



INQUIETUDE



Filosofia e Psicanálise

Org. Felipe Gustavo Soares da Silva

v. 16, n. 2, 2025

ISSN 2177-4838

INQUIETUDE

REVISTA DE ESTUDANTES DE FILOSOFIA DA UFG (V. 16, N. 2)

Publicação semestral do corpo discente da Faculdade de Filosofia e

Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFG

Goiânia jul./dez. 2025 - ISSN 2177-4838

CLASSIFICAÇÃO

Qualis-Capes – B3

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

Reitora: Angelita Pereira de Lima

Vice-Reitor: Jesiel Freitas Carvalho

Pró-Reitor de Graduação: Israel Elias Trindade

Pró-Reitor de Pós-Graduação: Felipe Terra Martins

FACULDADE DE FILOSOFIA

Diretor: Anderson de Paula Borges

Vice-Diretor: Wellington Damasceno

Coordenadora do Bacharelado: Martina Korelc

Coordenador da Licenciatura: Filipe Lazzeri

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenador: Fábio Ferreira de Almeida

Vice-Coordenador: Renato Moscateli

IMAGEM DA CAPA

Busto e divã

Artista: I.A. (*prompt da org.*)

inquiétude
Revista de Estudantes de Filosofia da UFG

EDITORA-CHEFE

Martina Korelc (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Araceli Rosich Soares Velloso (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Carmelita Brito de Freitas Felício (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Claudia Drucker (UFSC, Florianópolis, SC, Brasil)

Desidério Murcho (UFOP, Ouro Preto, MG, Brasil)

Ernani Pinheiro Chaves (UFPA, Belém, PA, Brasil)

Gerson Brea (UnB, Brasília, DF, Brasil)

Hans Christian Klotz (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Helena Esser dos Reis (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Hilan Bensusan (UnB, Brasília, DF, Brasil)

José Gonzalo Armijos Palacios (UFG, Goiás, GO, Brasil)

José Ternes (PUC/GO, Goiânia, GO, Brasil)

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFC, Fortaleza, CE, Brasil)

Marta Sofia Ferreira Faustino (NOVA, Lisboa, PEs, Portugal)

Miroslav Milovic (UnB, Brasília, DF, Brasil) – *in memoriam*

Odílio Aguiar (UFC, Fortaleza, CE, Brasil)

Oswaldo Giacoia Júnior (Unicamp, Campinas, SP, Brasil)

CORPO EDITORIAL

Arthur Brito Neves (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Emmanuel de Paula Ferreira Rocha (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Hercules Garcia da Silva Neto (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Lucíolo José da Mota Júnior (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Rayssa Ellen Dias Medeiros (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Robson Caixeta Silva (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Vicente de Paula de Almeida Costa (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Victor Fiori Augusto (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Vinicius Araujo da Silva Nascimento (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

ORGANIZAÇÃO

Felipe Gustavo Soares da Silva (UNINASSAU, Paulista, PE, Brasil)

Pós-doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

CORPO EDITORIAL FILOSÓFICO-CIENTÍFICO (PARECERISTAS)

Abel dos Santos Beserra (USP, São Paulo, SP, Brasil)

Alice Parrela Medrado (UNIMONTES, Montes Claros, MG, Brasil)

Allan Mohr (UTFPR, Curitiba, PR, Brasil)

Ana Flavia Cicero Conde (UEM, Maringá, PR, Brasil)

Carlos Henrique Kessler (UFRGS, Porto Alegre, RS, Brasil)

Elisangela Carmo (UNESP, Rio Claro, SP, Brasil)

Fabíola Menezes de Araújo (UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil)

Fernando César Bezerra de Andrade (UFPB, João Pessoa, PB, Brasil)

Marcus Vinicius Neto Silva (UFMG, Belo Horizonte, MG, Brasil)

Paulo José da Costa (UEM, Maringá, PR, Brasil)

Rafael Teruel Coelho (USP, São Paulo, SP, Brasil)

Robson Stigar (SEED-PR, Curitiba, PR, Brasil)

Simone Borges dos Santos (UFBA, Salvador, BA, Brasil)

Valéria de Angelo Ghisi (UP, Curitiba, PR, Brasil)

Vítor Hugo Reis dos Reis Costa (UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil)

Waldemar Magaldi Filho (IJEP, São Paulo, SP, Brasil)

Weiny César Freitas Pinto (UFMS, Campo Grande, MS, Brasil)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

GPT/BC/UFG

I58 Inquietude: revista de estudantes de filosofia da UFG [recurso eletrônico]
/ editora chefe, Martina Korelc, organização do número, Felipe Gustavo
Soares da Silva. - Vol. 16, n. 2. – Dados eletrônicos. – Goiânia :
Inquietude, 2025.

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader.
Modo de acesso: World Wide Web:
<http://www.inquietude.org/>

Semestral
ISSN: 2177-4838

1. Filosofia. 2. Análise (Filosofia). 3. Ciência - Filosofia. I. Korelc,
Martina. II. Silva, Felipe Gustavo Soares da. III. Universidade Federal de
Goiás - Faculdade de Filosofia.

