uma necessidade constante de autocuidado, que justifica a busca por "comportamentos saudáveis e diretrizes médicas em nome do tratamento preventivo de agravos à saúde.[41]

Desta maneira, podemos concluir que: "Criar a doença e o tratamento é uma invenção genial para uma sociedade que se sustenta na contínua produção de novas necessidades, que rapidamente entrarão no circuito do consumo. Nada mais propício para o consumo e ampliação dos lucros" [42].

Ademais, é imprescindível trazer a elucidação realizada por Moraes, sobre a abordagem realizada pelos "representantes dos laboratórios":

---

[36] CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. [2011]. *Subsídios para a campanha Não à Medicalização da Vida – Medicalização da Educação*, *op. cit.*

[37] *Ibidem*.

[38] TERRA. "Indústria farmacêutica cresce a cada ano e caminha na contramão da crise". [2019]. Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/dino/industria-farmaceutica-cresce-a-cada-ano-e-caminha-na-contramao-da-crise,ef557a82481e098a7ce6f53a8ae27523b9w8yw2i.html>. Acesso em: 25 outubro de 2019.

[39] SCIENCE. "Indústria Farmacêutica: um mercado em constante ascensão". [2019]. Disponível em: <https://science.talknmb.com.br/industria-farmaceutica-ascensao/>. Acesso em 25 outubro de 2019.

[40] CASTIEL, Luis David. "A dominância das dimensões médicas na sociedade", *op. cit*., p. 6.

[41] *Ibidem*.

[42] MORAES, Fábio Alexandre. "A medicalização como um anúncio da qualidade de vida". In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, V. 420, mai. 2013, pp. 11-14. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/420>. Acesso em: 20 maio de 2019, p. 11-12.

> Com bastante frequência os vemos nas salas de espera dos consultórios e, mesmo sem permissão, nas unidades de saúde pública. Todos vestidos de forma muito parecida, sóbrios como recomenda a situação, com suas malas grandes e pretas, tendo no seu interior as últimas novidades da indústria farmacêutica. Intuímos que não são os médicos que, através das boas práticas clínicas e dos seus criteriosos estudos dos últimos artigos científicos, solicitam, mediante necessidades técnicas, os novos medicamentos. Esses representantes anunciam quais são os melhores remédios, os "de última geração", explicam de forma objetiva os efeitos colaterais e, mesmo o médico dizendo que precisaria buscar informações mais criteriosas, rapidamente se vê diante de uma dezena de "amostras grátis" e, quem sabe, um convite para um seminário em Salvador, com as despesas pagas. Pronto! Quem resiste experimentar as novas maravilhas farmacológicas? E, mais adiante, a insistência, agora dos médicos, para incluir essas novas "descobertas" na lista do Rename (Relação Nacional de Medicamentos Essenciais). Assim, a "novidade" passa a ser um "direito" do usuário-consumidor, que será paga com dinheiro público, obviamente. Tudo isso, até sabermos que aquela medicação não era tão boa assim, nem os estudos foram tão conclusivos. Agora, neste exato momento que conversamos, já tem outra medicação sendo apresentada pelos "representantes", com suas malas milagrosas. O milagre mesmo, com certeza, é o lucro estratosférico dos laboratórios.[43]

Isso coloca em xeque outra questão de demasiada importância quando se trata do consumo exacerbado de fármacos. Apesar das grandes propagandas que podemos ver sobre as mais diversas opções colocadas no mercado para o consumidor, os efeitos maléficos a médio ou longo prazo, do uso de tais drogas, simplesmente não são divulgados na grande mídia ou mesmo pelos laboratórios (por razões obvias, neste último caso).

Sendo assim, o livro publicado pela antipsiquiatra canadense Bonnie Burstow, em 2015, intitulado: "*Psychiatry and the Business of Madness: An Ethical and Epistemological Accountin*", foi elementar para a elucidação de diversos fatores maléficos à saúde decorrentes do consumo de psicofármacos. Primeiramente, embora existam diferenças entre as drogas psiquiátricas, a autora afirma que é possível notar diversas semelhanças entre elas, podendo traçar-se um tipo de paradigma. Então, para ela, entre os principais aspectos estão os seguintes: todas as drogas obstruem a função cerebral normal, causando uma disfunção (mau funcionamento). Todas interferem, substancialmente, no pensamento e no sentimento normais. Todas alteram a química e a estrutura do cérebro, em graus variados, prejudicando-o. Todas aumentam ou encolhem o tamanho do cérebro (ou alguma parte dele). Todas são viciantes. Todas trabalham de maneiras que dificultam

---

43 *Ibidem.*

a abstinência ou tornando-a impossível.[44]

Resumindo, as drogas interferem na química normal, provocando um desequilíbrio. Esse desequilíbrio, por sua vez, cria disfunções em várias partes do cérebro. Assim, por ser um órgão autorregulador, o cérebro responde quase imediatamente iniciando uma série de ações compensatórias. No entanto, essa ação de compensação entra em conflito com os efeitos da droga, gerando anormalidades, pois privam o cérebro dos meios para se regular adequadamente. Logo, essa tentativa continuada de compensação segue criando "anomalias", como por exemplo o rebote e a abstinência, tornando, muitas vezes, a retirada da droga impossível. [45]

Desta maneira, o que Bonnie deixa claro e que não podemos deixar de esclarecer, após esta breve explicação sobre o real funcionamento das drogas psiquiátricas, é que os danos causados não são "efeitos colaterais". Na verdade, os danos são o próprio efeito terapêutico. Ou seja, o efeito que acalma ou ativa o indivíduo, faz isso através da criação de disfunções e danos contínuos no cérebro. Por isso, independentemente da intenção, o dano surge como elemento *sine qua non* destas substâncias.[46]

Portanto, a autora coloca algumas questões importantes como reflexão: É o dano como tratamento o melhor que podemos fazer? Uma sociedade de dano iatrogênico[47] desenfreável é aceitável? Se eu soubesse esses fatos sobre as drogas antes de mim ou meus entes queridos optarmos por elas, teria interpretado quaisquer sinais de forma diferente?[48]

Destarte, Ivan Illich já havia alertado sobre existência das doenças iatrogênicas. Logo, nas palavras do autor: “Em sentido mais amplo, a doença iatrogênica engloba todas as condições clínicas das quais os medicamentos, os médicos e os hospitais são os agentes patogênicos. Chamarei iatrogênese clínica essa multidão de efeitos secundários, porém diretos, da terapêutica”.[49]

---

44 BURSTOW, Bonnie. *Psychiatry and the business of madness: an ethical and epistemological accounting*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2015, p. 195-196.
45 *Ibidem*, p. 196.
46 *Ibidem,* p. 199.
47 “Iatrogenia” é um termo de origem grega, onde *iatro*, pode ser traduzido como médico, curador, curandeiro e *genia* como origem ou causa. Assim, etimologicamente, iatrogenia pode ser literalmente traduzida como “causa médica”**.** O termo Iatrogenia é assim um termo do âmbito da medicina que se refere a malefícios e doenças causados pelo tratamento médico. Disponível em: <https://www.meusdicionarios.com.br/iatrogenia>. Acesso em 19 outubro de 2019.
48 BURSTOW, Bonnie. *Psychiatry and the business of madness: an ethical and epistemological accounting*, *op. cit*., p. 200.
49 ILLICH, Ivan. *A expropriação da saúde*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975, p. 24.

Ademais, além da iatrogênese clínica, Illich[50] também afirma que existe uma "iatrogênese social", ocasionada pelos efeitos socioculturais dessa medicalização.

Sobre a iatrogênese social, nas palavras do autor:

> A aventura médica causa outros danos, na ordem social dessa vez. A saúde do indivíduo sofre pelo fato de a medicalização produzir uma sociedade mórbida. A iatrogênese social é o efeito social não desejado e danoso do impacto social da medicina, mais do que o de sua ação técnica direta. A instituição médica está sem dúvida na origem de muitos sintomas clínicos que não poderiam ser produzidos pela intervenção isolada de um médico. Na essência a iatrogênese social é uma penosa desarmonia entre o indivíduo situado dentro de seu grupo e o meio social e físico que tende a se organizar sem ele e contra ele. Isso resulta em perda de autonomia na ação e no controle do meio.[51]

Portanto, trata-se de um assunto delicado e que precisa ser levado ao conhecimento de um número cada vez maior de pessoas. Apesar de todas as críticas até aqui realizadas, é necessário ressaltar que, evidentemente, existem indivíduos que têm distúrbios mentais e que precisam de tratamento, em alguns casos até mesmo o medicamentoso. No entanto, não podemos virar as costas para os problemas advindos da banalização do uso dessas substâncias e dos próprios diagnósticos realizados pela psiquiatria, os quais submetem mais e mais pessoas a efeitos iatrogênicos não anunciados, sob a justificação de uma "cura" que, por vezes, é duvidosa.

Nesse sentido, Sandra Caponi é certeira:

> É claro que existem pessoas que sofrem com essas doenças e que precisam de medicamentos. Só que se banalizaram os diagnósticos, porque aparecem na mídia como se fosse um creme para as rugas, como se todos tivessem que consumir esses medicamentos. O que não quero de forma alguma é negar que exista sofrimento ou que existam pessoas que padecem dessas patologias.[52]

Desta maneira, não se quer aqui negar a existência do sofrimento, ou mesmo diminuí-lo. A questão é que, em todo caso, existem controvérsias e a população, ao utilizar tais métodos terapêuticos, deve estar plenamente ciente sobre os efeitos e os riscos advindos daquilo que está consumindo.

---

[50] *Ibidem*.
[51] *Ibidem*, p. 31.
[52] CAPONI, Sandra. "O risco da biologização dos problemas sociais". In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, V. 420, mai. 2013, pp. 21-23. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/420>. Acesso em: 20 maio de 2019. p. 23

Considerações finais

Destarte, há uma pergunta elementar que pode ser colocada após todo o exposto: "Como não haveria uma relação direta (contribuição) entre produção de doença, de terapêuticas e o capitalismo?" [53], Para Moraes[54], trata-se de uma mesma lógica, a qual é válida para qualquer outro produto. "A saúde tornou-se um bem de consumo, todavia, na perspectiva da doença.". [55]

Indo mais além, em decorrência dos estudos realizados neste trabalho, acredita-se que há uma relação direta com a própria doutrina neoliberal que, antes, controla todas essas esferas: guia as diretrizes capitalistas, cria o sofrimento e auxilia a psiquiatria e a indústria farmacêutica no fornecimento das terapêuticas.

Sendo assim, é evidente que o neoliberalismo acaba tendo um papel extremamente significativo, influenciando de forma considerável a crise em que se encontra a saúde mental. Essa normatividade neoliberal foi naturalizada de tal modo que os indivíduos agem conforme esses valores empresariais que foram impostos sem nem mesmo questioná-los, como se não houvesse outra opção, outra forma de se viver.

Por isso, quando se tenta encontrar uma solução para combater essa epidemia do sofrimento psíquico, pelo menos na maioria das vezes, não se analisa a raiz do problema, as suas causas. Como se tudo pudesse ser resolvido depois, individualmente, com a prescrição de algum medicamento. Trata-se, assim, de uma verdadeira simplificação dos problemas que envolvem o mal-estar na atualidade. Ou melhor, uma banalização que, em muitos casos, mais faz mal à saúde do que a trata, beneficamente falando.

Desta forma, é de suma importância colocar essa questão nas pautas de discussões, principalmente para que os indivíduos possam olhar mais atentamente aos problemas que estão se desenvolvendo, já que os danos gerados por essa medicalização da vida não são satisfatoriamente divulgados para conhecimento de toda a população.

---

53 MORAES, Fábio Alexandre. "A medicalização como um anúncio da qualidade de vida", *op. cit*., p. 12.
54 *Ibidem*.
55 *Ibidem*.

Referências

BURSTOW, Bonnie. Psychiatry and the business of madness: an ethical and epistemological accounting. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

BIRMAN, Joel. Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

CASTIEL, Luis David. A dominância das dimensões médicas na sociedade. In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, V. 420, mai. 2013, pp. 05-10. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/420>. Acesso em: 20 maio de 2019.

CAPONI, Sandra. O risco da biologização dos problemas sociais. In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, V. 420, mai. 2013, pp. 21-23. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/420>. Acesso em: 20 maio de 2019.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Subsídios para a campanha Não à Medicalização da Vida – Medicalização da Educação. [2011] Disponível em: <http://medicalizacao.org.br/manifesto-do-forum-sobre-medicalizacao-da-educacao-e-da-sociedade/. Acesso em: 2 mai. 2019.

DUNKER, Christian. Reinvenção da intimidade: políticas de sofrimento cotidiano. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian. A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

EHRENBERG, Alain. O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa. São Paulo: Ideias e letras, 2010.

G1. Atendimentos do SUS a jovens com depressão crescem 115% em três anos. [2019]. Disponível em: https://g1.globo.com/bemestar/depressao/noticia/2019/09/17/atendimentos-do-sus-a-jovens-com-depressao-crescem-115percent-em-tres-anos.ghtml. Acesso em: 20 out. 2019.

HAN, Byung-Chul. Sociedade do cansaço. 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

ILLICH, Ivan. A expropriação da saúde. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

JUNGES, José Roque. A medicalização da vida faz mal à saúde. In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, V. 420, mai. 2013, pp. 15-18. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/420>. Acesso em: 20 maio de 2019.

MORAES, Fábio Alexandre. A medicalização como um anúncio da qualidade de vida. In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, V. 420, mai. 2013, pp.

11-14. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/420>. Acesso em: 20 maio de 2019.

R7. Depressão será a doença mental mais incapacitante até 2020. [2018]. Disponível em: https://noticias.r7.com/saude/depressao-sera-a-doenca-mental-mais-incapacitante-ate-2020-10102018. Acesso em: 20 out. 2019.

SAFATLE, Vladimir. O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

SCIENCE. Indústria Farmacêutica: um mercado em constante ascensão. [2019]. Disponível em:https://science.talknmb.com.br/industria-farmaceutica-ascensao/. Acesso em 25 outubro de 2019.

TERRA. Indústria farmacêutica cresce a cada ano e caminha na contramão da crise. [2019]. Disponível em:https://www.terra.com.br/noticias/dino/industria-farmaceutica-cresce-a-cada-ano-e-caminha-na-contramao-da-crise,ef557a82481e098a7ce6f53a8ae27523b9w8yw2i.html. Acesso em: 25 outubro de 2019.

TEIXEIRA, Ricardo. O filtro da medicalização para a produção da subjetividade. In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, V. 420, mai. 2013, pp. 24-25. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/420 >. Acesso em: 20 maio de 2019.

5. Depois da verdade: o cinismo da política contemporânea

https://doi.org/10.36592/9786587424033-5

Vitória Rosa Cougo[1]

Camilla Baldicera Biazus[2]

Introdução

A problemática do saber e da verdade delineia as inquietações do sujeito pensante e falante, articulando-se de acordo com as condições discursivas engendradas no laço social, desencadeando diferentes efeitos de poder. À despeito da busca pelo conhecimento e pela verdade, tão almejada pelos filósofos e historiadores, assiste-se na contemporaneidade à um fenômeno que tem se denominado por '*fakenews*', sob o domínio de uma suposta 'era da pós-verdade'.

O seminário inglês The Economist, em setembro de 2016, lançou uma matéria chamada de "A arte da mentira: a política da pós-verdade na era das redes sociais" na qual denunciou um momento histórico em que os fatos e a política passaram a apresentar uma profunda separação. Segundo Bucci[3], foram apontados como fatos ápices para tal compreensão a eleição de Trump nos Estados Unidos e propagandas fraudulentas que teriam possibilitado a vitória a favor da saída do Reino Unido da União Europeia. Ainda em 2016, após tal matéria, o Dicionário Oxford definiu *post-truth* como sendo a nomenclatura dada às circunstâncias em que fatos objetivos são menos influentes na formação de opinião pública do que emoções e crenças pessoais. O adjetivo surgiu relacionando-se à acontecimentos que se desencadearam na esfera política, possuindo incidência em diversas sociedades do mundo contemporâneo, especialmente na Europa e na América.

Pensando nos efeitos deste fenômeno para o cenário social e político contemporâneo, acredita-se que tal relação com a verdade se aproxima do que o filósofo Vladimir Safatle vem denominando por racionalidade cínica. Termo este

[1] Mestranda em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) na linha de pesquisa Psicanálise e Políticas do Contemporâneo. E-mail: vitoriapsico13@yahoo.com.br

[2] Pós-doutoranda em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) na linha de pesquisa Psicanálise e Políticas do Contemporâneo. E-mail: camillabiazus@yahoo.com.br

[3] BUCCI, E. Pós-política e corrosão da verdade. Dossiê pós-verdade e jornalismo. *Revista USP*, n.116, 2018, pp. 19-30. Disponível em: < http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/146574> . Acesso em 15 de setembro de 2019.

utilizado para denunciar uma forma de racionalidade política que se instala na contemporaneidade destruindo os sentidos mediante os quais os sujeitos se orientam na cena do mundo compartilhada. Quanto à tais considerações, Safatle também vem discorrendo acerca da importância de se compreender as organizações políticas em torno, não apenas das questões racionais – como é tradicionalmente colocada – mas também afetada severamente pelo campo dos afetos, a fim de que se possa refletir sobre o funcionamento da política na contemporaneidade.

Desta forma, compreendendo que, tanto o fenômeno contemporâneo das *fakenews*, quanto a evidência de um modo de racionalização cínico, expressam uma certa organização discursiva particular da política na contemporaneidade, tem-se por intuito observar suas possíveis relações neste trabalho. Esse movimento de aproximação foi delineado, de forma central, através da interlocução entre as reflexões propostas no livro Cinismo e Falência da Crítica, de Vladimir Safatle, e o texto Verdade e Política, da filósofa política Hannah Arendt.

Verdade e Política a partir de Hannah Arendt

Escolheu-se como ponto de partida, traçar algumas diretrizes para pensar a relação da política com a verdade a partir da leitura da filósofa Hannah Arendt, a qual possui produções importantes no campo da discussão política filosófica. No primeiro capítulo do seu livro *O que é a política* a autora acentua que a política é uma forma de (con)viver que pretende alocar em um espaço comum a pluralidade e, por tanto, a diferença entre os homens. Sendo a política uma prática que não possui uma essência a priori pois se forja em relações que se estruturam conforme as possibilidades oferecidas pelo espaço social. Dessa forma, as múltiplas experiências que ocorrem no campo inter-relacional, constitui os sujeitos de diferentes formas, como é o caso das singulares relações familiares e grupais, notificando a relevância da História para a política. Isto porque, a mesma providencia condições para que os homens pertençam à um grupo e a um campo compartilhável: a humanidade e, por tanto, a história da humanidade[4]

Essas questões apontam para a necessidade de que hajam verdades legitimadas como comuns ou compartilháveis, em termos históricos, afim de que

[4] ARENDT, H. TÍTULO. In: ARENDT, A. *O que é a política?*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

haja uma inter-relação entre os seres civilizados, tornando possível a realização de ponderações políticas sobre suas formas de experenciar o ambiente social. Arendt[5] nomeia estas verdades como factuais, sendo para quem a mídia e os meios de informação possuem um papel importante, auxiliando na possibilidade de que fatos e eventos sejam noticiados e auxiliem nas ponderações e discussões políticas. No entanto, é possível observar que fatos e eventos são absolutamente quebradiços em relação à dogmas e princípios forjados pelo humano. Isto por que a verdade factual se encontra sempre ancorada na possibilidade de ser testemunhada e interpretada, de forma que para ser 'acreditável' e ganhar amplitude depende de que seja disseminada. Ou seja, por um lado, sua transmissão tem como função informar o pensamento e os assuntos políticos, mas, por outro, é de sua natureza ser, multiplamente manipulada.

Nesse ponto, é possível vislumbrar o conflito histórico entre verdade e política, o qual Arendt traduz como sendo a confrontação entre dois modos de pensar e estar no mundo: o do filósofo e o do cidadão. O modo filosófico é aquele que pretende se utilizar dos fatos para estabelecer um raciocínio sólido e racional, buscando fissuras e angariando suas possíveis críticas. O modo que diz respeito ao cidadão é aquele que se move conforme o fluxo das informações e seus enquadramentos, onde prevalecem suas opiniões particulares e paixões fervorosas. De forma que, à medida em que o filósofo olha para os fatos e informações a fim de perceber uma realidade, o cidadão busca encontrar uma realidade para defender.[6]

Pode-se perceber que o modo filosófico o qual se aproximaria de uma possível verdade racional encontra-se em um campo de racionalização distinto do campo político, o qual parece mais próximo das opiniões e afetividades. Nesse ponto cabe mencionar que a partir da verdade factual, Arendt traça uma diferença entre a mentira e a opinião. Para explanar tal diferença, situa-se que no campo da filosofia um raciocínio errôneo se traduz por ilusão ou opinião, denotando um certo caráter individualista. Ao passo que, na política, diferentemente da qualidade retórica de uma verdade racional, a relevância e apoio a um posicionamento se assenta na quantidade de homens que se unem em torno da mesma opinião. É a quantidade que fortalece a opinião. De forma que Arendt conclui que a verdade filosófica é apolítica,

[5] ARENDT, H. Verdade e Política. In: AREDNT, H. *Entre o passado e o futuro*. 7ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2014.
[6] *Ibidem*.

posto que tem por princípio básico não pretender ser dominante e colonizadora. A verdade filosófica, por seu caráter racional, se pauta na qualidade do pensamento, ou seja, na possibilidade de o sujeito criar um diálogo silencioso com seu outro interno de maneira a preservá-lo como condição fundamental para a manutenção de seu estado pensante. Para exemplificar isto, Arendt[7]diz que:

> Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais validas minhas conclusões finais, minha opinião.

Essa condição filosófica parece permitir um alargamento não da verdade, mas da mentalidade, posto que o sujeito ao não se encontrar pautado puramente em interesses pessoais, encontra-se livre para executar o exercício da imaginação sem pretender, necessariamente, convencer alguém. De forma que, uma verdade factual à luz da verdade racional se difere de sua relação com a opinião. Neste sentido, se torna importante pensar o cenário contemporâneo atual no que diz respeito a circulação das informações, as quais têm assumido um caráter singular através das novas tecnologias e mídias digitais que se constituem em uma temporalidade de difícil apreensão.

Estudiosos vêm compreendendo que a expansão da comunicação midiática aliada às particularidades da economia capitalista, favorecem a proliferação de registros precários acerca dos acontecimentos históricos e políticos.[8] Cenário este que proporciona o estabelecimento de uma cultura política que tende à referenciar-se por opiniões particulares e se posicionar instantaneamente em um movimento de consumo de informações e projeção de afetos. Conforme Ramos[9] ocorre que a propagação de notícias em massa viabiliza não apenas um excesso de informações que podem caracterizarem-se como altamente manipuladoras, mas também atenta para um fenômeno próprio da pós-modernidade que é o fato de que a população além de ser receptora também se torna emissora de notícias e opiniões. Sobre isso, é

---

[7] ARENDT, H. Verdade e Política. In: AREDNT, H. *Entre o passado e o futuro*. 7ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2014, p.299.
[8] BUCCI, E. Pós-política e corrosão da verdade. Dossiê pós-verdade e jornalismo. *Revista USP*, n.116, 2018, pp. 19-30. Disponível em: < http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/146574> . Acesso em 15 de setembro de 2019.
[9] RAMOS, S. Violência, crime e mídia. In: LIMA, R. S.; RATTON, J. L.; AZEVEDO, R. G. (Orgs.). *Crime, Polícia e Justiça no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2014.

importante compreender que alguns pesquisadores, como Bernard Harcourt[10], da Universidade da Columbia/ Nova York, compreendem que o controle social da pós modernidade se exerce a partir da vigilância das mídias digitais: algoritmos do Google, redes sociais, Facebook. A transparência de tais meios possibilita fluxos e tipos de informações diferentes para cada sujeito, de modo que é estimulada a criação de campos distintos de verdade.

Além disso, a propagação das notícias sem a preocupação com o que elas podem reverberar, ou seja, com o seu conteúdo, também refletem o argumento capitalista, pautado na obtenção de lucro. De forma que para o alcance do faturamento através dos acessos às notícias, torna-se fundamental a produção de narrativas impactantes que despertem o interesse do internauta em lê-la ou, ainda, nem mesmo lê-la, posto que a própria manchete por vezes se encarrega de determinar a forma com que o sujeito necessita reagir afetivamente a ela. Esse fenômeno, observado na contemporaneidade, marca um momento histórico onde parece que a expansão da possibilidade de informação e pluralidade de interpretação acerca da realidade torna-se facilmente alvo de movimentos de apreensão da vida política altamente conflitantes. Isto porque a possibilidade de diferentes grupos de pessoas entrarem em contato com diferentes fontes de informação, sendo aquelas que mais se ajustam ao perfil de compartilhamentos e pesquisas dos mesmos, favorece não ao pensamento e a crítica, mas ao reforço das manifestações performáticas de opiniões imediatistas.

Na obra *Entre o Passado e o Futuro* Arendt[11] já salientava que: "apenas a verdade que não se opõe nem ao lucro nem ao prazer humano é a todos os homens bem-vinda". Se o prazer e o lucro são colocados lado-a-lado como questões que não desejam serem perturbadas na vida social, percebe-se o quanto que o sistema capitalista neoliberal vem sendo pensado enquanto um vértice da sociedade contemporânea que atravessa de modo particular a satisfação humana. Diante disto, acredita-se ser importante, bem como mencionado na introdução, compreender a

[10] Fala intitulada "From the Expository Society to the American Counterrevolution" do pesquisador Bernard Harcourt proferida no evento "10º Congresso Internacional de Ciências Criminais: Memória e Ciências Criminais", realizada no dia 21 de outubro de 2019 em Porto Alegre-RS, no Teatro do Prédio 40 da PUC.

[11] ARENDT, H. Verdade e Política. In: AREDNT, H. *Entre o passado e o futuro*. 7ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2014, p.286.

política como uma forma de organização dos corpos sociais em torno da economia pulsional, ou seja, de suas condições de satisfação[12].

Então, se as informações na contemporaneidade têm obedecido à uma certa lógica de controle e lucro e os sujeitos, dependendo da forma com que a lei se legitima, conforme nos conta a psicanálise, tendem a agir muito mais pela afetividade do que pela racionalidade, observa-se o quanto que a pós-verdade configura-se como uma organização discursiva efetiva na contemporaneidade. Posto que a mesma, por sua própria definição, produz uma forma possível de posicionamento que prioriza o desencadeamento dos afetos.

O pensamento político, por ser representativo, se apossa destes modos de ser e estar na sociedade e não se encontra imune de ser atravessado de forma particular por estes. Assim, parece que enquanto a verdade racional tem por seu oposto um pensamento errôneo ou desarticulado, a opinião apresenta como oposto uma ausência de pensamento e, por tanto, uma anulação do incômodo e do desprazer. Se Arendt compreende que a descrição de fatos, ou seja, a verdade factual, necessita de uma certa contingência para concluir alguma coisa, posto que do contrário para nada serve, compreende-se que as formas com que estas contingências serão forjadas permitirá mais ou menos: comoções, repudia, ódio, paixão, dúvida, reflexão, etc. O problema que agora se aponta é que, quando estas contingências apagam a linha que diferencia a verdade factual da opinião, o que aparece é a mentira como forma de ação.

Conforme Arendt[13] o mentiroso "[...] é um ator por natureza; ele diz aquilo que não é por desejar que as coisas sejam diferentes do que são – isto é, ele quer transformar o mundo". Percebe-se o quanto que a mentira pode constituir realidades, cria-las, como um processo artístico. No entanto, cabe aqui mencionar, que a função do historiador, ou ainda, dos meios de comunicação, seria, em parte, poder localizar uma mentira notando incongruências, falhas ou junções em lugares remendados trazendo os fatos para circunstâncias onde podem ser avaliados de forma racional e crítica. No entanto, percebe-se que diante de uma organização discursiva pautada no cinismo essas fissuras tornam-se indistinguíveis, produzindo efeitos no campo político.

---

[12] SAFATLE, V. *O circuito dos afetos*: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2ª Edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
[13] ARENDT, H. Verdade e Política. In: AREDNT, H. *Entre o passado e o futuro*. 7ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 310.

Racionalidade cínica e a problemática da verdade

O filósofo Vladimir Safatle em seu livro *Cinismo e falência da crítica* argumenta que o cinismo se tornou uma categoria que contempla análises do funcionamento racional da sociedade contemporânea capitalista, a qual parece estar em crise diante da capacidade crítica do pensamento. Isto porque Kehl [14] já havia nos advertido que o sujeito da contemporaneidade se encontra desestabilizado em relação as significações/simbolizações da linguagem, devido ao distanciamento que o sentido da vida tem tomado das reflexões filosóficas e sua aproximação das razões de mercado. Sendo o cinismo a forma hegemônica de racionalidade em uma vida pautada no argumento capitalista, a qual "se encarna em instituições, disposições de conduta valorativas e hábitos" [15]. Safatle considera que estruturas cínicas de racionalização aparecem quando os processos de legitimação da substancialidade das normas sociais encontram-se em crise. De forma que o cinismo é a tradução de um sistema onde a lei e a sua possível transgressão são enunciados concomitantemente, por não serem mais suficientes para se contraporem. Em termos psíquicos essas questões têm por efeito forjar uma forma de socialização que parece relacionar-se menos com os processos de recalcamento neuróticos e mais com os processos de denegação, próprios de uma estruturação perversa.[16]

A partir das contribuições lançadas a partir da leitura de proposições de Hannah Arendt compreende-se que a racionalidade cínica em muito se aproxima, ou dá condições, para processos próprios da era da pós-verdade. Nas palavras de Arendt[17]: "[...] a diferença entre a mentira tradicional e a moderna acarretará, na maior parte das vezes, a diferença entre ocultar e destruir". Essa diferença, entre ocultar e destruir, parece própria ao mecanismo cínico, onde a verdade não é mascarada, mas aniquilada devido a sua recusa. Essa estruturação em torno da mentira traz efeitos importantes para o campo da política, especificamente no que tange as verdades factuais, as quais informam o pensamento político. Isto porque, no que tange ao campo da linguagem, o cinismo assume aquilo que Safatle[18] nomeou

[14] KEHL, M. R. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das letras, 2002.
[15] SAFATLE, V. *Cinismo e Falência da Crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 12.
[16] *Ibidem*.
[17] ARENDT, H. Verdade e Política. In: AREDNT, H. *Entre o passado e o futuro*. 7ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 312.
[18] SAFATLE, V. *Cinismo e Falência da Crítica*, *op. cit*.

como 'distorção performativa'. A distorção performativa difere da distorção em relação à descrição, na qual o pensamento crítico apontaria para um erro de referência. E se distingue em relação à distorção de expressão, na qual a crítica apontaria para o desvelamento da 'real' intenção do emissor.

Cabe salientar que o inconsciente para a psicanálise se funda, prioritariamente, na ideia de que há um saber que é inconfortável à consciência e que, por tanto, é mascarado ao ser realocado em processos inconscientes. No entanto, o ato interpretativo teria por função justamente trazer à tona a verdade inconsciente recalcada. Porém, quando se verifica processos de afastamento do desprazer que não se pautam mais no recalcamento, mas na aceitação de contradições que perdem sua força psíquica conflitiva, ocorre uma posição particular de contato com a verdade que incapacita o diálogo, a retórica e, por tanto, uma impossível demarcação das incongruências do pensamento – bem como poderia fazer o historiador na busca pelas fissuras da história ou o filósofo ao tecer suas críticas.

O filósofo coreano Byung-Chul Han vem concebendo a estruturação da sociedade pós-moderna a partir de um sistema de transparência. Essa virada propõe formações discursivas onde suas negatividades são substituídas pelo excesso de positividade. Nas palavras de Han[19] "as coisas se tornam transparentes quando eliminam de si toda e qualquer negatividade, quando se tornam rasas e planas, quando se encaixam sem qualquer resistência ao curso raso do capital, da comunicação e da informação". Nesse sentido, compreende-se que nesse processo de sistematização social há a criação de contingências nas quais a alteridade, a lei e a diferença são eliminadas constantemente.

Se é justamente a falta de transparência que mantém viva as relações e a possibilidade de enlace entre os sujeitos, como nos diria Butler[20], compreende-se que em uma sociedade que se estrutura pelo cinismo, uma linguagem que enuncia o contraditório não pode ser abalada em sua forma de verdade. Assim, percebe-se que pautada no mecanismo de distorção performativa, segundo Safatle[21], a linguagem:

[19] HAN, B. C. *Sociedade da Transparência*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017, p. 10.
[20] BUTLER, J. *Relatar a si mesmo***:** crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
[21] SAFATLE, V. *Cinismo e Falência da Crítica*, *op. cit*., p. 26.

> produz performances que não deveria produzir, como no caso dos sintomas (que indicam a existência de duas regras de conduta linguisticamente estruturadas contrárias que constituem uma mesma representação mental), ou não produz performances que deveria produzir, mesmo estando perfeitamente adequada em relação aos critérios normativos partilhados de maneira intersubjetiva."

Nessa distorção específica, ocorre uma anulação de processos contraditórios, os quais passam, então, a serem vistos como iguais. Isto parece ter condições de ocorrer porque a disseminação da ilusão conta com a concretização de uma auto-ilusão naquele que a dissemina. De forma que o manuseio da mentira a partir da postura cínica dificulta a possibilidade de qualquer desestabilização no contato com o outro, como poderia ocorrer no ato interpretativo de uma postura hipócrita, por exemplo. Uma interpretação não desvela nada ao cínico, por mais bem estruturada que ela possa se apresentar. De forma que parece que o efeito deste modo de articulação com a verdade não é a invenção de uma nova verdade, ao substitui-la pela mentira, mas sim a desagregação do sentido mediante o qual nos orientamos no mundo real compartilhado.

Associando às questões que foram discutidas neste trabalho, percebe-se que a prevalência do sensacionalismo sobre as factualidades e do prazer sobre as razões argumentativas se explicitam quando uma notícia na Folha de São Paulo[22], acerca das eleições Brasileiras em 2018, apontou pesquisas que evidenciaram que mesmo após demonstrar aspectos concisos que evidenciavam uma notícia falsa ou um argumento infundado na história, os sujeitos que se orientaram pelas informações falsas pouco se impactam com tal esclarecimento. Evidenciando a legitimidade da aproximação entre a racionalidade cínica e as *fakenews* na contemporaneidade. Desta forma, "se a negatividade levava à crise e à crítica, a positividade exagerada leva à catástrofe." [23]

A comunicação e a informação quando passam a serem enquadradas de modo a fragmentar a comunidade e deformar a realidade produzem uma desagregação da linguagem mediante a qual o mundo social é compartilhado, fazendo com que os processos políticos sejam regidos pelo caos. Nesse sentido, acredita-se que a transcrição da política por meio de mecanismos próprios do discurso capitalista, que promovem a movimentação dos afetos, a demanda de consumo, a pressa do tempo e o fetiche pelos números, transformam a economia política em um ambiente

---

[22] Notícia disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/correcao-nao-abala-crenca-em-fake-news-aponta-estudo.shtml>. Acessado em: 09 de novembro de 2019.
[23] HAN, B. C. *Topologia da violência*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017, p. 186.

incapacitado para o diálogo. De forma que os sujeitos, cada vez mais, são autorizados a se posicionar pulsionalmente sem o véu da racionalidade, tornando complexa a consolidação de ações políticas desfragmentadas. Desta forma, Han (2017) adverte:

> A comunicação do global é uma comunicação pós imunológica. É precisamente pela falta de negatividade imunológica que se chega a uma supercomunicação. E a massa comunicativa que surge com isso acaba propiciando uma crescente entropia do sistema. A infecção é uma nova forma de comunicação; mas não é uma comunicação significativa quando surge por meio de intensidades e impulsos afetivos.

Considerações Finais

Encaminhando-se para o final desta reflexão questiona-se, se o movimento de contato com as informações que regem, em parte, a vida política próprio da chamada era dos pós verdade se revelaria como mais uma faceta de uma forma cínica de vida. Isto porque, se como foi elucidado, a racionalidade cínica opera como uma forma de anulação da conflitiva intrapsíquica, própria do pensamento, talvez seja possível pensar que o processo que rege das *fakenews* seja, em parte, alimentado por tal racionalidade. A possibilidade de entrar em contato com múltiplos fatos eventuais e históricos, ao mesmo tempo em que, é possível refutá-los, caso eles não estejam indo de encontro com os interesses individuais, gera um processo dual de anulação onde a força afetiva e performativa deslancha sobre a capacidade de pensamento e raciocínio racional. Sendo característica da contemporaneidade uma forma de relação com o outro e com a verdade que forjam performances que parecem não conseguirem serem freadas pela 'simples' denúncia da contradição.

Diante de tais considerações acredita-se que à medida em que os fatos são expostos para causar impactos econômicos e afetivos é favorecido um esvaziamento do exercício do pensamento, próprio do campo da filosofia e, paralelamente, é salientada a projeção dos afetos, próprio do cidadão defensor de opiniões. Sendo o tecido dos acontecimentos factuais, que apoiam as discussões políticas, recosturado pelo fenômeno das *fakenews* dissipando efeitos de auto-engano nos sujeitos, consolidando uma faceta da 'racionalidade cínica' como forma de controle pós-moderno.

Conclui-se, a partir das questões aqui elucidadas, que quando se deteriora as possibilidades de encontro com as falhas no tecido dos eventos da história, o contato com o outro se torna 'blindado', posto que se torna difícil provocar 'desterritorializações' em suas convicções a partir dos efeitos relacionais. Trazendo à tona o questionamento se, nessas condições, há possibilidade de fazer política? Ou, ainda, que política é essa possível de ser produzida diante da eliminação da contradição?

Referências

ARENDT, H. "Verdade e Política". AREDNT, H. *Entre o passado e o futuro*. 7ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ARENDT, H. *O que é a política?*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BUCCI, E. "Pós-política e corrosão da verdade". Dossiê pós-verdade e jornalismo. *Revista USP*, n.116, 2018, pp. 19-30. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/146574>. Acesso em 15 de setembro de 2019.

BUTLER, J. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

FOLHA DE SÃO PAULO. "Desmentir não abala crença em fake news, aponta estudo". Notícia disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/correcao-nao-abala-crenca-em-fake-news-aponta-estudo.shtml>. Acessado em: 09 de novembro de 2019.

HAN, B. C. *Sociedade da Transparência*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

HAN, B. C. *Topologia da violência*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

HARCOURT, Bernard. "From the Expository Society to the American Counterrevolution". Palestra proferida no "10º Congresso Internacional de Ciências Criminais: Memória e Ciências Criminais", realizada no dia 21 de outubro de 2019 em Porto Alegre-RS, no Teatro do Prédio 40 da PUC.

KEHL, M. R. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das letras, 2002.
RAMOS, S. "Violência, crime e mídia". LIMA, R. S.; RATTON, J. L.; AZEVEDO, R. G. (Orgs.). *Crime, Polícia e Justiça no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2014.

SAFATLE, V. *Cinismo e Falência da Crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

SAFATLE, V. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2ª Edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

6. Dessubjetivação neoliberal e mindfulness

https://doi.org/10.36592/9786587424033-6

Shaun Kerber[1]

Parte integrante do discurso neoliberal é a autorrealização, é a busca pela felicidade e liberdade. Os modos de viver que o neoliberalismo apresenta são justificados por esse mantra, uber, rappi e outros aplicativos se apresentam como formas novas de trabalho que permitem maior liberdade e flexibilidade. Outras formas como co-working também oferecem o mesmo discurso libertador da opressão da mesmice. A logica funciona sendo a mesma dos regimes de pagamento por produção, algo extremamente danoso à saúde do trabalhador e que propiciam maior extração de mais valia além de maior controle sobre o trabalhador. A novidade desses discursos e modos de viver, que não são tão novos, mas aparentam serem novos, é o discurso da liberdade que traz subjacente o controle psicopolitico, não mais só dos corpos e do tempo, mas das próprias pulsões e afetos do sujeito. Um dispositivo importante para esse controle psicopolitico é o mindfulness, uma prática derivada da religiosidade budista que buscaria trazer o sujeito para o aqui e o agora, para o momento atual, recalcando as preocupações imediatas do stress, da produtividade e da necessidade da performance. Retirando do consciente a pressão do passado e do futuro que impediriam o trabalhador entrar no devir mais apropriado para o trabalho, se engajar mais na tarefa. Agindo então como um dispositivo dessubjetivador.

Mindfulness é frequentemente utilizada dentro dos ambientes de trabalho para produzir sujeitos mais dóceis, mais aptos a estarem engajados com o trabalho por mais tempo e a ofuscar os elementos socio-historicos da sua exploração e aflições, despolitizando assim a sua condição e as suas possíveis demandas, assim é caracterizado por Purser que chama essa modalidade de mindfulness de mcmindfulness. Purser também traz que o mcmindfulness traz embutido em si elementos colonialistas e orientalistas, pois tentaria distanciar as origens budistas/religiosas do mindfulness e dar um ar mais científico e moderno, ao poder

[1] Discente de Psicologia – PUCRS. E-mail: jesuisshaun@gmail.com

ser incorporado ao entendimento de ciência baseada em evidências. Afinal existem evidências que de fato mindfulness ajuda em certas condições, mas não mais que outras formas de terapia. Nas palavras de Purser: "The meditative practice used in mindfulness comes from Buddhism. However, it has been been decontextualized to alter what it offers, presenting a pragmatic approach that is fully compatible with modern science and psychology."[2]

Ou seja, Mindfulness é uma prática divorciada das suas origens e que adquiriu um caráter de controle psicopolitico sobre o trabalhador. Ela é utilizada de forma a otimizar o engajamento do sujeito com a tarefa, de retirar as preocupações e o stress do trabalhador para que ele possa incorporar um devir de trabalhador engajado de alta performance.