CDU: 1(05)

Bibliotecária(o) responsável : Enderson Medeiros / CRB1: 2276

CONTATO

revista.inquietude@gmail.com

Sumário / *Table of contents*

Apresentação | 5

Dossiê / Dossier

Uma leitura antifilosófica em psicanálise lacaniana: Algumas contribuições ao debate ontológico | 7

Samuel Barros Rodrigues; Evandro de Quadros Cherer

Substância ou complexo perceptivo? A questão do sujeito enquanto consciência ou associações psíquicas | 22

Wesley Rodrigues

Nietzsche e Freud: Aproximações a partir da estética e filosofia do trágico | 46

Bruno Werneck

Psicanálise e mito: Uma transmissão sobre o real | 59

Flavia Bonfim

Para reescrever o ‘passado’ – O *Nachträglich* do inconsciente freudiano | 73

Aline Brasiliense dos Santos Brito

O laboratório alquímico. Uma metáfora para a transformação psíquica | 86

Lucas Pereira Latorraca

O trauma psicológico do racismo: Uma análise a partir de Fanon, Freud e Aimé Césaire | 102

Adelson Silva Soares

Apresentação

Com imenso júbilo a **Inquietude** apresenta à comunidade acadêmica, e demais pessoas interessadas, o dossiê “Filosofia e Psicanálise”, reafirmando a atualidade da psicanálise como ferramenta fundamental para compreender os fenômenos sociais e os modos de subjetivação no mundo contemporâneo. Como lembra Élisabeth Roudinesco em *Por que a psicanálise?*, trata-se de um campo que, ao interrogar o inconsciente, ilumina tanto os impasses do sujeito quanto os dilemas coletivos, políticos e culturais de nossa época. Os artigos aqui reunidos exploram essa potência crítica e interpretativa em diálogo com a filosofia, revelando a indispensabilidade da psicanálise para pensar o comportamento humano e as contradições da modernidade.

Abrindo o dossiê, Samuel Rodrigues e Evandro Cherer desenvolvem uma leitura antifilosófica em psicanálise lacaniana, mostrando como Lacan recusa a ontologia herdada da tradição ocidental e afirma que o ser existe apenas como efeito de discurso. Na sequência, Wesley Rodrigues revisita o confronto entre Descartes e Freud: enquanto o primeiro sustenta a substancialidade do sujeito, o segundo o compreende como complexo associativo e funcional, o que destaca a originalidade da psicanálise frente ao cartesianismo. Bruno Werneck aproxima Nietzsche e Freud pela via da estética do trágico, revelando como ambos captam a dissonância e a contradição como marcas centrais da modernidade. Com atenção ao simbólico, Flavia Bonfim examina o uso dos mitos em Freud e Lacan, mostrando o mito como via de transmissão conceitual e como estrutura que toca o real. Aline Brasiliense discute o tempo no inconsciente freudiano, a partir do conceito de *Nachträglich*, ressaltando sua temporalidade própria, não linear. Lucas Latorraca traz a metáfora do “laboratório alquímico”, inspirada em Jung e Nise da Silveira, para destacar a potência simbólica da imaginação ativa e da arteterapia. Encerrando o dossiê, Adelson Soares reflete sobre o trauma psicológico do racismo em diálogo com Fanon, Freud e Césaire, revelando seus efeitos psíquicos e as possibilidades de resistência.

Em conjunto, os artigos reafirmam a vitalidade do encontro entre filosofia e psicanálise, oferecendo à pessoa leitora um panorama plural e profundo das formas contemporâneas de pensar o humano.

Prof. Dr. Felipe Gustavo S. da Silva

Dossiê

Uma leitura antifilosófica em psicanálise lacaniana:

Algumas contribuições ao debate ontológico

Samuel Barros Rodrigues¹

Evandro de Quadros Cherer²

RESUMO

O presente estudo apresenta a interlocução da psicanálise e de alguns pensamentos filosóficos sob a perspectiva da antifilosofia no ensino de Jacques Lacan. Compreende-se que essa base epistemológica, a antifilosofia, se refere a uma rejeição sistemática da ontologia em psicanálise. Através de um percurso que envolve três importantes tradições filosóficas, a saber, Heráclito, Platão e os estoicos antigos, este estudo demonstra de que modo Lacan elaborou uma recusa da ontologia ocidental predominante. Esta ontologia estabelece que há um ser nas coisas, como se houvesse uma realidade substancial anterior ao discurso. Concluiu-se que, para a teoria lacaniana, o ser só existe em uma dimensão discursiva. Deste modo, primeiro há o discurso, depois a coisa. Portanto, pode-se afirmar que, segundo a perspectiva de Lacan, as coisas só são o que são a partir de um discurso.

PALAVRAS-CHAVE

Antifilosofia; Psicanálise; Ontologia; Ser; Discurso.

¹ Graduando em Psicologia pela Universidade Federal de Rondonópolis (UFR). Lattes: [3610204505393007](#). E-mail: barrosrodrigues34@outlook.com. ORCID: [0009-0000-3033-3015](#).

² Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPsi) da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Professor Adjunto do Curso de Psicologia da Universidade Federal de Rondonópolis (UFR). Doutor em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília (PPGPsiCC/UnB). Lattes: [7429011531881914](#). E-mail: evandro.cherer@ufr.edu.br. ORCID: [0000-0003-1511-5970](#).

An antiphilosophical reading in Lacanian psychoanalysis:

Some contributions to the ontological debate

ABSTRACT

The article presents the interlocution of psychoanalysis and some philosophical thoughts from the perspective of antiphilosophy in Jacques Lacan's teaching. It is understood that this epistemological basis, antiphilosophy, refers to a systematic rejection of ontology in psychoanalysis. Through a path that involves three important philosophical traditions, which are Heraclitus, Plato and the ancient Stoics, this study demonstrates how Lacan elaborated a refusal of the predominant Western ontology. This ontology establishes that there is a being in things, as if there were a substantial reality prior to discourse. It was concluded that, for Lacanian theory, being only exists in a discursive dimension. Thus, first there is discourse, then there are things. Therefore, it can be said that, according to Lacan's perspective, things are only what they are through discourse.

KEYWORDS

Antiphilosophy; Psychoanalysis; Ontology; Being; Discourse.