O uso do budismo aqui não é acidental, antes mesmo da ascensão do mindfulness a religião oriental já era explorada pelo capitalismo e a burguesia como forma de controle político e espiritual. Zizek em seu livro O Amor Impiedoso dedica toda uma seção a explorar esse uso do budismo e criticar a maneira como se apresenta espiritualidade e a sua junção com as ditas ciências cognitivas. O mindfulness é então um dos dispositivos do neoliberalismo para controle do trabalho e da subjetividade contemporânea, especialmente no âmbito laboral. Âmbito laboral que cada vez mais exige engajamento, flexibilidade e submissão, além de estar em constante fluxo transformativo da sua aparência que exige readaptações do sujeito constante. Sempre algo de novo para aprender, sempre uma nova especialização e um conhecimento necessário para o grande deus mercado. Sempre a mudança de devires. Mindfulness então é um dispositivo útil para o apagamento do passado, da constituição do sujeito, para uma recriação de um novo sujeito. A saída de um devir por outro. Um exercício constante de destruir para criar. Sempre a destruir para que se continue no mesmo velho tipo de trabalho, dessa vez alienado do socio-historico. Os problemas se tornam individuais, a constante mudança de devires, o constante desmonte e remonte subjetivo e da constituição de sujeito.

Nesse cenário Byung Chul Han vê o sujeito se tornando o sujeito da performance. Sempre necessário fazer mais, conseguir mais, ter resultados melhores, ser mais positivo. Operar na logica do trabalho por produção. Han também traz que nisso também esta acoplado a violência do positivo, violência essa que ataca a

[2] PURSER, Ronald. *Mcmindfulness: How Mcminfulness became the new capitalist spirituality*. Londres: Repeater, 2019, p. 65.

subjetividade, a alma da pessoa como ele diz no seu livro Psicopoltica. O positivo que destrói para poder colonizar o espaço deixado. Para poder otimizar o sujeito em constante destruição e recriação. Controle das emoções, dos afetos e das pulsões. Ou seja, a psicopolitica do coreano-alemão é a constante destruição reificadora do neoliberalismo. Se destrói para que se possa controlar e fazer continuar a produção. Um horror gótico cibernético. Constante colonização do consciente, pré-consciente e inconsciente pelo outro.

Claro, toda a destruição e reconstrução é mais um campo a ser explorado pelo capitalismo contemporâneo, mais uma forma de mercantilização do ser. Módulos de subjetividades para comporem a nova a serem vendidos como mais saudáveis e que tornarão único em relação ao outro, oferecendo uma vantagem ao concorrente, o seu colega de trabalho/chefe/qualquer que faz parte do mercado de trabalho. A destruição continua, a exploração pelo mínimo humano possível, possui mais que apenas um custo psicossomático, mas também um custo financeiro. É um novo mercado a ser explorado, uma nova forma de gerar valor e dinheiro. São cursos, são livros, são palestras e uma miríade de produção de conteúdo para mídias diversas, tudo para ser vendido e consumido por CPF's e CNPJ's. São novas fronteiras do capitalismo e da exploração do sofrimento. Novos rituais que exigem sempre mais destruição, mais disciplina e mais criatividade. É a criatividade destrutiva saindo da economia e entrando no fluxo incessante entre consciente e inconsciente.

O fluxo constante de devires necessário pelo neoliberalismo e as suas formas de produção acaba trazendo então a utopia de Deleuze e Guattari, utopia transformada em pesadelo. O livre fluxo de devires se torna mais uma forma de controle.

A dessubjetivação do sujeito se torna mais uma forma de controle. É um fenômeno neurótico, assim é lido Mohammad-Ali Rahebi. Um fenômeno repetitivo, em constante looping de feedback neuroticamente perfeito. O filosofo iraniano nos apresenta como sendo uma exploração de qual é o limite máximo de destruição para saber qual é o mínimo possível do humano. É uma organização maquinica de constante mudança e controle. Uma maquina efetuando o mesmo movimento, mantendo a mesma forma, mas mudando a estrutura. O mínimo humano possível representa aqui o limite dessa destruição e recriação. Até onde se pode destruir para que se continue? Até onde essa exploração da pulsão de morte é possível mantendo o

sujeito vivo e produtivo? Mindfulness é então mais um dos dispositivos para a reprodução da neurose neoliberal capitalista, é mais um elemento dentro do circuito neurótico do neoliberalismo, uma máquina quase que de moto perpétuo de dessubjetivação tendo como sua peça o mindfulness, usando ele como forma maior de governo de si para controle social, tirando a responsabilidade do estado e da sociedade. Rahebi explora essa constante destruição e reconstrução da subjetividade no seu ensaio Neurotics of Yore, usando-se da estética e teorias aceleracionistas, o avanço cada vez mais rápido do capitalismo e dos seus meios de produção até chegar ao seu limite e ao seu próximo estágio.

Portanto é o controle psicopolitico do sujeito para continuar a produção que mindfulness aqui aparece. É um dos dispositivos da dessubjetivação, não explorados por Rahebi por não ser seu foco, mas sim explorado por Purser. Mcmindfulness é um dispositivo alienante, que divorcia o sujeito do seu entorno socio-historico, das suas demandas potenciais e do seu passado e futuro para viver no aqui e agora. No constante desejo maquinico. Sem a intervenção do eu e do super-eu para melhor produzir e ser explorado pelo mercado. Mercado esse levado a uma constituição mítica, a uma entidade divina que a tudo fornece e a tudo necessita. A destruição do passado e anulamento do futuro. Mindfulness e o neoliberalismo exigem total atenção ao aqui e agora, apenas a produção momentânea e os afetos que isso envolve. Sem o stress de pensar o futuro e bloqueando o retorno do recalcado.

Destruindo então o passado se abre espaço para o novo. Para uma nova subjetividade modular, que poderá ser desmontado rapidamente e reconstruído rapidamente, um lego subjetivo. Módulos, que como já falado antes, são também mercadorias a serem vendidas e descartadas, pois não são feitas para durar. Zizek brincou com identidades de gêneros desenhadas por designers, identidades de grife, a piada aqui não é o absurdo, mas sim a real possibilidade e presciência. A graça e a brincadeira vêm como defesa do que se espera numa loja num futuro próximo. A liberdade de ser como fronteira de exploração capitalista e mercantil.

O discurso da liberdade, da busca pela felicidade é então um engodo. Afinal, não há propriamente liberdade, só há trabalho e produção, tudo é então relacionado a isso. Mcmindfulness é apenas um dos dispositivos disso. Da exploração de utopias passadas transformadas em pesadelos.

É interessante notar o ambiente em que se fala de mindfulness aqui, o foco é então no trabalhado e no trabalhador. Obviamente não é só o trabalhador, o executivo e gerente também está engajado nessa prática e na disseminação do dispositivo, mas é claro que ele é usado mais como um dispositivo laboral de controle. É um dos elementos que abre caminho para a produção de subjetividade laboral neoliberal. É um dos dispositivos de destruição de subjetividade, enquanto o trabalho e outras formas impostas no trabalhador funcionam como produtores. O mcmindfulness é o que prepara espaço para a violência da positividade de Han. Afinal é para com o trabalho que se espera que o sujeito se engaje mais e produza valor. Mindfulness é um dos dispositivos atuais para a otimização da produção do valor, é um dos dispositivos relacionados propriamente no controle da saúde do trabalhador. Especialmente na saúde psíquica, impõe-se de maneira violenta o primado da saúde para poder assim impedir resistências ou produzir elas de maneira que possam ser incorporadas na produção, de maneira que possam ser capitalizadas de alguma maneira. Afinal, de maneira contraria ao que é argumentada o discurso do mindfulness e das práticas psicológicas associadas a ele, como a psicologia positiva, preza e muito pela subjetividade e unicidade de cada um. Mindfulness dessa maneira não seria uma forma de destruição, mas sim uma forma de manutenção e potencialização da subjetividade. É uma forma de cuidado de si e de criação de saúde. Entretanto, como vimos isso é recurso discursivo. Mindufulness é mais propriamente um dispositivo de controle de destruição da subjetividade, de reducionismo ao mínimo humano possível do que uma forma de cuidado de si, ao menos o seu uso o é.

O uso é importante na distinção, pois nele também se fara no que seria propriamente mcmindfulness, aquilo que Purser critica e, basicamente o objeto desse trabalho, a prática original advinda do budismo. Afinal, a prática encontraria respaldo na sua eficácia dentro dos novos paradigmas, tem evidências aparentemente positivas para a prática. É exatamente nas evidências e no que isso significa para as ciências da saúde em que se inscreve, pois não é preciso possuir um discurso coerente, apenas possuir resultados sem conter elementos retrógrados, como o budismo. É uma prática vinda de uma religião que foi limpada daquilo que seria místico e religioso, e, portanto, é o aspecto prático e bom da religião. Essa parte é um dos pontos focais da crítica de Purser, pois seria uma forma de colonialismo, de orientalização e apropriação. Algo caro a Purser e que é frequentemente trazido por

ele no decorrer de seu livro sobre o assunto, a orientalização do budismo, o frequente olhar colonial. Purse também traz frequentemente como o sujeito que ensinou Kabat-Zinn encara toda essa apropraiação e os discursos formados. Além disso, também oferece uma forma de espiritualidade não espiritual, uma espécie de café sem cafeína, de cerveja sem álcool. É essa forma de produzir ciência, de produzir discursos e realidades que permite esse tipo de uso, que permite o fenômeno aqui visto, o da dessubjetivação e subjetivação constante. Em que se reifica as relações sociais que estabelecem o neoliberalismo e permitem o avanço do mercado e a sua constante busca por lucro. E, portanto, da produção constante de valor.

Purser, numa crítica próxima a de Zizek, também identifica no mindfulness também como parte do surgimento de uma nova espiritualidade capitalista mais própria para poder explicar os problemas que surgem e para poder controlar e fazer o governo dos outros. Mindfulness traria então aspectos místicos do budismo dentro de uma discursividade cientifica, escondida através de evidências e fatos, ou o quão próximo certas formas de ciência possa falar de fatos e evidências. O budismo se torna a base de uma nova espiritualidade de dominação, baseada em poder difuso e pretensamente não vertical, pondo no individuo falhas sociais. O indivíduo que é neurótico, pois ele não se cuidou, não saiu do passado para o agora, fica preso ao futuro, não é o individuo é feito neurótico, não é a sociedade que é neurótica, não é a realidade neoliberal, o simulacra neurótico. Se individualiza problemas sociais.

Logo vemos aqui que o mindfulness é um dispositivo de controle, um clichê a este ponto. Mindfulness é um dos dispositivos que formam a destruição da subjetividade para a sua reconstrução modular, modular, pois, ela é comercializada, é outro ponto de produção de valor. É uma prática em constante ligação com o ambiente laboral, com o trabalho e as suas aparentes formas atuais, que cada vez mais puxam para o pagamento por produção e assim para a maximização da extração de mais valia sobre o trabalho. Além de incentivar maior engajamento com o trabalho, ignorar as preocupação do futuro e os traumas passados. É o aqui e agora como máxima. Viver o momento e aproveitar ele. Nem a possibilidade de não gostar, não gozar com o trabalho é dado, é sempre necessário gostar, de estar ali por livre e espontânea vontade. Também como foi visto, nem a doença é permitida, é necessário ser saudável e cuidar de si, da sua mente e do seu corpo, ignore sociedade a sua volta, o produção do seu eu que é feita. Há até uma nova espiritualidade, uma nova religião

para aderir, dessa vez com validade cientifica, foi verificada com evidências de que funciona e está correta, não importa os vazios discursivos e dissonâncias internas, it just works. Mindfulness é então mais um ritual do neoliberalismo para a produção de valor, mais um ritual de controle, de controle além do biopolitico, do psicopolitico. A dessubjetivação que promove não é sem significado, mas está inscrita numa logica e numa gramática capitalista de exploração e controle. De controle dos afetos e desejos.

Referência

PURSER, R. *Mcmindfulness:* How Mcminfulness became the new capitalist spirituality. 1ed. Londres: Repeater, 2019.

7. Entre o presencial e a imagem: o pensamento da alteridade em Emmanuel Levinas e as relações com as imagens técnicas do rosto

https://doi.org/10.36592/9786587424033-7

Bruno Carboni Gödecke[1]

A análise das diversas imagens técnicas[2] do rosto, na fotografia, no cinema, nas redes sociais e na representação humana na robótica, é uma verdadeira batalha no campo teórico: o rosto é muitas vezes relacionado ao lugar de identificação, mas também de projeção do observador. Como imagem icônica, sedutora, que movimenta os afetos, mas que também pode ser esvaziada, saturada, hiper-explorada ou objetificada. Estas diversas interpretações da imagem têm eco na ambiguidade do contato presencial com o rosto humano: se em um momento se acredita poder ler o que ali está "escrito" nas expressões faciais, criando a ilusão de conhecer o outro em sua totalidade, em um momento seguinte, este rosto surpreende e o outro passa a ser um enigma. Quebrada a ilusão, a alteridade surge como uma experiência que, por mais violenta que seja, acaba rompendo com as certezas e ideias de mundo pré-concebidas pelo sujeito. Reconhecer a alteridade é, portanto, reconhecer o poder que o outro tem de me afetar, de me olhar de volta. Se levarmos em consideração este complicado tecido de relações referentes à experiência com o rosto no dia-a-dia, é possível se perguntar: *será que a representação do rosto nas imagens técnicas conteria esta mesma potência de olhar-nos de volta?* Proponho pensar a questão a partir da filosofia de Emmanuel Levinas, que coloca a ética no encontro com o outro – a relação de alteridade – como tema central de um pensamento advindo de sua experiência na Segunda Guerra Mundial.

[1] Mestrando em Comunicação Social na PUCRS. Graduado em Produção Audiovisual na PUCRS. E-mail: brunogcarboni@gmail.com

[2] Opto por me referir como *imagens técnicas* aquelas que são provenientes de recursos técnico-científicos e que, portanto, podem ser reproduzidas de forma identica. O conceito é utilizado a partir de Vilém Flusser, que procura distinguir estas imagens de outras, como pinturas ou esculturas, que não possuem a mesma característica de reprodução serial. FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro: Relume Damará, 2012.

O pensamento da alteridade em Emmanuel Levinas

De família judaica, Emmanuel Levinas nasce em 1906 na Lituânia, mas começa seus estudos filosóficos em Estrasburgo, mudando-se posteriormente para a Universidade de Friburgo, onde torna-se aluno de Edmund Husserl e passa a se interessar pelo seu método fenomenológico. Residindo na França, é o filósofo que traduz parte do trabalho de Husserl para o francês, o que ajuda a introduzir a fenomenologia no país e acaba por influenciar outros filósofos, como Jean Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty. Com a eclosão da Segunda Guerra Mundial, Levinas é mobilizado pelas forças armadas a servir, trabalhando como sub-oficial-intérprete de língua russa e, em 1940, torna-se prisioneiro do regime nazista. Nos campos de concentração, acompanha a segregação anti-semita, a tortura e morte de seus correligionários, porém sua posição de soldado, e cidadão francês, salva-o da morte. Porém, enquanto amigos franceses escondem sua mulher e filha do regime nazista, a maior parte da sua família na Lituânia é vítima destes campos durante o holocausto[3]. Experiência brutal que Levinas reflete ao longo de toda sua filosofia, como é possível observar no seu livro publicado em 1947, mas parcialmente escrito enquanto o filósofo foi prisioneiro de guerra[4], intitulado *De l'existence à l'existant*:

> Quando você precisa comer, beber e se esquentar para não morrer, quando o alimento se torna combustível, como em certos trabalho duros - o mundo também parece haver chegado ao seu fim, invertido, absurdo, devendo ser renovado. O tempo sai de suas dobradiças[5].

Levinas passa a refletir que em momentos de guerra há uma suspensão da moral, pois esta acaba se dobrando às exigências da estratégia e da política articuladas pelos que desejam sair vitoriosos. Portanto, o filósofo desenvolve um pensamento que posiciona a *ética como a filosofia primeira*, proposta que ele desenvolve amplamente em seu livro seminal, *Totalidade e Infinito*:

---

[3] MELO, Nélio Vieira de. *A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

[4] GIRGUS, Sam. B. *Levinas and the Cinema of Redemption: Time, Ethics, and the Feminine*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2010.

[5] LEVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Paris: VRIN, 1990, p. 68. Tradução própria. No original: "Quand il faut manger, boire et se chauffer pour ne pas mourir, quand la nourriture devient du carburant, comme dans certains travaux durs — le monde aussi semble à sa fin, renversé, absurde, devant être rénové. Le temps sort de ses gonds."

> O estabelecimento do primado da ética, isto é, da relação de homem a homem — significação, ensino e justiça —, primado de uma estrutura irredutível na qual se apoiam todas as outras (e, em particular, todas as que, de uma maneira original, nos parecem pôr em contacto com um sublime impessoal, estético ou ontológico), é um dos objectivos da presente obra[6].

No seu desejo de colocar o "tempo" novamente em suas "dobradiças", Levinas se lança em um projeto filosófico que crítica um pensamento totalizante, tanto político, quanto filosófico, que dá primazia para o "Eu" e que possibilitou a desumanidade da guerra.

Partindo da fenomenologia de Edmund Husserl, Levinas propõe uma espécie de fenomenologia da relação com o outro e, ao fazer isto, encontra discordâncias com o filósofo alemão. O projeto de Edmund Husserl consiste na criação de uma epistemologia que não se baseia em ideias pré-concebidas do mundo, ou em uma metafísica idealista onde o real já não é possível de apreensão, pois, na fenomenologia, o filósofo deve colocar-se de maneira passiva diante dos fenômenos e tentar descrevê-los, numa tentativa de *ir às próprias coisas*. A descrição do aparecimento do fenômeno à consciência consistiria na sua apreensão e, a partir disso, seria possível a criação de uma ciência que desse conta do solo comum das experiências primordiais do homem com o mundo[7]. Levinas enxerga que tal método não é aplicável na relação com o "Outro"[8], pois este não é passível de apreensão:

> A relação com Outrem não se transmuda, como o conhecimento, em fruição e posse, em liberdade. Outrem impõe-se como uma exigência que domina essa liberdade e, portanto, como mais original do que tudo o que se passa em mim. Outrem, cuja presença excepcional se inscreve na impossibilidade ética em que estou de o matar, indica o fim dos poderes. Se já não posso ter poder sobre ele é porque ele ultrapassa absolutamente toda a ideia que dele posso ter[9].

Levinas se opõe à ideia de uma filosofia que, para dar conta da relação do sujeito com o real, tenta descrever e apreender o outro e, portanto, reduzi-lo. Caminho perigoso que acabaria levando a filosofia para a mesma direção de uma

---

[6] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito: Ensaio sobre a Exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2019, p.65.

[7] DARTIGUES, Andre. *O que é a fenomenologia?* Tradução: Maria José J. G. de Almeida. Editora: Centauro, 1992.

[8] Emmanuel Levinas, frequentemente, usa estes conceitos de "Outro", "Mesmo" e "Rosto" com a inicial em maiúscula para diferenciá-los do uso normal do termo e realçar seu sentido metafísico. No presente trabalho, opto por me referir a estes conceitos em itálico, a fim de destacá-los e referenciá-los ao seu uso por Levinas.

[9] LEVINAS, E. *Totalidade e infinito: Ensaio sobre a Exterioridade*, *op. cit*., p. 74.

política que resultou na guerra. Sendo assim, o filósofo passa a desenvolver um pensamento onde o sujeito é "invertido", não se formando no mundo de forma autônoma, mas através do *outro* e, é só desta maneira, que ele se torna sujeito. Tal relação passa a ser assimétrica, pois este *outro*, que é formador, anterior ao sujeito, se faz presente "não a partir de fora, mas de cima"[10]. Em outras palavras, o sujeito primeiro se sente olhado, sem nunca poder encontrar o olhar na mesma altura de quem o olha. Sendo assim, a alteridade aparece no pensamento do filosofo de maneira radical e, é a partir dela que Levinas desenvolve uma reflexão própria acerca do *mesmo* e do *outro*.

Mas o que é este *outro* que Levinas evoca? O conceito aparece como parte fundamental do complexo pensamento do autor e se faz necessário esclarecê-lo para melhor compreensão. Ao escrever sobre ética, tendo Levinas como fonte de inspiração, Ricardo Timm de Souza auxilia a elucidar o conceito:

> O "Outro" é por nós compreendido como aquele que chega de *fora,* fora do âmbito do meu poder intelectual, de minha inteligência que vê e avalia o mundo. O Outro rompe com a segurança de meu mundo, ele chega sempre inesperadamente, dá-se em sua presença não prevista, sem que eu possa, sem mais, anular essa *sua* presença e esse *seu* sentido[11].

Em outras palavras, o projeto de uma ética da alteridade por Levinas procura descrever este "choque", onde o *outro* surge e acaba por colocar em questão as certezas do *mesmo*. Tal choque rompe com uma lógica onde o *mesmo*, por um processo racional de síntese, tentaria compreender e classificar o *outro*, pois aqui isto não é mais possível: "o Eu que pensa, encontrou *alguém*, alguém que pode dizer "não" ao meu "sim": alguém que se nega a algum tipo de explicação de sua existência, de sua presença, por alguma via lógica ou classificatória"[12]. O choque com o *outro* passar ser "um acontecimento novo, inusitado, traumático"[13] e é somente neste terreno de *instabilidade*, formado a partir disso, que se tornam possíveis os movimentos e as transformações das relações do humano com o próximo e, consequentemente, as transformações na política.

---

[10] *Ibidem*, p. 152.
[11] SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento: uma introdução à ética contemporânea*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004, p. 56.
[12] *Ibidem*, p. 57.
[13] *Ibidem*, p. 58.

Emmanuel Levinas também destaca o *rosto* como um elemento essencial por onde este choque da alteridade se produz. Mas o termo, como é trabalhado pelo filósofo, não consiste apenas no significado objetivo, que é geralmente atribuído à região privilegiada do corpo, capaz de comunicar, expressar emoções e dar identidade ao sujeito. Para o autor, a soma destas características não dá conta da experiência com o *rosto* por onde o *outro* se apresenta:

> O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado — porque na sensação visual ou táctil, a identidade do eu implica a alteridade do objecto que precisamente se torna conteúdo[14].

O *rosto* levinasiano, contudo, não deixa de carregar os já citados atributos, que se mostram no visível, mas, para além deles, também carrega uma dimensão metafísica: "A dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano. Uma relação com o Transcendente — livre, no entanto, de toda a dominação do Transcendente é uma relação social"[15]. Portanto, o *rosto* é aqui um limiar, onde o *transcendente* se faz parcialmente visível, mas mantêm algo de invisível na sua exterioridade, que não pode ser explicado ou apreendido na sua totalidade, pois nele está contido um *infinito* que não pode ser reduzido. É pelo *rosto* que o *outro* fala e solicita, e, ao mesmo tempo, nega as certezas do e o tira da zona de conforto: "Outro que pode dizer "não" ao meu "sim", ao qual não atribuímos uma classificação, mas *perguntamos* seu nome; a isto se chama 'encontro'"[16]. É pelo *rosto* que se dá o *encontro* e, a partir dele, o sujeito não pode mais ser o mesmo, algo nele se transformou: "a necessidade positiva de um novo começo. Pois eu preciso reiniciar o processo de compreensão do mundo no qual o encontro se deu"[17].

Mas, ao tratar da alteridade, Levinas não tem as imagens como objeto de reflexão, e sim as relações presenciais, *face a face*. Além disso, o pensamento do filósofo é notadamente marcado por uma crítica ao domínio visual e ao universo das aparências, fazendo com que o filósofo demonstre aversão a uma certa sedução

---

[14] LEVINAS, E. *Totalidade e infinito: Ensaio sobre a Exterioridade*, *op. cit.*, p. 173.
[15] *Ibidem*, p. 64.
[16] SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento: uma introdução à ética contemporânea*, *op. cit.*, p. 57.
[17] *Ibidem*, p. 58.

idolátrica que os processos artísticos podem gerar[18]. Fatores estes que tornam a proposta de relacionar o pensamento da alteridade em Emmanuel Levinas com as imagens técnicas do rosto de difícil execução. Entretanto, se Levinas vivenciou e escreveu sobre as consequências de um pensamento ocidental que colocou o *mesmo* como centro e que terminou por tentar exterminar o outro – como no caso da guerra e do nazismo -, a relevância de aproximar o seu pensamento da alteridade com as relações estabelecidas com as imagens técnicas surge em um contexto onde cada vez mais estas circundam o sujeito e modificam suas relações sociais, o que também pode também gerar consequências. Hipótese que parece convergir com o atual momento da sociedade brasileira, onde há uma massiva produção e difusão de imagens de si, como os *selfies,* ao mesmo tempo que há um crescente discurso de apologia a violência, contra os direitos humanos, contra movimentos de imigração e um descaso com questões relacionadas à ecologia. Para além desta hipótese, faz-se necessário uma investigação aprofundada na busca destas relações de alteridade com as imagens e, para isso, a fenomenologia se apresenta como método valioso de iniciar a questão.

A percepção da imagem cinematográfica

Outros filósofos seguiram a fenomenologia proposta por Edmund Husserl, apresentando tanto pontos de reflexão em comum, quanto discordâncias com as suas. O filósofo francês Maurice Merleau-Ponty, em seu livro *Fenomenologia da Percepção,* faz uma defesa da busca de conhecimento através da reflexão acerca da *percepção*, que seria anterior a intelectualismos e psicologismos. Um dos inúmeros acréscimos de Merleau-Ponty para o debate é o de que a percepção é uma rede que integra o corpo inteiro, uma ligação entre os sentidos e a consciência. Sendo assim, a percepção de um dado visual poderia ser notada não somente neste sentido, mas também no restante do corpo. Esta rede não se esgotaria no próprio ser, pois o homem é integrado ao mundo e compartilha a mesma "carne". Portanto, assim como é impossível separar a consciência do restante do corpo, é impossível separar o

[18] Emmanuel Levinas demonstra esta sua argumentação a respeito da estética em seu texto *La réalite et son ombre,* publicado em 1948 na revista *Le Temps Modernes*. LEVINAS, Emmanuel. *Reality and Its Shadow*. In: LEVINAS, E., HAND, S. (org.). *The Levinas Reader*. Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1989.

homem dos outros seres e objetos[19]. Trata-se de um pensamento que não separa os elementos para sua análise individual, e sim, coloca todas as experiências em relação umas com as outras.

Ao ministrar uma conferência sobre cinema, Merleau-Ponty aponta que o meio "está particularmente apto a tomar manifesta a união do espírito com o corpo, do espírito com o mundo, e a expressão de um, dentro do outro"[20]. Ao afirmar isso, Merleau-Ponty faz uma ligação direta com a fenomenologia e o cinema. O cinema torna-se, portanto, uma ferramenta para compreender o projeto fenomenológico iniciado por Husserl, como afirma Susan Buck-Morss:

> Pois é a experiência cotidiana do cinema que nos deixa "ver", sem pretensão, o objeto fenomenológico de cognição apoditicamente reduzido de que fala Husserl. Se ouvimos as palavras de Husserl, mas pensamos a imagem cinemática, a obscuridade da fenomenologia começa a se dissipar diante de nossos olhos[21].

De fato, é possível entender a afirmação de Buck-Morss, se comparamos as experiências do nosso dia-a-dia relacionadas com a experiência do cinema: os movimentos da imagem não se constroem em nossa consciência por um esforço intelectual, que atribuiria movimento a uma sucessão de imagens estáticas. O movimento da imagem nos é entregue como um dado concreto, percebido no seu imediatismo pelo nosso campo sensível.

Mas aqui surge a dúvida que causa confusão nos debates sobre cinema – principalmente nas discussões que tendem a categorizar as produções entre ficção e documentário –, mas que também se faz presente nos videos das redes socias: *as imagens em movimento podem ser tomadas como mundo em si*? Ao abordar a questão no livro *O rosto e a máquina*, relacionando a representação da imagem do homem, Ciro Marcondes Filho enfatiza que há uma distinção na percepção de quem vê a imagem:

---

[19] MERLEAU-PONTY, Maurice. *A fenomenologia da percepção*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
[20] MERLEAU-PONTY, Maurice. *O cinema e a nova psicologia*. Tradução: José Lino Grunewald. In: XAVIER, Ismail. (org). *A experiência do cinema: Antologia*. Rio de Janeiro*:* Graal: Embrafilme, 2008, p. 116.
[21] BUCK-MORSS, S. *A tela do cinema como prótese de percepção*. Tradução: Ana Luiza Andrade. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2009, p. 8.

> Os efeitos do presencial não podem ser recuperados pela tela, porque existe algo que só ocorre na relação direta e os aparelhos em momento algum conseguirão captar, que é a percepção da energia pessoal, da força interna de cada um, de seu *élan* próprio, que só pode ser sentido pela percepção através da sua emanação direta[22].

Levando em conta o postulado, é possível afirmar que, independente da obra ser considerada documentário, ficção, ou se tratar de um video postado instantaneamente em uma rede social, *há algo do referente fotografado que está ausente na imagem*. Já não se encontraria ali o *rosto* levinasiano necessário para uma relação de alteridade, como proposta pelo filósofo.

A partir da fenomenologia, Susan Buck-Morss também aponta que há uma diferença nesta experiência com as imagens técnicas, mas adiciona que tal diferença acaba por *transformar* a percepção do espectador: "a superfície da tela do cinema funciona como um órgão artificial de cognição. O órgão protético da tela do cinema não só duplica a percepção cognitiva humana, mas também transforma sua natureza"[23]. A experiência do cinema, como descrita, se consistiria numa extensão da cognição humana, que acabaria por transformar a percepção do espectador. Tal transformação faria com o que o espectador se sentisse "anestesiado" perante as imagens, suscetível a ver as mais diversas imagens de violência sem apresentar a mesma reação presencial a isto:

> Os acontecimentos cinemáticos chocantes e hiper-sensórios são passivamente absorvidos, separando a conexão entre a percepção e a enervação muscular. No cinema, suportamos as mais eróticas provocações, os atos mais brutais de violência, mas não fazemos nada. Corta-se a continuidade entre cognição e ação[24].

Os desdobramentos psíquicos desta transformação na percepção são teorizados por Christian Metz, que dedicou-se a pensar o olhar do espectador de cinema pela epistemologia Freudiana. Metz escreve que a experiência do espectador de cinema se ancora no *desejo de ver* e no *desejo de ouvir*, e que ambas se assentam na *falta*: algo que o sujeito inconscientemente busca preencher, ao mesmo tempo

---

[22] MARCONDES FILHO, Ciro. *O rosto e a máquina: o fenômeno da comunicação visto pelos ângulos humano, medial e tecnológico*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 39.
[23] BUCK-MORSS, S. *A tela do cinema como prótese de percepção*, *op. cit.*, p. 12.
[24] *Ibidem*, p. 32.

que, sua própria incompletude garante a preservação do desejo deste sujeito[25]. Segundo ele, o espectador de cinema trata-se de um *voyeur*, que, em seu lugar de sujeito que olha, fica diante destas forças atuantes do desejo. Neste aspecto, a distinção entre o cinema e o teatro é a de que, no segundo caso, o espectador se vê diante da presença do ator, fazendo com que haja uma encenação conjunta entre as duas partes. Já no cinema, o ator encenou sem a presença do espectador e este assistiu à projeção na ausência do intérprete, sendo assim, o *voyeur* se viu em uma sala escura, "privado de sua outra metade"[26]. O que se apresenta ao olhar do espectador seria a imagem de uma ausência:

> No teatro, atores e espectadores estão presentes à mesma hora e no mesmo local, por conseguinte presentes uns com os outros, como os dois protagonistas de um casal perverso. Mas no cinema o ator estava presente quando o espectador não o estava (= filmagem), e o espectador está presente quando o ator não está (= projeção): encontro falhado do voyeurista e do exibicionista, cujas atitudes não se voltam a juntar (eles "falharam-se")[27].

Para Metz, na sala escura o espectador se refugiaria da pressão que o *outro* exerce sobre ele e se veria apenas diante de si e de seus próprios desejos. Os rostos das estrelas, apresentados na tela, seriam apenas objetos de apropriação, usados, ou para identificação, ou para a projeção de fantasias, e o espectador teria a sensação de que lhe foi dado o consentimento de olhar para os rostos, e corpos, da maneira como desejar.

Ora, o que se apresenta aqui é uma oposição à alteridade de Levinas, pois, para o filósofo, o sujeito olha, mas, acima de tudo, se sente olhado pelo *outro*. Já em Metz, o espectador de cinema tem a sensação de olhar sem ser olhado. Se é o *outro* que interrompe com as certezas do *mesmo*, na experiência cinematográfica da sala escura não haveria mais este encontro e o espectador se veria imerso no seu próprio narcisismo.

Os apontamentos aqui apresentados acabam por se complementar em uma ideia: a relação com a imagem cinematográfica acaba por modificar a percepção do sujeito, ao mesmo tempo que este não consegue perceber na imagem do rosto a dimensão ética descrita por Levinas, referente a relação com o presencial.

---

[25] METZ, Christian. *O significante imaginário*. Tradução: António Durão. Lisboa: Livros horizonte, 1980.
[26] *Ibidem*, p. 75.
[27] *Ibidem*, p. 75.

Retornando ao pensamento de Merleau-Ponty, poderíamos sugerir que a percepção do espectador de cinema, transformada pela ausência do reconhecimento de alteridade nas imagens, acarretaria efeitos no seu corpo. Ao mesmo tempo que, a soma com a discussão psicanalítica trazida por Metz, sugere que o espectador também se vê "protegido" do encontro com o *outro*, alienado em si mesmo. Sendo assim, a inserção desta massiva reprodução de imagens na sociedade faria nascer uma nova maneira de estar e se relacionar no mundo, diferente da que havia antes de tais invenções técnicas. Haveria, portanto, uma mudança na percepção coletiva, e o reconhecimento da alteridade do outro, que está representado na disseminação da imagem do rosto, estaria no centro desta mudança. Christian Metz não vê tais efeitos do cinema por acaso, pois ele diz que esta arte está inserida nos desejos de seu tempo:

> Lembrarei apenas que o cinema nasceu em plena época capitalista, numa sociedade largamente antagonista e estilhaçada, baseada no individualismo e na família restrita (= pai-mãe-filhos), num universo burguês particularmente egotista e preocupado com a "subida" (ou com a fachada), particularmente opaco a si[28].

A banalização da imagem do rosto e seus sintomas

Não por acaso, os discursos críticos ao capitalismo e ao neoliberalismo costumam acompanhar as reflexões acerca da difusão das imagens reprodutíveis e as decorrentes mudanças nas relações sociais. Porém, no cenário destacado por Metz, o espectador deixaria a sala escura e, no exterior do cinema, seguiria exposto ao encontro com o *outro* e sua alteridade desafiadora. De fato, tal cenário se modificou e o espectador frequenta menos a sala de cinema que outrora, mas, por outro lado, as imagens reproduzíveis o acompanham cada vez mais por todas as partes, através da televisão, anúncios publicitários e redes sociais.

Para o filósofo Jean Baudrillard, há uma confusão irreversível nesta cenário decorrente da inserção ds imagens técnicas no imaginário social[29]. A confusão se dá pela relação entre as imagens e o seu referente, considerado supostamente o real. Baudrillard sustenta que há algo de perverso, imoral e sedutor na ideia de que as imagens fazem referência ao mundo real, o que ele contesta: "elas somente parecem

[28] *Ibidem*, p. 76.
[29] BAUDRILLARD, Jean. *The Evil Demon of Images*. Sydney: Power Institute of Fine Arts, 1987.

se assemelhar com coisas, se assemelhar com a realidade, eventos e rostos. Ou melhor, elas realmente se conformam, mas a sua conformidade é diabólica"[30]. Tais imagens possuiriam apenas uma *aparência de verdade*, e a postura inocente da sociedade diante da exposição a um universo imagético, de reprodução ilimitada, faz com que a imagem "*comece a contaminar a realidade e a modelá-la*"[31]. A imagem passa a impor sobre ao real a sua própria lógica e a vida se torna cada vez mais cinematográfica e televisiva. Agregando o pensamento de Baudrillard ao de Metz, a questão que fica é a de que, se a relação com o real passou a ser contaminada pela imagem, e na imagem já não há mais o *outro*, então modificam-se também as relações sociais de alteridade para fora da privacidade das "salas escuras".

Em uma esteira de pensamento similar ao de Jean Baudrillard, o pensador Byung Chul-Han descreve a sociedade contemporânea como movida por um excesso de *positividade*, por onde o indivíduo, baseado na promessa de liberdade do neoliberalismo, passa a se *autoexplorar,* tornando-se empresário de si e cobrando-se *performatividade* em todos os setores da sociedade: tanto no trabalho quanto nas relações sociais e na vida sexual. Este excesso de positividade ocasionaria um comportamento narcisista, onde o sujeito só "encontra significação ali onde consegue reconhecer de algum modo a si mesmo"[32]. Auxiliado pelo sistema econômico neoliberal, este sujeito passa a evitar todo tipo de *negatividade,* tratando-se justamente da experiência do contrário, da própria alteridade do *outro*, fundamental para abalar as certezas deste sujeito e o tirar de seu estado narcísico. Porém, o autor ressalta: "hoje, a negatividade está desaparecendo por todo lado. Tudo é nivelado e se transforma em objeto de consumo"[33]. A *distância*, que pressupõe *respeito*, é eliminada, e as redes sociais acabam transformando o outro em objeto de consumo:

> Passar o dedo pela *touchscreen* é um movimento que tem uma consequência na relação ao outro. Ele elimina aquela distância que constitui o outro em sua alteridade. Pode-se passar o dedo na imagem, tocá-la diretamente, porque ela já perdeu o olhar, o rosto[34].

[30] *Ibidem*, p.14. Tradução própria. Do original: "They only seem to resemble things, to resemble reality, events, faces. Or rather, they really do conform, but their conformity itself is diabolical."
[31] *Ibidem*, p.16. Grifo do autor e tradução própria. Do original: "it begins to contaminate reality and to model it"
[32] HAN, Byung-Chul. *Agonia do Eros*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017. Não paginado.
[33] *Ibidem*.
[34] HAN, Byung-Chul. *No enxame – Perspectivas do digital*. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 49.

Ao se referir às imagens das mídias digitais, Byung Chul-Han acredita que estas se tornaram consumíveis e que, mesmo as mais desumanas, já não provocam nenhum espanto pois "a totalizacão do consumo suprime toda forma de contração imunológica"[35]. Adotando um vocabulário oriundo da medicina, o pensador segue sua linha de raciocínio sugerindo que doenças, como *a depressão, a hiperatividade e o burnout*, seriam sintomas deste cenário onde a negatividade da alteridade não tem mais lugar[36]. O grave postulado do pensador sul-coreano acaba por unir o crescimento destas patologias na contemporaneidade tanto à condições políticas e econômicas, quanto à estas relações massivas com as imagens técnicas, onde a imagem do rosto humano é amplamente compartilhada. Sendo assim, a percepção do outro, alterada pelo contato com as imagens, passaria a contribuir para estes efeitos patológicos no corpo humano relacionados a ausência da negatividade do *outro* na relações sociais.

É difícil ler o denso discurso do filósofo sul-coreano e não fazer ligação direta com o que é vivido no dia-a-dia: de fato, as mídias ao nosso redor causam um aparente *conforto,* onde os algoritmos de grandes empresas como Spotify, Netflix e Youtube já indicam o que devemos ver e escutar, baseado em dados obtidos através de nossos acessos anteriores. As amizades em redes sociais, com o Facebook – livro dos rostos - e Instagram, também são sugeridas baseadas em contatos e gostos em comum, e é notável a crescente indiferença diante de imagens desumanas em meio a uma enxurrada de outras imagens, como os *selfies,* onde o narcisismo impera. O discurso que se monta é o de um sujeito contemporâneo que se encontra somente em contato com o *mesmo*, o que ocasiona um cenário de profunda crise ética e favorece o surgimento de novos discursos totalitários que se utilizam de diferentes formas de violência.

Entretanto, nesta linha de raciocínio a imagem é tratada como uma espécie de mediação do homem com o mundo, mas que se constituiria mais como barreira, que impede o choque do *mesmo* com o *outro*. Mas será que podemos totalizar a experiência com as imagens desta maneira? Será que é mesmo possível impedir o *outro,* que nos constitui no mundo, de nos afetar?

---

[35] *Ibidem*, pp. 103 e 104.
[36] HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015. Não paginado.

Entre o visível e o invisível: o trabalho da arte

Apesar do cenário tenebroso, há algo de sedutor e reconfortante na conexão dos discursos apresentados. Persiste uma certa ideia sociológica de conseguir compreender as relações contemporâneas com as imagens na sua totalidade. Mas é possível mesmo generalizar e concluir que todas as imagens operam da mesma forma? Neste momento, tais teorias não parecem de fato dar conta da diversidade da experiência humana. Ao refletir sobre este cenário apresentado, de que as imagens passaram a moldar a realidade, Jacques Rancière escreve:

> Examinando como certa ideia do destino e certa ideia da imagem se enlaçam nesses discursos apocalípticos hoje em voga, gostaria de propor a questão: seria realmente de uma realidade simples e unívoca que elas nos falam? Não haveria, sob o mesmo nome de imagem, diversas funções cujo ajuste problemático constitui precisamente o trabalho da arte? [37]

Rancière afirma que a tarefa de identificar o *outro* na imagem não é tão simples quanto a de identificar o *mesmo*. Mais complicado ainda, segundo ele, seria a tarefa de identificar em qual imagem o *outro* está presente ou ausente. Ao exemplificar imagens que poderiam conter a dimensão do *outro*, Rancière cita um filme do cineasta francês Robert Bresson e ressalta que tal dimensão não estaria na maneira como o filme é visualizado em um determinado meio técnico – contrariando uma ideia de que uma verdadeira experiência com o filme viria somente na visualização deste em uma sala de cinema e não na tela da televisão ou computador -, para o autor, o *outro* se faz presente graças às *operações internas das imagens*:

> As imagens de de *Au hasard Balthazar* não são, em primeiro lugar, as manifestações das propriedades de um determinado meio técnico, elas são operações: relações entre um todo e as partes, entre uma visibilidade e uma potência de significação e de afeto que lhe é associada, entre as expectativas e aquilo que vem preenchê-las[38].

A questão levantada anteriormente por Rancière acaba sendo respondida por ele próprio: "a imagem nunca é uma realidade simples"[39]. Para o autor, as imagens tratam-se sempre de um jogo de operações, que possuem a potência para alterar com

---

[37] RANCIÈRE, Jacques. *O destino das imagens*. Tradução: Mônica Costa Netto. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012. p. 9.
[38] *Ibidem*, p. 11.
[39] *Ibidem*, p. 14.

uma semelhança, e nisso reside a sua alteridade. Na teoria estética de Rancière, ao contrário dos discursos apocalípticos, esta alteridade da imagem não estaria com seus dias contados, pois ela sempre opera na brecha que separa as operações da arte das técnicas de reprodução:

> Pois o regime representativo das artes não é o regime da semelhança ao qual se oporia a modernidade de uma arte não figurativa, ou mesmo de uma arte do irrepresentável. É o regime de certa alteração da semelhança, isto é, de certo sistema de relações entre o dizível e o visível, entre o visível e o invisível[40].

O filósofo constata que o trabalho do artística, ou da arte, esta sempre neste esforço de criar procedimentos estéticos através das imagens e que possuam esta potência de gerar uma colisão com o *outro*.

Ao descrever estas relações entre o "dizível e o visível, entre o visível e o invisível", Rancière traz uma definição muito parecida do *rosto* em Emmanuel Levinas, por onde se daria o encontro com o *outro*. Porém, a menção ao filósofo deve ser feita com cuidado, como afirma Dieter Mersch, na publicação *The Changing Face of Alterity,* onde a questão da alteridade é desenvolvida por diversos teóricos, relacionando tal tópico ao cinema, às mídias digitais e à robótica. Para o pesquisador alemão, não importa o quão similar seja a representação do humano nestas mídias, a nossa relação com eles nunca vai carregar a mesma dimensão de alteridade descrita por Emmanuel Levinas. Dieter Mersch justifica que agimos de maneira distinta diante destes rostos imagéticos–fotografados, em movimento ou robotizados – pois o *rosto* do *outro*, como descrito em Levinas, tem uma infinitude que não pode ser reduzida a outra experiência que não a das relações humanas[41]. Porém, o autor acrescenta que, embora nossas relações com estas imagens não possuam a mesma dimensão da alteridade, elas seguem sendo influenciadas por este *outro,* que é anterior ao sujeito, mas que o olha e o constitui no mundo:

> Robôs e avatares, [...] somente possuem "rostos" para nós, se quisermos nomear assim, porque sempre nos relacionamos com rostos – o rosto dos outros e seu enigma. Temos, portanto, uma relação preexistente com a experiência de

[40] *Ibidem*, pp. 20 e 21.
[41] MERSCH, Dieter. "Coutenance – Mask-Avatar: The "Face" and the Technical Artifact". In: GUNKEL, D. J. (org.), MARCONDES FILHO, C. (org.), MERSCH, D (org.). *Changing Face of Alterity: Communication, Technology and Other Subjects*. Londres: Rowman & Littlefield, 2016.

> "rostidade" que recorremos e que nos permite identificar rostos artificiais desta maneira.[42]

Há, portanto, uma dimensão *espectral* deste *outro*, que influência nossas interações com os outros seres, objetos e, por consequência, com as imagens técnicas. Talvez a nossa relação de alteridade com a representação do rosto nestes meios seja outra, distinta da relação presencial descrita por Levinas. Porém, é possível que um eco deste "trauma" produzido no sujeito pelos diversos encontros de alteridade já vivenciados por ele, e carregados em sua memória inconsciente, possa emergir no contato com as imagens através de uma *experiência estética*, fruto dos diversos procedimentos articulados pelo artista no interior de uma obra.

Tal conclusão, da possibilidade uma experiência de alteridade com obras que se utilizam das imagens técnicas, faz ligação com o desejo do cineasta-teórico Jean Epstein que, ao longo do início do século XX, escreveu diversos textos defendendo a possibilidade de uma experiência cinematográfica radical e transformadora. Para Epstein, esta relação com a imagem poderia fazer com que o espectador colocasse em questão o seu próprio "eu", e teorizava uma experiência que não encerasse o sujeito em si, mas que o provocasse, fazendo eco direto ao pensamento da alteridade em Levinas:

> Seja para melhor ou pior, o cinema, em seu registro e reprodução de um sujeito, sempre o transforma, o recria em uma segunda personalidade, cujo aspecto pode perturbar a consciência ao ponto de fazer com que ela se pergunte: Quem sou eu? Onde está a minha verdadeira identidade? E é uma atenuação singular da evidência do existir, do "penso, logo, existo", acrescentar: mas eu não me penso como existo.[43]

Sendo assim, a soma do debate apresentado aqui pretende mostrar que de fato a imagem nunca é uma realidade simples, como afirma Rancière, e que, se determinadas relações com a imagem podem levar o sujeito a um narcisismo exacerbado, propício à certas patologias, há também outras imagens que acabam por

---

[42] *Ibidem*. Tradução própria. Do original: Robots and avatars, I therefore claim, only have "faces" for us, if we want to call them such, because we have always related to faces—the faces of others and their enigma. We thus have a preexisting experience of "faceness" that we call upon and that allows us to identify artificial faces as such.

[43] EPSTEIN, Jean. "Intelligence d'une machine". In: EPSTEIN, J. *Écrits sur le cinéma*. Paris: Éditions Seghers, 1974, p. 256. Do original: "Que ce soit en pis ou en mieux, toujours le cinématographe, dans son enregistrement et sa reproduction d'un sujet, transforme celui-ci, le recrée en une personnalité seconde, dont l'aspect peut troubler la conscience au point de l'amener à se demander: Qui suis-je? Où est ma véritable identité ? Et c'est une singulière atténuation à l'évidence d'exister, au "Je pense donc je suis", que d'y devoir ajouter: Mais je ne me pense pas ce que je suis."

produzir um efeito de alteridade. A imagem técnica do rosto teria posição privilegiada neste efeito, por fazer ligação direta com estas "experiências de rostidade" anteriores, porém, cabe ao artística articular operações internas na obra que vão re-trabalhar esta imagem. Sendo assim, o contato desta obra com o observador pode fazer com que ele, com seu inconsciente e sua subjetividade, acrescentando-se a narrativa e outros procedimentos imagéticos da obra, possa enxergar nela algo que está para além da sua visibilidade. Uma relação onde a imagem também o olha, o desestabiliza e transforma as suas certezas.

Referências

BAUDRILLARD, J. *Simulacros e simulação*. Tradução: Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Relógia d´Água, 1991.

BAUDRILLARD, J. *The evil demon of images*. Sydney: Power Institute of Fine Arts, 1987.

BUCK-MORSS, S. *A tela do cinema como prótese de percepção*. Tradução: Ana Luiza Andrade. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2009.

DARTIGUES, A. *O que é a fenomenologia?* Tradução: Maria José J. G. de Almeida. Editora: Centauro, 1992.

EPSTEIN, J. *Intelligence d'une machine*. In: EPSTEIN, J. *Écrits sur le cinéma*. Paris: Éditions Seghers, 1974.

FLUSSER, V. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro: Relume Damará, 2012.

HAN, B. *Sociedade do cansaço*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015. Não paginado.

HAN, B. *Agonia do Eros*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017. Não paginado.

HAN, B. *No enxame – Perspectivas do digital*. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018.

LEVINAS, E. *De l'existence à l'existant*. Paris: VRIN, 1990.

LEVINAS, E. *Totalidade e infinito: Ensaio sobre a Exterioridade*. Lisboa: Edições 70, 2019.

LEVINAS, E. *Reality and Its Shadow*. In: LEVINAS, E., HAND, S. (org.). *The Levinas Reader*. Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1989.

GIRGUS, S. B. *Levinas and the Cinema of Redemption*: Time, Ethics, and the Feminine. Nova Iorque: Columbia University Press, 2010.

MARCONDES FILHO, C. *O rosto e a máquina: o fenômeno da comunicação visto pelos ângulos humano, medial e tecnológico*. São Paulo: Paulus, 2014. Não paginado.

MERSCH, Dieter. *Coutenance – Mask-Avatar: The "Face" and the Technical Artifact*. In: GUNKEL, David J., MARCONDES FILHO, Ciro, MERSCH, Dieter. *Changing face of alterity: Communication, Technology and Other Subjects*. Londres: Rowman & Littlefield, 2016. Não paginado.

MERLEAU-PONTY, M. *A fenomenologia da percepção*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes Editora Ltda. , 2011.

MERLEAU-PONTY, M. *O cinema e a nova psicologia*. Tradução: José Lino Grunewald. In: XAVIER, Ismail. (org). *A experiência do cinema: Antologia*. Rio de Janeiro*:* Graal: Embrafilme, 2008.

METZ, C. *O significante imaginário*. Tradução: António Durão. Lisboa: Livros horizonte, 1980.

RANCIÈRE, J. *O destino das imagens*. Tradução: Mônica Costa Netto. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

SOUZA, R. T. *Ética como fundamento: uma introdução à ética contemporânea*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

VIERA DE MELO, N. *A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

8. Uma análise fílmica de Terra em Transe: tempos de encerramento político

https://doi.org/10.36592/9786587424033-8

Liana Netto Dolci[1]
Amadeu de Oliveira Weinmann[2]

Em meio a golpes, o transe

Em 1964, João Goulart havia sido deposto sem realizar suas promessas de reformas de base, deixando o povo sem líder. Em relação à ênfase dada em meio à crise para a discussão das formas de consciência e alienação, o filme *Terra em transe*[3], do diretor Glauber Rocha, teve um papel importantíssimo, visto que apresenta questões ainda hoje pertinentes sobre obstáculos estruturais de uma nação com raízes colonialistas. *Terra em transe* fez parte de um movimento conhecido como Cinema Novo, que surgiu sem uma orientação precisa, no que dizia respeito a suas influências ou diretrizes, bem como não havia um manifesto que expressasse suas iniciativas. Tinha em vista, principalmente, um núcleo comum de interesses que era trazer à tona a realidade desnudada do Brasil, por meio do cinema. Realidade esta que, segundo Humberto Pereira da Silva[4], em *Glauber Rocha: cinema, estética e revolução*, "costumava ser embelezada e maquiada para entretenimento das elites". A estratégia do Cinema Novo era criar filmes radicais e que rompessem com a ordem vigente. Pensamos *Terra em transe* como uma das principais engrenagens na maquinaria deste movimento cultural brasileiro.

Resgatar o Cinema Novo é uma tarefa de importância política. Glauber[5], em *Revisão crítica do cinema brasileiro*, enuncia a importância de um novo modo de fazer cinema por meio de uma nova linguagem que implique uma revolução estética para além do conteúdo. Um dos maiores inovadores da arte literária, Maiakovski (o poeta russo que fazia parte da escola cubofuturista, dedicada a experiências com a

[1] Discente do Curso de Psicologia da UFRGS. E-mail: lianadolci@hotmail.com
[2] Psicanalista, Professor de Psicologia da UFRGS, Doutor em Educação.
[3] ROCHA, G. *Terra em transe*. Rio de Janeiro: Mapa Produções Cinematográficas, 1967 [produção]. 1 filme (105 min), 35 mm, p&b. Cópia da Cinemateca Brasileira, 1967.
[4] SILVA, H. P. da. *Glauber, Estética e Revolução*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016, p. 48.
[5] ROCHA, G. *Revisão crítica do cinema brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963/2003.

linguagem), antes mesmo do Brasil iniciar sua trajetória revolucionária modernista, já tinha como lema "sem forma revolucionária não há arte revolucionária". Em 1927, Stalin subia ao poder e este regime se caracterizou pelo autoritarismo, também em relação à classe artística. O militante-poeta tinha como certeza que era preciso uma ruptura com modelos e padrões tradicionais para um novo tipo de liberdade criativa. Segundo Leandro Saraiva[6], no texto *Montagem soviética*, o poeta foi fundamental para a consolidação do futurismo como força vital, referência de ousadia e engajamento político para os jovens artistas que emergiam no contexto da revolução. Assim como Glauber, a veia dramática da arte de Maiakovski criou um lirismo novo com caminho para a teatralidade. Essa arte recusa a dicção sentimental, inventando planos de reconstrução universal. Este é, também, o ponto de vista de Glauber Rocha[7], que diz que um filme tem que ser radical tanto do ponto formal como ideológico. Acreditamos que os dois campos estão interligados porque não existe diferença entre a ideia e a forma; de acordo com o diretor brasileiro, a linguagem fílmica é o resultado e o produto dialético de ambas.

Assim como Glauber, que fez uma reflexão política da conjuntura do país, neste trabalho nos perguntamos: o que fazer diante de um encerramento político? Focaremos, devido a nossa pergunta central, nos anos imediatamente posteriores a 1964, após o golpe civil-militar; mais precisamente, faremos uma análise fílmica de *Terra em transe*. Com esta obra, conseguimos colocar a genialidade estética e política do diretor à mostra. Concordamos com o diretor em relação ao estatuto do filme *Terra em transe*, no qual se reflete sobre uma experimentação de derrota política. Sendo que o filme faz parte de um movimento que afirma a indissociabilidade da estética, da ética e da política. Tanto pelos movimentos de câmera e pela sua montagem, como pelos signos utilizados: rifles, bandeiras pretas, crucifixos e tambores. A estilística incorpora a crise, ressalta assim uma dimensão grotesca do momento histórico vivido no país. O que determinou o fracasso da luta pelas reformas? O que, na formação cultural da grande maioria, resultou na apatia diante do golpe do Estado? Desde o golpe, o Cinema Novo estava em busca de respostas e fazendo novas perguntas. *Terra em transe* opta pela abordagem direta do intelectual face ao golpe e à revolução. Assim como *O Desafio*, de Paulo César

[6] SARAIVA, L. "Montagem soviética". In: MASCARELLO, F. (Org.). *História do cinema mundial*. Campinas, SP: Papirus, 2006.
[7] ROCHA, G. *Revolução do cinema novo*. Rio de Janeiro: Alhambra/Embrafilme,1980.

Saraceni[8], *O Bravo guerreiro*, de Gustavo Dahl[9], e *Fome de amor*, de Nelson Pereira dos Santos[10], desvela o abismo que existe entre a classe alta e as classes populares. Há talvez, pela primeira vez, o reconhecimento de uma alteridade que lemos como "povo", antes não aparente, o que ironiza os intelectuais, que zombavam da classe baixa alienada e "despolitizada". Não pensamos aqui que *Terra em transe* faz parte da estética do *kitsch*, pelo contrário, seus alívios cômicos transvestidos de paródias ufanistas nada mais querem que indicar uma possível falta de autocrítica das correntes políticas do país.

O filme inicia ao som extradiegético de tambores africanos anunciando tragicamente uma terra em transe. Paulo Martins, jornalista e poeta, o não-herói, vive uma ficção da realidade de 1964. No momento de instauração do golpe de estado pelos militares no Brasil, vivemos na tela, em 1967, a amarga situação marcada pela derrota política na história de El Dourado, país fictício, que convida Paulo insistentemente a tomar uma posição. *Terra em transe* opera a partir de referentes miméticos que são compreendidos na linguagem fílmica. Ou seja, tais alegorias são construídas na forma do filme, estão na sua própria estrutura. Não por acaso, o espectador se depara logo de início com a cena do "sonho lúcido" de Paulo. Freud[11] comenta que o estudo do sonho é o caminho mais confiável para investigar os processos inconscientes. Tendo isso em vista, o filme, construído com elementos oníricos, é um grande *flashback* dos terrores psíquicos de Paulo. Em uma cena emblemática, Paulo, diante do absurdo do abandono da luta, parte para o confronto armado contra as forças golpistas. Ao quebrar um bloqueio policial é ferido de morte. Começamos, a partir disso, a acompanhar o transe onírico do personagem, revisitando intimamente seus dilemas e também os de Eldorado, bem como as ligações políticas do jornalista com Diaz, o líder de direita - mentor do golpe - e Viera, o típico líder populista demagogo. *Terra em transe* retrata um momento de desordem subjetiva, representado em grande parte do filme pelo personagem de Paulo. O filme convoca o espectador a mergulhar em algo do traumático. Glauber faz

[8] SARACENI, P. C. *O Desafio*. Duração: 93 min. P & B. Rio de Janeiro: Difilm, 1965.
[9] DAHL, G. *O Bravo guerreiro*. Rio de Janeiro: Difilm - Distribuição e Produção de Filmes Brasileiros Ltda, 1968 [produção. 1 filme (77 min), 35mm, p&b. Cópia da Cinemateca Brasileira, 1969
[10] SANTOS, N. P. dos. *Fome de amor*. Rio de Janeiro: Produtora Cinematográfica Herbert Richers S.A., 1967 [produção]. 1 filme (73 min), 35mm, p&b. Cópia da Cinemateca Brasileira, 1967
[11] FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago. v. 5, 1900/1996, p. 53.

maravilhosamente o ato de, não por acaso, nos colocar em transe, em um hiato ou em um tempo de *hiância*. O filme perturba por nos provocar angústia e aturdimento. Ao contrário de patologizar personagens e classificá-los, nossa análise se dá na tessitura e pensamos a obra como algo da ordem do que faz sintoma no coletivo.

Causando muita polêmica e discórdia em sua época de estreia, por ser um filme que não está comprometido com a desinformação e nem com a ignorância, *Terra em transe* foi nas vísceras de quem se olhou, mas não suportou se reconhecer na tela em 1967. O retrato de tantas alegorias cínicas do nosso país pode ter sido bem mais do que um "soco no estômago", ao dialogar com o que há de traumático em um povo. Um dos fundamentos deste trabalho é que o filme é atual. Dialoga naquela época ou com o hoje, com aqueles que precisaram se haver em 1964 ou em 2019 com os horrores daquilo que faz serviço a *Thanatos* e desfaz laços: as ditaduras, os golpes, os fascismos, os governos autoritários.

A dimensão do traumático em *Terra em Transe*

Deleuze[12] propõe a existência de outro tipo de cinema, surgido na Itália do pós-guerra, chamado por ele de cinema moderno, ou cinema do tempo. A Imagem-Tempo surge quando o esquema sensório-motor, característica central da Imagem-Movimento, começa a falhar. Ou seja, quando o espectador se vê diante de uma ruptura do que é digerível facilmente. Segundo Silva e Araújo[13], quando as situações se colocam de tal forma que os personagens nos filmes não têm mais condições de agir perante o que os afeta. "Seja por restrições físicas, como no caso de *Janela Indiscreta*, de Hitchcock, seja porque as situações se tornam por demais belas ou horríveis que a nossa percepção simplesmente falha diante delas". Exemplo disso em *Terra em transe* se dá com o personagem Jerônimo. Paulo não acredita no povo que, segundo ele, "sai correndo atrás do primeiro que lhe acena com uma espada ou uma cruz", exatamente como o próprio o fez. Glauber mostra isso com brilhantismo único: provoca a repulsa no espectador pelas ironias das crenças e comportamentos dos

[12] DELEUZE, G. *Cinema: a imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
[13] ARAÚJO, A. C. da.; SILVA, A. R. "Semioses do movimento e do tempo no cinema". In: *Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação,* XXXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Recife, PE – 2 a 6 de setembro de 2011, p. 4. Disponível em: http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2011/resumos/R6-1357-1.pdf. Acessado em: 20 de março de 2019.

seus personagens. Sara, militante de esquerda e companheira de Paulo, nesta mesma cena, tenta fazê-lo crer no povo e, durante as comemorações da vitória de Vieira, se dirige a um homem na multidão: "o povo é Jerônimo, fala Jerônimo!". Aí está a surpresa. Tudo emudece. Nenhum som emitido. O barulho cessa. As palavras calam. E, depois de um momento suficientemente longo para causar um desconforto no espectador, Jerônimo toma a palavra dizendo: "Eu sou o povo, um homem pobre, um operário, presidente do sindicato, estou na luta das classes, acho que está tudo errado... e o melhor é aguardar a ordem do Presidente".

Dado isto, lembramos de Hannah Arendt[14], em *A Condição humana*, que elabora que as guerras do século XX não são mais a continuação da política por outros meios, elas são catástrofes monstruosas. A política, segundo a autora, se inscreveu, após esses acontecimentos, na ordem da violência. Este pensamento arendtiano está muito bem representado nesta cena descrita. Paulo, satisfeito com a resposta, complementa: "Estão vendo o que é o povo? Um imbecil, um analfabeto, um despolitizado. Já pensaram um Jerônimo no poder?" Estamos vendo a marca glauberiana da estética da fome e da violência. Em sintonia com o pensamento arendtiano, o sujeito que não consegue falar sobre sua existência política, sobre seu papel criador, acaba por resignar-se a falar do seu lugar no sistema capitalista, identificado com a posição de operário, que não pode decidir nada além de aguardar a ordem de um líder. Partimos de uma constatação arendtiana de que ação política é sinônimo de liberdade e que a liberdade só existe na pluralidade. Esta última é a condição da ação humana, porque somos todos iguais, humanos, de um modo que cada um pode, a partir do espaço coletivo, descobrir sua própria identidade. A ação é a atividade política por excelência, a única atividade humana que não ocorre por mediação de matéria. Assim, as questões para a autora tornam-se políticas por definição, "pois é o discurso que faz do homem um ser político"[15]. Na medida em que Jerônimo, que representaria o povo na cena, não consegue falar na esfera pública, temos uma perda de sentido da experiência humana.

Em relação ao pensamento deleuziano, podemos afirmar que o tempo ali se descola do movimento. A tarefa desse cinema do pós-guerra - o Cinema Moderno - é restabelecer a crença no mundo pós-horror e recriar novas formas de agir. Não basta o homem ver uma imagem, é preciso ver uma imagem sustentada ao limite, uma

[14] ARENDT, H. *A condição humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1958/2011.
[15] Ibidem, p. 4

imagem que se desdobra em outra, função do plano-sequência no cinema; a imagem se conecta, assim, ao tempo. As forças que atuam no golpe civil militar de 1964 desmontam a utopia revolucionária, Glauber transforma o signo da sua pedagogia em fazer tudo entrar em transe: "Uma produção de enunciados coletivos capazes de elevar a miséria a uma estranha positividade: a invenção de um povo [...] fazer entrar em transe é uma transição, passagem ou devir".[16]

Partimos de uma obra que retrata o golpe civil-militar de 1964, para pensarmos a nossa atualidade. Como entender que a democracia está condicionada a deixar o lugar do líder vazio? O golpe militar de 1964, segundo Helio Pelegrino[17] em seu texto *Pacto edípico e pacto social*, foi uma contrarrevolução preventiva, controlada pelos interesses estrangeiros norte-americanos, que prejudicou a classe trabalhadora, a maior parte da população brasileira. Sendo assim, o golpe foi contra o trabalho e contra o trabalhador, a favor do grande capital. Os militares fizeram contra o povo uma opção imperialista. Em um sistema excludente e altamente cruel, concentrou mais riqueza e arrastou a população pobre ainda mais para a miséria. Assim, o autor salienta que os migrantes, os paus-de-arara, os boias-frias, os 40 milhões de brasileiros reduzidos à pobreza absoluta não têm nada que os leve a respeitar e prezar pela sociedade brasileira.

O pacto social se faz assim demasiado frágil. De forma muito parecida com o que acontece hoje, em que grande parte da população não está sendo assegurada dos seus direitos, ao mesmo tempo em que percebe grandes escândalos de corrupção saírem impunes e vive sob ameaças de violência por parte do governo atual. Ao quebrar com o pacto social, na medida em que não se construiu nenhuma alternativa política transformadora e libertadora, se rompe, ao mesmo tempo, com a lei da cultura. Temos, então, um parricídio inconsciente. Isto, de acordo com Pelegrino, resultaria na violência. A ação transformadora seria o sujeito converter-se em um revolucionário ao reconhecer alguma lei por meio da ação de massas. Em tal caso, a ruptura com o pacto social não provoca a ruptura com a lei da cultura. Nesse sentido, o sujeito consegue manter seu ideal de eu e preserva a aliança com o pai simbólico ao deixar o lugar do pai tirânico vazio, o que corresponde ao que a democracia se propõe.

---

[16] ASSIS, S. F. de; MACIEL J. A. (2014). "Imagem-pensamento: Deleuze e a função pedagógica do cinema". In: *Estudos da Língua(gem)*, Vitória da Conquista,v. 12, n. 1 p.45-60, junho, 2014, p. 56.
[17] PELLEGRINO, H. "Pacto Edípico e Pacto Social (Da Gramática do Desejo à senvergonhice Brasílica)". In: *Folhetim da Folha de S.Paulo*, São Paulo, set. 1983.

Em *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud[18] nos fornece ferramentas para compreender o funcionamento da identificação das massas com o líder. Retomemos o mito do pai da horda, elaborado em *Totem e tabu*, Freud[19]. Os filhos comem cru o cadáver de *Urvater* – pai primordial –, na tentativa de se tornarem mais poderosos, visto que este pai era tirânico e expulsava do convívio social ou matava todos que não se submetessem a ele. Depois do ato canibal, viram-se tomados por um sentimento de culpa. O destino deste afeto é a renúncia pulsional, a interdição do gozo sem limites, adotado pelo pai, mas proibido aos demais. Estes irmãos firmam o compromisso de manter o lugar do pai vazio. Em *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud percebe que, ao surgir a figura do pai ideal, no fascismo, temos a destruição do pai simbólico. Segundo Fuks[20], é mais fácil para os homens idealizarem em um líder a fantasia de ser capaz de livrá-los de todo o mal. Assim, eles não precisam lidar com suas responsabilidades políticas, com seu agir político e nem com o desamparo, que é constitutivo do sujeito. "A idealização do líder e a identificação narcísica entre os membros da massa em nome do ideal, transformaram-se no motor das políticas totalitárias". Dessa forma, podemos pensar que o mito de *Totem e tabu* é uma ferramenta essencial para entendermos a dificuldade de deixar o lugar do pai vazio. Ou seja, sustentar a democracia: sistema de leis que precisa deste lugar vago. Este que, anteriormente, segundo a psicanálise, era ocupado por um poder tirânico e arbitrário.

As misturas nas falas, os sons produzidos e as batidas compostas com as imagens provocam a náusea de um transe que talvez seja indigesto ao expectador, mas davam pleno sentido da convulsão social do momento. A maior contribuição de Glauber Rocha para um cinema político brasileiro não é um filme de afirmações. *Terra em transe* cutuca uma ferida aberta, reinstaurando no espectador a dimensão do trauma. Sabemos que no Brasil temos uma falta de cuidado por parte de um Estado que não se responsabiliza por seus crimes e pelos efeitos por eles gerados. Os estudos sobre trauma vêm ganhando especial importância e visibilidade desde o aniversário de 50 anos do golpe civil-militar de 1964. É necessário que reflitamos sobre as potências e os limites dessas análises para a compreensão das lógicas de

---

[18] FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do eu*. Porto Alegre, RS: L&PM, 1921/2013.
[19] FREUD, S. *Totem e Tabu e outros trabalhos*. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago. V.13, 1913-1924/1996.
[20] FUKS, B. O *homem moisés e a religião monoteísta – três ensaios: o desvelar de um assassinato*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014, p. 126.

reprodução da violência no Brasil. É fundamental a psicanálise se ocupar em um diálogo interdisciplinar das questões que afligem o sujeito, desde violências estruturais, bem como os efeitos da violência de Estado próprios da ditadura civil-militar. Consideramos aqui a noção de trauma como uma ferramenta útil na análise das formas de mal-estar na cultura brasileira atual.

Quanto ao trauma, Lacan[21] comenta, no *Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* sobre o estilhaçar do sujeito: onde se concentra um não sei quê de indizível, onde o sujeito se perde. Como no sonho que Freud teve, da Injeção de Irma, ele era um pouco de todos aqueles representados no sonho. Ou, melhor dizendo, há a tentativa de representação do que ali não está. Poderíamos então suspeitar de um encontro com o real. Em *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan[22] diz que o real é o obstáculo ao princípio do prazer, é o choque, é guiado por uma economia que admite algo de novo, que é justamente o impossível.

Terra em transe é uma obra que podemos ler como da ordem da repetição. Podemos ver essa errância de linearidade e de movimentos de câmera que angustia o espectador e enlouquece a linguagem fílmica. Por exemplo, na linguagem própria do cinema, por meio dos lapsos de tempo, pela câmera que rodopia e persegue seus personagens. Segundo Xavier, a duplicação das cenas, o embaralhamento temporal e a busca do estranhamento são recursos buscados por Glauber. A iconografia mostra a repetição da violência do passado: Diaz é o herdeiro da lógica colonial europeia em uma dominação de outras culturas. Pensamos então *Terra em transe* como algo de um enredo que tem reviravoltas, mas o circuito pulsional de repetição não engana quem o lê à luz da psicanálise. Ao analisarmos a obra, percebemos que não há proteção ao espectador. O filme não o acolhe na sua fragilidade porque suspende suas certezas e dialoga com o que há de traumático no sujeito. Muitos elementos estéticos conferem ao filme algo similar a uma experiência traumática. *Flashbacks*, desorganização onírica, enredo cíclico, "cinema do excesso", intempestividade, caos, invasão de estímulos desconectados, entre outros. Esses elementos se articulam com a teoria pela vivência de acontecimentos inesperados que fogem ao controle do

[21] LACAN, J. *Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. 2a edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1954/2010, p. 239.
[22] LACAN, J. *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1964/2008, p. 165.

sujeito, que adquirem um caráter de excesso para o mesmo. De acordo com Freud[23], a intempestividade e a violência da situação traumática impedem que o aparelho psíquico organize suas defesas, gerando estímulos que não se conectam. É justamente da tentativa dessa ligação que resultam as ações de repetição, na forma, por exemplo, de compulsão, pesadelos, *flashbacks*, etc.

Paulo endereça a Sara a frase: "a poesia não tem sentido. Palavras... As palavras são inúteis". Quando algo do traumático se instaura, há de faltar palavras. Da mesma maneira que Glauber nos diz isso por roteiro escrito, temos em uma cena específica uma forte imagem: a coroação de Diaz (a partir de 1h41min). O filme termina onde começara: a cadeia da repetição do trauma. Esta alegoria da coroação pode ser lida como a simbolização do Golpe de Estado. O personagem está sendo filmado em *close-up*, câmera fechada, enquanto fala; no entanto, o som não é emitido, então o espectador não o escuta. Essa violência, que está representada pela metáfora do palácio barroco, os traços colonialistas, a aristocracia travestida de justiça, aparece no que não se consegue escutar por ser demasiadamente ensurdecedor, o absurdo familiar. No entanto, Glauber forçou seu espectador, por fim, a ouvir Diaz: "aprenderão, aprenderão. Dominarei esta terra. Botarei essas histéricas tradições em ordem, pela força, pelo amor da força, pela harmonia universal dos infernos. Chegaremos a uma civilização". Em paralelo, temos a morte de Paulo e o sonho interrompido.

O testemunho de um povo

"É certo que a vida se protege pela repetição"[24]. Ferenczi[25] diz que a vida se expande e se cura pela repetição. Assim como no *fort-da*, em que a criança se torna ativa na brincadeira da falta, nos *flashbacks*, nos sonhos, o sujeito está mudando de posição diante do trauma. Ferenczi comenta que isto poderia ser uma dose de horror, a fim de se obter imunidade. Como uma vacina, pela qual o traumatizado administra a si mesmo uma pequena dose. Esse trabalho do trauma se dá no sentido da elaboração. É justamente a falta de simbolização que causa a repetição. A repetição é

[23] FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. Porto Alegre. RS: L&PM, 1920/2018.
[24] DERRIDA., J. "Freud e a cena da escritura". In: *A escritura e a diferença*. São Paulo, SP: Perspectiva, 1967/1995, p. 188.
[25] FERENCZI, S. *Reflexões sobre o trauma*. Obras completas de Sándor Ferenczi, Psicanálise 4. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1992.

o último amparo defensivo que evita o colapso diante da ação desagregadora da pulsão de morte. Segundo Bohleber[26], os desastres produzidos pelo homem, como o Holocausto, a guerra e as perseguições políticas e étnicas objetivam a aniquilação da existência histórica e social do homem por meio de ferramentas de desumanização e destruição de sua subjetividade. "As pessoas traumatizadas não são apenas vítimas de uma realidade política destrutiva, mas também suas testemunhas". O autor pontua que é preciso uma discussão social sobre a verdade histórica do acontecimento traumático. Somente o esclarecimento do outrora acontecido e o reconhecimento social de sua origem e culpa irá restituir um campo interpessoal que possibilita as pessoas falarem de seus traumas. Enquanto os causadores dos traumas mantiverem suas vítimas em silêncio, não há tentativa de ligação possível, pois permanecerão a sós com suas experiências. Um exemplo atual disso é a sociedade russa, na qual inexiste uma discussão pública sobre o terror stalinista.

Seligmann-Silva[27] pontua que o trauma é um conceito central na teoria psicanalítica. Se, por um lado, ele não pode ser interpretado sem se levar em conta a realidade traumática, por outro, o autor defende que a arte também bebe das fontes do trauma, mesmo sem seus autores o saberem de antemão. A estética como campo de conhecimento é influenciada pelo real do trauma. Assim como os traços de memória se manifestam nos sujeitos, nas suas falas, sonhos, silêncios, se revelam também na arte. O cinema, como a literatura, estaria a serviço do inconsciente. A literatura, segundo o autor, encena a criação do real. A sua encriptação, a sua resistência ao simbólico. Acreditamos que o cinema faz parte do que é marcado pelo real e busca caminhos que levem a ele. O elemento histórico que faz parte do trauma esquecido é encenado na arte. Afinal, estamos inseridos na lógica da civilização barbárie. Acreditamos no poder do testemunho dado por meio da arte, pela linguagem e no uso que se faz dela. Aqui há algo de *Eros*, naquilo que permite fazer laço e abrir portas não para o passado, mas para um futuro. Uma possibilidade de amarrar o real.

Algo da cena traumática sempre permanece incorporado, como um corpo estranho, dentro do sujeito. O testemunho, assim como a arte, pode ter a função de borda daquilo que pensamos como irrupção do real, porque ambos estão inseridos no

[26] BOHLEBER, W. "Recordação, trauma e memória coletiva: a luta pela recordação em psicanálise". In: *Revista Brasileira de Psicanálise*,Volume 41, n. 1, 154-175, 2007, p. 169.
[27] SELIGMANN-SILVA, M. "A história como trauma". In: NESTROVSKI, A.; SELIGMANN-SILVA, M. (Orgs.). *Catástrofe e representação: ensaios*. São Paulo, Escuta. p. 73-99, 2000.

laço social. O trabalho do testemunho é o de tentar reparar o desamparo causado pelos movimentos de barbárie. Neste sentido, a cultura é substituta da função materna[28], porque, para lidar com o desamparo, fornece recursos simbólicos e imaginários ao sujeito. Didi-Huberman[29], no livro *A sobrevivência dos vagalumes*, faz uma releitura de trechos de *A divina comédia*, de Dante Alighieri, baseado em algumas crônicas e cartas do escritor, poeta e cineasta italiano Pier Paolo Pasolini. Neste encontro com tantas dimensões do impossível, há a criação de um espaço para o aparecimento dos "vaga-lumes". Quer dizer, fulgurações figurativas do traumático. Nessa tarefa de escutar, há o surgimento de algo novo que não era possível de ser visto antes.

CENA 1

[28] RASSIAL, J. "Cultura como conceito psicanalítico". In: *Textura – Revista de Psicanálise, Publicação das Reuniões Psicanalíticas*. São Paulo: ano 6, n. 6, p.32-34, 2006.
[29] DIDI-HUBERMAN, G. *Sobrevivência dos vagalumes*. Tradução de Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Belo Horizonte: editora UFMG, 2011.

Temos aqui a cena que começa com Vieira caminhando em um corredor do palácio do governo, na província de Alecrim. Estamos seguindo-o no embalo de tambores extradiegéticos. A arma que o guarda-costas porta é filmada em *close-up*. Sara perde alguns dos papéis que traz consigo na mão ao tentar acompanhar o passo ligeiro do governador. Chegamos em um espaço aberto, no qual vemos um círculo claramente desorganizado de pessoas. A câmera aqui nunca está fixa, por exemplo, no tripé. A experiência de estar em movimento altera a subjetividade da cena, pois a câmera está móvel, como o olho humano. Os espectadores estão no meio da confusão, no palácio de Vieira, que não resiste ao golpe de Diaz. A câmera é subjetiva, mas não estamos identificados com nenhum personagem previamente estabelecido, podemos bem ser qualquer um na confusão (imagem acima). Este efeito é produzido pela câmera na mão, marca glauberiana, que registra bem o sentimento de intempestividade e transitividade. Normalmente, esse tipo de filmagem confere um teor de realidade na ficção, tendo um tom documental, em um estatuto mais imediato que capta situações não ensaiadas. Essa é a ideia que *Terra em transe* transmite ao espectador, tudo está acontecendo sem ensaio, como em um teatro do improviso. A cena é montada por giros da câmera, balanços e movimentos bruscos que deixam o espectador à deriva: ora por *travelling* com zoom circular, ora com a câmera sobre o ombro (derivação da câmera na mão). Segundo Martin[30], a passagem da câmera de cinema de um ponto de vista fixo para um móvel também caracteriza o olhar do cinema como uma subjetividade. O cinema começa a se estabelecer como linguagem quando a câmera é liberta das suas amarras. A câmera se movimentar propicia um maior efeito de assimilação do olho da câmera pelo olho do espectador. Dessa forma, no prenúncio da morte de Paulo Martins (a partir de 12min05s), os planos (cenas entre cortes) são feitos em intensa movimentação da câmera, com diálogos nervosos e persecutórios sobre o golpe de Estado. Vieira grita: “calma!”. Acompanhamos a chegada de Paulo, que sobe as escadas e pede com um gesto a arma que fora anteriormente filmada em zoom. Com um tom violento, entrega a arma a Vieira, incitando-o a lutar, enquanto Vieira nega derramamento de sangue. Paulo responde que o sangue não tem importância. Continuamos rodopiando nesta cena com o mesmo tipo de filmagem comentada. Vieira dita seu discurso para Sara escrever e, no lugar da câmera que girava, agora temos um plano fixo, onde Paulo

[30] MARTIN, M. *A linguagem cinematográfica*. 1ª reimp. da 1ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2007.

toma esse lugar de quem faz o giro. Paulo dá voltas com a arma em torno de Sara e Vieira, resmungando frases que repetem palavras de Vieira, em tom indignado e compulsivo. Vamos agora para a estrada com Paulo e Sara. Aqui, temos a iminência da morte do poeta, o que concretiza a tensão criada pela "câmera nervosa".

CENA 2

Logo após a renúncia de Vieira, Paulo e Sara saem em alta velocidade por uma estrada asfaltada. Dentro do carro, um diálogo marcado pelo que entendemos ser o fim da luta. As primeiras palavras de Paulo a Sara revelarão o definhamento de uma ilusão. "Está vendo, Sara, quem era o nosso líder? O nosso grande líder?". Assistimos o diálogo de Sara e Paulo de frente para eles, de costas para a estrada, para onde eles estão indo. De repente, vemos que há uma barreira policial que Paulo rompe. A cena

corta para Paulo nas dunas, ferido, com a mesma arma de antes, apontando para cima. Aqui o plano é fixo, e é projetado na tela o poema de Mario Faustino, que remete à derrota e à melancolia do fim da luta de Paulo. "Não conseguiu firmar o nobre pacto entre o cosmos sangrento e a alma pura." A poesia de Paulo também não o salvou. Em voz *over*, Paulo diz a Sara: "estou morrendo agora nesse tempo. [...] Ah, Sara, vão dizer que sempre fui um louco, um romântico, um anarquista, um, ahhh não sei, Sara." Nesse momento, Paulo nos apresenta Diaz, ao se questionar, indiretamente, por que seguiu Diaz no passado, seu "deus da juventude". A cena corta para o próprio Diaz, a câmera se movimenta em *travelling* paralelo, plano americano. Diaz carrega uma bandeira preta (símbolo fascista) e uma cruz (aliança com a Igreja); mesmo ao tentar fugir de seu destino – assim como no mito de Édipo - , a queda de Vieira será a derrocada de Paulo. Nas palavras de Lacan[31], no texto sobre *A Carta Roubada*: "a cada instante cada um está definido [...] pelo fato de que uma carta sempre chega ao seu destino". Paulo encontra a morte mesmo com as ressalvas feitas por Sara: "Não precisamos de heróis" e "do que vale a sua morte?". Pergunta também endereçada ao espectador. Glauber teria colocado o espectador diante do encontro com o Real? Há uma cena que dialoga com o que estamos discutindo aqui. Vemos Sara e Paulo abraçados frente à escadaria da sala do apartamento do poeta. A câmera em *travelling* e em *zoom* circunda este abraço, ao som de uma trilha melancólica. As falas são ditas em um tom baixo. Sara acaba por ditar o destino de Paulo: "Você não entende. Um homem não pode se dividir assim. A política e a poesia são demais para um só homem." Está inscrita a posição imaginária de Paulo frente ao universo político, posição escolhida pelo Outro incorporado pelas figuras paternas, ora Diaz, ora Vieira.

Experiência trágica: um filme do dionisíaco

As intervenções, tanto na clínica quanto na cultura, foram compreendidas a partir dos efeitos que elas produziram. Dessa forma, escolhemos o filme *Terra em transe* como arte testemunhal do inconsciente, não só na perspectiva de Glauber, mas do coletivo, visto que o inconsciente é o discurso do Outro. Assim, resgatamos o debate feito em 1967 no referido filme, que dialoga com a conjuntura atual, sendo

[31] LACAN, J. *Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. 2a edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1954/2010, p. 258.

necessário por causa dos tempos em que vivemos. Para isso, citamos Paulo Martins ao questionar em certa cena: "mudar pra quê? E com que armas eu vou mudar?" Compreendemos que *Terra em transe* não responde aos anseios do poeta, ao contrário, desmonta suas ilusões, assim como as do espectador.