Recebido: 21/12/2024

Aceito: 16/06/2025

Publicado: 07/10/2025

Doi: <https://doi.org/10.59780/ojve2680>

Introdução

Jacques Lacan fez um emprego particular do pensamento filosófico ocidental, subvertendo-o em função das inovações que propôs ao campo psicanalítico. No contexto de sua releitura da psicanálise, Lacan (1975/2003) indicou as bases epistemológicas utilizadas por ele para sua proposta, a saber, a linguística, a lógica, a topologia e a antifilosofia. Especificamente, esta última base epistemológica se refere a uma rejeição sistemática da dimensão ontológica na psicanálise. Considerando isso, o presente estudo possui como objetivo investigar algumas interlocuções entre psicanálise e antifilosofia. Particularmente, busca-se fazer uma aproximação entre alguns pensamentos filosóficos e a concepção de antifilosofia concernente ao ensino de Jacques Lacan. Para tanto, será realizado um percurso investigativo que contemple três tradições filosóficas, presentes no pensamento de Heráclito, Platão e dos estoicos antigos, que foram objeto de discussão durante o ensino lacaniano, a fim de demonstrar a leitura particular que Lacan produziu a partir de sua perspectiva da antifilosofia, isto é, da sua recusa ontológica na psicanálise.

Tradicionalmente, o surgimento da ontologia ocidental predominante tem sido considerado a partir de Parmênides, cuja tese principal afirma que o ser é e o não ser não é (Chauí, 2018). O termo “ontologia”, porém, surgiu apenas no século XVII, designando os estudos e as teorias sobre o ser. Seguindo a influência parmenidiana, Aristóteles foi o primeiro a fazer uma categorização primordial da realidade (Castro, 2008). Categorizou-a em duas classes de ser: as substâncias individuais e as suas qualidades. Essa ontologia da substância prosseguiu sendo historicamente a perspectiva dominante no Ocidente. É contrapondo-se a ela que Lacan (1975/2003) considerou a antifilosofia como base epistemológica da psicanálise. Isso significa que, em psicanálise, o ser só existe na dimensão discursiva. Deste modo, a realidade, seja ela qual for, se funda a partir de um discurso. Trata-se de uma rejeição sistemática da ontologia, entendida como a perspectiva de que as coisas são o que são, ou seja, que há um ser nelas, um “em si”, denotando uma substância ou matéria que confirma a verdade objetiva delas (Eidelsztein, 2023).

Ao considerar a antifilosofia como base epistemológica, a psicanálise passa a se contrapor a qualquer ideia de essência ou de ser nas coisas. Trata-se de considerar as operações do discurso sobre as coisas, em vez do ser das coisas, como bem postulou Badiou (1997). Neste sentido, implica-se que durante um atendimento psicanalítico, através da concepção de antifilosofia, deve-se recusar tomar as coisas como se houvesse um ser ou uma essência nelas, e que, portanto, elas só podem ser o que são. No contexto clínico, o que se fala em análise não

deve ser tomado como verdade a ser confirmada através de algum artifício, ou como realidade permanente. Em outras palavras, as coisas não possuem um significado pronto ou já dado. O significado será construído pela relação significante. Dizer, por exemplo, que “a vida é conflito” ou “o ser humano é alguma coisa”, sob a perspectiva da antifilosofia, carece de fundamentação material ou substancial em psicanálise lacaniana, tendo em vista que só há realidade a partir de um discurso, o que permite deduzir que há somente uma fundamentação discursiva. Com isso, cumpre-se a relevância de se repensar a teoria e a prática psicanalíticas através da crítica lacaniana em direção ao movimento de ontologização dentro da psicanálise.

Além disso, o presente artigo parte da premissa de que a prática clínica é orientada e criada por uma postulação teórica (Eidelsztein, 2023; Goldenberg, 2019). Portanto, o estudo e o debate acerca dos postulados teóricos são profundamente importantes para o desenvolvimento da prática que lhe é própria. Não se pretende de modo algum, também, um tratamento definitivo de todos os aspectos da antifilosofia subjacente ao ensino lacaniano. Espera-se que este trabalho contribua de maneira significativa para o conhecimento e a prática do campo psicanalítico, assumindo ser esta uma contribuição parcial ao debate entre psicanálise e filosofia, tendo em vista que os filósofos abordados no texto são uma escolha delimitada pelo próprio trabalho e não o conjunto completo deles.

O partido de Heráclito

Heráclito é considerado um dos mais importantes filósofos pré-socráticos (Chauí, 2018). Nasceu na cidade de Éfeso, na antiga região de Jônia, e tudo indica que teve uma vida aristocrática, embora provavelmente tenha se afastado da vida pública pelos conflitos políticos que a região onde vivia enfrentava. Seu pensamento é marcado pela doutrina segundo a qual tudo está em constante mudança (Russell, 2015). Esse aspecto se tornou bastante conhecido na tradição filosófica, e pode ser observado nos fragmentos 50 e 51, respectivamente: “não é possível entrar duas vezes no mesmo rio” e “aos que entram nos mesmos rios afluem outras e outras águas; e os vapores exalam do úmido” (Heráclito, 2002, p. 205). Além disso, encontram-se neste filósofo a exaltação da guerra, como o princípio de todas as coisas, e a valorização dos opostos.