Terra em transe abre as portas para uma reflexão acerca da experiência trágica. Se trata de um filme explosivo que fala de arte e política da forma mais brilhante atingida pelo diretor, desmistificando a política populista; ele não promete saídas utópicas, muito menos revoluções específicas. Podemos dizer que o cinema reflexivo não captura nem explora as emoções do espectador pela idealização de personagens salvadores. Assim sendo, Glauber Rocha e Nietzsche possuem um traço muito peculiar em comum. Ambos trabalham com a ideia de uma representação acadêmica e artística pela tragédia. Gostaríamos de aproximar os dois pensadores da cultura e deflagrar suas intemperanças com sobriedade. Glauber desafiou seus compatriotas e mostrou ao mundo um Brasil completamente não coeso perante a ordem política. Nietzsche, por sua vez, em seu tempo, retoma o valor de uma filosofia fora dos moldes racionalistas, encontrando-se com Dionísio ao brindar a desordem. Afirmamos, portanto, que *Terra em transe* é uma obra da ordem da experiência trágica pela sua forma e pelo seu conteúdo.

Dentro da lógica da experiência trágica, o discurso não está fechado. Em um tipo de circuito-aberto, *Terra em transe* é a aposta em uma saída pela experiência trágica, pela arte revolucionária. Pensamos o trágico da obra devido a sua estética do excesso e do choque, ou seja, daquilo que desnuda. O filme de Glauber Rocha é um golpe de signos visuais e sonoros que não se permitem serem enclausurados em uma significação. O filme não é para ser compreendido, mas, sim, para ser pensado, refletido e raciocinado. O cinema glauberiano do vômito intempestivo pode ser exemplificado pela construção caracterizada por ser constantemente desencarrilhada, visto que os incidentes ficam fragmentados, por causa do tipo de montagem de repetições não lineares, com ângulos de câmera nada ortodoxos. Isso se dá principalmente pelos *faux raccords*: violações da continuidade de dois planos que, aparentemente, não têm conexão entre si, criando a dúvida no espectador, de modo que ele possa criar a sua própria interpretação do que viu. Logo, a ruptura está inscrita na forma do filme: alegoria à ruptura política em Eldorado (e no Brasil), alegoria ao trauma. Em *Terra em transe*, os movimentos vertiginosos da câmera nos

desorientam constantemente. Além disso, não há *establishing shots* (designações do plano geral que orientam sobre a geografia espacial da cena, por exemplo, quem está na cena e onde ela se passa). Em *Terra em transe* muitas vezes começamos pelo *close-up* (plano fechado), que sugere uma abordagem mais emotiva dos personagens. Ou seja, entramos na camada mais profunda logo de cara, tornando o filme intimista e fora do convencional. De repente, nos vemos tomados por esse movimento que é próprio do trágico, não há o alívio da angústia, nem mesmo nos planos que não dão espaço para isso. Glauber denuncia o sistema político brasileiro, lançando mão do que a arte é capaz de dizer, para falar daquilo que escapa à razão, porém, mesmo assim, comunica um pensamento – aqui, o pensamento trágico nietzschiano. De uma forma similar a *Assim falou Zaratustra*, de Nietzsche[32] é um filme que opera nos limites do discurso da razão, critica o sistema racionalista, por escolher o dionisíaco. Devido ao espectador estar diante do trágico, acreditamos que ele tem a possibilidade de ser criador de sua própria narrativa, porque o filme não faz o trabalho de apresentar respostas prontas para o trauma.

É necessário, portanto, que cada um seja autor de sua própria história. Ao enlaçar o espectador na trama, *Terra em transe* promove a possibilidade de que ele lide com o que é da ordem do traumático. Sendo assim, acrescentamos o trabalho de Francis Vanoye e Anne Goliot-Lété[33], em *Ensaio sobre a análise fílmica*, no capítulo "Análise e interpretação simbólica", que articula o conceito de uma classe de filmes constituída por obras que, ao mesmo tempo em que permanecem em um discurso realista, em um mundo plausível, operam também um tratamento particular do material narrativo. Esses filmes não têm um rigor de coerência ou verossimilhança. É um trabalho de desvios, convidando o leitor a uma interpretação simbólica. Nesses casos, o sistema metafórico requer uma cultura específica para ser plenamente apreendido. Visto isso, o aspecto simbólico de *Terra em transe* está nas suas várias camadas de ironia e sarcasmo compostos pelos elementos alegóricos (a cruz, a bandeira preta, os tambores, zoom-in, a câmera perdida), pelos parâmetros formais (montagem e fluxo rítmico), entre outros. Os autores explicam que as metáforas e redes metafóricas são detectáveis por intermédio da repetição, isto é, de formas de insistência.

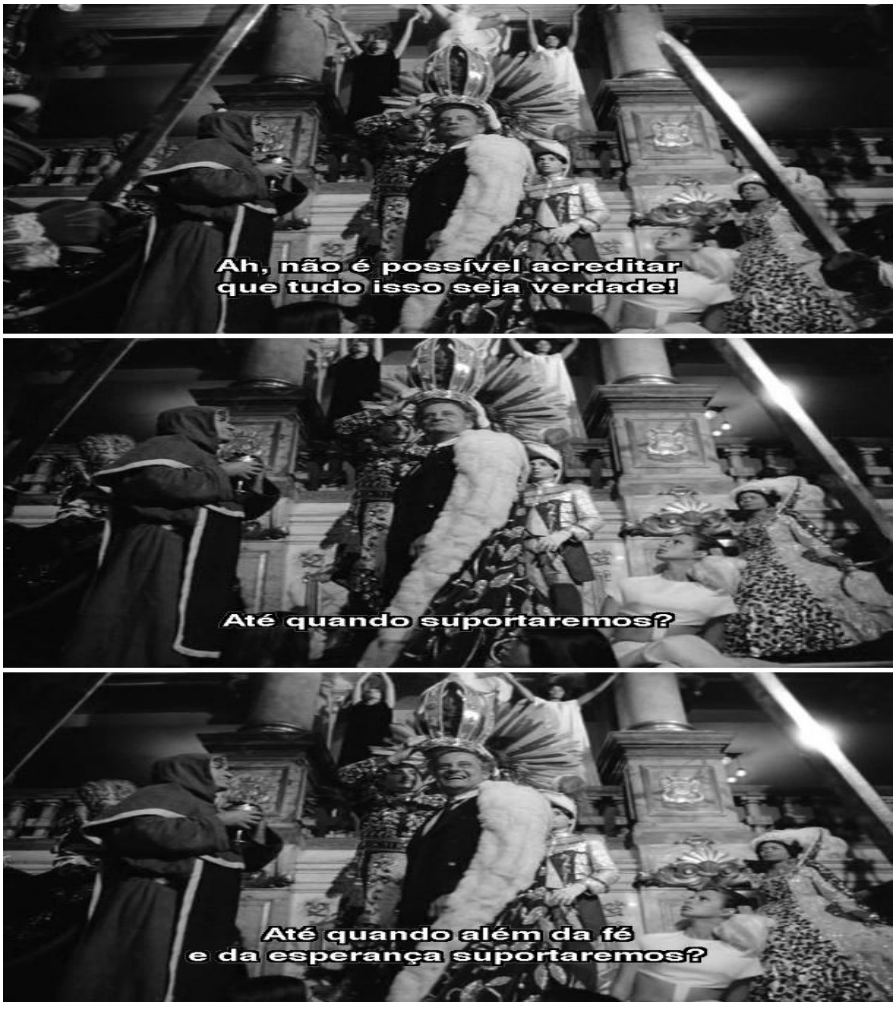
---

[32] NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Rideel, 1883-1885/2005.
[33] VANOYE, F. & GOLOIOT-LÉTÉ, A. *Ensaio sobre a análise fílmica*. Campinas, SP: Papirus, 2009.

CENA 3

Destacamos, no filme, algumas cenas em que os personagens Vieira e Diaz, supostamente situados em extremos opostos do espectro político, são apresentados da mesma forma: eles caminham em direção à câmera e, simultaneamente, ocorre um movimento de câmera para trás. Tecnicamente, este movimento de câmera se chama *dolly-back*. Como podemos notar, a distância dos personagens se mantém a mesma durante o percurso em ambas as cenas. Além do dispositivo de luz e sombra, na medida em que os personagens vão caminhando, podemos vê-los com mais clareza. Em *Terra em transe*, os personagens não estão fixados nos papéis de "herói *versus* vilão." A sequência de confrontação entre os camponeses e a polícia de Vieira desmascara o populismo e as suas boas intenções, bem como as promessas de campanha. As perguntas de Paulo, na cena em que ele e Sara (pós-vitória de Vieira para governador) estão sentados na varanda: "como responderia o governador eleito às promessas do candidato?" e "como reagiríamos nós?" são respondidas no decorrer da trama. O filme apresenta o populismo também como uma armadilha para o povo.

Ele incita o povo a falar, mas o reprime na primeira verdade que este diz que ameaça a estabilidade política. Em outro momento, por meio da montagem do filme, temos o paralelo entre Paulo e Diaz, que justapõe a verdadeira agonia de Paulo com a agonia imaginada de Diaz: "ele estava morrendo como eu, estávamos ambos sofrendo". Ouvimos a voz de Paulo *off-screen*, que está sobreposta à imagem de Diaz, que move os lábios (imagens das cenas ao lado). As divisões entre os personagens não estão bem limitadas, próprio da experiência trágica que não romantiza e idealiza o humano.



E eu preciso cantar!

A aposta feita, aqui, na via pela experiência trágica se dá porque acreditamos na capacidade de que cada um, sujeito do inconsciente e autor de sua história, deve tomar a responsabilidade de encontrar saídas do que está para o individual e para o coletivo. A psicanálise abre novas possibilidades de existência. Em sintonia com isso, Glauber Rocha nos lança em um lugar desconhecido onde, ao nos recriarmos, nos deparamos com algo da ordem do novo. *Terra em transe*, por isso, é um desmonte de ilusões porque não nos oferece respostas prontas e nem saídas fáceis. É preciso abandonar a ideia de que encontraremos a verdade, como Nietzsche tanto apontou em suas obras, visto que esta busca é ingênua. É impreterível romper com as crenças de que a resposta virá por outro, por exemplo, pelo líder. Assim sendo, tanto a psicanálise quanto a experiência trágica trabalham no sentido de abrir caminhos, mais do que os definir *a priori*, na lógica de um suposto ideal, de uma essência, da verdade. Na transformação há a escolha e com ela há sempre a dimensão da perda. Contudo, é imprescindível que a visão se expanda para que possamos resistir em tempos de encerramento político.

A estética glauberiana do trágico permite uma imersão no transe coletivo, por meio de uma estética do transbordamento dionisíaco, mas também possibilita a inscrição de uma singularidade, que emperra a engrenagem da repetição. Nesse sentido, o filme insiste na repetição, com o intuito de forçar a abertura de desvios. Vale dizer que Lacan, em *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, no texto "A carta roubada"[34], fala que é justamente a carta desviada que nos ocupa, aquela cujo trajeto foi *prolongé*. Para o autor, o verdadeiro sujeito do conto só se deu pelo seu desvio, por termos o que contar dele. Ao fazer um desvio, no circuito das repetições, o sujeito pode percorrer um trajeto que lhe é próprio. *Terra em transe* abre a possibilidade de uma saída autoral do trauma, na medida em que articula a ideia de que onde há resistência, há sujeito e, portanto, possibilidade de invenção. Diante do trágico, o espectador é convidado a ser criador de sua própria saída, relançando essa possibilidade ao coletivo a que pertence. A tessitura do filme é um tipo de malha que só faz sentido na própria cadeia de cenas, assim como o inconsciente. Elas têm um sentido, mesmo que fora de ordem cronológica, um

34 LACAN, J. *Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. 2a edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1954/2010.

sentido do trágico. As pontes entre o trauma, a linguagem, a memória e aquilo que se pode narrar estão sempre em jogo numa experiência trágica, como nos mostra tão bem *Terra em transe*. Sempre que à palavra é proibida a circulação, a linguagem é atacada e, com ela, a liberdade de mudanças. O momento em que vivemos é de uma totalização de sentidos e identificações maciças. Não há espaço para a dúvida. E, por isso, a criação fica comprometida e nada é mais democrático do que a possibilidade de invenção. Como pensar em estratégias para uma psicanálise que resiste em tempos sombrios? Como pensar uma política que precisa ser reinventada? Assim como na experiência trágica, na psicanálise apostamos no desejo e no não saber. Percorremos caminhos sobre o que ainda não se realizou e sobre o que pouco temos comando. O que importa, na realidade, é decifrar o desejo e fazer furo.

Referências

ARAÚJO, A. C. da.; SILVA, A. R. "Semioses do movimento e do tempo no cinema". In: *Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação,* XXXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Recife, PE – 2 a 6 de setembro de 2011. Disponível em: http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2011/resumos/R6-1357-1.pdf. Acessado em: 20 de março de 2019.

ARENDT, H. *A condição humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1958/2011.

ASSIS, S. F. de; MACIEL J. A. (2014). "Imagem-pensamento: Deleuze e a função pedagógica do cinema". In: *Estudos da Língua(gem)*, Vitória da Conquista,v. 12, n. 1 p.45-60, junho, 2014.

BOHLEBER, W. "Recordação, trauma e memória coletiva: a luta pela recordação em psicanálise". In: *Revista Brasileira de Psicanálise*, volume 41, n. 1, 154-175, 2007.

DAHL, G. *O Bravo guerreiro*. Rio de Janeiro: Difilm - Distribuição e Produção de Filmes Brasileiros Ltda, 1968 [produção. 1 filme (77 min), 35mm, p&b. Cópia da Cinemateca Brasileira, 1969.

DELEUZE, G. *Cinema: a imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

DERRIDA., J. "Freud e a cena da escritura". In: *A escritura e a diferença*. São Paulo, SP: Perspectiva, 1967/1995.

DIDI-HUBERMAN, G. *Sobrevivência dos vagalumes*. Tradução de Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Belo Horizonte: editora UFMG, 2011.

FERENCZI, S. *Reflexões sobre o trauma*. Obras completas de Sándor Ferenczi, Psicanálise 4. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1992.

FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago. v. 5, 1900/1996.

FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. Porto Alegre. RS: L&PM, 1920/2018.

FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do eu*. Porto Alegre, RS: L&PM, 1921/2013.

FREUD, S. *Totem e Tabu e outros trabalhos*. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago. V.13, 1913-1924/1996.

FUKS, B. O *homem moisés e a religião monoteísta – três ensaios: o desvelar de um assassinato*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

LACAN, J. *Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. 2a edição. Rio de Janeiro: Zahar,

LACAN, J. Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. 2ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1964/2008.

MARTIN, M. *A linguagem cinematográfica***.** 1ª reimp. da 1ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2007.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Rideel, 1883-1885/2005.

PELLEGRINO, H. "Pacto Edípico e Pacto Social (Da Gramática do Desejo à senvergonhice Brasílica)". In: *Folhetim da Folha de S.Paulo*, São Paulo, set. 1983.

RASSIAL, J. "Cultura como conceito psicanalítico". In: *Textura – Revista de Psicanálise, Publicação das Reuniões Psicanalíticas*. São Paulo: ano 6, n. 6, p.32-34, 2006.

ROCHA, G. *Revisão crítica do cinema brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963/2003.

ROCHA, G. *Revolução do cinema novo*. Rio de Janeiro: Alhambra/Embrafilme,1980.

ROCHA, G. *Terra em transe*. Rio de Janeiro: Mapa Produções Cinematográficas, 1967 [produção]. 1 filme (105 min), 35 mm, p&b. Cópia da Cinemateca Brasileira, 1967.

SANTOS, N. P. dos. *Fome de amor*. Rio de Janeiro: Produtora Cinematográfica Herbert Richers S.A., 1967 [produção]. 1 filme (73 min), 35mm, p&b. Cópia da Cinemateca Brasileira, 1967.

SARACENI, P. C. *O Desafio*. Duração: 93 min. P & B. Rio de Janeiro: Difilm, 1965.

SARAIVA, L. “Montagem soviética”. In: MASCARELLO, F. (Org.). *História do cinema mundial*. Campinas, SP: Papirus, 2006.

SELIGMANN-SILVA, M. “A história como trauma”. In: NESTROVSKI, A.; SELIGMANN-SILVA, M. (Orgs.). *Catástrofe e representação: ensaios*. São Paulo, Escuta. p. 73-99, 2000.

SILVA, H. P. da. *Glauber, Estética e Revolução*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

VANOYE, F. & GOLOIOT-LÉTÉ, A. *Ensaio sobre a análise fílmica*. Campinas, SP: Papirus, 2009.

9. O trauma no laço social brasileiro

https://doi.org/10.36592/9786587424033-9

Vinícius Borba Dutra[1]

Poderia ter sido mais uma dessas frases de efeito que circula em nosso tempo, como se falar a respeito da ditadura militar pela qual este país passou fosse algo que pudesse estar entre o descaso com aqueles que tiveram seus corpos literalmente apagados do mundo e o riso daquele que enuncia como se estivesse a falar de mais um caso pelo qual guarda um desprezo explícito. À primeira vista, o mais notável nesse movimento que nos levou da Comissão da Verdade à afirmação de que não há documentos que escrevem o desaparecimento daqueles que foram encarcerados pelo Destacamento de Operações de Informação – Centro de Operações de Defesa Interna, o famoso DOI-Codi, é a passagem de um lugar de tentativa de falar a respeito das experiências traumáticas sob regime militar a um cinismo que se apresenta no horizonte discursivo de nosso tempo.

No entanto, não se trata apenas de uma identificação da passagem que nos levou da abertura de um porão obscuro onde residia crimes de estado inimagináveis até a uma posição cínica que, com sua transparência ideológica, enuncia que documentos a respeito de mortes na ditadura militar é balela. O esforço que a violência histórica exige de nós não é apenas pensar como tal mudança foi possível. É mais do que isso, pois exige levantar hipóteses de como tal mudança traz consequências para o modo como lidamos com os traumas de nossa história recente. Talvez fosse importante lembrar que Theodor Adorno ousava afirmar que Hitler tinha imposto um novo imperativo categórico, a saber: "instaurai o vosso pensamento e a vossa ação de tal modo que Auschwitz não se repita, de tal modo que nada desse gênero aconteça"[2].

À luz de quem abarcava imperativos distantes da escolha livre formulada pelo idealismo, onde Immanuel Kant seria a expressão maior, o filósofo frankfurtiano

[1] Mestrando no Programa de Pós-graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: theviniciusdutra@gmail.com

[2] ADORNO, T. *Dialética negativa*, trad. Marco Antonio Casanova. 1.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 302.

insistia em outros imperativos cuja síntese foi produzida por Jeanne Marie Gagnebin: "imperativos nascidos da violência histórica, não da escolha livre do idealismo"[3]. Tendo isso em vista, haveria de se pensar qual o imperativo que nasceu diante da violência histórica pela qual passamos neste momento em que o homem que ocupa a cadeira da presidência da República é um dos que insiste, na maioria das vezes em que abre a boca para falar, em um aviltamento do trauma que muitos sofreram nas mãos daqueles que, ao mesmo tempo em que julgavam crimes, tinham suas mãos marcadas pelos rastros dos corpos dos que ousaram combater a barbárie ditatorial.

Talvez tal imperativo, ao menos em solo brasileiro, pudesse ser *não esquecer* os crimes oriundos da ditadura militar. Por causa disso, propomos neste ensaio uma reflexão a respeito de um discurso existente no laço social brasileiro, discurso que tem como posição de enunciação o cinismo. Mas mais do que isso, tentamos explicar como tal discurso aborda o trauma a partir do aviltamento das experiências sofridas durante o regime militar iniciado com o golpe em 1964. Aliás, é essa a ideia que pretendemos sustentar: o discurso cínico aborda o trauma a partir do aviltamento. Ou seja, há um discurso, que tem como horizonte o cinismo, que nos interroga a abordar o modo como ele se relaciona com o trauma. A nosso modo de ver, esse modo é o que estamos chamando de aviltamento. *Aviltamento como desvalorização da experiência sofrida, como não inscrição do reconhecimento de tal experiência no laço social.*

Para abordar tal tema, pretendemos discutir a noção de cinismo promovida por alguém como Vladimir Safatle. Essa interrogação a respeito do conceito de cinismo permitirá que possamos apontar os efeitos da posição cínica no discurso em relação ao trauma. Como podemos ver, será necessário também refletir a respeito da concepção de trauma oriunda da psicanálise. Mas mais do que isso, apontar também os efeitos e os limites da elaboração de um trauma provindo da violência histórica em solo brasileiro. Este ensaio não poderia ser senão uma tentativa contingente de dar conta de atos de fala como aqueles que podemos encontrar no discurso de Jair Bolsonaro. Portanto, é deles que gostaríamos de partir para promover uma constelação que coloca em jogo conceitos oriundos tanto da filosofia política quanto da psicanálise.

---

[3] GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2009, 100.

Aliás, uma pequena digressão. Tal forma de pensar tem como modelo aquilo que Theodor Adorno formulou a respeito do ensaio, como aquele que exige uma interação recíproca dos conceitos no próprio processo da experiência intelectual. Sem conceber os conceitos tanto como *uma tabula rasa* – de forma a eliminar o que vive nos conceitos – quanto de maneira meramente arbitrária, o ensaio procede de outra maneira, pois parte dos conceitos que já estão implícitos na linguagem. Assim, trabalha com as significações que já se encontram delineadas na concretização da linguagem. "Por ser ele próprio essencialmente linguagem, leva-as [as significações] adiante; ele [o ensaio] gostaria de auxiliar o relacionamento da linguagem com os conceitos, acolhendo-os na reflexão tal como já se encontram inconscientemente denominados na linguagem"[4].

Além disso, promovemos um esforço para que expressão e acuro lógico não sejam duas coisas dicotômicas. "Eles necessitam um do outro, nenhum dos dois é sem o outro. A expressão é liberada de sua contingência por meio do pensamento, pelo qual a expressão se empenha exatamente como o pensamento se empenha por ela"[5]. Dessa forma, para que a expressão não se degenere em visão de mundo, ela necessita do acuro lógico para o que é expresso. No entanto, para que o acuro lógico não se resuma a uma assimilação à ciência positiva, ele também necessita do compromisso estético pelo qual a expressão ganha seu contorno. Assim, nosso ensaio não eliminará nem o impulso expressivo nem a necessidade de algum acuro lógico nas formulações que apresenta.

"Não tem nada escrito que foi isso": o lastro do aviltamento

Seria mesmo preciso retornar a dois momentos que podem nos dar uma ideia de um discurso existente no laço social brasileiro de nossos tempos. Tal discurso tem uma de suas expressões os atos de fala daquele que se tornou o 38º Presidente do Brasil: Jair Bolsonaro. Eleito nas últimas eleições presidenciais, guarda uma admiração explícita pelo período da ditadura militar (1964-1985). No entanto, o que nos interessa principalmente é o modo como dois atos de fala daquele que foi candidato ao Partido Social Liberal (PSL) para a presidência da República expressam

[4] ADORNO, T. O ensaio como forma. In: _____. *Notas de Literatura I*, trad. Jorge M. B. de Almeida. 1.ed. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 29.
[5] ADORNO, T. *Dialética negativa*, trad. Marco Antonio Casanova. 1.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 24.

um certo modo de se posicionar na linguagem, modo que desdobraremos mais adiante como podendo ser chamado de cínico. Mas não só isso, esse modo também permite levantar ao menos uma hipótese sobre como tais atos de fala assombrados pelo cinismo se relacionam com o trauma produzido pela contingência histórica do regime ditatorial pelo qual este país viveu.

Em entrevista a jornalistas na manhã de 30 de junho de 2019, aquele que um dia já enunciou que não estupraria a então deputada Maria do Rosário, do Partido dos Trabalhadores (PT-RS), porque ela não merecia, falou que não há documentos que descrevam como Fernando Santa Cruz, pai do presidente da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), desapareceu em 1974. "*Não tem nada escrito que foi isso*"[6], afirmou Jair Bolsonaro. Tal fala parecia tentar dar conta do que havia sido falado pelo presidente dia anterior a respeito do pai de Felipe Santa Cruz. No entanto, há documentos públicos que escrevem sobre o desaparecimento do então estudante de Direito após ser preso pelo Destacamento de Operações de Informação – Centro de Operações de Defesa Interna (DOI-Codi), órgão de repressão da ditadura militar. O discurso continua: "você acredita em Comissão da Verdade? Qual foi a composição da Comissão da Verdade? Foram sete pessoas indicadas por quem? Pela Dilma"[7], disse Bolsonaro. "A questão de 64, não existem documentos de matou, não matou, *isso aí é balela*"[8].

O ato de fala de Jair Bolsonaro a respeito de não haver documentos públicos sobre as mortes durante a ditadura militar ocorreu um dia depois de ele ter falado a respeito do desaparecimento do pai do presidente da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB). "Um dia, se o presidente da OAB [Ordem dos Advogados do Brasil] quiser saber como é que o pai dele [Fernando Santa Cruz] desapareceu no período militar, *conto pra ele* [Felipe Santa Cruz]. Ele não vai querer ouvir a verdade. Conto pra ele"[9], afirmou o presidente. Diante desses dois atos de fala, que parecem ser instâncias de um discurso existente no laço social brasileiro, haveria de se perguntar qual é o lugar

---

[6] *Bolsonaro chama de 'balela' documentos oficiais sobre mortos na ditadura militar*. Folha de São Paulo, São Paulo, 30 de julho de 2019. Disponível em: <https://folha.com/tj1hukeg>. Acessado em: 22 de setembro de 2019.

[7] *Ibidem*.

[8] *Ibidem*.

[9] *Se presidente da OAB quiser saber como pai dele desapareceu na ditadura, eu conto, diz Bolsonaro*. Folha de São Paulo, São Paulo, 29 de julho de 2019. Disponível em: <https://folha.com/ycju1g3h>. Acessado em: 22 de setembro de 2019.

que o trauma ocupa. Mais do que isso, qual é a abertura para a elaboração do trauma em um discurso cuja posição de enunciação é assombrada pelo cinismo.

É importante lembrar que a Comissão Nacional da Verdade, instaurada a partir de 2011, no governo de Dilma Rousseff, promovia um discurso que tentava abordar no espaço público as experiências traumáticas oriundas do regime militar. De forma mais precisa, essa iniciativa poderia ser pensada como um lugar a partir do qual o trauma produzido por um regime de exceção, como o que tivemos durante a ditadura militar, é elaborado no espaço social. Desse modo, as investigações sobre as graves violações aos direitos humanos permitiram que se falasse sobre os desaparecidos pelo próprio poder do Estado, abrindo a possibilidade de que isso circulasse não apenas nas instâncias estatais, mas também pela população em geral. No entanto, os atos de fala de Jair Bolsonaro expressam que os ventos estão soprando para outro lado, sobretudo porque o discurso que o sustenta não abre espaço para o lugar das experiências traumáticas produzidas pela violência histórica. Aliás, não só não abre como avilta tais experiências devido à posição cínica que costuma ocupar no discurso.

O horizonte do cinismo

Para que possamos desdobrar os efeitos do cinismo quando tal discurso se dispõe a falar de experiências traumáticas do regime militar, haveria de se retomar a discussão amplamente promovida por um filósofo como Vladimir Safatle. Oriundo de um diálogo com Peter Sloterdijk, o termo cinismo foi desenhado pelo filósofo brasileiro não como uma máscara da insinceridade, mas principalmente como uma questão geral que tem como horizonte a seguinte constatação: "mutação nas estruturas de racionalidade em operação na dimensão da práxis"[10]. Aliás, esse modo cínico aparece principalmente em momentos como os de crise de legitimação em que estamos vivendo. "A partir de um certo momento histórico, os regimes de racionalização das esferas de valores da vida social na modernidade capitalista começaram a realizar-se (ou, ao menos, começaram a ser percebidos) a partir de uma racionalidade cínica"[11].

[10] SAFATLE, V. *Cinismo e falência da crítica*. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 13.
[11] *Ibidem*, p. 13.

Com isso, Vladimir Safatle quer salientar que, do ponto de vista do cínico, só é possível ser racional se der para colocar no horizonte o cinismo. Nessa perspectiva, valeria a pena começar a esboçar o que podemos compreender por tal termo. Em primeiro lugar, seria importante diferenciar a posição discursiva no cinismo daquela convencionalmente chamada de má-fé. Isso nos permitiria salientar como para a composição do cinismo não basta que se coloque apenas como uma questão vinculada à crença. Notemos como é possível compreender a má-fé como uma permanência na crença, já que ela não passa de uma aposta. "A má-fé apareceria como uma fuga da consciência em direção à crença, fuga de quem usa a imediaticidade a fim de mascarar para si mesmo o caráter frágil da aposta"[12].

No entanto, o cinismo solicita que seja compreendido em outra chave, principalmente porque há dois momentos que a má-fé é incapaz de articular: "*o saber e a negação do saber*, sem que um anule necessariamente o outro"[13]. Mas não só isso, pois o cinismo é um discurso que não se serve de uma espécie de mascaramento ideológico, como acontece em uma figura como a da hipocrisia. Aliás, coloca isso no cerne de uma certa obsolescência. Basta lembrar que o discurso de Jair Bolsonaro não se serve de um certo decoro ao abordar as experiências traumáticas da ditadura militar. Ao contrário, deixa explícito não só vários elogios ao período militar no Brasil, como já fez certa defesa da tortura que produziu violência histórica[14].

É isso que permitirá a Vladimir Safatle fazer a seguinte afirmação a respeito dessa posição discursiva: "não há, no cinismo, operação alguma de mascaramento das intenções no nível da enunciação"[15]. É como se a enunciação da verdade anulasse a força perlocucionária da própria enunciação. Mas não só isso, porque também pode ser compreendido como uma indexação de valores e critérios normativos a casos que invertem a significação normalmente pressuposta. Quando Jair Bolsonaro enuncia que *não tem nada escrito que foi isso* a respeito do desaparecimento de Fernando Santa Cruz, ou até mesmo quando afirma que não há documentos que ajudem em uma investigação a respeito de mortos pelo Estado durante a ditadura, endereçando que *isso aí é balela*, não há mascaramento das intenções no nível da enunciação.

---

[12] *Ibidem*, p. 30.
[13] *Ibidem*, grifo nosso.
[14] Jair Bolsonaro já afirmou o seguinte, em entrevista em 1999: "Pau-de-arara funciona. Sou favorável à tortura, tu sabe disso. E o povo é favorável também". In: *Atos e falas são pontes entre governo de Bolsonaro e a ditadura; entenda*. Folha de São Paulo, São Paulo, 01 de dezembro de 2019. Disponível em: <https://folha.com/rjfykiq1>. Acessado em: 01 de dezembro de 2019.
[15] SAFATLE, V. *Cinismo e falência da crítica*, op. cit., p. 71.

Nesse sentido, não é um discurso que opera a partir do recalque, mas sim a partir da transparência que não permite alguma interpretação: é uma luz que nos cega. No entanto, talvez seja o caso de insistir que tal transparência no nível da enunciação, ou seja, que não solicita mascaramento das intenções, pode produzir uma desvalorização das experiências traumáticas quando se põe a falar exatamente sobre elas. Tal desvalorização se daria por não abrir espaço para a elaboração do trauma oriundo da violência histórica. Além disso, como tentaremos abordar mais adiante, talvez tal posição discursiva se apresente em nosso horizonte devido ao fato de não termos conseguido elaborar os traumas sociais oriundos de nossa história recente.

Mas nos atentemos primeiro a outro ponto que não podemos deixar passar despercebido: as possíveis consequências da posição cínica no discurso em relação ao trauma. Ao enunciar a respeito de experiências traumáticas, esses atos de fala produzem um efeito que nós gostaríamos de nomear de aviltamento. Aliás, é este o ponto que achamos necessário colocar em discussão. O efeito da posição cínica no discurso em relação a experiências traumáticas como aquelas que se deram no regime de exceção da ditadura militar poderia ser nomeado de aviltamento? Se sim, apesar de não termos uma categoria definida e bem explicada a respeito do que seria aviltamento, propomos uma como uma maneira de dar conta de tal fenômeno.

Pensamos que, como em qualquer processo de análise, onde muitas vezes a inserção de significantes fornece a possibilidade de que se fale a respeito de algo que ainda não havia sido nomeado, é importante que encontremos uma maneira de ao menos produzir alguma inserção simbólica que permita pensar a respeito desse efeito da racionalidade cínica em relação às experiências traumáticas. Diante disso, poderíamos fornecer uma seguinte definição que pudesse nos ajudar a refletir a respeito: *aviltamento como desvalorização da experiência sofrida, como não inscrição do reconhecimento de tal experiência no laço social*. Assim, para que possamos dar continuidade ao pensamento, abordaremos a concepção de trauma oriunda da psicanálise.

A concepção de trauma

Como falar a respeito do trauma sem retomar essa concepção que se tornará

central a partir do campo da psicanálise? Se falamos inicialmente a respeito do efeito da racionalidade cínica em relação a experiências traumáticas, valeria a pena retomar o que se poderia compreender a respeito de tal conceito neste contexto. Josef Breuer e Sigmund Freud, em suas elaborações iniciais, descreveram o trauma psíquico como um afeto de susto. "Qualquer experiência que possa evocar afetos aflitivos – tais como os de susto, angústia, vergonha ou dor física – pode atuar como um trauma dessa natureza"[16]. No entanto, o pai da psicanálise, ao falar do que ficará conhecido como teoria da *neurótica*, vinculará o trauma a algo essencialmente de natureza sexual. É verdade que essa ideia também será reestruturada quando a noção de *fantasia traumática de sedução* entrar em cena, o que permitirá que o trauma não permaneça ligado a uma sedução sexual explícita.

Certamente a discussão em torno da concepção de trauma no interior da obra freudiana retornará quando, após a Primeira Guerra Mundial, o médico vienense tiver que refletir sobre os casos de neurose traumática, a qual colocará problemas para sustentar o trauma como uma relação privilegiada com objetos sexuais. Assim, em *Introdução a Psicanálise das neuroses de guerra*, Freud sustenta uma distinção entre neuroses de transferência e neuroses traumáticas, nas quais inclui as neuroses de guerra. No caso das neuroses de transferência, "são forças instintuais sexuais que se manifestam na formação de sintomas"[17], sendo a neurose o conflito entre o Eu e os instintos sexuais que a instância egoica repudia. Já as neuroses traumáticas são descritas como sendo um conflito do Eu. "As neuroses traumáticas e as neuroses de guerra anunciam em alta voz a influência do perigo de vida"[18].

Desse modo, a neurose traumática se torna o esboço freudiano que permitiria pensar o trauma como aquilo que gostaríamos de chamar, tal como faz Colette Soler, de *acidentes da história*, como "figuras da contingência histórica"[19]. Ou seja, um trauma não com conotação voltada a fantasias oriundas da relação privilegiada com objetos sexuais, mas produzido em relação ao perigo da vida oriundo da contingência histórica na qual o traumatizado se encontra. Com isso, é um trauma que depende do

[16] FREUD, S. Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar (Breuer e Freud). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud*, v. II, Rio de Janeiro: Imago, 1987, p. 43.
[17] FREUD, S. Introdução a Psicanálise das Neuroses de Guerra. In: _____. *Obras completas*, volume 14: História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos"), Além do princípio do prazer (1917-1920), trad. Paulo César Lima de Souza. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 384.
[18] *Ibidem*, p. 387.
[19] SOLER, C. *O em-corpo do sujeito*: seminário 2001-2002, trad. Graça Pamplona. Salvador: Ágalma, 2019, p. 284.

social para que ele ocorra. O que nos colocaria a questão se ele não depende do social também para ser elaborado. O que queremos dizer é que tal elaboração não convoca apenas aquele que sofreu diretamente o trauma, mas a sociedade na qual o trauma oriundo da violência histórica foi possível.

Tendo isso em vista, Colette Soler aponta quais ocorrências são passíveis de se produzir *troumatisme*: "todas as ocorrências do excesso (excesso de violência, excesso de abuso, excesso de riscos, excesso de inquietude, excesso de precariedade, etc.) são suscetíveis de provocar *troumatisme*"[20]. A psicanalista francesa se utiliza de um neologismo inventado por Jacques Lacan, que condensa traumatismo e furo (*trou*), para elaborar a seguinte ideia: traumatismo provocado pelo furo (*trou*) no discurso[21]. Digressão à parte, essas ocorrências do excesso, principalmente a violência produzida pelo próprio Estado no regime militar brasileiro que tivemos, começou a ser reconhecida no laço social ao menos por meio da Comissão da Verdade. No entanto, há de se constatar que o discurso que tem como horizonte o cinismo, ou melhor, alguns atos de fala assombrados pelo cinismo, não apenas não reconhece a experiência traumática produzida pela contingência histórica em que vivemos, como produz um efeito que estamos nomeando de aviltamento.

Em psicanálise, é possível dizer que o que comumente se chama de trauma é algo que ainda não ganhou espaço em uma elaboração simbólica, mesmo que, e é importante lembrar isso, essa elaboração simbólica nunca seja totalizante, deixando um resto. Quando isso não ocorre, insiste como experiência traumática, produzindo repetição. Sendo assim, seria possível afirmar que o discurso assombrado pela racionalidade cínica também produz um trauma no laço social ao não reconhecer a experiência traumática? Se assim for, a posição cínica no discurso se torna um problema central quanto ao tema do traumático, pois produziria trauma também ao não reconhecer aquilo que esse país viveu durante um regime de exceção.

Um possível sintoma da política do silêncio

"Não há reação mais nefasta diante de um trauma social do que *a política do silêncio* e do esquecimento, que empurra para fora dos limites da simbolização as

[20] *Ibidem*, p. 288, grifo da autora.
[21] LACAN, J. *Os não-tolos erram / Os nomes do pai*: seminário entre 1973-1974, trad. de Frederico Denez e Gustavo Capobianco Volaco. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 144.

piores passagens da história de uma sociedade"[22]. Há de se retomar essa afirmação de Maria Rita Kehl para que possamos nos perguntar sobre como opera a política do silêncio hoje. Aliás, talvez seja o caso de interrogar se não seria uma política do cinismo que, ao falar a respeito das experiências traumáticas oriundas do regime militar, não faz nenhum decoro ao aviltá-las, ao evocar de maneira tal que elas pareçam nunca ter existido. *Portanto, antes uma política do cinismo do que uma política do silêncio*. Queremos dizer que o discurso cínico chega a abordar o trauma, a falar sobre ele, mas a partir de um lugar que se produz aviltamento.

No entanto, também há uma outra maneira de conceber o problema. Tal maneira poderia colocar a posição cínica no discurso como um produto da nossa dificuldade em lidar com o trauma da ditadura militar. "Se o trauma, por sua própria definição de real não simbolizado, produz efeitos sintomáticos de repetição, *as tentativas de esquecer os eventos traumáticos coletivos resultam em sintoma social*"[23]. Assim, poderíamos nos interrogar se o cinismo não poderia ser o próprio sintoma social do apagamento de eventos traumáticos de nossa história violenta. Que um presidente da República se coloque no cargo de enunciar que documentos que identifiquem mortes oriundas de crime de estado sejam balela, não pode ser visto como qualquer enunciação. Ela aponta para algo que ainda precisamos lidar.

"Quando uma sociedade não consegue elaborar os efeitos de um trauma e opta por tentar apagar a memória do evento traumático, esse simulacro de recalque coletivo tende a produzir *repetições sinistras*"[24]. Talvez uma das repetições sinistras oriundas do apagamento da memória do evento traumático da ditadura militar pudesse ser o discurso cínico, ou melhor, os atos de fala assombrados pelo cinismo. Tal hipótese ainda carece de justificativa, ela apenas fornece uma ligação que precisaria ser melhor trabalhada em um porvir. No entanto, caso ela possa ser sustentada, o que nós teríamos seria o retorno do silenciamento do trauma na posição cínica no discurso, que muitas vezes só consegue abordá-lo a partir do aviltamento.

---

[22] KEHL, M. R. Tortura e sintoma social. In: TELES, E.; SAFATLE, V. (Orgs). *O que resta da ditadura*: a exceção brasileira. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 126, grifo nosso.
[23] KEHL, M. R. Tortura e sintoma social. In: TELES, E.; SAFATLE, V. (Orgs). *O que resta da ditadura*: a exceção brasileira. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 126, grifo nosso.
[24] KEHL, M. R. Tortura e sintoma social. In: TELES, E.; SAFATLE, V. (Orgs). *O que resta da ditadura*: a exceção brasileira. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 126, grifo nosso.

Referências

ADORNO, T. *Dialética negativa*, trad. Marco Antonio Casanova. 1.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, T. "O ensaio como forma". In: _____. *Notas de Literatura I*, trad. Jorge M. B. de Almeida. 1.ed. São Paulo: Editora 34, 2003.

FOLHA DE SÃO PAULO. "Atos e falas são pontes entre governo de Bolsonaro e a ditadura; entenda", São Paulo, 01 de dezembro de 2019. Disponível em: <https://folha.com/rjfykiq1>. Acessado em: 01 de dezembro de 2019.

FOLHA DE SÃO PAULO. "Bolsonaro chama de 'balela' documentos oficiais sobre mortos na ditadura militar", São Paulo, 30 de julho de 2019. Disponível em: <https://folha.com/tj1hukeg>. Acessado em: 22 de setembro de 2019.

FOLHA DE SÃO PAULO. "Se presidente da OAB quiser saber como pai dele desapareceu na ditadura, eu conto, diz Bolsonaro", São Paulo, 29 de julho de 2019. Disponível em: <https://folha.com/ycju1g3h>. Acessado em: 22 de setembro de 2019.