Lacan fez uma referência explícita a Heráclito na aula de 8 de maio de 1973, do *Seminário 20: mais, ainda*, afirmando que “Parmênides estava errado, e Heráclito tinha razão” (1972-1973/1985b). Nesta aula, Lacan discutia de que modo a psicanálise, ou mais especificamente o discurso analítico, poderia ser considerada como ciência. Sua posição

contrária à de Parmênides se deve à coerência interna de seu ensino, cuja principal proposição é recusar a dimensão ontológica no campo da psicanálise. Parmênides é considerado um dos fundadores da ontologia, o estudo do ser, que marcou profundamente o pensamento ocidental (Chauí, 2018). Se de um lado Heráclito afirmara o devir de tudo, do outro lado a tese parmenidiana colocara a permanência das coisas, o que equivaleria a dizer que nada muda. Para Parmênides, a possibilidade de pensar e falar de alguma coisa prova a sua existência, e aquilo que não se pode ser pensado nem falado não existe, portanto. Dessa premissa veio o famoso postulado que afirma que “o ser é e o não ser não é”. A influência do pensamento de Parmênides permaneceu no Ocidente não pela consideração da falta de mudança das coisas, encarada como assaz truculenta, mas sim pela ideia de substância do ser (Russell, 2015). Essa substancialização do ser, localizada no “é”, foi o que Lacan (1972-1973/1985b) procurou criticar no já citado seminário, lamentando o uso disso que ainda se faz na tradição filosófica. Assim, a crítica lacaniana da posição do ser em Parmênides foi em direção àquilo que produz o ser, compreendendo que este só se sustenta em um discurso: “não há nenhuma realidade pré-discursiva. Cada realidade se funda e se define por um discurso” (Lacan, 1972-1973/1985b, p. 45). Diante disso, pode-se declarar que, para a tese lacaniana, o ser é um efeito de dizer (Cassin, 2017). A realidade criada pelo dizer, ou mais conceitualmente pela cadeia significante, será assim confirmada posteriormente nos efeitos produzidos.

Neste sentido, Lacan privilegiou o pensamento de Heráclito, em detrimento de Parmênides, referindo-se diretamente ao popular fragmento 93: “o senhor, de quem é o oráculo, aquele em Delfos, não diz nem oculta, porém, assinala” (Heráclito, 2002, p. 214). A última palavra do fragmento, traduzida por “*signifie*” na edição em francês (Lacan, 1972-1973/1985b, p. 102), remete, na perspectiva lacaniana, ao efeito produzido pelo encadeamento significante. Deste modo, o oráculo de Delfos ocupa o lugar da cadeia significante, que não esconde nada, como o verdadeiro ser, mas cria o significado. Isso condiz com o ensino de Lacan ao fazer com que o significante preceda o significado e o determine, na medida em que o ser se resume a puro efeito de significante (Cassin, 2017).

No *Seminário 8: a transferência*, na aula de 21 de dezembro de 1960, Lacan comentou sobre a formalização da sabedoria nos primórdios da filosofia grega, detendo-se nos filósofos cujo discurso expressava o mundo:

no início deste primeiro passo, da ciência como sabedoria, o Universo aparece como universo de discurso. Num certo sentido, jamais haverá universo senão de discurso. E tudo o que encontramos nessa época, até a definição dos elementos, sejam eles quatro ou mais, traz a marca, o cunho, o selo dessa exigência, desse postulado, de que o universo deve ser entregue à ordem do significante (1960-1961/2010, p. 104).

Com isso, é possível compreender que para o psicanalista francês o ser só existe em uma dimensão discursiva, no sentido de que primeiro vem a palavra, depois a coisa, contrariando a perspectiva ontológica que prevaleceu na filosofia ocidental, na qual se presume geralmente que primeiro se conhece a coisa e depois se faz uma ideia ou palavra para ela (Eidelsztein, 2023).

Em vista disso, convém destacar o uso particular que Lacan fez do pensamento filosófico. Esse uso modifica a tradição filosófica ocidental, pautada em grande parte na dimensão ontológica do ser, recusando a ontologia no campo da psicanálise. Isso equivale a dizer que, para a teoria psicanalítica tal como foi formulada por Lacan, as coisas não são o que são devido a alguma essência própria ou um significado intrínseco, por isso a possibilidade de mudança, de não tomar as coisas como se elas contivessem um “em si”. Só há ser no ser na medida em que assim é dito ou afirmado (Eidelsztein, 2023).

Além disso, Lacan relacionou a dimensão do ser ao discurso do mestre: “toda dimensão do ser se produz por algo que está na linha, na corrente do discurso do mestre” (1972-1973/1985b, p. 98). É o mestre que diz que as coisas são como elas são, proporcionando o terreno para que surjam discursos como “temos que aceitar a vida como ela é”, “a coisa é o que é, não devemos reclamar”. No contexto clínico da psicanálise, tal orientação buscaria a conciliação com o que há de conflituoso na vida ou na busca de uma verdadeira essência da pessoa, o seu verdadeiro ser, para também assim superar o conflito que a levou ao atendimento. Porém, o discurso do analista vai na contramão disso, promovendo o espaço para o incentivo da queixa, a orientação clínica para o conflito e o inconsciente como o discurso do Outro (Eidelsztein, 2023). Neste sentido, o saber do inconsciente, o saber não sabido, advém da direção do tratamento pelo psicanalista, com sua insistente ignorância, que pode chegar a produzir um efeito de verdade (Latorre, 2021). Discurso do analista contra o discurso do mestre, Heráclito triunfando sobre Parmênides.

A forma (ideia) platônica do significante

Platão foi e continua sendo uma das maiores influências para o pensamento filosófico ocidental. Descendente de uma das mais renomadas linhagens aristocráticas, viveu em uma Atenas dividida em razão da Guerra do Peloponeso (Chauí, 2018). Sua filosofia fundou-se na distinção entre realidade e aparência, sendo objeto de interpretações diversas desde que surgiu (Russell, 2015). Dentre os seus principais conceitos filosóficos, se destaca a teoria das ideias ou das formas, exposta de maneira clara no último capítulo do livro *A república* (Platão, 2018).