FREUD, S. "Introdução a Psicanálise das Neuroses de Guerra". In: _____. *Obras completas*, volume 14: História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos"), Além do princípio do prazer (1917-1920), trad. Paulo César Lima de Souza. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, S. "Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar" (Breuer e Freud). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud*, v. II, Rio de Janeiro: Imago, 1987.

GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

KEHL, M. R.. "Tortura e sintoma social". In: TELES, E.; SAFATLE, V. (Orgs). *O que resta da ditadura*: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010.

LACAN, J. *Os não-tolos erram / Os nomes do pai*: seminário entre 1973-1974, trad. de Frederico Denez e Gustavo Capobianco Volaco. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

SAFATLE, V. *Cinismo e falência da crítica*. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

SOLER, C. *O em-corpo do sujeito*: seminário 2001-2002, trad. Graça Pamplona. Salvador: Ágalma, 2019.

10. Normalidade, Normatividade e Singularidade: Heidegger e a Autarquia de Sentido

https://doi.org/10.36592/9786587424033-10

Mauricio Martins Reis[1]

> *Não obstante, a que levou essa liberdade total das determinações do ser? Ao ser? De modo algum: muito pelo contrário, ela atingiu as fronteiras do não ser, e aí não há nenhuma condenação da modernidade, nem uma advertência sequer que o homem termine por fazer a si mesmo.*[2]

O normal e o normativo acometem estabilidades de sentido cristalizadas no tempo histórico experimentado pelo ser humano no conjunto de suas relações mundanas. A normalidade revela o espaço historiográfico ou factual de incidências tornadas comuns ou ordinárias na esfera de sucessivos contextos e culturas, ao passo que a normatividade apela para a artificialidade (nem sempre adicional em face de traços prévios reconhecidamente constantes tornados normais) do aparato coativo das normas jurídicas ou de hábitos reconhecidamente vinculativos numa certa sociedade. É possível reconhecer, sim, uma normatividade difusa e eficaz – embora não oficial – na normalidade de determinados padrões vigentes em dado tempo e local, tanto quanto é correto supor que a normatividade não carece da normalidade para se fazer traduzir como poder de império através de diretivas formais de obediência existentes nalgum ambiente.

A normalidade e a normatividade declinam, assim, diferentes sedimentações simbólicas da existência humana, nenhuma delas sendo capaz de contestar, entretanto, a radical abertura originária de possibilidades no interior constitutivo do ser-aí. Seria o caso, em sentido inverso, de postularmos na essencial indeterminação do existencial o mais absoluto isolamento – ou incompatibilidade – em comensurar ou confrontar noções estáveis de sentido já disponíveis no mundo ou encetadas pelo sujeito mesmo no projetar-se de sua história? De fato, o lugar dessa existencial ambientação de sentido enceta uma relação espelhada com recíproca força de causa e

[1] Doutor em Filosofia, Doutor e Mestre em Direito, professor na Unisinos, no Centro Universitário Metodista (IPA) e na FESMP/RS. E-mail: mauriciomreis@terra.com.br

[2] NOICA, Constantin. *As seis doenças do espírito contemporâneo*. Traduzido por Fernando Klabin e Elena Sburlea. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2011, p. 39.

efeito – e, pois, paradoxal – entre a abertura de sentido própria do ser e a ressonância determinativa desta conflagração no horizonte da concretude onde se amalgama aquilo que Heidegger denomina de "ser-junto a..." com o intuito de indicar a determinação existencial do ser-aí[3].

A "negatividade ontológica de base" típica do ser do homem significa assumir em termos radicais a destituição de qualquer traço de positividade na essência humana, a qual não contém mais do que a própria existência que está por reinvestir-se a todo e cada momento[4]. Mais precisamente, nós não somos por decreto coisa alguma antes da dinâmica de vivências que nos lança imediatamente ao conjunto efetivo das realizações concretas das possibilidades concernentes. Apesar de nada para o homem ser natural – enquanto positividade antecipada no âmago do ser – em virtude desta sua essência existencial que aponta inexoravelmente para fora de si, o encontro com o mundo descortina um espaço determinado por tradições prévias historicamente situadas, cuja repercussão endossa uma espécie de "normalidade" a ser enfrentada pelos destinos humanos. Que essa normalidade seja "única" a necessariamente confinar os comportamentos numa gramática censora (seja epistemológica, moral ou política), eis o ponto a ser desenvolvido no presente texto[5], mas antecipamo-nos em dizer que não, que o conceito de normal pode ser trabalhado noutras searas de sentido, para além de uma constrição normativa irredutível à abertura histórica do ser-aí.

Nesse momento talvez seja importante traduzir o descompasso normativo da normalidade. Além de a normatividade apontar para a referência oficial de discursos jurídicos assumidamente obrigatórios e coercitivos, estaríamos mais interessados em evidenciar no normativo um elemento desproporcional (e, portanto, autoritário) de que se pode revestir a classificação hermenêutica da normalidade, categoria defendida nesse ensaio. Inclusive, a normatividade poderia assumir ares de uma "terra sem lei", onde o império que vale se reduz à sobrevivência das interpretações singulares (com vigor de violência hostil à familiaridade existencial) que soçobrariam em dado contexto. O risco de exacerbação do normativo, então, se mede pela intensidade – positiva e negativa – de configurações arbitrárias: para o mais, quando

[3] HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Traduzido por Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 75-78.
[4] CASANOVA, Marco Antonio. "Martin Heidegger: um anarquista de gênero". *A falta que Marx nos faz*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, p. 191.
[5] *Ibidem*, p. 193.

o normativo arrebata a condição de possibilidade da diferença, e para o menos, quando o próprio sentido deixa de ser o ponto hermenêutico de partida para ser o substituto caleidoscópico e singular da verdade de cada um[6]. Nesses moldes, ostentaria a condição humana uma intransitividade hermenêutica tão forte na qual, além de o ser representar o próprio sentido, se inviabilizariam também desdobramentos estáveis de sentido em cujo círculo autorreferencial a própria autoria existencial se encarregaria de permanentemente enfeixar? Não haveria indícios rastreáveis que se descortinariam nos caminhos concretizados do indivíduo em sua encarnação viva de possibilidades efetivadas no percurso das correspondentes escolhas, ou, no limite, na trajetória trôpega da falta de cuidado consigo mesmo e com os outros?

Falar de existencial humano é incorrer na alegoria do conceito, uma expressão nuclear para a filosofia. O conceito traz em si a dialética capacidade de se referir a algo concreto a partir de uma prévia denotação abstrata delimitadora de possibilidades. Ou seja, a cópula linguística do significado característica dos conceitos possui a inteligência de atrair o singular ao universal, de lidar com o acontecimento na dimensão do fático em si e para si mesmo, mas igualmente na dimensão do evento como mais um dentre inúmeros outros (na esteira de um si mesmo como outro, pela linguagem de Ricœur, ou na dinâmica da mesmidade em Heidegger). Eis uma ambiguidade indisfarçável comum ao conceito e à existência (que não deixa de ser um conceito nessa específica apreciação teórica): ambos, apesar de apelarem para a concreção, dependem de uma extensão com inequívoca carga de universalidade. Noutras palavras, à medida que se servem do particular para fins de serem percebidos como efetivos (um conceito se aplicando ao fenômeno, um existencial se conflagrando num determinado existente), conceito e existência são categorias com indelével potencial demarcatório de abstração.

Mas sendo o *Dasein* a máxima indeterminação, a própria existência enquanto projeção irrestrita de possibilidades de sentido no mundo, indaga-se sobre a pertinência de existirem instâncias de sedimentação desse cotidiano constante experimentado por cada um a cada vez. É necessário frisar que a indeterminação de possibilidades no confronto com o mundo (numa equivalência terminológica razoável entre ser-aí e ser-no-mundo) já elimina a absurda cogitação de que somos ou

[6] GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Traduzido por Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010, p. 13-18.

podemos ser – ou de que fazemos ou podemos fazer – tudo aquilo que cogitamos em pensamento ou na esfera recôndita do desejo imanente. Mesmo porque a própria extensão inimaginável de possibilidades para além das repercussões mais imediatas do indivíduo deriva da constelação mundana na qual ele se encontra e a partir da qual irradiam-se tais desvarios. Segue em conta a justaposição ou continuidade entre ser-aí e mundo nesta ambivalência de um contexto de possibilidades, isto é, "o contexto do mundo é o *espaço livre* da nossa ação"[7].

Eis porque George Steiner fala da tristeza, de uma melancolia indestrutível que acompanha inseparável o hiato entre a linguagem pública e o pensamento privado: a contradição que não pode ser resolvida de que o centro inacessível de nossa singularidade (o pensamento) se revela simultaneamente um bem comum exprimível em nível universal por um sem número de pessoas[8]. Aliás, por toda e qualquer pessoa, a tal ponto de a linguagem conformadora do pensar correr o risco de se converter em banalidades ou clichês estereotipados em estatísticas massivas. O sentido da (e na) existência manifesta, contudo, o entremeio indispensável entre o aceno da possibilidade e a sua efetiva concretização e fruição. Eis porque o cuidado pelo sentido nos oportuniza a cada ocasião – como agentes de nossa própria vida, como terapeutas, como intérpretes-filósofos – o redimensionamento crítico das escolhas cujo gradiente de referências não inspira mais do que a própria condição humana sob análise.

Outra coisa é dimensionar se o normal e o normativo repercutem ou pretextam interditos de verdade no interior dos acontecimentos. Porque a noção de verdade não deixa de ambicionar, alheio à sua diversa etimologia, uma pretensão relacional de conformação. Como afirma Julián Marías, mostra-se patente "a proximidade entre o ser 'de verdade' aplicado às coisas e a *alétheia* helênica; entre o dizer 'a verdade' e a exatidão e fidelidade do dizer na *veritas*; por último, entre o prometer ou dar algo 'de verdade' e o ser verdadeiro no sentido do *emunah* hebraico"[9], cuja tríplice natureza implica uma referência respectiva ao tempo presente, passado e futuro. O *Dasein*, constitutivamente destituído de qualquer natureza positiva afinada, precisa do

[7] FIGAL, Günter. *Introdução a Martin Heidegger*. Traduzido por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016, p. 62.
[8] STEINER, George. *Dez Razões (Possíveis) para a Tristeza do Pensamento*. Traduzido por Ana Matoso. Lisboa: Relógio D'água, 2015, p. 23-29.
[9] MARÍAS, Julián. *Introdução à filosofia*. Traduzido por Diva Ribeiro de Toledo Piza. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1960, p. 102.

mundo, todavia, para encontrar as orientações disponíveis ao seu redor a fim de calibrar a bússola existencial do correlato sentido que o acompanha, sem com isto sugerir que as prévias determinações mundanas compartilhadas pelo ser-aí magnetizem uma ordenação causal homogeneizadora dos possíveis comportamentos ou modos de ser que se descortinam no porvir[10]. Como diz Heidegger, a diversidade de maneiras de ser do ente ou, noutras palavras, a idiossincrasia ontológica do *Dasein* avessa à metafísica tradicional, não implica o abandono da noção de verdade, porque essa problemática impele efetuarmos as correspondentes modulações acerca do que significa o juízo sobre o verdadeiro[11].

Podemos trabalhar com a seguinte hipótese de trabalho: os eixos mediato (normatividade) e imediato (normalidade) de estabilização existencial podem, tanto quanto a noção mesma de verdade, ser compreendidos hermeneuticamente, o que significa serem analisados com a premissa metodológica de transparência, vale dizer, entronizados ambos com a genealogia concreta da historicidade e com a validação recorrente da circularidade da interrogação. Daí porque, ao nosso juízo, numa segunda conjectura não menos importante, deflagraríamos para a analítica existencial uma correlata dimensão hermenêutica de validade crítica ou, pelo menos, engendraríamos uma tolerância de os discursos terapêutico e psicanalítico não serem avessos à partida com tais expedientes de estabilização, mormente no âmbito limítrofe entre o normal e o patológico. Sem olvidar que essa discussão é tributária da filosofia ornamentada em Heidegger, que renomeia – e reajusta qualitativamente – em pressupostos hermenêuticos a necessidade de o sentido ser mensurado através de alguma diferenciada e compatível forma em conformidade ao nascedouro de sua experiência fática original, pois o relacionamento do homem com um parâmetro "é a relação fundamental com aquilo que é, ou seja, esta relação pertence à própria compreensão do ser"[12].

O conceito de normalidade característico do século XXI, por isso, não pode transbordar das suas matrizes existenciais com assento histórico-hermenêutico, recuperando o vício metodológico da moderna fórmula iluminista de contemplar as definitivas condições de possibilidade para a fiança do conhecimento seguro com

[10] CASANOVA, Marco Antonio. "Martin Heidegger: um anarquista de gênero", *op. cit.*, p. 194.
[11] HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Traduzido por Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 112.
[12] HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*. Traduzido por Gabriella Arnhold; Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: Escuta, 2017, p. 118.

alicerces absolutos. Com Heidegger, essas condições de possibilidade não foram abandonadas, mas reasseguradas numa base completamente distinta, a saber, "a partir da contingência, a partir da finitude, das condições históricas"[13]. Daí que o substrato psicanalítico com acento na analítica existencial, em que pese ter como chave a abordagem em torno do singular, não pode se descurar da teoria a ponto de se diluir na contingência do individual. Em contrapartida, a questão da análise deverá vislumbrar com cuidado a identificação nessa singularidade de uma passagem ou trânsito rumo ao elemento constante, geral e universal de que se nutre a teoria psicanalítica com esteio no *Dasein* humano[14].

O ponto crítico ontológico de que trata Steiner ao abordar a absoluta impossibilidade de alguém morrer pelo outro[15] avaliza uma autenticidade ímpar nessa intransferível experiência individual do humano, muito embora essa mesma circunstância ofereça à humanidade o cativo legado – de duvidosa valia – da suspeita ou do recorrente fingimento. São as instâncias possíveis decorrentes do desencontro peculiarmente humano entre linguagem e pensamento que explicam porque "a verdade e a transparência perfeitas pertencem ao reino animal"[16]. Por outro lado, naquela modulação da verdade exigida para se coadunar ao estatuto ontológico do *Dasein* – e da analítica existencial por ele mobilizada –, tem-se que o lugar da verdade é o próprio ser-aí, ou ainda que o lugar do ser-aí é (ou abre) a verdade como desvelamento[17].

E esse movimento de pertencimento da verdade ao ser do ser-aí predispõe, efetiva ou potencialmente, um compartilhamento de sentido desse desvelamento dos entes disponíveis (por si subsistentes) entre o ser-aí dos homens, naquilo que Heidegger denomina de "ser-um-com-o-outro"[18]. Abre-se aqui uma imponente intersecção entre ontologia e epistemologia, poder-se-ia dizer uma unidade complexa, a partir dessas reflexões, quando o filósofo indicia o problema do relativismo perspectivista de verdades particulares dependentes de cada sujeito[19]. Heidegger reinterpreta o truísmo – do qual ele não discorda à vista – de que a

[13] STEIN, Ernildo. *Analítica existencial e psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan, Boss – conferências*. Ijuí: Editora Unijuí, 2012, p. 24.
[14] *Ibidem*, p. 25.
[15] STEINER, George. *Dez Razões (Possíveis) para a Tristeza do Pensamento*, *op. cit*., p. 23.
[16] *Ibidem*, p. 25.
[17] HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*, *op. cit.*, p. 114-115.
[18] *Ibidem*, p. 93-119.
[19] *Ibidem*, p. 119.

verdade remonta ao subjetivo ou pertence ao sujeito, complementando-o com uma importante nota: a verdade precisa significar aqui desvelamento do ente (por si subsistente), a qual, pertencendo ao sujeito, implica na ideia segundo a qual "pertence essencialmente ao sujeito o fato de ele não estar encapsulado em si, mas sempre já estar junto ao ente por si subsistente"[20]. Noutras palavras, "a tese acerca do pertencimento da verdade ao sujeito não explica a verdade como algo "subjetivista", mas determina justamente a subjetividade em seu ser junto ao ente por si subsistente, que é desvelado"[21].

A pertinência da verdade como desvelamento na analítica existencial condecora uma busca específica de fundamentação, de racionalidade, de compreensibilidade, no nível hermenêutico de articulação de sentido do ser-aí para com o mundo. Não se abandona, pois, o conceito de verdade, mas se o transmuda por intermédio do próprio *Dasein* no incessante movimento de circularidade no qual o homem se compreende enquanto ser, pela via, portanto, deste único lugar de abertura que é ele mesmo, "a única frincha, a única rachadura por onde algo se infiltra, que permite pensar a realidade"[22]. Em paralelo, a noção de sujeito se rearticula na finitude da existência humana que a todo instante se vê antecipada na jornada arriscada de suas possibilidades, explicando-se o núcleo da analítica do *Dasein* pelo sincretismo entre subjetividade e finitude, teoria do conhecimento e ontologia, verdade e ser[23].

É importante ressaltar o fio condutor da argumentação heideggeriana: o que se coloca é a tensão interna entre compreender e existir, uma situação permanentemente arriscada e inquietadora na qual o que está em jogo na nossa existência é a própria existência[24]. Dito de outra forma, não se isolam partes de nossa vida para posterior e retrospectivamente, sob a banda de uma noção teórica, compreendermos o que se passou, tampouco se é capaz de suspender (ou dividir) o tempo para efeito de adjudicar-lhe soluções contemplativas divorciadas do plano existencial originário em que nos situamos. A compreensão do ser radica-se na

[20] *Ibidem*, p. 120.
[21] *Ibidem*, p. 121.
[22] STEIN, Ernildo. *Analítica existencial e psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan, Boss – conferências*, *op. cit.*, p. 31.
[23] LEVINAS, Emmanuel. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Traduzido por Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 79.
[24] HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*, *op. cit.*, p. 139; também em LEVINAS, Emmanuel. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, *op. cit.*, p. 78 e 84.

própria existência; a transcendência da compreensão é já um fato do existir, o que distingue profundamente o sentido do compreender de um sucessivo juízo de simples presença derivado de uma representação suscetível de classificações ordinárias.

Levinas, ao exprimir a intimidade da relação do ser com as suas possibilidades na analítica existencial tributária de "Ser e Tempo", sufraga a tese fundamental de Heidegger no sentido de que o ser-aí se caracteriza pelo fato de ser as suas possibilidades (e não de tê-las), eis que elas, precisamente enquanto possibilidades, se diferem da existência, antecipando-a com essa positividade prospectiva[25]. As possibilidades não se juntam à existência como se lhe fossem estranhas ou exteriores, pois o homem desde sempre – desde agora – é projetado existencialmente no meio dessas possibilidades que, por isso mesmo, nela se imantam como seus modos dinâmicos de ocorrência antecipadora. A compreensão do ser incorpora-se, assim, à existência mesma do humano neste retorno inquieto sobre si mesmo em face do mundo no qual está inserido e em relação ao qual se pode encontrar o manejável, ou seja, a realização do seu ser pela tônica da "maneabilidade", o uso possível dos utensílios "com vista a"[26].

Heidegger reconhece que o *Dasein* se ocupa essencialmente do seu próprio ser-aí, ao mesmo tempo em que se mostra determinado como "um ser-com-os-outros original", origens que contestam com veemência o vínculo da analítica existencial com o subjetivismo sob a tônica do solipsismo[27]. Para o filósofo, a analítica existencial consiste em termos estritos no estudo "das estruturas principais que perfazem o ser do *aí* assim colocado, ou seja, seu existir"[28], concernentes especificamente ao ser do *Dasein* numa demanda alargada de ontologia fundamental, diferenciando-a de uma abstrata análise categorial dos entes como entes, onde as descrições do objeto (os entes irredutíveis ao ser-aí) reconduzem causalmente a propriedades definidoras objetivas, contrastantes ou identificadoras do respectivo grupo ou classe de classificação. Quando, por outro lado, alguém interpela o outro como um *Dasein* existente, sintoniza-se aí uma relação mútua onticamente existente típica da "Daseinsanálise" (*Daseinsanalyse*), que não se confunde com a preocupação ontológica da analítica do *Dasein* (*Daseinsanalytik*), a qual prospera em

[25] LEVINAS, Emmanuel. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, *op. cit.*, p. 85.
[26] *Ibidem*, p. 80-83.
[27] HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas, op. cit.*, p. 132.
[28] *Ibidem*, p. 137.

acontecimento quando, por exemplo, mais do que interpretar os sonhos do analisando, procura o terapeuta "refletir sobre o que sejam os sonhos em geral"[29].

Talvez daí se explique a reserva sistemática de Heidegger em falar de homem ou de ser humano na gramática de "Ser e Tempo", preferindo o termo "*Dasein*"[30], até mesmo se entenda a separata da analítica existencial heideggeriana diante da fenomenologia de Husserl, com as suas "determinações do homem como subjetividade e como consciência do eu transcendental"[31]. Mais intensamente no campo psicoterapêutico, podemos então compreender a crítica ostensiva do filósofo a Binswanger ao acusá-lo de não ter percebido (como se houvesse um mal-entendido em sua chave interpretativa de leitura) "que o *cuidado* tem um sentido *existencial*, isto é, *ontológico*, que a *analítica do Dasein* pergunta pela sua *constituição fundamental ontológica (existencial)* e não quer simplesmente descrever fenômenos ônticos do Dasein"[32]. Não obstante essa ressalva explícita, Heidegger admite que a analítica do *Dasein* (existencial) não deixa de se envolver com o ato de interpretar o ser de um específico e localizado ente, pois a relação viva entre dois existentes (indivíduos) no mundo insere-se "no horizonte da determinação daseinsanalítica do *Da-sein*", sendo "decisivo que cada fenômeno que surge na relação de analisando e analista seja discutido em sua pertinência ao paciente concreto em questão a partir de si em seu conteúdo fenomenal e não seja simples e genericamente subordinado a um existencial"[33].

Aponta-se comumente para o constante risco de o ontológico reduzir-se ao ôntico. A familiaridade do sentido disponível no mundo, em seus modos cotidianos de efetivar a existência, pelo fato de disponibilizar a positividade atuada pelo meio circundante ao negativo ontológico originário de cada nova situação hermenêutica em que se põe o humano, muitas vezes se apresenta como uma "versão calcificada"[34] que fixa de antemão o devir histórico do ser-aí. Os campos sedimentados oriundos de possibilidades faticamente concretizadas no passado tendem a soerguer "uma espécie de soterramento de sua significação originária e de suas possibilidades futuras" em

[29] *Ibidem*, p. 139.
[30] *Ibidem*, p. 136.
[31] *Ibidem*, p. 135.
[32] *Ibidem*, p. 132.
[33] *Ibidem*, p. 139.
[34] CASANOVA, Marco Antonio. "Martin Heidegger: um anarquista de gênero", *op. cit.*, p. 196.

direção "a um espaço de obviedade que acaba por atuar de uma forma obstrutiva"[35]. Ao assim operar, confunde-se o horizonte de possibilidade característico de uma matriz positiva sedimentada no tempo (ser) com a própria antecipação em veredito de inevitável destino, para cujo desencontro concreto na vida de alguém se ornamentam, não raro, juízos preconceituosos assinaladores desta extrapolada normatividade aniquiladora da diferença ontológica (dever-ser). Eis um conservadorismo apolítico de cunho teórico rechaçado pela ótica de Heidegger, quando o particípio ôntico (o já sido nessa sua estabilização prévia de um possível caminho trilhado), melindrado por um gerúndio cuja repetição ficticiamente endossa o eterno (o "sendo" que se positiva em ulteriores concretizações de sentido), ofusca o infinitivo ontológico do ser (ou vir-a-ser). Vale dizer, um princípio conservador que previne o existente vindouro na conformação de expectativas calcadas na existência prévia positivamente tornada fática, sacrificando a própria lógica (incerta e aberta) da possibilidade existencial ultimadora de múltiplos fatos.

Heidegger se utiliza de expressões com conotação existencial afetiva – como o tédio e a angústia – para mensurar o sentimento incômodo de crise que acomete o ser humano que resolve se confrontar com sua indeterminação ontológica radical de modo a buscar a sua rearticulação histórica com o mundo[36]. Estamos falando de um conflito entre o caráter humano de poder-ser nessa sua negatividade essencial projetada para fora e as ressonâncias positivas de preconceitos mundanos sedimentados que orientam, condicionando sem mais, os comportamentos e os modos de ser em geral. As relações do homem com o mundo expressam também variadas maneiras de ele se comportar perante a verdade, as quais foram agrupadas em duas linhas principais por Julián Marías, uma delas apontando para o viver autêntico na verdade e a outra assinalando a vida inautêntica em desencontro à verdade[37]. Viver na verdade importa em duas situações contrastantes: viver no âmbito da verdade representa o pressuposto compartilhado de verdadeiras crenças às quais a existência humana se encontra autenticamente subordinada, ao passo que viver com pretensão da verdade significa a forma daquele (à exemplo do intelectual) que reivindica, numa constante busca de exigência racional, uma verdade a que se chega

---

35 CASANOVA, Marco Antonio. *Mundo e historicidade: leitura fenomenológica de Ser e Tempo: volume um: existência e mundaneidade*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, p. 14.
36 CASANOVA, Marco Antonio. "Martin Heidegger: um anarquista de gênero", *op. cit.*, p. 197.
37 MARÍAS, Julián. *Introdução à filosofia*. Traduzido por Diva Ribeiro de Toledo Piza. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1960, p. 111-112.

suportada mediante argumentos justificados pelo motor da evidência[38]. Viver em dissintonia à verdade engloba por igual duas circunstâncias: vive-se à margem da verdade quando o sujeito não se sente solidário a nenhum repertório de crenças, movimentando-se passivamente e sem crítica a reboque dos acontecimentos numa trajetória de ocupações cotidianas que preenchem o seu tempo, enquanto se vive contra a verdade quando intencionalmente as pessoas elegem para si a falsidade tática dos estilos de vida estratégicos facilmente absorvíveis, numa fuga deliberada da verdade por um receio paralisante que as impede de se assumirem na autêntica (e indeterminada) procura do seu modo verdadeiro de ser no mundo mediante o desempenho do pensar[39].

A normalidade é um conceito que pode ser compatibilizado com as bases nucleares da analítica existencial, desde que a princípio de conversa ela seja apresentada como a tentativa de fornecer meios hermenêuticos de compreensão abrangente – entenda-se, na esteira de uma chave que conecta dois mundos (o singular e o universal na intersecção do ser do ente) – dos acontecimentos que incidem sobre o humano. Dessa forma, ela pode ser pensada, antes de mais nada, como a antítese reflexiva negativa de uma positividade que se instala a esmo, gratuita ou arbitrariamente na esteira da originária lacuna existencial do indivíduo, funcionando, portanto, à medida de um represamento dialético para que o ser do ente matizado na singularidade de determinado ser-aí não seja o arremedo de uma autenticidade projetada, um exemplo de cuidado "do-ente" característico de um relativismo descolado de si e do próprio mundo.

O conceito de normalidade pode ser trabalhado com a mesma cadência metodológica da ambiguidade de que desfruta a analítica existencial do ser-aí, ora apontando-se para o problema da prevalência do ôntico, ora abrindo-se a clareira para o desvelamento do ontológico. Sabidamente o normal alude hoje ao caráter de normatividade daquilo que aparece à sociedade como o previsível, o mais do mesmo, o corriqueiro, o estatístico, cujo movimento de sedimentação aparece sob duas experiências: o formato imediato de tonalidades afetivas consagradoras de expectativas sociais, as quais, frustradas, repercutem o estranhamento sob as suas mais variadas formas (mais ou menos intensas) e o formato mediato de regramentos sociais propriamente ditos, institucionalizados mediante o império de normas

[38] *Ibidem*, p. 111.
[39] *Ibidem*, p. 112.

jurídicas vinculantes. Todavia, como o normal pertence ao ambiente da possibilidade do *Dasein*, a sua incidência, cristalizada – é verdade – em expectativas sociais suscetíveis de transmissão (no limite, de projeção coercitiva) no cotidiano do projeto vital das pessoas, possui a natureza de um acontecimento historicamente situado, ou seja, é precedido do caráter ontológico de manifestações possíveis da existência humana tornadas eficazes, retendo certa consolidação positiva mediante repercussões de sentido ordinárias assimiladas existencialmente.

O normal não desbanca, pois, a ontologia do acontecimento da qual ele descende, como se a normalidade fosse um expediente apartado da hermenêutica da facticidade. Pelo menos, a normalidade não se aparta ontologicamente enquanto causa motor do sentido radicado na história, senão se autonomiza no desiderato ôntico de certos fenômenos contextualmente localizados a partir dos quais se promove a redução do ontológico à determinada escala fronteiriça do ente, entre o ente e suas dissonâncias (na psicoterapia, com a terminologia de discernimento ente o normal e o patológico, assinalando-se a desmedida "do-ente"). Em analogia à literatura crítica de Heidegger frente à técnica, mais especificamente frente à ciência, a destruição argumentativa promovida pelo filósofo da metafísica do ser ao longo da história da filosofia, responsável – segundo ele – pelo esquecimento do ser, essa destruição visa a recuperar a dinâmica do sentido em prol de apropriações mais autênticas, jamais intencionando implodir com a própria (e germinal) condição hermenêutica de possibilidades significativas no âmbito da história do *Dasein*.

Retomemos a noção de ambiguidade. Como bem assevera Alphonse De Waelhens, Heidegger opera um descuido significativo no horizonte temático de "Ser e Tempo", qual seja, incide ali uma negligência recorrente em decifrar analiticamente os elementos que engendram a inteligibilidade do real para o aceno do sentido, tornados por ele pressupostos (daí sua esquiva ao deixar de explicar tais elementos) na cotidianidade do existente humano[40]. Para De Waelhens[41], ao ilustrar o descaso heideggeriano em dedicar menos de trinta linhas ao problema da percepção e menos de dez linhas à corporeidade no livro de 1927 (fundamentos que para o crítico indiciariam o suporte de base da analítica existencial para escapar dessa nociva ambiguidade), não basta afirmar a tese segundo a qual o homem se define pelo seu

[40] DE WAELHENS, Alphonse. "Una filosofía de la ambigüedad". MERLEAU-PONTY, Maurice. *La estructura del comportamiento*. Traduzido por Enrique Alonso. Buenos Aires: Librería Hachette, 1957, p. 7.
[41] *Ibidem*, p. 8.

ser-no-mundo [42]. Isto porque é insuficiente localizar a categoria filosófica da existência no interregno conceitual ambíguo do horizonte de sentido – ambiguidade marcada seja pela indeterminação ante a falta ou insuficiência daqueles reivindicados elementos de discernimento palpável em que se possa fiar o sentido experimentado pelo ser-aí, seja pela potencialidade relativista de aquilatar sentidos diametralmente opostos entre si sem maiores esclarecimentos para além da singularidade de cada acontecimento – que apenas recusa, acertadamente, a coincidência do ser em vista do para-si e do em si. Pois é sabido que se o existencial fosse coisa (em si), ele coexistiria com as demais coisas do mundo, sendo incapaz de transcendê-las para efeito de projetar sentidos em renovado horizonte; por outro lado, se o existencial fosse consciência pura, não seria mais do que o desdobramento da sua particular perspectiva, imunizando toda a sorte de implicações, obstáculos e resistências frente à experiência com o real do mundo[43].

Não se trata de corroborar integralmente o juízo de De Waelhens, para quem a ambiguidade da analítica existencial configuraria uma lacuna irremediável enquanto não fosse complementada (ou preenchida) com certas orientações mensuráveis (a percepção, o corpo) em nome das quais o sentido pudesse recorrentemente se alimentar e se legitimar no devir histórico do si, do outro e dos uns-com-os-outros. Aliás, na literatura do próprio Heidegger há rompantes inequívocos dessa mensurabilidade, na esteira da fenomenologia hermenêutica que aponta para indícios radicados na própria experiência do acontecimento para o qual se reporta o ser-no-mundo: a ontologia fenomenológica heideggeriana discerne o fenômeno da aparência, sendo o primeiro acolhido porque por sua atuação "a coisa se mostra tal qual ela é" [44]. Em antítese clara ao posicionamento crítico dessa ambiguidade censurável, replica-se que não haveria traços ambíguos – ou que a ambiguidade seria intencionalmente uma marca indelével do modo de ser do *Dasein* – na analítica do ser-aí, cuja incompletude "não poderia ser reprovada como um defeito, porque é por princípio que ela se limita à explicação apenas dos existenciais que servem diretamente para a elaboração da questão do ser"[45]. Ou seja, o escopo confessado de uma ontologia fundamental em Heidegger acode a renúncia de uma determinação

[42] *Ibidem*, p. 7.
[43] DE WAELHENS, Alphonse. "Una filosofía de la ambigüedad", *op. cit.*, p. 7.
[44] DASTUR, Françoise; CABESTAN, Philippe. *Daseinsanálise: fenomenologia e psicanálise. Traduzido por Alexander de Carvalho*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p. 42.
[45] *Ibidem*, p. 38.

positiva do ser do homem tão demandada nos domínios de pesquisa atinentes ao humano (antropologia, biologia, psicologia, etc.), mas irredutíveis cada qual – e no seu somatório regional – ao *Dasein* como um todo na abertura da verdade da clareira do seu ser.

A ambiguidade da filosofia em questão também se apresenta na convivência permanente entre o existenciário e o existencial, na qual eclode com força o espectro (existencialmente ambíguo) de normalidade aqui debatido. Há algo de privilegiado no resistir expresso de Heidegger em qualificar a sua contribuição filosófica como o apenso de uma filosofia da existência ou de um existencialismo mobilizador[46]: ele interdita a propensão reducionista e utilitária do saber científico em tomar o ser como dever-ser, em hipostasiar o concreto pela métrica da abstração antecipadora, cuja universalidade, imantada por leis que principiam com a abrangência do "todo", ofusca, e por isso mesmo, empobrece, a determinação do ser a partir da compreensão de si mesmo e dos outros na deveniência não-fechada do *Dasein* ou na abertura "ao ser do ente que ele não é"[47]. Mas é inevitável que a existência fática do ser-aí, em sua concretização efetiva e no correlato compreender de si e dos outros que igualmente se apresentam nas correspondentes vivências compartilhadas, seja o lugar da problemática da autenticidade dos modos de ser no mundo.

Na medida em que a indeterminação ontológica radical acomete em possibilidade o poder-ser do *Dasein* humano, no bojo da suscetibilidade imanente de ser pensado e reabsorvido numa nova e diferente rearticulação histórica a cada passo de sua trajetória vital, não é menos evidente que, ao acontecer, o existencial concreto já intervém, impossibilitando, a anarquia potencializadora sem limites daquele poder-ser. Ao nosso ver, a estrutura absolutamente desterrada utilizada para explicar o caráter do ser-aí, isto é, uma estrangeiridade última que se desdobra do princípio da indeterminação ontológica a sugerir na anarquia o fundamento e a base de todas as ações humanas[48], essa estrutura empaca, desaparece ou pelo menos se amortiza na própria familiaridade inevitável da facticidade ínsita à consecução existencial constante do seu acontecimento propriamente dito. Noutros termos, o princípio metodológico da anarquia ora reivindicado para justificar as dinâmicas irrestritas de sentido – providenciadas pelo *Dasein* na compreensão de si e do mundo que o

[46] *Ibidem*, p. 39.
[47] *Ibidem*.
[48] CASANOVA, Marco Antonio. "Martin Heidegger: um anarquista de gênero", *op. cit.*, p. 198.

conforma – somente funciona em abstrato ou para aquém da experiência real, divorciando-se contraditoriamente da mesma história no interior da qual se advoga em tese o fundamento anárquico da plena responsabilidade ou singularização de si (do ser-aí). É verdade que Casanova, logo depois de apresentar tal fundamento, o atenua – ao nosso ver com acerto, corrigindo-se de uma pretensão anárquica para outra, bem diferente, de empreendimento autárquico – como a expressão de um interdito que visa a reprimir a naturalização ou reificação para o ser-no-mundo de configurações sedimentadas disponíveis no cotidiano do mundo da vida[49].

Uma coisa, portanto, é a extrapolação da anarquia para a existência humana (o gigantismo do ontológico no existenciário), a implicar um relativismo incontornável e um subjetivismo arbitrário avessos à proposta teórica de Heidegger. Outra coisa, todavia, é a vigília da autarquia de sentido enquanto a existência singular se dá, cuja concretização imediatamente atrofia o fundamento anárquico (entendido como a ausência total de limites e a conflagração absoluta de quaisquer possibilidades para o ser-aí) pretendido em teoria. Principialmente somos anarquia antes de nos revestirmos em existência; existindo, somos principalmente nossas possibilidades de sentido, cuja encarnação existenciária singulariza determinadas e certas possibilidades (e não outras, ou todas em simultaneidade), na concernente e inevitável relação com o mundo de um específico ser projetado no ambiente de que toma parte em contexto. A arché da existência humana nasce, pois, da anarquia; por outro lado, o princípio de um certo existente humano concreto já se insinua no âmbito de relativa circunscrição, numa clareira de possibilidades que se abre incessantemente nos limites dessa autárquica liberdade constrita na história do respectivo ser. De fato, o ser somente alcança a si mesmo sendo na sua facticidade histórica; esse horizonte existencial de sentidos efetivamente consolidado em certo lugar, entretanto, não se revisita incessantemente atraído pelo abismo anárquico de um ser jogado no nada e cuja direção pode ser qualquer coisa, mas de um movimento autárquico constrangido pela própria facticidade no âmbito da qual o poder-ser se realinha em contínuo.

Ao insistir no conceito de anarquia para justificar esse fundamento característico do *Dasein* que inclusive se projeta para o efetivo existente de alguém no mundo, um fundamento nulo e destituído de prévias conformações ou essências,

[49] *Ibidem*.

Casanova resguarda para ele uma qualidade que, ao nosso ver, mais uma vez o faz aproximar do juízo (mais apropriado) de autarquia. Esse fundamento nulo não aponta para um vazio, mas para "um nada de determinações subsistentes"[50]. Ou seja, a preocupação legítima em evadir o *Dasein* do aprisionamento antecipador de sentidos consolidados no cotidiano do mundo (onde o *Dasein*, radicalmente ontológico e anárquico, se sintoniza existencialmente, familiarizando-se em horizontes existenciários que sedimentam coerentes singularizações em concerto) não lhe outorga a alforria de poder-ser para além de suas próprias circunstâncias, do jugo de sua liberdade nos confins limitados (ou não irrestritos) do contexto vital onde está inserido, que subsiste transitivamente ao lado da (ou junto à) história. Alienar-se de si implica por igual, ao lado da absorção irrefletida ao fardo cotidiano de movimentos subsistentes, deixar-se conduzir a esmo. E sabe-se bem que a rebeldia sem causa não deixa de ser, por vias tortas, uma espécie de ditadura sem autoridade, quando o destinatário é o vassalo do efêmero, do circunstancial, do nonsense.

É inadiável a tarefa de explicitarmos mais uma vez a nuança da ambiguidade entre o existenciário e o existencial, reiterada por Heidegger mediante o recurso da expressão "diferença ontológica", pela qual o filósofo ilustrará, décadas depois do lançamento de "Ser e Tempo" em "Seminários de Zollikon", as interfaces da analítica existencial (*Daseinsanalytik*, assumida como ontologia) diante da Daseinsanálise (*Daseinsanalyse*). Em um determinado ponto do seminário do dia 26 de novembro de 1965, o filósofo esclarece que o assunto da Daseinsanálise surge como algo que, para seus intérpretes, remontaria ao tratado de 1927; ele admite tal conexão, deixando claro, no entanto, o significado preciso de *Daseinsanalyse* na tessitura argumentativa de "Ser e Tempo", convergente ao "executar da apresentação das características do *Dasein* tornadas tema na analítica do *Dasein*, as quais chamam-se existenciais, uma vez que o *Dasein* é determinado como algo existente"[51]. Então Heidegger disseca a distinção entre essa embrionária entonação existencial da Daseinsanálise em "Ser e Tempo" e a Daseinsanálise "no sentido da comprovação e descrição de fenômenos que se mostram factualmente, em cada caso, em um determinado Dasein existente"[52]. E nessa distinção opera a interface antes aludida, ou seja, as ligações objetivas entre a questão do ser e a analítica do *Dasein*, tendo em

[50] *Ibidem*, p. 199.
[51] HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*, *op. cit.*, p. 140.
[52] *Ibidem*.

vista que a análise dirigida a um existente em cada situação "é orientada necessariamente pelas determinações fundamentais do ser do ente, isto é, por aquilo que a analítica do Dasein destaca como existenciais"[53].

Heidegger sublinha nessa altura da exposição o círculo hermenêutico entre a analítica do *Dasein* e as específicas determinações do ser. Por isso se compreende que a analítica existencial não se localiza no âmbito simplesmente existenciário do comportamento individual concreto atinente ao que o filósofo denomina de uma modalidade de antropologia ôntica, mas se situa no nível "da explicitação e da tematização da estrutura ontológica da existência"[54]. Sem olvidar que mesmo no restrito âmbito existenciário dessa "Daseinsanalyse antropológica", afirma o pensador, "uma mera classificação dos fenômenos destacados não pode ser suficiente, mas precisa ser orientada para a existência histórica concreta do homem contemporâneo"[55]. Mas retome-se, apesar da diferença ontológica apontada para a analítica existencial e a Daseinsanálise (já autonomizada nessa repercussão ôntica visando ao cuidado do concreto sujeito histórico), a dependência recíproca do existencial e do existenciário: "não há de modo nenhum um nível existencial sem fundamento existenciário, isto é, sem a compreensão que tem de sua própria existência um *Dasein* a cada vez particular"[56].