Nesse capítulo, o personagem Sócrates discute sobre a rejeição da poesia imitativa como a regra que mais lhe agrada. O exemplo da cama é utilizado para demonstrar como as coisas do mundo são apenas aparências que correspondem a uma ideia ou forma verdadeira de cada uma delas. Considera-se que existem muitas camas no mundo, mas todas elas se referem a uma ideia só: a ideia de cama, que é perfeita e por isto possibilita a existência de vários objetos relativos a ela.

A obra de Platão foi citada ao longo de quase todo o ensino de Lacan (Le Gaufey, 1998). Já no primeiro seminário publicado, na aula de 31 de março de 1954, Lacan (1953-1954/2009) citou o filósofo grego depois de relacionar a função simbólica ao que chamou de ideia, que junto à função da imagem, no plano imaginário, desenvolvem a experiência analítica. Seu objetivo foi indicar como o registro simbólico, entendido nesse momento de seu ensino como a ideia ou palavra, estrutura a dimensão imaginária da realidade humana. Desta maneira, o registro simbólico precede e determina o imaginário: “antes da palavra, nada é, nem não é. Tudo já está aí, sem dúvida, mas é somente com a palavra que há coisas que são” (Lacan, 1953-1954/2009, p. 297). Percebe-se que se trata de uma visão antiontológica, pois é a palavra que instaura a dimensão do ser, e não o contrário, como quer a ontologia ocidental. Dito de outro modo, para que o carro, a coisa, exista, é preciso haver uma ideia de carro, como função simbólica, que cria o que se vê como carro, caso contrário não poderia ser alguma coisa. É nesse sentido que Lacan resgatou a teoria platônica das ideias ou das formas, fazendo um uso muito particular dela – pois Platão não se enquadra exatamente em uma antiontologia, para construir uma base epistemológica que recusa a noção ontológica dos conceitos psicanalíticos. Por isso, conceitos como inconsciente, transferência ou pulsão seriam antes de tudo abstrações, que geram efeitos reais na clínica psicanalítica.

Na aula de 15 de março de 1972, Lacan (1971-1972/2012) fez uma longa discussão sobre a existência do Um usando como base de leitura o diálogo *Parmênides*, de Platão. Sua principal conclusão se condensa em dois pontos importantes. Primeiramente, afirmou que Parmênides havia percebido que de todas as substâncias consideradas em sua filosofia, o fator comum seria o fato de ser um produto de discurso: “o passo de Parmênides consistiu em ele perceber que o único fator comum em toda essa substância era ela ser dizível” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 126). Isso significa que, antes de mais nada, a elaboração filosófica parmenidiana acerca das coisas se insere em um campo discursivo, isto é, o próprio fundamento da ontologia ocidental pertence a um discurso (Cassin, 2017). Segundamente, para Lacan, Platão conseguiu demonstrar que a tentativa articulada de discursar sobre alguma coisa produz uma hiância no próprio discurso, sendo dessa hiância que se produz a significação: “o *eidos*, que se traduz impropriamente por *a forma*, é algo que já nos permite a delimitação do que cria uma hiância

no dito” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 127). O *eidos*, a ideia ou forma da teoria platônica, corresponde, portanto, a essa tentativa articulada que cria uma hiância no que se diz e de onde opera a significação. Por exemplo, quando se diz que algo (S1 – significante um) é uma coisa (S2 – significante dois), a hiância, o intervalo entre os elementos (justamente o lugar onde se encontra o “é”), é o resultado de uma articulação (S1 + S2). A partir desta lógica, é possível considerar que o ser é posterior à articulação significante, ou seja, é preciso primeiro haver uma articulação significante para que o ser possa existir (Eidelsztein, 2023). Por isso, a hiância ou o intervalo da relação entre os significantes, na perspectiva lacaniana, não é ontológica (Lacan, 1964/1985a).

Para melhor compreensão desse emprego particular que Lacan fez do pensamento platônico, convém lembrar que a lógica com a qual ele operou provém de sua leitura particular da lógica aritmética de Frege. Em sua investigação acerca do conceito de número, Frege chegou a uma conclusão muito importante para o ensino lacaniano: “no mundo exterior, na totalidade do espacial, não há conceitos, propriedades de conceitos e números” (1884/2021, p. 267). Para o matemático, os conceitos e os números não são espaciais ou físicos, e portanto não existem na realidade. Eles são, antes de tudo, uma criação da lógica aritmética. Deste modo, as leis aritméticas corresponderiam aos juízos analíticos kantianos, o que significa dizer que primeiro precisou haver uma lógica específica, ou leis fundamentadas, para que os números pudessem ser demonstrados ou existir de alguma maneira, e, além disso, ganharem a possibilidade de aplicação. Lacan (1971-1972/2012) introduziu essa lógica fregiana em sua formulação da psicanálise ao propor que a postulação de algo em um discurso produz um sentido. Este sentido, por ser produto de uma lógica discursiva, só pode ser inicialmente suposto na condição de inexistente: “é incrível que tenha sido ao interrogar o número inteiro, ao tentar fazer sua gênese lógica, que Frege foi levado a nada menos do que basear o número 1 no conceito de inexistência” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 54). Inexistência porque não se trata de buscar a confirmação do ser no mundo exterior, ou na realidade, mas de compreender que o fundamento do número 1, ou de qualquer conceito psicanalítico na teoria lacaniana, tem a sua gênese em uma lógica desenvolvida. A resposta lacaniana para a discussão platônica sobre o Um, fazendo referência direta ao *Parmênides* (Platão, 2015), se baseia nessa perspectiva fregiana. O Um surge quando há um dizer, entendido como lógica discursiva, que o circunscreve (Eidelsztein, 2023). Em suma, é o dizer que cria o Um. Por isso Lacan afirmou com todas as letras, isto é, com a lógica discursiva que pôde lhe servir: “Platão era lacaniano” (1971-1972/2012, p. 127).

Considerando essas articulações, convém assinalar que o pensamento de Platão se distancia bastante da elaboração teórica de Lacan. No filósofo grego é possível encontrar

declarações sobre essência, alma imortal, reminiscências, dentre outras que evidentemente contrariam a lógica lacaniana. O que Lacan fez foi relacionar, segundo sua própria leitura particular do filósofo grego, a ideia ou forma da teoria platônica à sua teoria do significante (Eidelsztein, 2023). Assim como a ideia ou a forma vem antes da coisa, primeiro o significante e o Outro para, através deles, a coisa ser o que ela é. Trata-se de uma leitura antifilosófica do ensino lacaniano, indicando que, assim como o conceito de número 1 não existe na realidade senão como produto de um dito ou uma lógica desenvolvida, os conceitos em psicanálise só existem na dimensão do discurso. Primeiro o discurso, depois o ser. Tal leitura desfaz o movimento ontológico tradicional do Ocidente, formulando uma nova teorização do campo psicanalítico. Implica-se, portanto, que aceitar teoricamente ou incentivar intervenções como “a vida é assim”, “meus (ou os seus) pais são o que são”, “a realidade é dura mesmo”, carece de justificativa na teoria lacaniana, pois o ser, ou a realidade, só o é na medida em que é dito.

Deste modo, pode-se afirmar que é o discurso que cria a vida como ela se apresenta, assumindo então que as intervenções em psicanálise lacaniana devem ser guiadas pelo objetivo de transformar a lógica discursiva. Trata-se de intervir nas operações do dizer sobre as coisas, e não partir do ser ou da essência das coisas (Badiou, 1997). Além disso, compreende-se que tal posição epistemológica não implica em uma responsabilização subjetiva, no sentido de que o sofrimento em questão é de responsabilidade da pessoa que buscou atendimento. De maneira radicalmente distinta, se faz necessário concernir o analisante a sua queixa a fim de que o processo analítico seja possível (Bonoris, 2022).

Lacan e os estoicos antigos

Dentre as tradições filosóficas ocidentais, o estoicismo teve uma das histórias mais longas e menos constantes. Os primeiros estoicos, em grande parte, eram sírios, e os últimos, romanos (Russell, 2015). Há muitas mudanças na passagem do estoicismo antigo, incluído, por exemplo, no pensamento de Zenão, Crisipo e Posidônio, para o estoicismo romano, desenvolvido a partir de Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio. Estes últimos, do ponto de vista histórico, se tornaram muito mais importantes que os da antiguidade clássica. Entretanto, a influência que convém ser especificada neste estudo está inserida na filosofia dos antigos estoicos: trata-se da teoria dos incorporais.

Segundo Bréhier (2012), a palavra incorporal designava quatro elementos: o exprimível, o vazio, o lugar e o tempo. É sobre a categoria do exprimível que Lacan teorizou o estatuto do significante: “o significante, ninguém o teria contestado se se soubesse fazer reviver esta

palavra do vocabulário estoico” (1964/1985a, p. 149). A primeira consideração importante acerca dos incorporais é que eles não são seres, isto é, eles apenas existem no pensamento e na linguagem, com a possibilidade de serem categorizados como irreais ou abstrações (Bréhier, 2012; Chauí, 2018; Goldenberg, 2019). Sendo adepta do materialismo, onde tudo que existe é corpo, a escola dos estoicos procurou desenvolver a teoria dos incorporais para substituir a proposta platônica das ideias ou das formas. O incorporal exprimível, nesta perspectiva, existe tão somente no pensamento, porém não se confunde com ele ou com a coisa por ele designada. O incorporal exprimível se localizaria no ponto intermediário entre a palavra ou o pensamento e a coisa designada, exatamente o ponto em que a significação é atribuída. Para os estoicos haveria dois gêneros de exprimíveis: o exprimível incompleto, que são os “atributos de juízo, enunciados nos verbos sem sujeito” (Bréhier, 2012, p. 33), quando se diz, por exemplo, “escreve, fala”; e o exprimível completo, que se refere ao verbo acompanhado de seu sujeito. A título de exemplo, Bréhier citou que certos megáricos, de quem os estoicos antigos conservaram alguma influência, tinham a preferência de dizer “a árvore verdeja” em vez de “a árvore é verde” (2012, p. 34). Ao trocar a cópula “é” por um verbo, o atributo “verde” não fica mais em evidência, como um conceito aristotélico, isto é, algo substancial, e em seu lugar se tem apenas um fato ou acontecimento. Desta forma, o predicado deixa de ser uma substância, uma realidade verificável ou um conceito; em vez disso, ele é um incorporal, existindo somente no pensamento. Ainda segundo o autor, a ciência tradicional condicionou a ideia de que a verdadeira realidade estaria nos fatos ou nos acontecimentos. Rejeitando completamente essa ideia, a lógica estoica antiga entendia que os fatos ou os acontecimentos só existem no pensamento, porquanto seu atributo lógico e objetivo concerne a nenhuma realidade verificável.