A analítica existencial, exatamente por não se debruçar sobre nenhum existente específico e concreto no mundo, paradoxalmente se apresenta com a prerrogativa de poder falar sobre o existente em geral. Ao ambicionar uma ontologia fundamental com abrangência de universalidade reportada ao modo de ser peculiar do humano (a existência), a analítica existencial precisa se recolher numa função propedêutica de indicação metodológica que não transpassa (nem o poderia, para salvaguardar o vínculo entre o existencial e o existenciário) o receituário hermeneuticamente transitivo de colocar em debate a questão do ser através da compreensão do *Dasein* a partir do seu próprio ser. Nisso a configuração concretizada do *Dasein* em determinado "aí", em certo contexto de espaço e de tempo com específicas sedimentações fáticas de sentido com as quais ele convive e das quais

---

[53] *Ibidem*.
[54] DASTUR, Françoise; CABESTAN, Philippe. *Daseinsanálise: fenomenologia e psicanálise*, *op. cit.*, p. 40.
[55] HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*, *op. cit.*, p. 140.
[56] DASTUR, Françoise; CABESTAN, Philippe. *Daseinsanálise: fenomenologia e psicanálise*, *op. cit.*, p. 40.

participa, manifesta a inerente complementação do *Dasein* para campos consecutivos – limitados na circunscrição do fático e do finito – ao sinalagma universal da propedêutica expressa pela ontologia fundamental, cuja precedência teórica – e somente ela – se afeiçoa ao princípio da anarquia. Com isto queremos dizer que o ser existente confina já a abertura de suas possibilidades para âmbitos possíveis circunscritos ao correspondente horizonte de sentido (poder-ser) do mundo onde ele se encontra e no qual atua mediante o cuidado de seus respectivos modos de ser.

Então a consecução ôntica do ontológico na vida fática imediatamente inclui possibilidade e necessidade, melhor dizendo, liberdades possíveis no esquadro dos confins do respectivo mundo, pois a ontologia fundamental do *Dasein* se dissolve na exata manifestação concreta do seu existenciário, compatibilizando-se intencionalmente naquela interface de ambiguidade percebida na expressão "ser do ente", cuja repercussão mais importante se vislumbra na transparência hermenêutica do ente que se questiona em seu ser a partir de sua própria compreensão[57]. E, num trocadilho confesso, assim deve ser o poder-ser, articulado no atrito das áreas de contato entre um (existenciário) e outro (existencial), pois não se trata de a analítica existencial "dar um ponto de partida arbitrário à análise ontológica, nem mesmo de proceder à escolha de um ente exemplar sobre o qual se precisaria "ler" o sentido do ser enquanto tal"[58]. Assim, controverte-se a premissa da incontornabilidade reificadora do ôntico existenciário, decorrente da apressada projeção das positividades sedimentadas no mundo em catalisadores radicalmente irresistíveis de modos de ser disponíveis por antecipação no cotidiano do mundo, premissa que visa, ao naturalizar o real existente com demasiado poder totalitário (que na verdade não tem) sobre as possibilidades do *Dasein*, assegurar-se na contrapartida polar da negatividade nula daquele princípio anárquico com dignidade ontológica (cuja incolumidade se resguarda na cátedra abstrata de sua tese). Assim, uma vez realizados, nem todos os comportamentos existenciários apontam para a supremacia do ôntico, do normal, do normativo, como se constrangidos à subserviência em face do cotidiano; isto porque, à partida, em grau de abertura frente ao futuro, "a própria existência humana *sabe-se* antes de qualquer reflexão introspectiva e torna possível

[57] *Ibidem*.
[58] DASTUR, Françoise; CABESTAN, Philippe. *Daseinsanálise: fenomenologia e psicanálise*, *op. cit.*, p. 41.

esta última" [59] . Por conseguinte, os comportamentos individuais concretos efetivamente adotados (na dimensão existenciária) não decaem necessariamente no abandono resignado do previamente dado, deduzidos de um mundo fático circundante impessoalmente replicado no ser-aí existente ou incidentes por si mesmos em alienações divorciadas de suas possivelmente genuínas implicações existenciais.

Derrelicção é o termo traduzido para o abandono do *Dasein* às possibilidades impostas da facticidade onde ele é lançado e atua se debatendo no meio das suas possibilidades[60]. Eis mais uma ambiguidade ("possibilidades impostas") da abertura e do encerramento da existência propriamente dita entregue ao seu próprio destino naquela finitude fática do continuamente vivido. Daí a exigência de ser analisado o modo de ser da existência em companhia à constituição do ente existente denominado ser-aí, ou seja, uma "junção entre ontologia fundamental e analítica existencial" a envolver a hermenêutica da facticidade, tendo em conta que "só o existente pode colocar a pergunta sobre o sentido do ser e sempre se movimenta mesmo em uma compreensão prévia de tal sentido"[61]. A ontologia heideggeriana resulta definida, então, desde os cursos do início da década de 1920 até o apogeu explícito em "Ser e Tempo", como a hermenêutica da facticidade. Daí porque a temida queda no cotidiano em todos os seus formatos – inclusive naquele encarregado de densificar modos de ser característicos do estatuto da normalidade –, de que quer escapar o *Dasein*, deve ser precedida hermeneuticamente, como modo de ser que é, pela "possibilidade interna da existência autêntica", vale dizer, "é preciso que o Dasein se possua autenticamente para se poder perder"[62]. A indeterminação originária da existência como radical negatividade projetada para fora não aterrissa de pronto nessa indeterminação difusa do impessoal; é imperioso que haja nesse entremeio a mediação projetiva através do compreender hermenêutico das possibilidades do *Dasein*.

Então, o *Dasein* não se faz compreender em abstrato, mas como possibilidade concreta de uma, a sua, existência. É na existência e a partir dela onde se descortinará toda a facticidade que lhe será esboçada pela compreensão, algo como uma unidade realizada interiormente na cumulação do fático do mundo e do fático desdobrado no

[59] LEVINAS, Emmanuel. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, *op. cit.*, p. 86.
[60] LEVINAS, Emmanuel. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, *op. cit.*, p. 87.
[61] CASANOVA, Marco Antonio. "Martin Heidegger: um anarquista de gênero", *op. cit.*, p. 200.
[62] LEVINAS, Emmanuel. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, *op. cit.*, p. 89.

próprio compreender, eis a maneira de ser concreta típica do ser-aí[63]. Por isso, o processo de singularização do humano "não pode ser a inserção de fora de uma possibilidade alheia ao mundo, mas precisa ser, ao contrário, uma possibilidade de mobilização do próprio mundo fático"[64], o que, proporcionalmente, significa admitir que o estabelecimento do sentido, em sua máxima radicalidade na existência do ser-aí, se desdobra da própria historicidade a ser reinterpretada pelo sujeito sob a forma de uma crise de angústia, já providenciada por um ânimo prévio decorrente do horizonte em que se encontra inserido.

Radicalidade autárquica de sentido na história do mundo, pois, e não anárquica a prescindir do horizonte fático (mesmo para contrapô-lo em ruptura nos quadros de dado sintoma existencial de uma crise). O ser-aí, se fosse anárquico na sua repercussão existencial vigente no mundo, se compreenderia tão-somente a partir de si mesmo, ou seja, com suporte no fato nu da sua própria e individual existência, hipótese que descura implacavelmente a instância hermenêutica da facticidade contra a qual somos inegavelmente arremessados. A situação concreta da existência humana conforma, na simultânea concreção do ser-aí humano determinado, os limites da radicalidade teoricamente exponenciais ou inexistentes sob a batuta abstrata (esta sim, anárquica) do *Dasein* enquanto ontologia fundamental. Agir em virtude de si aponta para a negatividade do poder-ser humano vinculado a um nexo histórico de base[65] sem o qual a existência soçobraria num escrúpulo filosoficamente intangível pela amplitude relativista de suas feições anárquicas. O delineamento da possibilidade autêntica da existência arrecada em preliminar o ato de "*voltar a subir até ao ponto de onde se caiu* e, em primeiro lugar, em esclarecer ontologicamente a própria situação da queda em que o *Dasein* inicialmente mergulhou"[66].

Heidegger consolidou um conjunto de categorias aplicadas ao ser-aí que lhe são essencialmente peculiares e invariantes. Há em certa medida uma essência identificada ao humano, uma natureza da qual não se consegue afastar sequer pela força contingencial da temporalidade. Esta condição de que somos determinados e constituídos por um universo de experiências antecipadoras é eleita pelo filósofo como alicerce para traçar esses elementos supramateriais (não totalmente empíricos,

---

[63] *Ibidem*, p. 92.
[64] CASANOVA, Marco Antonio. "Martin Heidegger: um anarquista de gênero", *op. cit.*, p. 201.
[65] Diversamente da proposição de CASANOVA, Marco Antonio. "Martin Heidegger: um anarquista de gênero", *op. cit.*, p. 201.
[66] LEVINAS, Emmanuel. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, *op. cit.*, p. 91.

tampouco idealizados) denominados existenciais que inspiram incontornavelmente o horizonte de sentido mediado pelo ser-aí em suas relações com o mundo, consigo mesmo e com os outros[67]. Por isso há na analítica existencial o resgate de um certo tipo – hermenêutico – de essência, de natureza e de verdade a ser debatido, traço mais uma vez não aderente à proposta de consolidar uma anarquia metodológica com esteio no pensamento do filósofo. Essa natureza hermenêutica de ser, que combina com a liberdade e com a diferença, evita de imediato dois caminhos a serem cogitados para a analítica do *Dasein,* o modelo arbitrário e o modelo de complexidade infinita, ambos conducentes ao parasitismo do relativismo e da insinuação cega ou intencionalmente desenfreada do subjetivismo[68].

Estamos à procura das causas graves de certo conservadorismo filosófico desmedido que procura nos dias de hoje asfixiar o fenómeno do singular, as quais engendram, por sua vez, antitético discurso na contemporaneidade – igualmente excessivo – em favor da hipérbole do efêmero, da contingência, do arbitrário, o qual, sob a proteção (indevida) da ontologia fundamental, exagera o caráter hermenêutico do mundo numa conspiração voluntarista que recolhe da uniformidade, da normalidade, da sedimentação de sentidos fáticos no mundo, uma indelével inautenticidade da qual se deve escapar para a restauração do genuíno. Estas causas conduzem fundamentalmente, conforme Heidegger, à "tendência entificadora da investigação, do pensamento e da argumentação da ciência/técnica", noutras palavras, "numa transformação decisiva da essência da verdade para a certeza, em consequência do que o ente verdadeiro assume o caráter de objetividade"[69]. É que as ciências humanas, muito especialmente no alvorecer do século XX, procuraram se organizar em torno da evidência de substratos objetivamente mensuráveis, ou seja, respondendo a critérios tributários da permanência, de invariantes e de leis universalmente válidas, sendo digno de nota que, a partir do paradigma militado pelo Círculo de Viena, a própria filosofia passou a ser restritivamente credenciada, pelo crivo da mensurabilidade científica capaz de fornecer a validação por argumentos das

[67] STEIN, Ernildo. *Analítica existencial e psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan, Boss – conferências*, *op. cit.*, p. 46-47.
[68] BOUDON, Raymond. *O relativismo*. Traduzido por António Alfredo. Lisboa: Gradiva, 2009, p. 60-61.
[69] GRAÑA, Roberto Barberena. *Heidegger ou as vicissitudes da destruição*. Porto Alegre: AGE, 2016, p. 61.

teses propugnadas, em divórcio ao pensamento ornamentador da intangível metafísica (tida como pseudociência).

Para responder ao conservadorismo insufla-se, assim, determinado discurso grandiloquente que banaliza o estatuto da interpretação a não mais poder (para tudo ser), uma decorrência aplicativa exagerada para além da reviravolta cultural pós-moderna impulsionada pelo denominado "retorno do acontecimento", por ocasião do qual referências "de estrutura, de invariante, de longa duração, de história imóvel estão sendo substituídas pelas de caos organizador, de fractal, de teoria das catástrofes, de emergência, de enação, de mutação, de ruptura..."[70]. Não deixa de ser interessante, a propósito do conflito entre tais antípodas teóricos, o nome designado para o movimento intelectual no qual se inseria a tônica ontológica representada pela filosofia de Heidegger no início da década de 1920: esta "revolução conservadora" promoveu a articulação temática em torno da qual se manifestava "uma insatisfação generalizada com a perda intelectual do mundo fora da consciência"[71], que o pensamento de Husserl (pelo menos em parte significativa de sua obra) tanto defendeu.

Atalhemos o ponto de encontro dessas variadas reflexões, com o fito de ilustrarmos algum segmento medular tido como o nosso fio condutor. O modo de ser do ser humano é ambivalente ao lidar com o hermenêutico e com o não-hermenêutico, com a presença fática de aparatos existenciais que o precedem inelutavelmente. O *Dasein* "está ligado e vinculado ao manejar do mundo, ao se preocupar com o mundo, a lidar com os instrumentos, a se entender a partir daí e não ter como transcender esses processos"[72]. Isto quer dizer que a facticidade ostenta a condição invencível de ser parte de um projeto frustrado, pois o humano incorpora pelo menos duas decaídas ou perdas elementares: a frustração "da morte, e de não ter se escolhido a si mesmo para existir"[73]. Portanto, frise-se que o mundo com o qual o *Dasein* opera no horizonte de suas intervenções significativas é um entorno sempre já interpretado, circunstância pela qual, de forma clara, o ser-aí "não deve ocupar uma posição que possa estar conectada à manipulação, à transformação ou à interpretação

[70] DOSSE, François. *Renascimento do acontecimento: um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix*. Traduzido por Constancia Morel. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 1.
[71] GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*, *op. cit.*, p. 91.
[72] STEIN, Ernildo. *Analítica existencial e psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan, Boss – conferências*, *op. cit.*, p. 49.
[73] *Ibidem*, p. 50.

do mundo"[74], entenda-se, naquele sentido hermenêutico maximalista de que a interpretação é o modo exclusivo de nossa relação com o mundo, capaz de se desvencilhar de qualquer prévio fático (a produção de presença) em vez de participar dele interpretativamente enquanto complemento epistemológico[75].

Não é propósito desse texto revisitar na trajetória de Heidegger as diversas e sucessivas inclinações para o campo de sentido denotado pela expressão "diferença ontológica"[76]. Ao nosso sentir, entretanto, existe uma base resiliente que se preserva entre o acento primário (em "Ser e Tempo") conferido para a compreensão do sentido do ser, e o relevo posterior direcionado, a partir da década de 1930, para o acontecimento histórico do aí: a diferença ontológica, possibilitada como sentido ou experimentada enquanto acontecimento, insinua-se na história fática da existência e, por isso mesmo, sua direção radical de indeterminação não extrapola os limites da própria facticidade, na qual o ser não se inova abruptamente *ex nihilo* como em sobressaltos abissais, mas se difere e se distingue à sombra de transformações e de crises cadenciadas por fundamentos históricos. Então, mais uma vez se apresenta uma discordância sutil frente à assertiva conclusiva de Marco Casanova em favor da genealogia anárquica do *Dasein*[77], cuja radicalidade desmedida extrapola o âmbito razoável de sua contrariedade (devida e legítima) frente ao postulado da fundamentação última de cariz metafísico.

Repor criticamente a fundamentação última (nessa linhagem absolutista) não significa aquiescer com a fundamentação anárquica, mas simplesmente recusá-la em benefício da fundamentação histórica com apelo à hermenêutica da facticidade, sem a qual o *Dasein* ecoa no vazio. A programática da diferença ontológica não merece reparos se entendida como a expressão do fundamento existencialmente determinado, segundo a inteligência temporal de acontecimentos históricos suscetíveis às mais variadas mudanças no horizonte de suas possibilidades fáticas situadas no mundo que lhes acompanha[78]; apenas se ressalva aquela drástica conclusão tendente à anarquia, como se a negatividade fosse uma transcendência suspensiva do homem frente à história por ele encarnada. Em variados momentos,

---

[74] GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*, *op. cit.*, p. 95.
[75] *Ibidem*, p. 22 e 79.
[76] Percebe-se isto muito bem em CASANOVA, Marco Antonio. "Martin Heidegger: um anarquista de gênero", *op. cit.*, p. 202-204.
[77] *Ibidem*, p. 204.
[78] *Ibidem*, p. 205.

contudo, essa propalada anarquia parece indicar uma anarquia "moderada" absorvida pelo existir fático-histórico, com o que tenderíamos a concordar (mais pelo significado, do que pelo signo atenuado): o processo de realização da diferença ontológica guarda "o despontar de uma medida histórica, de um nexo estrutural que une todos os fenômenos de um tempo"[79]. Então a diferença ontológica nem se essencializa a não ser por extrapolações normativas de uma normalidade que se pretende traduzir como naturalizada e violentamente projetada ao ser-aí (sem esquecer que as singularidades igualmente podem legitimar normalidades disponíveis no mundo), tampouco ela se irrompe, em contrapartida, purificada da história, ao sabor de um espírito de ineditismo que é estranho à própria familiaridade do *Dasein* existente na qual se instala evidentemente o juízo humano de autenticidade.

As origens da palavra acontecimento são verificáveis pelo emprego literal desde o século XV, apesar de o correspondente significado – essencialmente plural entre o conservadorismo do que ordinariamente acontece e a extravagância do que se passa em termos de uma transformação (do surgimento do inesperado, do novo) – antecipar-se em muitos séculos, sob a linguagem de outros signos, na experiência de uso entre os gregos da Antiguidade[80]. A noção de acontecimento, conduzida na história até o presente, preserva nos tempos atuais essa ambiguidade tensional responsável por indicar a ideia de resultado causal ao lado do sentido de surpresa e do inesperado[81]. Essa compreensão dupla derivada da etimologia se reveste de extrema importância para a análise da existência nos moldes da entonação filosófica de Heidegger (e dos enlaces com a Daseinsanálise), na medida em que o acontecimento é interpretado como resultado e como começo, como desfecho e como abertura de possibilidades[82]. Parece-nos que a redescoberta do acontecimento, nessa via do renascimento do singular e da diferença, no universo cultural (das ciências humanas) da pós-modernidade, de que a filosofia de Heidegger participa com um papel proeminente, contribui para o beneficiamento crítico das discussões em torno da pertinência do conceito de normalidade para a analítica existencial. Nunca esquecendo que essa específica singularização recente na história das ideias, oriunda

[79] *Ibidem*, p. 206.
[80] DOSSE, François. *Renascimento do acontecimento: um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix*, *op. cit.*, p. 2-3.
[81] *Ibidem*, p. 4.
[82] *Ibidem*, p. 6.

de uma "hermenêutica acontecimental"[83], somente deixará frutos profícuos em benefício de debates qualificados se, em vez de agudizar a dialética ideológica em sentido oposto ao das interpretações generalizantes e homogeneizadoras, favorecer o reequilíbrio harmonioso entre o geral e o concreto, sem que se tome o acontecimento como a exceção intempestiva do sistema a ser descartada, tampouco se reduzindo o racionalmente coeso como o produto da violência uniformizadora em defesa do confinamento ontológico.

Heidegger contribui para esse equilíbrio nos moldes da oferta desse universo paradigmático peculiarmente ontológico e ao mesmo tempo hermenêutico a partir do qual se habilita uma peculiar racionalidade para as ciências humanas[84], incluindo-se a crítica aos cânones da metapsicologia (à época de Zollikon, com os pressupostos delineados em preponderância a partir de Freud). De se frisar que o contraponto sistemático de Heidegger à psicanálise (e em paralelo, da analítica existencial como produto funcional de um saber) merece ser contextualizado no interior do mais abrangente âmbito discurso filosófico em vista da crítica global ao paradigma da instrumentalidade das ciências, tendo em vista a insuficiente formação especializada do pensador no campo da psicologia. Isso acontece com frequência quando Heidegger mostra "como Freud se movimenta no plano do dado, no plano científico, em que o ser humano aí estudado pode ser medido e diagnosticado"[85].

A normalidade é uma das maneiras de o *Dasein* se projetar no mundo fático, não nos parecendo que ela já transpareceria um formato de esquecimento do ser pelo advento do cotidiano. Essa indevida redução seria semelhante ao juízo (errôneo) de diagnosticarmos a absoluta incompatibilidade do ontológico (acontecimento do ser) com a facticidade. Ora, o ser acontece sendo já nas suas possibilidades existenciais, as quais restringem inerentemente a condição ou o modo de ser de alguém, comprimindo-se a clareira (a abertura) de sentido em certo horizonte fático de perspectiva. A determinação do singular na facticidade não reprime o ser em esquecimento, senão condiciona a correlata liberdade impregnada inevitavelmente em cada existência particular. Diz-se reiteradas vezes com acerto de que o ontológico se dá no existenciário, de que a gramática de "Ser e Tempo" insiste, dentre outras coisas, para o relevo do cuidado autêntico do ser no ente que ele se mostra.

---

[83] *Ibidem*, p. 92-101.
[84] STEIN, Ernildo. *Analítica existencial e psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan, Boss – conferências*, *op. cit.*, p. 50.
[85] *Ibidem*, p. 61.

Por tais razões, a hostilidade ao singular ou aos processos de singularização é uma decorrência de certa extrapolação hermenêutica de um sintoma ou de um conceito que gangrena, pelo reducionismo metafísico do seu projeto eterno de inteligibilidade, a possibilidade da chancela do existencial na dimensão legitimadora de ser-no-mundo para a produção do sentido. Essa hostilidade ou tendência para o encobrimento inclusive pode acometer o próprio reclamo pela singularidade, se ele for descentrado de si e disperso na acolhida de uma restituição ao todo da própria existência. A dialética do geral e do concreto importa, portanto, na autoconstituição do sujeito em sua dinâmica de identidade e nas concernentes relações dele com os outros e com o mundo. Esse é o acontecimento recíproco que nos fundamenta historicamente no horizonte compreensivo das possibilidades do ser-aí. A metafísica de obstrução desse processo de singularização ocorre na contemporaneidade seja pela via do decreto de um fundamento radical inconcusso (extrapolação normativa da normalidade), seja pela via da indiferença ou abandono do fundamento (extrapolação descompromissada da singularidade). Nesse último caso, a diferença pura e simples do singular extrapolado encarna a normalidade (intensificada causalmente pela atuação de um fundamento único) com sinal invertido, ao defender a supressão do fundamento, transfigurado num "construto contingente das relações casuais"[86]. E, por incrível que pareça, esse singular contingente com esboço no casual consegue, em moldes radicais, desbaratar – com a mesma força do fundamento absoluto atemporal – a estrutura originária do horizonte fático em que o *Dasein* se insere e na qual os comportamentos se dão, alienando-se artificialmente do caráter normativo da constituição histórica de sentido. Essa normatividade ontológica se efetiva pelo fato de nenhum horizonte poder ser "construído posteriormente a partir de um comportamento em particular"[87].

O ser se dá no ente, mas nele não se reduz, a sugerir uma recorrente reabertura de possibilidades em direção ao porvir fático do *Dasein* radicado na historicidade dos acontecimentos. O sentido do ser na existência inclui-se no ter-sido do evento fático trilhado na história, mas igualmente excede e transborda o existenciário, permitindo a reapropriação nos consecutivos horizontes da correlata compreensão. A hermenêutica de Heidegger tem o fito de se esquivar de dois legados metafísicos de uma certa orientação predominante do pensamento histórico: "por um lado, o de

[86] CASANOVA, Marco Antonio. "Martin Heidegger: um anarquista de gênero", *op. cit.*, p. 209.
[87] *Ibidem*, p. 20.

considerar os fenômenos históricos imediatamente como fenômenos pertencentes à esfera pública e, por outro lado, o de separar o passado de seu futuro, reduzindo, assim, a história a uma simples retrospecção"[88]. Contudo, não deixa a hermenêutica heideggeriana de incorrer no paradoxo de reduzir a ontologia à facticidade dos existentes modos de ser, porque ela promove "o corolário da redução da multiplicidade dos acontecimentos em um só: o existir no sentido transitivo"[89]. Mas esse paradoxo é a resultante necessária da constitutiva ambiguidade de que se reveste a trama da analítica existencial e dos seus componentes nucleares, não lhe ressalvando qualquer dissabor problemático comparável a uma contradição disruptiva: "quanto mais profundamente adentramos na análise do modo de ser próprio ao ser-aí humano, tanto mais claro ficará o horizonte temporal incessantemente em jogo"[90].

Estamos interessados, portanto, em reter elementos de normalidade indispensáveis à própria reestruturação ontológica do indivíduo na continuidade histórica do seu ser-aí. Conquanto a passagem do ser ao dever-ser – quando se passa do universo descritivo para o campo da prescrição – seja especialmente perigosa no seio da filosofia e da psicologia, em virtude de se elaborar um conjunto de ilações objetivistas[91] com a finalidade de descobrir princípios e pressupostos invariantes para a abordagem do cerne de problemas humanos – essencialmente singulares, históricos e cambiantes – essa transposição se mostra arriscada no curso de um certo processo simplificado tendente àquela objetivação. Ou seja, há modos de encontrar pontos de apoio gerais alicerçados no encontro e na compreensão do ser-aí na história onde se afeta, cuidando-se para que as ilações não sejam mediadas "com violência, com a afirmação de um lugar autoritário, de onipotência ou mesmo com a afirmação da desrazão"[92]. Além disso, a título de prevenção absoluta desse risco, evitar a todo custo o trânsito da passagem do ser ao dever-ser incorreria por igual na atuação objetivadora frente ao ser, no caso, em uma inércia metodológica debeladora da própria diferença ontológica.

---

[88] DOSSE, François. *Renascimento do acontecimento: um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix*, *op. cit.*, p. 95.
[89] *Ibidem*, p. 96.
[90] CASANOVA, Marco Antonio. *Mundo e historicidade: leitura fenomenológica de Ser e Tempo: volume um: existência e mundaneidade*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, p. 26.
[91] STEIN, Ernildo. *Analítica existencial e psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan, Boss – conferências*, *op. cit.*, p. 104.
[92] *Ibidem*.

Ora, há rastros reincidentes na filosofia de Heidegger que corroboram o ponto de vista hermenêutico de que a melhor luta, a mais legítima reivindicação em termos do objeto de dada postulação, é aquela que se efetiva no bojo do acontecimento onde se experimenta o debate na crueza das suas circunstâncias fáticas. Ou seja, o antídoto para combater o problema universal do reducionismo objetivador da razão nem se dá apelando-se para certo refúgio retórico protegido da história, cujo isolamento incapacita a própria articulação do pensar para os problemas tangíveis do nosso tempo (os quais, embora concretos e singulares, se estruturam no formato de escalas gerais), tampouco criticando o risco dessa objetivação em nome da facticidade humana sem contrapor ao mesmo tempo um contra-argumento histórico transitivamente moderado imune – ou pelo menos vigilante em cuidado – a tais riscos de mensurabilidade abstrata. É o caso da prudência heideggeriana em configurar a meditação sobre a história quando se discrimina a consideração historiológica da análise histórica[93].

Para o filósofo, o tipo de relevo adotado pelo critério historiológico "transforma o que passou enquanto tal em objeto", em contraste ao modo histórico de apreensão, visante ao próprio acontecimento, ao porvir nesse contínuo de novos inícios que "insiste na liberação de sua força efetiva"[94]. É em torno dessa análise histórica do porvir capaz de projetar o "grande início"[95], antitética à consolidação historiológica dos eventos pretéritos que tendencialmente se cristalizam como o limite do possível ou como o tamponamento do horizonte de possibilidade do *Dasein*, que Heidegger lida com os riscos ônticos de quem se assume com o olhar crítico dirigido para a história, permeáveis, inclusive, para aqueles que prefiguram consciente e teoricamente postulados avessos aos fenômenos dessa criticada objetivação. Segundo o filósofo, há um destino velado para todos os inícios, "o fato de eles serem aparentemente reprimidos, ultrapassados e refutados por aquilo que se inicia *por meio deles* e que se segue a eles"[96]. Esse "aquilo" consiste na marca da habitualidade, da insinuação do habitual que "se mostra como algo com o que já nos habituamos" e que se pode tornar "senhor sobre o sempre inabitual do início"[97].

---

93 HEIDEGGER, Martin. *As questões fundamentais da filosofia: ("problemas" seletos da "lógica")*. Traduzido por Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2017, p. 54-55.
94 *Ibidem*, p. 55.
95 *Ibidem*, p. 55-56.
96 *Ibidem*, p. 56.
97 *Ibidem*.

E então eclode o ponto fundamental: Heidegger não descarta o habitual para evitar a objetivação historiológica do destino do ser-aí, porque ele reconhece que a fonte da habitualidade é idêntica ao nascedouro do *Dasein* e, mais do que isso, que a própria habitualidade pode se constituir como o lugar autêntico do humano. Ele afirma a necessidade de rompermos de tempos em tempos com o domínio do habitual e, mais importante, com o "por demais habituado", porquanto o caráter da habitualidade merece ser "revolvido" (e não resolvido), "para que o inabitual a que ele se agarra antecipativamente se liberte e chegue ao poder"[98]. Uma libertação que instalará não um novo e disperso inabitual, mas um autêntico habitual inovado, o qual por sua vez merecerá sucessivas meditações históricas para se evitar o represamento do devir histórico naquele projeto de sentido até então legitimado. Daí nos beneficiamos de recolher à normatividade os argumentos alcançados para o campo possível do habitual enquanto genuíno. Esse revolvimento do habitual em Heidegger, apesar ser classificado como a revolucionária relação autêntica com o início procedida pelo ser humano, contextualiza um importante discernimento para a palavra revolução, matizado pela hermenêutica da facticidade: ela não significa aqui "reviravolta e destruição, mas um revolvimento transformador daquilo com que estamos habituados, para que o início possa uma vez mais ganhar forma"[99]. Estamos a falar do incontornável traço histórico que conjuga o início ao originário, e não de uma originalidade atomística do ser-aí tradutora de artificiais decalques dele do concernente campo constitutivo (tempo) do seu genérico acontecimento. A efetivação do outro ou de um novo início é sempre uma reconfiguração – e não um adensamento arbitrário – calibrada em bases históricas de habitualidade com o rumo para sucessivas alternativas habituais, nas quais o totalmente outro é simultaneamente o mesmo[100].

A mesma reconfiguração, tida como reinterpretação, se opera no fundo da crítica heideggeriana da metafísica, uma superação que não significa o decreto extintivo do fim da metafísica, tendo em vista que a analítica existencial nos trilhos do horizonte aberto do ser-aí assume "uma viva relação com a metafísica", cujas consequências são "a unidade entre temporalidade e finitude no homem"[101]. A

---

[98] *Ibidem*.
[99] *Ibidem*, p. 57.
[100] *Ibidem*.
[101] STEIN, Ernildo. "Heidegger". *Os filósofos: clássicos da filosofia, v. II*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 285.

filosofia de Heidegger, então, questiona radicalmente os fundamentos últimos disponibilizados por modelos de pensamento tributários de reflexões absolutas que se orientam pela obstrução objetiva da finitude e do revolvimento, em flagrante prejuízo ao horizonte fático do acontecimento na temporalidade do ser-aí. Todavia, ao firmar a inexorável dependência do conceito de ser para pensar todos os entes e qualquer ente, Heidegger reapropria no existencial o lugar da filosofia e da fundamentação (e das disciplinas que refletem sobre a complexidade da natureza e das possibilidades humanas), não nos levando a cogitar, com esse movimento extraordinário, o abandono "da lógica, da racionalidade, do dizer responsável, da verdade"[102].

Heidegger, assim sendo, se tomado literalmente como o pensador do princípio da anarquia[103], deixa de ser o filósofo postulante de um diverso e peculiar modo de refletir, o da diferença ontológica, para ser catalogado como mais um erudito – dentre tantos outros na trajetória que marca o esquecimento do ser – que elege um fundamento como absoluto. E sabemos já que a negação de um fundamento absoluto – exacerbando-se seja lá o que for em sentido diametralmente oposto (a pretexto, no caso, da singularidade incomensurável) – não priva essa tentativa crítica de instalar a mera substituição por um (mais do mesmo) tom metafísico eterno de que se quer intencionalmente afastar. Ao nosso juízo, pela diferença ontológica se promove a autarquia (não anárquica, pois) do ser-aí, do ser do ente que com ele não se confunde. Por intermédio dela, a reposição do fundamento crítico se faz na própria história em meio à habitualidade familiar (e constitutiva) dos sentidos sedimentados no contexto vital onde se dá o *Dasein*, cuja radicalidade ontológica não consegue, por sua própria natureza, transcender a própria finitude fática do compreender em meio ao mundo. Pensa-se nessa autarquia ontológica como uma indelével transição na historicidade a distar de uma anarquia sem bases fáticas condicionantes infensa à consolidação de habitualidades normais genuinamente avivadas e passíveis de transformações, ou seja, uma autarquia pensada "como tensão, como confrontação, como assunção plena do lugar da dissonância e da alteridade como o lugar do pensamento"[104]. Eis a nota peculiar da filosofia de Heidegger para a analítica existencial e os desdobramentos de uma clínica responsável: a busca do equilíbrio na ambiguidade essencial identitária

[102] *Ibidem*, p. 286.
[103] A partir da inspiração de Reiner Schürmann em CASANOVA, Marco Antonio. "Martin Heidegger: um anarquista de gênero", *op. cit.*, p. 212.
[104] *Ibidem*, p. 213.

do ser do ser-aí, entre a preservação da singularidade do indivíduo e a possibilidade de pensá-lo em dada generalidade[105].

Referências

BOUDON, Raymond. *O relativismo*. Traduzido por António Alfredo. Lisboa: Gradiva, 2009.

CASANOVA, Marco Antonio. "Martin Heidegger: um anarquista de gênero". *A falta que Marx nos faz*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

CASANOVA, Marco Antonio. *Mundo e historicidade: leitura fenomenológica de Ser e Tempo: volume um: existência e mundaneidade*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017 (a).

DASTUR, Françoise; CABESTAN, Philippe. *Daseinsanálise: fenomenologia e psicanálise. Traduzido por Alexander de Carvalho*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

DE WAELHENS, Alphonse. "Una filosofía de la ambigüedad". MERLEAU-PONTY, Maurice. *La estructura del comportamiento*. Traduzido por Enrique Alonso. Buenos Aires: Librería Hachette, 1957.

DOSSE, François. *Renascimento do acontecimento: um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix*. Traduzido por Constancia Morel. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

FIGAL, Günter. *Introdução a Martin Heidegger*. Traduzido por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

GRAÑA, Roberto Barberena. *Heidegger ou as vicissitudes da destruição*. Porto Alegre: AGE, 2016.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Traduzido por Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Traduzido por Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*. Traduzido por Gabriella Arnhold; Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: Escuta, 2017.

HEIDEGGER, Martin. *As questões fundamentais da filosofia: ("problemas" seletos da "lógica")*. Traduzido por Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2017 (a).

[105] STEIN, Ernildo. *Analítica existencial e psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan, Boss – conferências*, *op. cit.*, p. 107.

LEVINAS, Emmanuel. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Traduzido por Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

MARÍAS, Julián. *Introdução à filosofia*. Traduzido por Diva Ribeiro de Toledo Piza. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1960.

NOICA, Constantin. *As seis doenças do espírito contemporâneo*. Traduzido por Fernando Klabin e Elena Sburlea. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2011.

STEIN, Ernildo. *Analítica existencial e psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan, Boss – conferências*. Ijuí: Editora Unijuí, 2012.

STEIN, Ernildo. "Heidegger". *Os filósofos: clássicos da filosofia, v. II*. Petrópolis: Vozes, 2013.

STEINER, George. *Dez Razões (Possíveis) para a Tristeza do Pensamento*. Traduzido por Ana Matoso. Lisboa: Relógio D'água, 2015.

11. O psicanalista: um cosmonauta de uma erótica futura

https://doi.org/10.36592/9786587424033-11

Hudson Vieira de Andrade[1]
Marta Regina de Leão D'Agord[2]

A interpretação do pensamento científico desenvolvida pelo historiador e filósofo francês de origem russa Alexandre Koyré (1892-1964) exerceu influência no ensino de Jacques Lacan (1901-1981), seu papel foi fundamental na compreensão de ciência que surgiu na modernidade e suas consequências sobre o modo de organização do pensamento e da realidade. O giro sobre o sentido da obra freudiana realizado por Lacan contou com Koyré enquanto o guia que tornou pensável certo entendimento sobre o pensamento científico, cujo surgimento trouxe consigo o sujeito dividido entre saber e verdade[3].

No presente trabalho buscaremos explicitar o papel de guia exercido por Koyré no projeto de investigação realizado por Lacan na psicanálise, cujo o início aconteceu ainda nos anos 1950. Realizaremos uma apresentação sucinta da interpretação oferecida por ele acerca do surgimento da ciência moderna no século XVII e sua oposição em relação à tradição aristotélica. Nesse sentido, destacaremos dois aspectos: a) passagem da ciência empírica da tradição aristotélica à ciência matematizada da modernidade; b) passagem da experiência empírica à experimentação. Procuraremos evidenciar algumas coordenadas de como esses dois aspectos orientaram o projeto lacaniano.

Finalmente, ainda seguindo os caminhos de Koyré, pretendemos mostrar dois momentos na obra de Lacan em que o modelo esférico utilizado por Freud para representar o aparelho psíquicos é questionado. Com isso, possibilitando que fosse

[1] Mestrando no Programa de Pós-Gradução em Psicanálise: clínica e cultura na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e graduado em Psicologia na Universidade Federal de Alagoas (UFAL). E-mail: hudson.deandrade@hotmail.com
[2] Doutora em Psicologia, Professora e Pesquisadora no Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura, Departamento de Psicanálise e Psicopatologia. Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).
[3] LACAN, Jacques. "A ciência e a verdade". *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

realizado o trabalho crítico em relação à concepção de inconsciente e de sujeito na psicanálise.

Podemos considerar o Discurso de Roma de 1953 como o marco inaugural do ensino de Lacan. Onde ele reivindica que a prática é orientada pela teoria.

> Afirmamos, quanto a nós, que a técnica não pode ser compreendida nem corretamente aplicada, portanto, quando se desconhece os conceitos que a fundamentam. Nossa tarefa será demonstrar que esses conceitos só adquirem pleno sentido ao se orientarem num campo de linguagem, ao se ordenarem na função da fala.[4]

A prática é determinada pelo conjunto de conceitos que articulados produzem uma teoria. Nesse sentido, Lacan busca organizá-los e orientar o edifício teórico da psicanálise através do campo da linguagem[5].

> A psicanálise desempenhou um papel na direção da subjetividade moderna, e não pode sustentá-lo sem ordená-lo pelo movimento que na ciência o elucida. É esse o problema dos fundamentos que devem assegurar a nossa disciplina seu lugar nas ciências: problema de formalização, na verdade muito mal introduzido. Pois parece que retomados justamente por um capricho do espírito médico em oposição ao qual a psicanálise teve que se constituir, foi a exemplo dele, com um atraso de meio século em relação ao movimento das ciências, que procuramos ligar-nos a elas. Objetivação abstrata de nossa experiência em princípios fictícios ou simulados do método experimental: aí encontramos o efeito de preconceitos cujo campo, antes de mais nada seria preciso limpar, se quisermos cultivá-lo segundo sua estrutura autêntica.[6]

Lacan compreende que o lugar da psicanálise não está concernido no campo da arte, da magia ou da religião, mas no campo da ciência. E que esse lugar apenas será assegurado, quando for resolvido os problemas no fundamento da psicanálise. A formalização da clínica psicanalítica de acordo com preconceitos teóricos fizeram com que ela estivesse atrasada em 50 anos diante do movimento da ciência, sendo necessário limpá-los antes de edificá-la em uma estrutura autêntica.

Mais adiante, ele comenta:

---

[4] LACAN, Jacques. "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise". *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 247.
[5] Embora o destaque atribuído à fala pareça trivial, vale destacar que Freud apresentou o que chamou de aparelho psíquico em termos energético, dinâmico e tópico, não em termos de linguagem.
[6] LACAN, Jacques. "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise", *op. cit.*, p. 285.

> Praticantes da função simbólica, é espantoso que nos esquivemos de aprofundá-la, a ponto de desconhecer que é ela que nos situa no cerne do movimento que instaura uma nova ordem das ciências, com um novo questionamento da antropologia. Essa nova ordem não significa nada além de um retorno a uma noção de ciência verdadeira que já tem seus títulos inscritos numa tradição que parte do Teeteto. Essa noção se degradou, como se sabe, na inversão positivista que, colocando as ciências do homem no coroamento do edifício das ciências experimentais, na verdade as subordinou a estas. Essa noção provém de uma visão errônea da história da ciência, baseada no prestígio de um desenvolvimento especializado dos experimentos. Mas, hoje em dia, vindo as ciências conjecturais resgatar a noção da ciência de sempre, elas nos obrigam a rever a classificação das ciências que herdamos do século XIX, num sentido que os espíritos mais lúcidos denotam claramente.[7]

Lacan considera que embora o psicanalista se esquive disso, ele é um praticante da função simbólica e que ela está no centro de uma nova ordem da ciência, cujos efeitos possibilitaram questionar os pressupostos da antropologia. Essa nova ordem da ciência foi degradada pelo positivismo, que constituído sobre uma visão errônea da ciência se pautou pelo método empírico e experimental. Lacan lança seu programa de investigação orientando o edifício teórico da psicanálise e lhe colocando em diálogo com o campo das ciências conjeturais, que além de contar com o desenvolvimento realizado pela antropologia de Lévi-Strauss, também contou com o da linguística estrutural de Jakobson e o da teoria dos jogos. A nova ordem da ciência que permitiu rever os pressupostos dessas disciplinas representa, segundo ele, uma reclassificação das ciências do século XIX.

Quando Lacan encontra aliança em uma nova ordem da ciência que retoma sua concepção verdadeira e que já estava inscrita na tradição que parte do Teeteto de Platão, ele não está se referindo ao contexto freudiano da querela dos métodos e tampouco o da ciência positivista[8]. Trata-se de uma concepção de ciência que necessitou, para ser constituída, do pensamento matemático.

A ciência moderna e o seu retorno a Platão

Na interpretação de Koyré, a história das grandes revoluções científicas deixa de ser o produto isolado de determinada área do conhecimento e torna-se história das reconfigurações no quadro geral do pensamento.

---

[7] *Ibidem*, p. 285.
[8] Ver em: ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

Na ciência positivista o fenômeno empírico ocupa posição de destaque, sendo seu desenvolvimento concebido como o resultado da constatação de novos dados. A partir da experiência do observador torna-se possível elaborar hipóteses que serão mantidas ou descartadas de acordo com novas observações experimentais. O dado colhido pelo observador possui objetividade e não é determinado por ele, mas apenas descrito em uma linguagem que lhe seja adequada. Teríamos com isso uma perspectiva de ciência fundada no dualismo ontológico entre linguagem/referente ou representação/objeto.

A descoberta de novos dados empíricos, segundo Koyré, não foi o fator determinante no surgimento da ciência moderna. Ela foi o resultado de uma transformação profunda no fundamento do pensamento científico e sua relação com o real, que ocorreu justamente colocando os dados empíricos em posição subsidiária diante da construção teórica.

> As grandes revoluções científicas do século XX, tanto quanto as do século XVII ou do século XIX, embora naturalmente assentadas na descoberta de fatos novos – ou na impossibilidade de verificá-los -, são fundamentalmente revoluções teóricas, cujo resultado não foi a melhoria da conexão entre elas e os 'dados da experiência', mas a aquisição de uma nova concepção da realidade profunda subjacente àqueles 'dados'.[9]

O método empírico não era novidade na ciência do século XVII e o seu destaque no positivismo do século XIX representou um movimento retrógrado, pois já era utilizado pelos astrônomos antigos que observavam os movimentos circulares e uniforme dos astros e lhes descreviam com o uso das matemáticas. Embora essa atitude possuísse poder preditivo sobre os fenômenos regulares da natureza, ela não avançava além daquilo que já tinha sido outrora constatado pelo conhecido sensível.

> O positivismo é filho do fracasso e da renúncia. Nasceu da astronomia grega e sua melhor expressão é o sistema de Ptolomeu. O positivismo foi concebido e desenvolvido não pelos filósofos do século XIII, mas pelos astrônomos gregos que, tendo elaborado e aperfeiçoado o método do pensamento científico – observação, teoria hipotética, dedução e, finalmente, verificação através de novas observações -, se acharam diante da incapacidade de penetrar no mistério dos verdadeiros movimentos dos corpos celestes, e que, em consequência, limitaram suas ambições a uma "operação de salvamento dos fenômenos", isto é, a um tratamento puramente formal dos dados da observação, tratamento que lhes

[9] KOYRÉ, Alexandre. "As origens da ciência moderna: uma nova interpretação". *Estudos de história do pensamento científico*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011, pp. 80-1.

> permitia fazer predições válidas, mas cujo preço era a aceitação de um divórcio definitivo entre a teoria matemática e a realidade subjacente.[10]

Os astrônomos antigos já faziam uso das matemáticas para realizar cálculos e descrever de forma geométrica os movimentos celestes. A posição deles era de salvar os fenômenos observados e tratá-los formalmente através da linguagem simbólica da matemática. Mais adiante Koyré complementa:

> E foi pela revolta contra esse derrotismo tradicional que a ciência moderna, de Copérnico a Galileu e a Newton, conduziu sua revolta contra o empirismo estéril dos aristotélicos, revolução que se fundamenta na convicção profunda de que as matemáticas são mais do que um meio formal de ordenar os fatos, constituindo a própria chave da compreensão da Natureza.[11]

A utilização da linguagem simbólica da matemática pela ciência moderna ultrapassa a função de representação da realidade subjacente ou como recurso formal na organização dos dados da experiência, tal como era feito pelos astrônomos antigos e posteriormente pelos positivistas. O passo decisivo dado pela ciência moderna foi tomar o livro da natureza como inscrito em carácteres estritamente matemáticos.

A natureza pôde ser interpretada "ao pé da letra matemática" [12] com o surgimento da ciência moderna, isso significa que suas qualidades sensíveis foram esvaziadas. A condição para realizar esse passo foi pela reconfiguração no quadro do pensamento filosófico, através do rompimento com o legado aristotélico em que o conhecimento é adquirido e constituído pela percepção e experiência sensível. E sua substituição pela ciência matemática e abstrata de inspiração platônica.

> Se alguém reivindica para as matemáticas uma posição superior, se lhes atribui um real valor e uma posição decisiva na física, trata-se de um platônico. Pelo contrário, se alguém vê nas matemáticas uma ciência abstrata e, portanto, de menor valor do que aquelas – física e matemática – que tratam do ser real; se, em particular, alguém sustenta que a física não precisa de nenhuma outra base senão da experiência e deve edificar-se diretamente sobre a percepção, que as matemáticas devem contentar-se com o papel secundário e subsidiário de simples auxiliar, trata-se de um aristotélico.[13]

---

[10] *Ibidem*, p. 75.
[11] *Ibidem*, p. 75.
[12] KOYRÉ, Alexandre. "O De Motu Gravium de Galileu: Da experiência imaginária...". *Estudos de história do pensamento científico*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011, p. 239.
[13] KOYRÉ, Alexandre. "Galileu e Platão". *Estudos de história do pensamento científico*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011, p. 189.

Isso não significa que o aristotélico desconsidere e coloque em dúvida o tipo de demonstração oferecida pelas matemáticas, sua objeção é que elas e o ser não possuem a mesma estrutura ontológica. "O que está em jogo, aqui, não é a certeza [...], mas a estrutura da ciência e, portanto, a estrutura do Ser"[14]. A transformação das matemáticas na linguagem da natureza representou um problema filosófico, que apenas foi superado pela passagem do cosmo qualitativo da experiência sensível ao universo quantitativo da precisão e rigor da letra matemática.

Interrogar o mundo que está em constante modificação através da letra matemática seria um contrassenso para a física aristotélica. Para essa física, o mundo mutável pode ser descrito e ordenado através de suas qualidades, mas nunca medido exatamente. Há um abismo instransponível entre matemática e realidade, pois não existem círculos, triângulos e retas na natureza. Essas figuras geométricas podem, mais ou menos, corresponder aos objetos empíricos, mas nunca lhes exibir precisamente. A exatidão não faz parte do mundo em que vivemos.

O mundo das qualidades sensíveis é apenas mais ou menos conhecido em comparação com a precisão matemática. Nesse sentido, representam realidades ontológicas distintas. Isso é sustentável pela metafisica aristotélica, mas já não será na ciência que nasceu no século XVII.

> O aristotélico tinha toda a razão. É impossível fornecer uma dedução matemática da qualidade. Bem, sabemos que Galileu, como Descartes pouco mais tarde, e pela mesma razão, foi obrigado a suprimir a noção de qualidade, a declará-la subjetiva, a bani-la do domínio da natureza, o que implica, ao mesmo tempo, que ele tenha sido obrigado a suprimir a percepção dos sentidos como a fonte de conhecimento e a declarar que o conhecimento intelectual, e até *a priori*, é nosso único e exclusivo meio de aprender a essência do real.[15]

A ciência moderna fez com que o rigor e precisão matemática, que era encontrada no movimento regular dos astros, descesse do mundo celeste para o mundo terrestre. O cosmo aristotélico separado pelo mundo do Céus e da Terra é substituído pelo Universo homogêneo em que tudo pertence ao mesmo nível de ser, cuja a única linguagem é da matemática. Isso representou uma mudança profunda não apenas na estrutura do pensamento científico como também no estatuto

[14] *Ibidem*.
[15] *Ibidem*, p. 191.

ontológico da realidade, foi necessário substituir o cosmo do mais ou menos das qualidades sensíveis pelo universo da medida e precisão matemática.

> O que os fundadores da ciência moderna, entre os quais Galileu, tinham de fazer não era criticar e combater certas teorias erradas, para corrigi-las ou substituí-las por outras melhores. Tinham de fazer algo inteiramente diverso. Tinham de destruir um mundo e substituí-lo por outro. Tinham de reformar a estrutura de nossa própria inteligência, reformular novamente e rever seus conceitos, encarar o Ser de uma nova maneira, elaborar um novo conceito de conhecimento, um novo conceito de ciência, e até substituir um ponto de vista bastante natural – o do senso comum – por um outro que, absolutamente, não o é.[16]

A física aristotélica é fundamentada pela percepção e com ela sendo retirada torna-se insustentável o seu modo de aquisição de conhecimento. A ciência moderna rompeu não apenas com essa tradição aristotélica como também com nossa forma habitual de conceber o mundo. O trabalho abstrato da matemática possibilitou, com isso, retirar o pensamento do empírico e tornar pensável coisas que até aquele momento eram impossíveis de serem concebidas.

> Não é surpreendente que o aristotélico se tenha sentido pasmado e perdido diante desse alucinante esforço para explicar o real pelo impossível ou, que dá no mesmo, para explicar o ser real pelo ser matemático, porque, como já afirmei, os corpos que se movem em linha reta num espaço vazio infinito não são corpos *reais* que se deslocam num espaço real, mas corpos matemáticos que se deslocam num espaço matemático. [17]

O pensamento abstrato da matemática como carro chefe da ciência moderna rompeu com o conhecimento empírico da ciência aristotélica e com o nosso modo intuitivo de conhecer o mundo, em virtude disso, ele tornou pensável o que até então era impossível e contra-intuitivo. Trata-se de pensar o real não com o que é possível e através daquilo que parecer *ser*, mas com o que é impossível e através daquilo que parecer *ser* e não o *é*.

A utilização das matemáticas pela ciência moderna não significou meramente realizar cálculos ou representar o real, mas como seu pensamento abstrato possibilitou sair do mundo empírico e sua escrita formal tornou concebível objetos e relações impossíveis de existirem na realidade em que vivemos. O abismo

[16] *Ibidem*, p. 171.
[17] *Ibidem*, p. 186.

intransponível que existiu entre matemática e realidade para o aristotélico é transposto pela imaginação na ciência moderna.

> Entre o dado empírico e o objeto teórico existe, e sempre existirá, uma distância que é impossível vencer. É daí que a imaginação entre em cena, eliminando facilmente o abismo. Ela não se embaraça nas limitações que nos são impostas pelo real. Ela "realiza" o ideal e até o impossível. Opera com objetos teoricamente perfeitos, e são tais objetos que a experiência imaginária põe em jogo.[18]

A função desempenhada pela imaginação no pensamento matemático possibilitou à ciência moderna trabalhar em termos de experimento mental, se separando da experiência real ou da observação do senso comum. A realização da experiência real com o dado sensorial não apenas foi ignorada como também representou um obstáculo à ciência que surgia. Isso não somente pela complexidade que envolve realizá-la ou pelo custo na construção de aparelhos técnicos. Mas também pelo grau de imprecisão e incerteza apresentado quando é feita com objetos empíricos, pois ela é pensada em condição ideal.

Ainda no contexto do Discurso de Roma em 1953, Lacan argumentou que no campo psicanalítico o fato de existir pensamento inconsciente não representa qualquer contradição, pois o que está em jogo não é opor simplesmente o cognitivo ao não-cognitivo. Trata-se antes de expandir os limites da razão e torna concebível pensamentos que não são produzidos pelo *eu*, já que pelo contrário, eles se expressam através dele (*isso* pensa, *isso* fala, *isso* sabe).

> Por conseguinte, a objeção de uma contradição *in terminis*, levantada contra o pensamento inconsciente por uma psicologia mal fundamentada em sua lógica, cai por terra com a própria distinção do campo psicanalítico, na medida em que ele manifesta a realidade do discurso em sua autonomia, e o *eppur si muove*! do psicanalista une-se ao de Galileu em sua incidência, que não é a da experiência do fato, mas a do *experimentun mentis*.[19]

A partir do campo da psicanálise o pensamento inconsciente representa o discurso constituído enquanto realidade autônoma, desvinculado do fato empírico. A única realidade concebida nesse campo é aquela constituída pelo discurso. Assim como Galileu se desvinculou da realidade empírica para trabalhar em termos de

[18] KOYRÉ, Alexandre. "O De Motu Gravium de Galileu: Da experiência imaginária...", *op. cit.*, p. 229.
[19] Lacan, Jacques. "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise", *op. cit.*, p. 260.

experimento mental, o analista descarta qualquer realidade subjacente àquela produzida pelo discurso nas sessões.

O platonismo experimental da ciência moderna

A condição ideal na qual é formulado o experimento mental exige outra linguagem que não seja fundada na qualidade sensível apresentada à percepção. A natureza será, em razão disso, interrogada e também responderá numa gramática estritamente matemática, sendo retirado dela qualquer atributo empírico. Isso significa sair da experiência comum e entrarmos no domínio do que Koyré nomeou de experimentação.

> Não foi a "experiência", mas a "experimentação", que desempenhou [...] um papel positivo considerável [na ciência moderna]. A experimentação pressupõe e implica uma linguagem na qual se formulam as perguntas, como um dicionário nos permite ler e interpretar as respostas. Como sabemos, para Galileu, era através de curvas, círculos e triângulos, em linguagem matemática ou, mais precisamente, em linguagem geométrica – não na linguagem do senso comum ou através de puros símbolos -, que nos devemos dirigir à natureza e dela receber respostas.[20]

Os documentos históricos deixados por Galileu e seus contemporâneos não apresenta qualquer indício sobre o famoso experimento na Torre de Pisa, que viria para confirmar sua hipótese de que dois corpos com massas distintas caem no chão ao mesmo tempo[21]. A teoria da queda dos corpos da ciência moderna é possível apenas na ausência da resistência do meio e por isso depende do vácuo para ser executada, mas tal condição não é encontrada no mundo empírico. E tampouco sua hipótese da inércia dos corpos pode ser concebida pela física aristotélica, visto que apenas o repouso lhe é natural e nunca o movimento indefinido.

A experiência real era impossível de ser realizada naquele período em razão de não existir o sistema de notação científica, os relógios fabricados serem extremamente imprecisos e o vácuo que possibilita o movimento inercial não ser encontrado na natureza. Ela não poderia ter sido realizada, verificada e confirmada até que fossem produzidos os instrumentos técnicos adequados.

---

[20] KOYRÉ, Alexandre. "Galileu e Platão", *op.cit*., p. 168. Nossos grifos.
[21] KOYRÉ, Alexandre. "Galileu e a experiência de Pisa: a propósito de uma lenda". *Estudos de história do pensamento científico*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

> Nada há de anormal em tudo isso. Como acabo de dizer, a literatura científica do século XVII – e não só do século XVII - está cheia dessas experiências fictícias e poderia escrever-se um livro muito instrutivo sobre o papel, na ciência, das experiências não realizadas e até de impossível realização.[22]

Galileu não fez e tampouco pretendeu fazer o experimento na Torre de Pisa, essa ficção foi construída apenas posteriormente sobre o seu nome e adquiriu contornos de realidade. Mas caso tivesse realizado, os seus argumentos teriam sido falseados pela experiência empírica e os de seus opositores aristotélicos teriam sido corroborados. A física aristotélica explicava de maneira mais intuitiva o movimento da queda dos corpos que ocorre no mundo empírico em que vivemos.

A física aristotélica explicava de forma mais coerente o fenômeno empírico de dois objetos com massas distintas caírem em momentos diferentes e não simultânea no chão. Nela o mundo sublunar é ordenado de forma hierárquica, sua parte externa é composta pelo elemento fogo por ser mais eleve e sua parte interna é composta pelo elemento terra por ser mais pesado. O corpo sólido lançado do alto de uma torre cai devido sua tendência para retornar ao seu lugar natural e quanto mais pesado for maior será sua velocidade em direção à Terra.

> A asserção galileana da queda simultânea dos corpos graves, tal como nos foi apresentada, até aqui, nos *Discorsi*, não repousa, como bem nos damos conta, senão em raciocínios *a priori* e em experiências imaginárias. Até aqui, jamais fomos colocados diante de uma experiência real. E nenhum dos dados numéricos invocados por Galileu exprimia medidas efetivas executadas. Bem entendido, não o condenei por isso. Muito pelo contrário, gostaria de reivindicar para ele a glória e o mérito de ter sabido prescindir de experiências [...], praticamente irrealizáveis com os meios experimentais à sua disposição.[23]

A hipótese da queda dos corpos não foi retirada da experiência real por Galileu, mas da experimentação imaginária decorrente de uma nova elaboração teórica no campo da dinâmica pela física. A ciência moderna destituiu o ordenamento hierárquico do Cosmo aristotélico e retirou da natureza suas qualidades sensíveis, o que possibilitou interrogar o mundo no rigor e precisão da letra matemática. Todavia, pela ausência de instrumentos técnicos ela não era capaz de aplicar e confirmar empiricamente suas predições, o que representou motivo de objeção por parte dos aristotélicos.

---

[22] KOYRÉ, Alexandre. "Pascal sábio". *Estudos de história do pensamento científico*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011, p. 407.
[23] KOYRÉ, Alexandre. "O De Motu Gravium de Galileu: Da experiência imaginária...", *op. cit.*, p. 265.

> Assim, a ciência moderna se encontra, em seus primórdios numa situação estranha e até paradoxal. Escolhe a precisão como princípio, afirma que o real é geométrico por essência e, portanto, submetido à determinação e à medida rigorosas [...], descobrem e formulam (matematicamente) leis que lhes permitem deduzir e calcular a posição e a velocidade de um corpo em cada ponto de sua trajetória e em cada instante de seu movimento, e não é capaz de utilizá-las, porque não dispõe de nenhum meio de determinar uma duração, nem de medir uma velocidade.[24]

A utilização de ferramentas tecnológicas já era bastante difundida e encontrada em diferentes regiões do mundo antes do século XVII. Para o artesão e o engenheiro renascentista, o uso das ferramentas prolongava e aprimorava funções do corpo humano. A partir da ciência moderna, entretanto, o instrumento técnico não apenas dependerá como também será o resultado da construção teórica.

Não foi através de tentativas e erros que Galileu pôde construir o telescópio, mas devido uma nova elaboração teórica no campo da ótica que lhe possibilitou confeccionar lentes mais precisas. Também foi necessário que surgisse uma nova dinâmica para que o relógio de Huygens tivesse seu movimento aperfeiçoado. Os instrumentos técnicos produzidos pela ciência moderna são formas materializadas do pensamento.

A construção do instrumento técnico já é o resultado de uma construção teórica, sua função é fornecer os meios adequados para que o experimento seja realizado nas condições que outrora foram pensadas no nível da imaginação. O instrumento busca atender à exigência teórica. Isso significa que é o desenvolvimento teórico na ciência que possibilita o aperfeiçoamento tecnológico e não o contrário como é sustentado pelo positivismo. O instrumento técnico produzido e o modo como o experimento é realizado pela ciência moderna dependem da construção teórica, pois são apenas formas encarnadas dela.

> Não preciso insistir, aqui, na diferença entre "experiência" e "experimentação". Todavia, desejo acentuar a estreita ligação existente entre experimentação e elaboração de uma teoria. Longe de se oporem uma à outra, a experiência e a teoria são ligadas e mutuamente indeterminadas, e é com o desenvolvimento da precisão e o aperfeiçoamento da teoria que aumenta a precisão e o aperfeiçoamento das experiências científicas. Com efeito, se uma experiência científica – como Galileu tão bem exprimiu – constitui uma pergunta formulada à natureza, é claro que a atividade cujo resultado é a formulação dessa pergunta é

[24] KOYRÉ, Alexandre. "Uma experiência de medida". *Estudos de história do pensamento científico*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011, p. 308.

> função da elaboração da linguagem na qual essa atividade se exprime. A experimentação é um processo teleológico cujo fim é determinado pela teoria.[25]

A ciência moderna não interroga o mundo através dos dados empíricos fornecidos pela experiência comum, mas através da linguagem estrita da matemática que não se atém em suas qualidades sensíveis. A letra da matemática possibilita o exercício abstrato e contra-intuitivo na elaboração teórica, o que torna pensável relações e objetos impossíveis de existirem na realidade. Por sua vez, o que foi construído no nível da imaginação teórica determina o que ocorrerá no experimento, ele executa o que foi preconizado ainda no plano ideal. O que era impossível de ser concebido em determinada realidade torna-se possível através do jogo de letras da matemática, isso significa que ele consegue modificar o que *é*.

Não apenas os instrumentos técnicos e os experimentos da ciência moderna são formas encarnadas de elaborações teóricas anteriores, vários objetos que fazem parte da nossa vida cotidiana seguem esse mesmo princípio. É após eles serem produzidos no nível da imaginação que em seguida se mostram indispensáveis na realidade em que vivemos. A distinção entre ciência pura e ciência aplicada não se sustenta nessa perspectiva, pois qualquer forma de aplicação prática já resulta da elaboração puramente teórica anterior.

> Também é certo que a ciência se tornou um fator de enorme importância – talvez até decisivo – na história. Não é menos certo que sua conexão com a ciência aplicada é mais do que estreita: os grandes "instrumentos" da física nuclear são usinas. E nossas usinas automáticas não são mais que a teoria encarnada, como o são, aliás, muitos objetos de nossa vida quotidiana, desde o avião que nos transporta até o alto-falante que nos permite sermos ouvidos".[26]

A elaboração teórica precede o instrumento técnico e o experimento, o que eles possibilitam é que seja realizado o que outrora já tinha sido preconizado por ela. Para o espírito reformado no pensamento científico, basta que o argumento teórico lhe seja convincente. Por sua vez, o aristotélico só será persuadido quando sua percepção lhe demonstrar através do experimento real.

---

[25] *Ibidem*, p. 308.
[26] KOYRÉ, Alexandre. "Perspectivas da história das ciências". *Estudos de história do pensamento científico*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011, p. 421.

> E a doutrina galileana da queda simultânea dos corpos graves é tão nova e, à primeira vista, tão contrária aos fatos e ao bom-senso, que só uma confirmação experimental a poderia tornar aceitável. Certamente, para os espíritos esclarecidos e livres de preconceitos [...] os argumentos e as "experiências" já invocadas por Galileu são suficientes. E para os outros? Para os outros é necessária outra coisa, a saber, uma experiência real.[27]

Embora o uso desses instrumentos seja banal na vida cotidiana, eles não expressam o esforço que foi utilizado na edificação da ciência moderna. Ainda na segunda metade da Idade Média, Aristóteles representava a autoridade do saber enciclopédico que englobava os campos da medicina, ciências naturais, psicologia, política, lógica, etc. A grande síntese formada pela metafisica e cosmologia do mestre estagirita determinava como o mundo era estruturado. A ciência moderna, ao romper com essa forma de pensamento, precisou construir um novo mundo.

> Por seu turno, isso nos permite compreender por que a descoberta de coisas tão simples e fáceis quanto, por exemplo, as leis fundamentais do movimento, que hoje são ensinadas às crianças – e por elas compreendidas -, exigiu um esforço tão considerável, e um esforço que, muitas vezes, careceu de êxito para alguns dos espíritos mais profundos e mais poderosos da humanidade. É que eles não tinham de descobrir ou de estabelecer essas leis simples e evidentes, mas de criar e de construir o próprio contexto que tornaria possíveis essas descobertas. Para começar, tiveram de reformar nosso próprio intelecto; fornece-lhe uma série de novos conceitos; elaborar uma nova ideia de natureza, uma nova concepção de ciência, vale dizer, uma nova filosofia. Ora, parece-nos quase impossível apreciar em seu justo valor os obstáculos que tiveram de ser vencidos para se estabelecerem aquelas concepções e as dificuldades que elas contêm e implicam, porque conhecemos muito bem os conceitos e os princípios que formam a base da ciência moderna ou, mais exatamente, porque estamos profundamente habituados a ele.[28]

Hoje ninguém consegue mais visualizar qualquer abóboda nos céus, parece absurdo afirmar que é pela simpatia ou antipatia entre os objetos que eles se atraem ou se repelem, qualquer aluno do secundário consegue compreender o movimento de inércia e o vácuo. O que era impossível de ser concebido antes da ciência moderna tornou-se possível e até banal. Isso não decorreu do desenvolvimento cognitivo da espécie humana, mas do contexto discursivo que foi criado e que tornou concebível outro regime de realidade.

---

[27] KOYRÉ, Alexandre. "O De Motu Gravium de Galileu: Da experiência imaginária...", *op. cit.*, p. 266.
[28] KOYRÉ, Alexandre. "Galileu e a revolução científica do século XVII". *Estudos de história do pensamento científico*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011, p. 200.

Todavia, esse processo não acontece de forma linear, pois ainda acreditamos que o real *é* e que ele corresponde com o que é apresentado à percepção. Permanecemos imersos no contexto discursivo cujo valor da experiência é predominante em relação à elaboração teórica, não o contrário. "O senso comum é – e sempre foi – medieval e aristotélico"[29]. A ciência moderna trabalha de forma não empírica e sua escrita matemática concebe objetos e relações que não são intuitivos, conseguimos acompanhar algumas das invenções desse campo que impactam nossa vida cotidiana, mas permanecemos essencialmente aristotélicos quando acreditamos que elas derivam da experiência sensível[30].

Isso possibilita reavaliar o que é denominado de experiência clínica na psicanálise. Koyré afirmou que o pensamento aristotélico e o senso comum acreditam que possa existir experiência empírica sem que ocorra uma mediação teórica prévia. Sobre isso, Lacan comenta o seguinte:

> Nosso seminário não estava "lá onde isso fala", como sucedeu dizerem por brincadeira. Ele suscitava o lugar de onde isso podia falar, abrindo de um ouvido para escutar o que, na impossibilidade de reconhecê-lo, ele teria deixado passar como indiferente. E é verdade que, ao ressaltar isso ingenuamente, pelo fato de ter sido na mesma noite, se não exatamente na véspera, um certo ouvinte nos deslumbrou por ter sido encontrado na sessão de um paciente, a ponto de se fazer textual, o que disséramos em nosso seminário.[31]

A audiência de Lacan comentava de maneira jocosa que seus seminários era onde o "isso fala", pela dificuldade de acompanhar o modo argumentativo escolhido pelo mestre francês. Por sua vez, ele afirma que seus seminários eram para suscitar o lugar onde o isso podia falar, com o objetivo de fazer com que o analista pudesse escutar de outra maneira o que lhe passaria de modo indiferente.

Na sequência, Lacan relata que certo ouvinte pôde ouvir textualmente de seu paciente o que ele próprio tinha dito nos seus seminários. Apesar do teor anedótico, Lacan afirma que o material que o analista elege como importante no tratamento já depende de determinada orientação teórica. Isso significa que experiência clínica e

---

[29] KOYRÉ, Alexandre. "Galileu e a revolução científica do século XVII", *op. cit.*, p. 202.
[30] Lacan afirmou que todo analisante é um bom aluno de Aristóteles. "O analisante silogiza ocasionalmente, ou seja, aristoteliza. Assim Aristóteles perpetua o seu domínio. [...] Em todo analisante há um aluno de Aristóteles". E mais adiante: "Ocasionalmente o analisante cita Aristóteles. Faz para do seu material". Ver em: *Le rêve d'Aristote*. Disponível em: http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/pas-tout-lacan/, pp. 1932-3. (Nossa tradução).
[31] LACAN, Jacques. "Posição do inconsciente". *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 852.

elaboração teórica não são duas coisas distintas. E que, dependendo de como os conceitos teóricos são interpretados pelo analista, serão produzidas formas distintas de orientação de tratamento.

Koyré como o guia de Lacan: do cosmo esférico ao universo elíptico

Freud[32] compreendeu que sua hipótese do inconsciente era tão revolucionária quanto ter deslocado o homem do centro do universo ou ter lhe retirado do último estágio da criação, assim como tinha sido feito por Copérnico e Darwin respectivamente. Mais uma vez o narcisismo humano era afrontado, dessa vez pela psicanálise.

A principal obra de Copérnico *De revolutionibus orbium coelestium* foi traduzida e publicada na França em 1934 por Koyré. Em sua introdução dedicada ao livro, ele esclareceu que o corte produzido por Copérnico não marcou apenas o fim de um período, mas o colapso de certa concepção de mundo e o começo de outra. Além do universo não girar mais em torno do homem, o cosmo aristotélico foi destituído da divisão hierárquica entre o mundo sublunar e supralunar.

Em decorrência da distância temporal que nos separa dos contemporâneos de Copérnico, não é possível conceber o impacto que o novo sistema de mundo teve sobre eles. Também é difícil de compreender o seu esforço para argumentar de forma contrária à evidência sensível da imobilidade da Terra e tampouco de medir sua coragem para enfrentar o saber estabelecido e consolidado através de séculos pela tradição cientifica, filosófica e teológica.

A chamada revolução copernicana cujo êxito consiste em ter substituído o sistema geocêntrico de Ptolomeu pelo sistema heliocêntrico de Copérnico, foi, segundo Koyré[33], estritamente teórica. Copérnico não foi um astrônomo prático, mas um homem das letras e de pouca habilidade com as matemáticas. O telescópio também não tinha sido produzido e por causa disso os dados que ele utilizou foram praticamente os mesmos dos astrônomos antigos.

A pretensão de Copérnico era suplantar o complexo sistema astronômico de Ptolomeu, composto pelo encaixe de dezenas de esferas. Por outro lado, o argumento

[32] FREUD, Sigmund. "Uma dificuldade da psicanálise". *Obras completas*. vol. XIV. São Paulo: Companhia das letras, 2010.
[33] KOYRÉ, Alexandre. "Introduction". COPERNIC, N. *Des Révolutions des Orbes Célestes*: Traduction avec introduction et notes par A. Koyré. Paris: Félix Alcan, 1934. Nossa tradução.

da mobilidade da Terra já era bastante conhecido e sustentado desde à antiguidade por Aristarco de Samos, que tanto concebeu o seu movimento de rotação quanto o de translação. A crítica de Copérnico ao sistema ptolomaico foi dele não ter colocado o sol no centro do universo e admitido o movimento da Terra em torno dele.

Copérnico apenas substituiu o elemento central no sistema astronômico de Ptolomeu, mas não modificou sua estrutura matemática. A estrutura do sistema ptolomaico não foi modificada após essa substituição e o número de esferas para explicar o modo irregular do movimento dos astros foi apenas ligeiramente diminuído.

A importância de Copérnico, segundo Koyré, é menos pelo valor de seu sistema heliocêntrico e mais pelo caminho aberto através de sua iniciativa de tentar resolver os problemas físicos acerca da impossibilidade do movimento da Terra. A justificativa da imobilidade da Terra não era apenas empírica ou religiosa, ela era sustentada também pela explicação racional e coerente da física aristotélica.

O cosmo aristotélico era dividido em duas realidades ontológicas distintas. O mundo sublunar em que cada corpo é composto pela combinação dos elementos terra, fogo, água e ar, e cujo o único movimento é o retilíneo. A parte mais externa do mundo sublunar é constituída pelo elemento fogo por ser mais leve e sua parte mais interna pelo elemento terra por ser mais pesado. E em virtude disso, o fato do corpo pesado cair e o corpo leve subir era explicado pela afinidade com o respectivo elemento e por sua tendência para retornar ao seu lugar natural.

Por sua vez, o mundo supralunar era composto apenas pelo elemento éter, o que possibilitava o movimento circular e perfeito pela ausência de mistura. A abóboda celeste está na parte mais externa do mundo supralunar e cada um dos sete astros possuem em suas respectivas órbitas uma esfera transparente chamada de orbe. Os orbes são constituídos de éter e por causa disso movimentam-se em círculos, o único objeto geométrico perfeito, arrastando consigo cada um dos astros. O cosmo aristotélico é fechado e finito, além da abóboda celeste existe o primeiro motor imóvel que rege o seu movimento circular, perfeito e harmônico.

A física aristotélica explicava o movimento circular pela substância na qual os astros são compostos, por sua vez, Copérnico tentou explicar o mesmo movimento usando como justificativa o seu formato esférico. “Os corpos giram porque são

redondos"[34]. Passar da substância à forma geométrica lhe separava de seus opositores aristotélicos, embora o uso das esferas na tentativa de explicar o movimento dos astros fosse bastante antigo.

> A dinâmica de Copérnico, vemos bem, não possui nada de "moderna". E, no entanto, um abismo lhe separa de seus contemporâneos. É que, espontaneamente e sem hesitar, ele aplica ao Universo um ponto de vista estético: de uma estética geométrica. Além disso, talvez sem perceber e, em todo o caso, sem nos dizer expressis verbis [em termos expressos], Copérnico faz uma física geométrica.[35]

A explicação do movimento circular dos astros através do formato esférico lhe possibilitou conceber uma Terra móvel. Embora Copérnico não tenha oferecido os melhores argumentos, o que ele provocou foi o começo do declínio do cosmo aristotélico dividido de forma hierárquica, cujo movimento circular pertencia apenas ao mundo supralunar. Somente séculos mais tarde, com Galileu e Newton que o universo finalmente estará unificado e submetido às mesmas leis matemáticas.

Curiosamente, se o argumento de Copérnico é de que os astros se movem em círculos pelos céus devido o formato esférico, esse mesmo movimento era para ser realizado também pelo sol. Contudo, ele não desempenha qualquer função na mecânica celeste copernicana, sua posição central não decorre de uma justificativa científica. Ele está no centro apenas pela posição privilegiada de iluminar o universo e porque o repouso é hierarquicamente mais elevado do que o movimento na física copernicana.

> Porque a função desempenhada pelo sol, essa de iluminar e clarear o mundo é, para Copérnico, de uma importância extrema. É ela que assegura ao sol o lugar que ocupa no Universo: primeiro em dignidade e central por posição. Porque é para iluminar o mundo que o sol está posto no seu centro. Posição visivelmente mais favorável para esse efeito. Essa é a razão – somente – que Copérnico possui. E essa não é uma razão puramente científica. Nem sequer é uma razão científica.[36]

Apesar da importância do pensamento copernicano para o surgimento da ciência moderna, Copérnico não consegui ir muito além da metafísica aristotélica. Não apenas por seu misticismo e adoração pelo sol que lhe rendeu o lugar central no

---

[34] *Ibidem*, p. 23. Nossa tradução.
[35] *Ibidem*, p. 21. Nossa tradução.
[36] *Ibidem*, pp. 23-4. Nossa tradução.

universo devido sua "dignidade", preservando assim, determinada concepção hierárquica. Seu universo é maior do que de seus opositores, mas continua limitado pela abóboda celeste. Os orbes ainda estão presentes como na tradição aristotélica e medieval, cujo movimento circular carregava consigo os astros que lhes estão presos. Seu modelo astronômico foi construído pela combinação do antigo argumento do movimento da Terra junto com o sistema ptolomaico, substituindo o elemento central e não modificando sua estrutura matemática. E isso porque continuou utilizado o modelo esférico e circular em razão de seu formato estético perfeito e harmônico.

> Copérnico, tal como afirmou Dreyer, não é copernicano. Ele não é, não mais, um homem moderno. Seu Universo não é o espaço infinito. Ele é limitado, assim como o de Aristóteles e Peurbach. Certamente maior, embora finito, totalmente contido na e pela esfera fixa. O sol está no centro. E em torno do sol estão os orbes que suportam os planetas, orbes tão sólidos e tão reais como àqueles da astronomia medieval. Os orbes giram em virtude de suas formas, levando consigo os "errantes" que ali estão acorrentados. Ordem esplendida, geometria luminosa, cosmo-ótica que substituem a astrobiologia dos antigos.[37]

Na mesma linha argumentativa de Koyré, Lacan afirmou que o diferencial na revolução copernicana não foi ter substituído o geocentrismo pelo heliocentrismo, pois colocar o sol na posição central do universo já era algo feito na antiguidade.

> Tudo isso foi feito apenas para introduzi-los à dimensão, à qual vocês sabem que atribuo uma importância muito grande, da revolução astronômica, ou ainda copernicana. E para colocar definitivamente os pingos nos ii, repito que não é o geocentrismo supostamente desmantelado pelo chamado cônego Copérnico que é importante, e é mesmo nesse sentido que é bem falso e inútil chamar de copernicana a revolução astronômica. Em seu livro *Sobre a Revolução dos Orbes Celestes*, ele nos mostra uma figura do sistema solar que se assemelha à nossa, à dos manuais escolares, onde se vê o sol no meio e todos os astros girando à sua volta em ordem. Mas não era, absolutamente, um esquema novo. Todo mundo sabia, no tempo de Copérnico - não fomos nós que o descobrimos - que na Antiguidade, o tal de Heráclides e Aristarco de Samos, de uma forma perfeitamente comprovada, haviam feito o mesmo esquema.[38]

O sistema de Ptolomeu era composto pelo encaixe de dezenas de esferas, o que foi seguido por Copérnico apesar da substituição da Terra pelo sol como elemento

---

[37] *Ibidem*, p. 24. Nossa tradução.
[38] LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 8*: A transferência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p. 95.

central. A figura de Copérnico não teria sido uma fantasia histórica caso tivesse se desembaraçado do imaginário ligado à perfeição e harmonia das esferas.

> Copérnico não passa de uma fantasia histórica. Teria sido diferente se seu sistema fosse, não mais aproximado da imagem que temos do sistema solar real, mas mais verdadeiro, isto e, mais desembaraçado que o sistema de Ptolomeu de elementos imaginários, que nada têm a ver com a simbolização moderna dos astros. Ora, não é nada disso, porque seu sistema está repleto de epiciclos.[39]

Lacan nos ensina que o passo inovador não é o resultado de uma revolução, pois esta consiste em realizar uma volta e retornar ao mesmo ponto de partida. A subversão estrutural é que seria inovadora. Copérnico pode ter sido revolucionário quando substituiu o centro do universo, que antes era ocupado pela Terra, pelo sol, mas não foi subversivo, pois preservou na estrutura de seu sistema astronômico o modelo matemático ptolomaico, formado pelo encaixe de dezenas de esferas.

> A verdadeira guinada deveu-se a Kepler e, insisto, na subversão, a única digna desse nome, que constituiu a passagem – pela qual ele pagou com muito sofrimento - do imaginário da forma dita perfeita, como sendo a do círculo, para a articulação da cônica, da elipse, no caso, em termos matemáticos.[40]

Na astronomia o ato subversivo foi realizado apenas com Kepler, que depois de dois mil anos de predomínio do modelo geométrico esférico introduziu um novo tipo de escritura matemática. O modelo geométrico das sessões cônicas lhe permitiu passar da forma esférica à forma elíptica, do harmônico ao desarmônico, do centro ao descentramento. O que é fundamental na elipse é que ela possui dois focos, no qual um deles está ocupado e o outro é um mero ponto matemático que não possui existência empírica.

A cura da obsessão circular na astronomia não foi feita de maneira deliberada por Kepler, pois ele ainda optava pela perfeição da esfera à deformação e irregularidade da elipse. O pai da astronomia moderna agiu contrariado e não partiu de um voluntarismo particular. Quando introduziu uma nova escritura geométrica não tinha qualquer garantia prévia sobre seus efeitos no campo teórico que pertencia. Em suma, os efeitos do seu ato foram apenas produzidos e colhidos *post factum*.

---

[39] *Ibidem*.
[40] LACAN, Jacques. "Radiofonia". *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 430.

> E se, com uma incomparável ousadia intelectual, [que Kepler] decide introduzir nos céus um movimento não circular, não é senão depois de ter, em vão, procurado adaptar-se à tradição. Certamente, *post factum*, perceberá que a adoção da elipse introduz uma simplificação maravilhosa no sistema dos movimentos planetários; que uma trajetória elíptica está muito mais de acordo com uma concepção dinâmica – a sua concepção – desses movimentos do que uma trajetória composta de movimentos circulares; e que tal trajetória – justamente em sua imperfeição – é muito mais adequada ao mundo móvel, temporal e cambiante, do que a suprema perfeição da esfera. Mas só muito tarde é que o perceberá. Pois tanto quanto Galileu – ou, a bem dizer, ainda mais do que ele -, jamais duvidou ver na perfeição da esfera e, também como Galileu, nunca conseguiu ver na elipse algo mais que um círculo deformado. Assim, para obrigar os planetas a descrevê-la no céu, foi forçado, a lhes atribuir uma "libração" em seus raios vetores e motores próprios que os fazem seguir uma orbita elíptica.[41]

Lacan considerou que o uso metafórico que Freud fez em relação à revolução copernicana diz mais do que ele próprio supunha. Isso porque tanto ele quanto Copérnico substituíram respectivamente o centro que era ocupado pela consciência e pela Terra, colocando no seu lugar o inconsciente e o sol. A estrutura foi preservada e apenas os componentes foram substituídos. E além disso, também introduziram em suas construções teóricas o modelo geométrico do orbe e da esfera.

Nesse sentido, o termo inconsciente não é adequado, pois trata-se de afirmar algo pela simples oposição à consciência e além disso preserva consigo certa noção de que haveria algum elemento central.

> No campo freudiano, apesar das palavras, a consciência é um traço tão caduco para basear o inconsciente em sua negação (esse inconsciente data de São Tomás), quanto o afeto é incapaz de desempenhar o papel do sujeito protopático, uma vez que esse é um cargo que não tem titular ali.[42]

O inconsciente tampouco pode ser concedido em termos individuais, ou seja, não possui titularidade, pois trata-se do campo onde *isso* fala, *isso* pensa, *isso* sabe. A passagem do modelo astronômico esférico que possui um único centro ao descentramento elíptico, na psicanálise significaria sair do modelo centrado no inconsciente ao modelo descentrado formado pelo saber e verdade.

---

[41] KOYRÉ, Alexandre. "Atitude estética e pensamento científico". *Estudos de história do pensamento científico*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011, p. 297.
[42] LACAN, Jacques. "Subversão do sujeito e dialética do desejo". *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 813.

> A aplicação do nome de Copérnico a uma sugestão linguageira ter recursos mais dissimulados, que tocam justamente no que já acaba de se insinuar em nossa pena como relação com o verdadeiro, ou seja: a saber, o surgimento da elipse como não sendo indigna do lugar de onde recebem seu nome as chamadas verdades superiores. [...] Desse momento em diante [com o surgimento da elipse], deter-se aí não mais tem apenas o sentido de revogar uma bobagem da tradição religiosa, que, como bem se vê, não se sai pior por isso, mas de atar mais intimamente o regime do saber ao da verdade.[43]

A polêmica suscitada na tradição religiosa pelo modelo heliocêntrico de Copérnico é a retirada do homem do centro do universo e, por conseguinte, do centro da criação divina. Algo diferente ocorreu com o surgimento da elipse na astronomia. Para Lacan, ela servirá como modelo para pensar o tipo de articulação entre saber e verdade. Mais adiante ele explicita o que quer dizer com esses dois conceitos.