Na aula de 7 de abril de 1965, Lacan indicou o termo λεκτόν (exprimível) como aquilo que, na tradição estoica, representa sua noção de significante: “esta teoria do significante que já os estoicos e nomeadamente, por exemplo, um Chrysippe [Crisipo] levaram a um extremo ponto de perfeição” (1964-1965/2006, p. 282). A referência ao incorporal estoico denota que o significante, para a psicanálise lacaniana, não se confunde com a palavra ou com qualquer elemento substancial. Não poderia também ser apenas uma imagem acústica, que é remetido a um significado, tal como se define na linguística tradicional de Saussure (1916/2012). A priori, um significante não é nada: “todo verdadeiro significante é, enquanto tal, um significante que não significa nada” (Lacan, 1955-1956/1988); ele coloca-se inicialmente, portanto, no nível do “não ser”. Ele só passa a ser quando significa alguma coisa, e isto ele jamais pode fazer sozinho (Andrade; Lang, 2019); é preciso que haja ao menos dois, formando o elemento de uma cadeia (S1, S2), para que desta relação covariante surja um efeito de significação (Goldenberg, 2019).

Com isso, pode-se dizer que a existência do significante não se sustenta em nenhuma substância ou matéria, o que permite concluir que está fora da alçada ontológica que se popularizou no pensamento ocidental. A única materialidade possível do ser, no entendimento da psicanálise lacaniana, está no discurso: “é o mundo das palavras que cria o mundo das coisas” (Lacan, 1953/1998).

Outra referência importante, que neste caso se refere à função do significante, se encontra na aula de 7 de dezembro de 1966, onde Lacan discutiu sobre a relação do significante com a verdade, afirmando que “isso não tem sido articulado com uma tal força em parte alguma melhor que nos estoicos” (1966-1967/2008, p. 76). Como demonstrou Bréhier (2012), o juízo também faz parte dos exprimíveis, um dos incorporais. Portanto, os juízos são proposições de fato, existentes apenas no pensamento, e não dependem de nenhuma implicação material. Eles não exprimem alguma coisa ou uma realidade; em vez disso, eles exprimem tão somente a lógica interna à linguagem que une as proposições, por exemplo, quando se diz “o clima é bom”. Nesta afirmação, o juízo é verdadeiro (ou não), e não a realidade ou a coisa em si que é designada, neste caso, o clima. Ele é verdadeiro, caso se vincule à coisa designada, que gera o efeito de significação, ou é falso caso não se vincule. Em outras palavras, é o fato de dizer que pode ou não ser verdade, jamais a sua implicação material.

Foi esta lógica que Lacan introduziu em seu ensino sobre o significante, para demonstrar que “o fundamento da lógica não é para se tomar em outro lugar senão na articulação da linguagem, na cadeia significante” (1966-1967/2008, p. 77). Assim, o que é verdadeiro e o que é falso só se sustentam em um discurso. Diferente seria considerar que a verdade poderia estar em uma suposta realidade objetiva e material, consideração que é lugar comum na ontologia ocidental predominante. Portanto, em psicanálise lacaniana, não se trata de buscar a verdade em uma realidade nua e crua, como se houvesse uma substância, seja o corpo físico ou as coisas em geral, que corresponderia ao objetivo último. A verdade só existe em seu próprio discurso: “nenhuma verdade pode ser localizada a não ser no campo onde ela se enuncia” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 59). De certa maneira, isso contraria o movimento ontológico que imperou no Ocidente, cuja tese do ser criou uma correspondência substancial do discurso com as coisas enunciadas. Em oposição a isso, na teoria lacaniana a única verdade é o fato de dizer (Cassin, 2017). Neste sentido, não condiz com a psicanálise assumir que as coisas são o que são, atitude que a colocaria em acordo com a ontologia predominante no Ocidente. Ao desfazer a inerência entre a fala e as coisas enunciadas, a tese lacaniana propõe que tudo em psicanálise seja da ordem do significante, e que por si só, não significando nada, consegue transformar o sentido do que se diz.

Considerações finais

Este estudo buscou investigar algumas interlocuções entre psicanálise e antifilosofia. Particularmente, buscou-se fazer uma aproximação entre alguns pensamentos filosóficos e a concepção de antifilosofia concernente ao ensino de Jacques Lacan. Compreende-se que Lacan desenvolveu sua leitura particular de alguns filósofos a fim de recusar ao campo da psicanálise a dimensão ontológica predominante no Ocidente. Esta dimensão estabelece que há um ser nas coisas, um “em si” como substância ou essência que garante a sua existência. Segundo a perspectiva lacaniana, o ser das coisas se funda somente a partir de um discurso. Deste modo, primeiro há o discurso, depois a realidade.

Com isso, este estudo expôs alguns conceitos filosóficos, presentes no pensamento de Heráclito, Platão e dos estoicos antigos, para demonstrar de que modo Lacan fez uso deles para elaborar a antifilosofia como base epistemológica da psicanálise. Em primeiro lugar, verificou-se que há, no ensino de Lacan, a preferência pela filosofia de Heráclito em detrimento da de Parmênides, cuja principal tese diz que o ser é e o não ser não é. Para Lacan, não há nenhuma realidade para além do discurso. Logo, o ser só é na medida em que há um discurso para sustentá-lo. Em outras palavras, o ser é apenas um efeito do dizer.

Em segundo lugar, buscou-se evidenciar como a teoria das ideias ou das formas de Platão, um dos filósofos mais citados pelo psicanalista francês, se relaciona com a teoria do significante de Lacan. A ideia ou forma do pensamento platônico corresponderia à função simbólica que precede e determina o imaginário. Assim, é o registro simbólico que cria a dimensão do ser, e não o contrário, tal como se entende geralmente no movimento predominante da ontologia ocidental. Esta, em vez de considerar primeiro a palavra, depois o ser, compreende que primeiro há o ser ou a coisa e só depois se faz uma ideia ou palavra sobre ela. Além disso, ao considerar a discussão acerca do Um em um dos diálogos de Platão, Lacan indicou que a ideia ou forma da teoria platônica seria uma tentativa articulada de discurso que cria uma hiância, sendo esta a responsável por operar a significação. Trata-se, portanto, de uma articulação significante que produz o significado. O ser, então, seria apenas o efeito desta articulação, ou seja, ele é posterior ao discurso que o circunscreve. Fora dessa dimensão discursiva, o ser não seria nada.