> É o de marcar ali uma solução ideal, a de, por assim dizer, um revisionismo permanente, no qual a verdade está em constante reabsorção naquilo que tem de perturbador, não sendo em si mesma senão o que falta na realização do saber. [...] A verdade não é outra coisa senão o que o saber só pode apreender que sabe ao pôr em ação sua ignorância. Crise real em que o imaginário se resolve, para empregarmos nossas categorias, por engendrar uma nova forma simbólica.[44]

A relação entre saber e verdade é concebida por Lacan através de um movimento dialético que não produz síntese final, o que ocorre é um jogo de constante reabsorção entre os dois. A verdade é o que falta para que o saber se complete e simultaneamente o que permite que ele seja modificado. Isso significa que embora o analisante tenha um saber prévio sobre o que sustenta o seu sintoma, o analista não partilha da mesma convicção. Pelo contrário, ele supõe que novas articulações serão produzidas nas sessões, atestando à ignorância sobre o que se julgava saber e simultaneamente produzindo um saber inesperado. A verdade, podemos dizer, é o ponto no qual o saber produzido no contexto clínico encontra seu momento de ignorância e com isso possibilita que ele seja modificado.

Ainda no artigo *Subversão do sujeito e dialética do desejo*, Lacan utilizará o modelo da elipse para pensar o objeto causa de desejo de maneira desvinculada de qualquer objeto empírico e determinado. "Para dizê-lo elipticamente: que o desejo seja articulado é justamente por isso que ele não é articulável"[45]. Dizer elipticamente sobre o desejo pode ser tanto interpretado como uma figura da retórica e também

[43] *Ibidem*, p. 811. Nossos grifos.
[44] *Ibidem*, p. 812. Nossos grifos.
[45] *Ibidem*, p. 819.

dentro do modelo no qual ele vinha desenvolvendo através da relação dialética entre saber e verdade. Nesse segundo sentido, o desejo deixa de ser algo inefável ou inapreensível devido ao seu deslizamento metonímico.

Em *Instância da Letra*[46] o sintoma é constituído enquanto metáfora e o desejo enquanto metonímia. Em virtude de sua estrutura metonímica o desejo seria algo sempre inapreensível, dessa maneira, Lacan lhe interpreta na mesma chave de leitura do desejo histérico[47]. Por sua vez, em *Subversão do sujeito e dialética do desejo* dizer sobre o desejo de maneira elíptica significa que ele se articula não se articulando completamente. Nesse sentido, o desejo é pensado como o que está simultaneamente além de uma determinada demanda e aquém da próxima demanda que surgirá no contexto clínico, mas algo que se articula.

Em *Radiofonia*, Lacan novamente retorna sobre o sentido do uso metafórico feito por Freud quando se aproximou da revolução copernicana, agora destacando outros elementos.

> Aquilo que Freud, em suas palavras expressas, alegorizou no recurso a Copérnico a propósito da destituição de um centro em benefício de outro, decorreu, na verdade, da necessidade de rebaixar a soberba ligada a todo monocentrismo [...] Não há como essa pretensão preocupar-se com a topologia que pressupõe - a saber, a da esfera -, uma vez que ela nem sequer desconfia de que sua topologia seja um problema: não se pode supor diferente aquilo que não se supõe de modo algum. O saboroso é que a revolução copernicana serve de metáfora apropriada para além daquilo pelo qual Freud a comenta, e é nisso que, por tê-la entregue a ele, pego-a de volta.[48]

Copérnico escreveu o seu sistema astronômico através de figuras geométricas com formato esférico e circular devido sua perfeição estética, preservando assim o legado da astronomia antiga. Sua obra principal recebeu o título de *De revolutionibus orbium coelestium*, modernamente leríamos como Da revolução dos *corpos* celestes, mas na realidade se trata de Da revolução dos *orbes* celestes. Ou seja, os mesmos orbes transparentes da tradição aristotélica cujo os astros estavam presos e que determinavam os seus movimentos circulares nos céus.

---

[46] LACAN, Jacques. "A Instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud". *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
[47] EIDELSZTEIN, Alfredo. *La topologia en la clínica psicanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva, 2006.
[48] LACAN, Jacques. "Radiofonia", *op. cit.*, pp. 419-20. Nossos grifos.

No artigo *O Eu e o Isso* Freud[49] representou o aparelho psíquico no formato de uma esfera cortada de maneira sagital. A questão é: por qual motivo ele representou assim o que chamou de aparelho psíquico? Isso é condizente com o seu modelo teórico ou experiência clínica? Seja como for, Lacan considerou que o tipo de orientação clínica seguida pelos pós-freudianos foi tornar o paciente uma esfera sem conflito.

> O que nos propõem como meta da análise é arredondar esse eu, dar-lhe a forma esférica na qual ele terá definitivamente integrado todos os seus estados disjuntos, fragmentários, seus membros esparsos, suas etapas pré-genitais, suas pulsões parciais, o pandemônio de seus inúmeros e despedaçados egos.[50]

A psicanálise tornou-se uma espécie de gestão de almas cuja finalidade era produzir eu-autônomos, ou seja, fortalecer o eu fraco do paciente usando como modelo o eu forte do analista. Trata-se de uma prática que vai na mesma direção do cultivo do individualismo presente na cultura ocidental[51]. Ainda no contexto do relatório de Roma, Lacan comenta que o inconsciente não pode ser concebido como íntegro na forma do eu-autônomo e tampouco como algo individual. Nesse sentido, é necessário pensar o que ocorre nas sessões analíticas em outros termos que não seja através da concepção individualista.

> Voltando, de nossa parte, a uma visão mais dialética da experiência, diremos que a análise consiste precisamente em distinguir a pessoa deitada no divã analítico naquela que fala. O que, somado à que escuta, já dá três pessoas presentes na situação analítica, entre as quais é costume formular a pergunta que é básica em qualquer matéria de histeria: onde está o *eu* do sujeito?.[52]

Lacan advertiu que seu programa de investigação na psicanálise não foi simplesmente retornar de maneira fiel ao texto freudiano, dentre outros motivos, pois seu modelo geométrico para pensar o sujeito é outro. No lugar da geometria euclidiana presente na modelo esférico usado pelo fundador da psicanálise, Lacan faz uso da geometria não-euclidiana presente na topologia.

---

[49] FREUD, Sigmund. "O eu e o id". *Obras completas*. vol. XVI. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
[50] LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 2*: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 304.
[51] DUMONT, Louis. *O individualismo*: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1948.
[52] LACAN, Jacques. "Discurso de Roma". *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 151.

> Nosso retorno a Freud tem um sentido complemente diferente por dizer respeito à topologia do sujeito, a qual só se elucida numa segunda volta sobre si mesma. Tudo deve ser redito numa outra face para que se feche, o que ele encerra, que certamente não é o saber absoluto, mas a posição de onde o saber pode revolver efeitos de verdade [...] Essa dupla volta da qual fornecemos a teoria presta-se, com efeito, a uma outra costura, ao lhe oferecer uma nova borda: aquela de onde ressalta uma estrutura muito mais apropriada do que a antiga esfera para responder pelo que se propõe ao sujeito como dentro e fora.[53]

A borda é constituída pela articulação dos significantes na forma de *boucle*[54], isso significa que o material produzido na linearidade da fala precisa ser redito para valer como material clínico na psicanálise. Em outros termos, o significante é criado quando é realizada outra volta sobre o sentido, o que possibilita modificar o seu conteúdo e no seu lugar precipitar outro sentido. No francês o termo *sujet* (sujeito) também pode significar assunto ou tema, poderíamos dizer com isso que, no contexto clínico assuntos inesperados são produzidos através da articulação entre os significantes. Com isso o conceito de sujeito utilizado por Lacan torna-se distinto de termos tais como indivíduo, cidadão, pessoal, etc.

Lacan[55] nomeou sua conferência na Universidade de Baltimore em 1966 de *A respeito da imisção da Outridade, preâmbulo sobre qualquer assunto/sujeito*. O termo imisção foi retirado da química e designa um tipo de mistura onde não é possível separar duas ou mais substâncias, uma vez unidas. Isso significa que o Outro simbólico e o assunto/sujeito são interseccionados sem que exista descontinuidade entre eles. Podemos dizer com isso que o Outro simbólico funciona como o lugar onde os significantes são articulados e, através disso, produzidos assuntos/sujeitos inesperados no contexto analítico.

O esquema esférico freudiano não é suficiente para compreender o assunto/sujeito de modo distinto da concepção de indivíduo, pessoa, cidadão, etc. Ele tampouco possibilita que o assunto/sujeito seja pensado de forma interseccionada com o Outro simbólico, onde dentro e fora não existem. Em suma, foi necessária outra escrita geométrica para Lacan conceber essas noções. No seu pronunciamento em Caracas pouco antes de seu falecimento ele comenta:

---

53 LACAN, Jacques. "De um desígnio". *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 369. Nossos grifos.
54 No francês, *boucle* refere-se tanto ao formato de um cinto afivelado, de um laço ou de um cacho de cabelo. *Boucle* em francês e *loop* em inglês são próximos, ambos descrevem uma linha que se fecha sobre ela mesma.
55 LACAN, Jacques. "Of structure as an inmixing of an Otherness, pre requisite to any subject whatever". MACKSEY, Richard; DONATO, Eugenio (Org.). *The languages of criticism and the sciences of man*: the structuralist controversy. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.

> Consideremos o saco-flácido que se apresenta como laço do Isso [*Es*] no artigo *Das Ich und das Es*. Este saco seria o recipiente. Que loucura comer isso assim! Isso só se explica se considerarmos as pulsões como bolinhas, que são expulsas pelos orifícios do corpo após serem ingeridas. Não é melhor, como já disse antes, garrafa de Klein, sem dentro nem fora? Ou mesmo, e porque não, o toro?.[56]

O esquema esférico de Freud é chamado por Lacan de saco-flácido, o recipiente das pulsões. No seu lugar, ele não propõe simplesmente outras figuras geométricas, mas outro modo de conceber o espaço. A topologia possibilitou que ele realizasse o trabalho crítico em relação à concepção individualista de inconsciente na psicanálise. Além disso, a geometria não-euclidiana forneceu certa racionalidade não-intuitiva para pensar e justificar com o discurso do inconsciente se estrutura. Ou seja, ela não é um mero adereço teórico, pois o seu uso decorria da necessidade de fornecer melhores coordenadas clínicas aos praticantes da psicanálise.

Neste trabalho fica explicitada a intenção epistemológica do projeto lacaniano de retorno a Freud nos anos 1950. Vimos também o papel de guia que o ensino e a obra de Koyré exerceram sobre Lacan. Mostramos, enfim, como elipse, se lida enquanto uma esfera deformada, também viria a ser decisiva para que Lacan buscasse, com a Topologia das superfícies, justificar a forma de apresentação do sujeito do inconsciente.

Referências

ASSOUN, P-L. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: imago, 1983.

DUMONT, L. *O individualismo*: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1948.

EIDELSZTEIN, A. *La topologia en la clínica psicanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva, 2006.

FREUD, S. "O eu e o id". *Obras completas*. vol. XVI. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

FREUD, S. "Uma dificuldade da psicanálise". *Obras completas*. vol. XIV. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

KOYRÉ, A. *Estudos de história do pensamento científico*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

[56] LACAN, Jacques. *Rencontre internationale de Caracas du 12 juillet 1980*. Disponível em: www.ecole-lacanienne.net, pp. 1965-6. Nossa tradução.

KOYRE, A. *Copernic, N. Des Révolutions des Orbes Célestes*: Traduction avec introduction et notes par A. Koyré. Paris: Félix Alcan, 1934.

LACAN, J. *"Le reve d'Aristote"*. Disponível em: http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/pas-tout-lacan/.

LACAN, J. "Of structure as an inmixing of an Otherness, pre requisite to any subject whatever". MACKSEY, Richard; DONATO, Eugenio (Org.). *The languages of criticism and the sciences of man*: the structuralist controversy. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.

LACAN, J. "Rencontre internationale de Caracas du 12 juillet 1980". Disponível em: www.ecole-lacanienne.net.

LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

LACAN, J. *O Seminário, livro 2*: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, J. *O Seminário, livro 8*: a transferência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACAN, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.

12. Psicanálise Ambiental:
A questão ecológica como motor de pensamento

https://doi.org/10.36592/9786587424033-12

Christian Conce[1]

Introdução

Pesquisar a questão ecológica tem se mostrado um dos maiores desafios que empreendi na minha ainda curta incursão acadêmica de produção textual. É uma temática que permite diversas entradas e que perpassa tudo (não diferente da possibilidade de afirmação de um especialista em vários outros assuntos: tudo é perpassado pela linguagem, pela psicologia, pela matemática).

Desta vez, o que viso a diferenciar e provocar é a atuação em pensamento da comunidade psicanalítica, somando forças nesta crise climática global que enfrentamos. Pode ser um assunto desagradável.

Tamanha a crise, percebe-se um remodelamento das estruturas gerais das organizações científicas, resultando em novos campos de estudos, denominados, entre outros: Epistemologia Ambiental; Ecopsicosociologia; Ecopsicanálise Não-linear; Psicanálise Geográfica; Humanidades Ambientais. Todas essas palavras chaves denotam ciência da proposição popularizada pelo Nobel de química de 1995, Paul Crutzen, um químico atmosférico, de *Antropoceno*. Essa palavra já possui diversas problemáticas, mas os que a concebem como termo interessante em geral concordam com, pelo menos, a indicação de uma nova época geológica, sem analogia prévia[2].

O que farei nos tópicos 2, 3 [(a) e (b)] e 4 é um mergulho de reconhecimento de território no mar de complexidade de produções escritas e de uma conferência disponível em formato audiovisual. São recortes de argumentos provocativos que

[1] Psicólogo, mestrando em filosofia pela PUCRS. E-mail: christianconcer@gmail.com

[2] O desenrolar de algumas dessas problemáticas como: qual o ponto de origem desta época?; o que os humanos estão fazendo?, pode ser encontrada no primeiro capítulo do livro de Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz, *The Shock of the Antropocene: The Earth, History and Us*, intitulado: *Welcome to the Anthropocene*.

suscitam a reflexão, mais do que iluminam ou solucionam as questões que levantam. Esse primeiro reconhecimento envolve a tradução livre de todos os trechos dos artigos citados do inglês, conforme verificável nas Referências. Tento apresentar um breve panorama de diálogos que apenas recentemente vêm ganhando interesse fora das, relativamente longas, tradições ambientais críticas.

2 Isso muda tudo

Já adentrando mais propriamente no escopo deste ensaio, levantamos a leitura de LaMothe do livro de Naomi Klein *This Changes Everything*, onde "[ela] argumenta que a realidade e consequências do aquecimento global são uma crise mundial que muda tudo (ou talvez mudará tudo)"[3] (p. 18). A resposta psicanalítica – surpreendentemente pequena no Brasil, com a pouca produção dentro dessa temática mesmo internacionalmente – poderia ser "considerar como alterar a teoria psicanalítica, que Joseph Dodds (2011) tenta fazer na sua construção de uma ecopsicanálise". Ou ainda, "corrigir a ética ou a metodologia psicanalítica, como coloca Donna Orange (2017)". Ou mesmo, "mudar o foco analítico para entender a psicologia dos negacionistas (Hamilton 2013)". Ainda outra possibilidade seria entender a resposta aos traumas psicológicos e ansiedades que resultam dos efeitos da mudança climática" com Rust (2012) e Weintrobe (2013)".[4]

A partir desses enquadramentos feitos por LaMothe, ele propõe a retomada de uma metodologia radical já existente, a abordagem Fanoniana[5]. Afirma também, precedência para usar a teoria e os conceitos psicanalíticos para "endereçar, entender e agir contra as macro realidades que dão origem ao sofrimento humano e não humano desnecessário".[6] Ele trata das realidades da mudança climática, citando dados desde instituições governamentais como a NASA, até de jornais como a CNN e cientistas como os do IPCC[7]. Assim buscou atesta a realidade alegada.

---

[3] LAMOTHE, Ryan. "This Changes Everything: The Anthropocene Age and Psychoanalysis". *Free Associations: Psychoanalysis and Culture, Media, Groups, Politics*, [s.i], v. 76, n. 1, p. 18.
[4] *Ibidem*, p. 19.
[5] Termo que o autor afirma ter cunhado e que remete a concepção do fazer clínico do Psiquiatra e Ensaísta, hoje conhecido pelo pensamento decolonial, Frantz Fanon.
[6] LAMOTHE, Ryan. "This Changes Everything: The Anthropocene Age and Psychoanalysis", *op. cit.*, p. 19.
[7] O Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas, IPCC, foi criado pelo Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (ONU Meio Ambiente) e pela Organização Meteorológica Mundial (OMM) em 1988 com o objetivo de fornecer aos formuladores de políticas avaliações científicas

Um exemplo, complementado por mim, mostra como o aumento do nível dos oceanos, ocasionado pelo derretimento das geleiras, que refletem calor do sol para fora da Terra, e sua acidificação demasiada, impacta nos recifes de corais e população de peixes, e também no aumento da temperatura de todo nosso ecossistema. Outro exemplo é que o aumento da temperatura dos oceanos se relaciona com o aumento de intensidade e largura das tempestades, o que impacta as regiões costeiras com inundações, mas também outras áreas, em virtude das mudanças dos padrões climáticos. Algumas áreas teriam uma quantidade excessiva de chuva enquanto outras se tornariam mais áridas e desertificadas.[8]

Seguindo então para o terceiro momento do artigo, temos que para Fanon[9] as miras da psicoterapia são: (a) conscientizar o inconsciente do paciente, não mais sendo tentado por uma alucinação lactificante e (b) habilitar o paciente para escolher uma ação com respeito à *fonte real do conflito*, i.e., à estrutura social. Ralph Ellison ao comentar sobre uma clínica psiquiátrica diz que "... Dr. Wertham e sua equipe interracial procuram alcançar uma modesta realização: dar a cada paciente confuso um *insight* na relação entre seus problemas e seu ambiente, e desse entendimento, reforjar a vontade."[10] Segue então para dizer que apesar do contexto diferente (Fanon como sujeito da opressão colonial francesa e Ellison se referindo ao sofrimento que vem do racismo sistêmico) ambos reconheceram (a) o regime disciplinar político e econômico que embasou o colonialismo e o racismo e (b) que alguns pacientes precisavam se tornar cientes que muito de seu sofrimento era devido a essas realidades.

Aqui sou remetido a um "tipo Fanoniano de encontro"[11] numa dada sessão de psicoterapia, cuja analisanda estava em elevado grau de sofrimento ao se culpabilizar diante da demissão de um trabalho, no qual estava em fase de teste por quase três meses. Nos encontrávamos semanalmente há nove meses neste momento do tratamento. Julgava não ter sido devidamente simpática com o colega que a havia

---

regulares sobre as mudanças climáticas, suas implicações e possíveis riscos futuros, bem como para propor opções de adaptação e mitigação. Atualmente, o IPCC possui 195 países membros, entre eles o Brasil.
<https://www.mctic.gov.br/mctic/opencms/ciencia/SEPED/clima/ciencia_do_clima/painel_intergovernamental_sobre_mudancas_climaticas.html> acessado em 26 de outubro, 2019 às 15:40.

8 <https://noticias.r7.com/hora-7/fotos/pela-1-vez-na-historia-nao-choveu-em-lugar-nenhum-na-australia-16112019#!/foto/1> acessado em 17 de novembro, 2019 às 12:00

9 *Apud* LAMOTHE, Ryan. "This Changes Everything: The Anthropocene Age and Psychoanalysis", *op. cit.*, p. 26.

10 *Ibidem*, p. 26.

11 *Ibidem*, p. 29.

indicado para o cargo, ao mesmo tempo que achava que poderia ter sido por não alcançar os objetivos, apesar de ter ficado melhor nas metas (virtualmente inalcançáveis da empresa) que alguns de seus colegas. Diante dessa cena relembrei-a de algo que ela havia me dito uma semana antes: *dissestes que outras três pessoas saíram da empresa, será que elas completaram os três meses?* (três meses é o tempo máximo de "teste" para a formalização do vínculo empregatício), ao que ela respondeu *não*, o que redimensionou seu sofrimento a partir do *insight* acerca das condições sociais que o provocaram, i.e., a precarização nas condições de trabalho no Brasil.

O autor levanta ainda outros pontos e propõe essa entrada, bastante problemática e suscetível a algumas críticas, o que não invalida sua disseminação para que, ao menos, possam ser debatidas. Como diz o escritor James Baldwin, "nem tudo que é encarado pode ser mudado, mas nada pode mudar até que seja encarado".[12]

3 Proposições brasileiras

Este tópico visa não mais que situar um artigo e uma conferência, como frestas iniciais de diálogos possíveis. Não se trata de convergir ou ecoar as ideias como que sem divergências, mas precisamente demonstrar tentativas recentes de aproximação teórica que busquei reproduzir de maneira resumida, em alguns pontos importantes.

3.1 Ecopsicossociologia: abordagens ecofeministas da pesca artesanal

Esse artigo publicado na Revista Fractal, da UFF, durante o Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas, pressupõe um cenário de crises e mudanças ambientais e definem dois objetivos:

> (a) indicar a uma epistemologia ancorada na lente ecofeminista para entender as relações humanas e as relações com o ambiente em certo contexto social; (b) propor uma cosmovisão segundo a abordagem [...] ecopsicossocial com base na compatibilidade e na complementaridade.[13]

[12] *Ibidem*, p. 28.
[13] CARMELA, Regina; PINHEIRO, Marta de Araújo. "Ecopsicosociologia: abordagens ecofeministas da pesca artesanal". *Fractal: Revista de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, 2019, p 276.

É verdade que o enfoque é dado na relação entre psicologia, ecologia e sociologia, sem oferecer uma conexão direta para a psicanálise. Creio que, no entanto, a psicanálise possa buscar uma unificação, junto a eles, da agenda de debates, superando ou, ao menos, tentando extrapolar os limites da *lógica de condomínio*.[14]

Carmela e Pinheiro afirmam que três conjuntos de decisões são usualmente empregados em abordagens acadêmicas, além de explicitar como cada conjunto pode ser caracterizado.[15] São eles: a ontologia (que é a questão do que existe, o que deve ser estudado, e qual é a natureza básica do que é estudado), a epistemologia (questão do que podemos saber e como alcançar esse conhecimento), e a metodologia (etapas concretas e técnicas que permitem a realização de uma análise). E refletem sobre as implicações fundamentais para reunião de agendas de investigação.[16]

As autoras propõem uma trajetória de ideias do ecofeminismo, e exploram alguns eventos marcantes, como a retomada da relação com a terra e a superação dos dualismos natureza/cultura e animal/humano.[17] Em seguida, ao disporem sobre novos caminhos, exemplificam uma forma de lidar com eles, almejando sua superação, pois "[...] é multiplicando os pontos de vista, sem nunca preferir nenhum, que se escapará da objetividade simplista do dualismo moderno. Ou seja, não se busca encontrar o ponto de vista único e original".[18]

Falam ainda de outra perspectiva, a da ética do cuidado, que seria a adoção de novas relações não-hierárquicas e não-dominantes, que daria centralidade aos valores do cuidado, amor, amizade e reciprocidade. Alegam que o que une as abordagens ecofeministas que descreveram é "a busca por uma composição que reúne os seres humanos e o mundo."[19]

Às considerações finais, reconhecem a ligação entre o grupo focal (pescadoras artesanais de Cabo Frio e Arraial do Cabo) e a natureza como ideológica, conforme possibilitado pelo "enraizamento num sistema de ideias, representações, valores e crenças que subordinam [as mulheres...?] e o mundo biológico aos interesses

[14] DUNKER, C. I. L. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015.
[15] CARMELA, Regina; PINHEIRO, Marta de Araújo. "Ecopsicosociologia: abordagens ecofeministas da pesca artesanal", *op. cit.*
[16] *Ibidem*, p. 276.
[17] *Ibidem*, p. 277.
[18] HACHE *apud* CARMELA, Regina; PINHEIRO, Marta de Araújo. *Ibidem*.
[19] *Ibidem*, p. 278.

econômicos e/ou manutenção de padrões sociais, mas observamos [...] sentimentos e ações que ultrapassam essas limitações".[20] Finalizam por apontar que estariam "na trilha de alternativas e mudanças, nas transições e emersões das subjetividades, grupos sociais e do meio ambiente".[21]

3.2 Belo Monte, Rio Xingu e a Psicanálise

O Colóquio *Cosmopolitismo, Ecologia e as Políticas do Sensível*, que ocorreu em março deste ano, sediou uma mesa com Christian Dunker e Camila Moreno, com mediação de Dirk Michael Henrich, todos com colocações bastante instigantes. Aqui nos deteremos mais propriamente na exposição de Dunker, que encaminha vinculações diretas entre catástrofes ambientais, entendimento e atuação psicanalítica. Em parte reproduzo, em parte acrescento e em alguns momentos reinterpreto o dito.

Nesta conferência, Dunker [22] propõe uma historicidade da região do Rio Xingu, a partir de uma cronologia do trauma que se deu em ciclos. Primeiro, o da borracha, com a migração de populações inteiras do nordeste, tentando fugir da seca e da fome. Depois, a construção da estrada Transamazônica, durante o governo Médici, para ocupar ainda mais a região. Em seguida, o ciclo da castanha. Junto à construção da estrada intensificam-se práticas de grilagem de terras.

Essas ações foram possíveis a partir de pelo menos dois processos. Primeiro, o discurso que o justifica, guiado pela lógica de que não haviam pessoas nessa área a ser, então, ocupada (o que desconsiderava a imensa população indígena do estado do Pará). Segundo, a operacionalização (bio)política de convencimento populacional que desta vez, a construção da barragem seria diferente, pelo avanço da tecnologia e capacidade de previsão de efeitos, o que possibilitaria que o estado fornecesse dispositivos de amparo ambiental e humanitário.

O estado confia demais nos seus próprios dispositivos de reconhecimento. Confia demais que todas as formas de vida que habitam aquilo que ele arbitra estão organizadas de uma maneira possessivista e individualizante. Não considera a

[20] *Ibidem*, p. 280.
[21] *Ibidem*, p. 280.
[22] DUNKER, Christian Ingo Lenz; RAVANELLO, Tiago. "A garrafa de Klein como método para construção de casos clínicos em psicanálise". *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 99-110, abr. 2019.

cosmovisão de outro modo de vida, o que, por sua vez, acaba por destruir a remanescente capacidade de partilha do sensível (do infortúnio) entre as comunidades. Isso, por criarem assentamentos urbanos e distribuírem os antigos habitantes da região do rio, em ordem alfabética e dar-lhes algum dinheiro como ressarcimento.

Esse comportamento impositivo produziu um súbito aumento de sintomas psíquicos e corporais, tanto pela remoção geográfica de habitantes cujas raízes já haviam sido repetidamente traumatizadas, como pela incapacidade de escuta, remontando a sintomas conversivos histéricos, à época descritos por Freud. Ele sugere que podemos entender nossa própria época e pensarmos uma forma ecológica de vida a partir das variações históricas de modos prevalentes de sofrimento. Desapossando o outro (as mulheres ou populações ribeirinhas) de seu comum.

Não obstante, também se percebeu a construção de muros nesses assentamentos urbanos, por exemplo, pela paisagem sonora diferente da qual estavam acostumados, dificultando a atribuição de cidadania ao outro e favorecendo a atomização.

No caso, as intenções do grupo de psicanalistas que interviu, com baixo vínculo institucional, foram tanto acolher e mitigar o sofrimento, na medida do possível, como construir uma cápsula do tempo, capaz de constituir uma narrativa para que lembrem-se do que aconteceu, evitando cair mais uma vez em uma outra reincidência discursiva, apoiada na mesma lógica desenvolvimentista.

4 Otto Fenichel e Ecopsicanálise no Antropoceno

Este artigo relaciona a construção textual do psicanalista Otto Fenichel com algumas ideias que podem auxiliar-nos a pensar a questão ambiental. O autor, Joseph Dodds é o autor do livro *Psychoanalysis and Ecology for the Edge of Chaos: Complexity Theory, Deleuze/Guatarri and Psychoanalysis for a Climate in Crisis*, que fez uma das, senão a mais, extensa revisão teórica das diferentes abordagens que, ou se relacionam ou foram relacionadas com a crise climática, livro que foi criticado pelo artigo supracitado de LaMothe. São propostas quatro entradas e elegi três. Buscarei aqui minimizá-las em extensão textual mas maximizá-las em extensão de pensamento.

4.1 Identificação Radioativa e Ecopsicanálise

Identificação radioativa, segundo Gampel consiste em "remanescentes não representáveis, o resto das influências radioativas, de violência social externa [...] embutida no indivíduo. [...] Esses fragmentos radioativos estão em pesadelos e sintomas".[23] Por sua vez, transmissíveis transgeracionalmente.

Dodds se faz valer do auxílio de Deleuze e Guattari, no *Mil Platôs*, com a teoria não-linear de sistemas dinâmicos.[24] A utilidade se daria então na descrição do mundo, onde: "um fragmento semiótico esfrega os ombros com uma interação química, um elétron colide com na linguagem" também seria possível que "um *assemblage* territorial abra em um *assemblage* social [...] pulsações da terra".[25]

Esses argumentos são levantados em prol do entendimento de que uma ampla gama de sistemas diferentes pode ser colocada em relação dinâmica nas mais variadas escalas. O terreno colocado como sustentáculo é exemplificado, mesmo que não delimitado, pela seguinte sentença "um pensamento pode poluir um ecossistema, dano ecológico pode ferir mentes e corpos, e ideias sobre a mudança climática (como as do Trump) queimaram florestas na Califórnia e afogou ilhas inteiras".[26]

Dodds cita ainda *As Três Ecologias* de Guatarri (natural, mental e social), assim como nos lembra que a poluição funciona nos três domínios.

> Nós precisamos confrontar o desperdício nas três ecologias. Quando damos descarga, ou projetamos objetos arcaicos para fora, sentimos que nos livramos do perigo radioativo introjetado. No entanto, não há fora, não há dobra ontológica através da qual descargamos os estados materiais e psicológicos abjetos de nossa realidade. Há apenas circuitos afetivos e materiais de contingência.[27] (DODDS, 2019, p.197)

4.2 Ansiedade Climática e o Oráculo que Mal Compreende

Nesta seção, Dodds[28] invoca Klein, Jordan, Jacques e Kaes para tratar dos

[23] *Apud* DODDS, Joseph. "Otto Fenichel and Ecopsychoanalysis in the Anthropocene". *Psychoanalytic Perspectives: An International Journal of Integration and Innovation,* [s.l.], v. 16, n. 2, 2019, p.196.
[24] Deleuze e Guattari *apud* DODDS, Joseph. "Otto Fenichel and Ecopsychoanalysis in the Anthropocene". *Psychoanalytic Perspectives: An International Journal of Integration and Innovation, op. cit.*
[25] *Ibidem*, p. 196.
[26] *Ibidem*, p. 197.
[27] *Ibidem.*
[28] *Ibidem*, p. 198.

diferentes níveis de negação:

> *4.2.1 Não está acontecendo*
> Seria o nível mais básico, invocaria as defesas psicóticas de onipotência contra a ansiedade esquizo-paranóide (medo de extinção, aniquilamento), que por sua vez protege contra sentimentos de desespero e fragmentação. Ainda coloca que agora temos objetividade para as fantasias paranoicas do "fim do mundo", o que nos levaria a sentir que avisos ecológicos são "malucos".
> 4.2.2 Não é culpa minha
> Envolveria defesas neuróticas contra a ansiedade depressiva: culpabilidade humana, a dor da perda e o luto. As reações mais perversas incluiriam *coal rolling* (laminação de carvão)[29]
> *4.2.3 Não há nada que possamos fazer sobre isso*
> É um nível mais próximo de reconhecer o problema, mas sem possibilidade reparativas estaríamos presos com desespero e dor sem esperança, e desistindo de pensar.

Além da rede complexa de fantasias, conscientes ou não, que estamos imersos em todos os níveis, entra em jogo a discussão da verdade, ou mais propriamente das variações da mentira, considerado relevante pelo autor, pela nossa era da *pós-verdade*, com o apego a inverdades que podem nos defender contra a realidade interna e externa. Dodds afirma que

> nós mentimos por muitas razões: para persuadir a nós mesmos; para assegurar-nos que se nós podemos convencer outros de uma mentira, talvez outra verdade que não queiramos reconhecer não será verdade; servir necessidades narcísicas; ganhar uma sensação de poder ao enganar os outros.[30]

Em seguida, se inclui parcialmente na negação fetichista: *eu sei muito bem que a mudança climática existe, mesmo assim eu não quero acreditar nela*. A hipótese daí advinda é que nos "refugiamos na mentira e na fantasia para reassegurar-nos contra uma realidade ameaçadora, ou segurança na realidade externa, para evitar a culpa conectada com a realização da fantasia".[31]

Para Fenichel[32] a má compreensão do oráculo corresponde à culpa que se vinga contra si mesmo com sua revelação repentina. Não obstante, ainda afirma que

[29] Modificação do motor a diesel, geralmente de caminhonetes, para produzir grandes nuvens negras e tóxicas.
[30] *Ibidem*, p. 198-199.
[31] *Ibidem*, p. 199.
[32] *Apud* DODDS, Joseph, *op. cit.*, p. 199.

"o desentendimento representa uma rebelião contra o poder proibitivo, uma rebelião que falha".[33]

4.3 Consumo como Adição; Consumo como Pulsão de Acúmulo de Riqueza

Fenichel[34] argumenta que existem quatro motivos para o acúmulo de riquezas:

4.3.1 *Raciocínio racional*, para melhor satisfazer as necessidades
4.3.2 Necessidades *narcísicas* e a disposição ao poder
4.3.3 Desejo de *possessão* e medo que o conteúdo do próprio corpo seja levado (castração)
4.3.4 Lógica do *capitalismo,* onde o capitalista precisa acumular.

Dodds argui que essa análise conversa com a cultura de narcisismo. O choque entre um planeta finito e um sistema econômico que requer um crescimento para sempre em expansão, coloca em questão a não necessidade da intensidade do acúmulo de capital, na medida em que essa pergunta não é apenas psicológica, mas sociológica e ecológica.

Um pouco mais adiante expõe que "mensagens ambientais de consumo reduzido são profundamente ameaçadoras: os objetos podem ser levados e perderíamos nossas identidades".[35] Daqui vem a possibilidade de formulação do *des-envolvimento*. Fenichel[36] ainda aponta que o dinheiro desempenha o papel de suplemento narcísico combinado, em nossa sociedade, com o ideal de ego de ser rico.

4.4 Troféu, Triunfo, e Onipotência entre o Lobisomem e Ciborgue

Derrida[37] coloca que "animal é o outro não-humano contra o qual nós nos definimos". Nessa direção, Dodds alerta para o fato de que a constante interrelação, inclusive nossas fantasias sobre os animais possui um impacto real nesse outro não-humano.

---

[33] *Ibidem*, p. 200.
[34] *Ibidem*.
[35] *Ibidem*, p. 201.
[36] *Apud* DODDS, Joseph, *op. cit*., p. 201.
[37] *Apud* DODDS, Joseph, *op. cit*., p. 202.

Continua com um caso clínico publicado por Fenichel em 1925, relacionado aos símbolos animais num paciente e a forma em que seus significados metamorforzearam diante de sua posição subjetiva. Em uma hipótese um pouco posterior[38] ele nos diz que a castração diante da onipotência narcísica infantil abre uma nostalgia para recuperar essa sensação.

Dodds enseja que a dependência em um suplemento narcísico externo leva a *desafiar* ou *fundir* com a autoridade externa. Um pouco mais adiante nos informa que uma "perspectiva ecopsicanalítica [...] sugeriria que na maior escala, essa dinâmica acontece em relação a medos de perda de identidade e desejo de fundir ou se rebelar com duas forças onipotentes: Natureza e Tecnologia".[39]

Conduzindo ao pensamento de Searles[40] e se encaminhando para o final, o que aconteceria num nível inconsciente é que "nós fortemente nos identificamos com o que percebemos como tecnologia imortal e onipotente, como uma defesa contra sentimentos intoleráveis de insignificância, privação, culpa e medo da morte".[41] Dodds acredita que Searles e Fenichel são exemplos de engajamento psicanalítico, ligado a clínica e a prática teórica e social, conectando-as sem reduzi-las umas às outras.

Encerra com a fala de Fenichel em seu discurso de partida do Grupo de Praga, onde disse que o melhor da Psicanálise não trata de curar "esse ou aquele neurótico, mas aplicar o pensamento em geral para os eventos da vida psíquica [...] um pensamento vivo que se orienta em direção à totalidade da realidade"[42] e arremata com a seguinte colocação: "hoje a realidade inclui a realidade da Terra em que habitamos e a tecnologia que nos cerca, ambas maquínicas e bestiais, com possibilidades extraordinárias tanto para criatividade como para violência".[43]

Encaminhamento para um *Fim que Começa*

Longe de acreditar em um final, uma conclusão, um resultado de pesquisa, o que tentei fazer foi demonstrar possibilidade de entrelaçamento da questão

[38] *Ibidem*, p. 203.
[39] *Ibidem*.
[40] *Ibidem*.
[41] *Ibidem*, p. 204-205.
[42] *Ibidem*, p. 205.
[43] *Ibidem*.

ambiental com a psicanálise. Suponho que sejam assuntos relativamente confusos. Meu domínio parcial também não favorece a clareza que idealizei na concepção do projeto de escrita.

O ritmo truncado, mesmo que, por vezes, instigantes, se deu também em função dos retalhos feitos de maneira a resumir linhas argumentativas em proposições de ampliar as discussões, antes de aprofundá-las ou mesmo apresentá-las em sua extensão adequada. Mesmo assim configura um esforço de avanço crítico.

Intuo que impactos e ressonâncias subjetivas foram efetivadas. A seleção de assuntos foi feita seguindo critérios de complexidade e exemplificação, seja com casos específicos, seja com caminhos teóricos.

Talvez uns campos epistêmicos ainda possam ser polinizados[44]. Alguns pontos em comum podem ser identificados nas pesquisas, como: a escuta e o acolhimento; o reconhecimento da importância da dimensão do comum; a recusa a dualismos, dentro/fora[45], natureza/cultura, animal/humano.

Se a Psicanálise se constituiu e se acostumou a trabalhar com os restos da sociedade, da psique e da medicina, que ela possa investigar menos timidamente o que nos resta do futuro. Não sem ao menos se perguntar: futuro?

Referências

BERINGER, J.; MACIEL, F. L.; TRAMONTINA, F. F. "O declínio populacional das abelhas: causas, potenciais soluções e perspectivas futuras". *Revista Eletrônica Científica da UERGS* , v. 5, n. 1, p. 18-27, 16 abr. 2019.

BONNEUIL, Christophe; FRESSOZ, Jean-Baptiste. *The Shock of the Antropocene: The Earth, History and Us*, intitulado: *Welcome to the Anthropocene*. Nova Iorque: Verso, 2016.

CARMELA, Regina; PINHEIRO, Marta de Araújo. "Ecopsicosociologia: abordagens ecofeministas da pesca artesanal". *Fractal: Revista de Psicologia*, Rio de Janeiro, v.

[44] [...] foi possível constatar que os desmatamentos, as queimadas, a urbanização, o manejo inadequado, as variações climáticas, os agentes patogênicos, as ondas magnéticas, as monoculturas e os agrotóxicos são relevantes como agentes causais no processo de desaparecimento das abelhas, levando a uma série de consequências, incluindo destruição do habitat, falta de recursos florais, estresse das abelhas, doenças (Varroatose, Nosemose e CCD), comprometendo na fisiologia, no comportamento e na estrutura social das abelhas. (BERINGER, J.; MACIEL, F. L.; TRAMONTINA, F. F. "O declínio populacional das abelhas: causas, potenciais soluções e perspectivas futuras". *Revista Eletrônica Científica da UERGS* , v. 5, n. 1, 2019, p. 18-27).

[45] c.f. DUNKER, Christian Ingo Lenz; RAVANELLO, Tiago. "A garrafa de Klein como método para construção de casos clínicos em psicanálise", *op. cit*.

31, n. 1, p. 276-281, ago. 2019. Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas.

COSMOPOLITISMO, Ecologia e Políticas do Sensível // Mesa 1 - Christian Dunker e Camila Moreno. Realização de Cosmopolitanism. Justice, Democracy And Citizenship Without Borders (cful/fct Portugal) e O Grupo de Pesquisa Sobre Ética e Direitos dos Animais (diversitas/usp). São Paulo: Diversitas Usp, 2019. (84 min.), son., color. *Youtube*. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=l40rB3qcvOo&t=4454s>. Acesso em: 24 dez. 2019 às 18:03

DODDS, Joseph. "Otto Fenichel and Ecopsychoanalysis in the Anthropocene". *Psychoanalytic Perspectives: An International Journal of Integration and Innovation,* [s.l.], v. 16, n. 2, p.195-207, 4 maio 2019. Informa UK Limited. http://dx.doi.org/10.1080/1551806x.2019.1601921.

DUNKER, C. I. L. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015.

DUNKER, Christian Ingo Lenz; RAVANELLO, Tiago. A garrafa de Klein como método para construção de casos clínicos em psicanálise. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p.99-110, abr. 2019. FapUNIFESP (SciELO). http://dx.doi.org/10.1590/s1516-14982019001010.

LAMOTHE, Ryan. "This Changes Everything: The Anthropocene Age and Psychoanalysis". *Free Associations: Psychoanalysis and Culture, Media, Groups, Politics*, [s.i], v. 76, n. 1, p.17-38, set. 2019. Trimestral.