Lacan operou essa relação a partir da lógica aritmética fregiana, cuja tese afirma que no mundo exterior ou na realidade não existem conceitos e números. Eles são apenas produto de uma lógica específica. Neste sentido, entende-se que é preciso primeiro haver uma lógica determinada para que algo como o conceito ou o número possa existir. Tal entendimento vai na

contramão da ontologia ocidental predominante, considerando que, em psicanálise, o que se diz, ou os seus conceitos, não possui um ser “em si”, em vez disso, ele se funda a partir de um discurso.

Por fim, considerou-se a teoria dos incorporais do estoicismo antigo. Esta teoria versava sobre quatro elementos: o vazio, o tempo, o lugar e o exprimível. É sobre este último que Lacan teorizou acerca do significante, que não se confunde com a palavra ou com qualquer substância ou matéria. Com isso, buscou-se demonstrar como a existência do significante, na perspectiva lacaniana, se sustenta tão somente no discurso que o cria, fora de qualquer dimensão substancial.

Concluiu-se que a leitura particular de Lacan sobre os filósofos condiz com a sua perspectiva antifilosófica, estabelecendo uma recusa sistemática da ontologia dentro do campo psicanalítico. Sendo assim, o que se diz em análise, ou os próprios conceitos psicanalíticos, não se referem a nenhuma realidade verificável, como se fosse possível encontrar um ser verdadeiro para eles. Para Lacan, é a dimensão do discurso que cria a realidade, e não o contrário. Portanto, deve-se considerar que a antifilosofia, como uma base epistemológica, desfaz a atitude ontológica de enunciar que as coisas são o que são, pois elas só podem ser na medida em que há uma articulação significativa que as produz.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Hudson Vieira de; LANG, Charles Elias. Formalização e clínica psicanalítica: a estrutura, o significante e o sujeito. *Cadernos de psicanálise*, Rio de Janeiro, v. 41, n. 40, p. 99-119, jan./jun. 2019.

BADIOU, Alain. Lacan – a antifilosofia e o real como ato. Trad. Analucia Teixeira Ribeiro. In: LETRA Freudiana. Escola, psicanálise e transmissão. Ano XVI – nº 22. *Colóquio Psicanálise e Filosofia* – sujeito e linguagem. Rio de Janeiro: Revinter, 1997, p. 3-26.

BONORIS, Bruno Javier. *¿Qué hace un psicoanalista?: sobre los problemas técnicos*. Buenos Aires: Tomás Pal, 2022.

BREHIÉR, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Trad. Fernando Padrão Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CASSIN, Barbara. *Jacques, o sofista: Lacan, logos e psicanálise*. Trad. Yolanda Vilela. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CASTRO, Susana de. *Ontologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

EIDELSZTEIN, Alfredo. *Outro Lacan*: estudo crítico sobre os fundamentos da psicanálise lacaniana. São Paulo: Toro, 2023.

FREGE, Gottlob. *Os fundamentos da aritmética*: uma investigação lógico-matemática sobre o conceito de número [1884]. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: LF, 2021.

GOLDENBERG, Ricardo. *Desler Lacan*. São Paulo: Instituto Langage, 2019.

HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Trad., apresentação e comentário Alexandre Costa. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise [1953]. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 238-324.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud [1953-1954]*. Trad. Betty Milan. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 3: as psicoses [1955-1956]*. Trad. Aluísio Menezes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 8: a transferência [1960-1961]*. Trad. Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise [1964]*. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1985a.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 12: problemas cruciais para a psicanálise [1964-1965]*. Trad. Cláudia Lemos *et al.* Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2006.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 14: a lógica do fantasma [1966-1967]*. Trad. Amélia Lyra *et al.* Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2008.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise [1969-1970]*. Trad. Ari Roitman. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 19: ...ou pior [1971-1972]*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda [1972-1973]*. Trad. M. D. Magno. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985b.

LACAN, Jacques. *Séminaire 20: encore*. [S.l.: s.n.], [1972-1973]. Disponível em: <http://staferla.free.fr>. Acesso em: 16 dez. 2024.

LACAN, Jacques. Talvez em Vincennes... [1975]. In: LACAN, Jacques. *Outros escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 316-8.

LATORRE, Mariana. Recalque x saber não sabido. In: COLARES, Karime; DUTRA, Flávia; MEZZA, Martín (Org.). *Lacan: a revolução negada*. Curitiba: CRV, 2021, p. 147-60.

LE GAUFÉY, Guy. *Index des noms propres et titres d'ouvrages dans l'ensemble des séminaires de Jacques Lacan*. Paris: EPEL, 1998.

PLATÃO. *A república*. Trad. Leonel Vallandro. 4ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

PLATÃO. Parmênides. In: PLATÃO. *Diálogos IV*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2015.

RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. Trad. Hugo Langone. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 28ª ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

Substância ou complexo perceptivo?

A questão do sujeito enquanto consciência ou associações psíquicas

Weslley Rodrigues¹

RESUMO

O presente artigo discute a autenticidade da inserção do pensamento de Sigmund Freud na filosofia da mente. Como esta vertente filosófica tem René Descartes como um de seus precursores, faz-se uma análise paralela de ambos os pensadores. Discute-se a percepção que se tem do funcionamento e da natureza da mente, pondo-se como um dos principais focos de reflexão, consequentemente, o conceito de sujeito no interior do pensamento de cada um dos autores investigados. Na sequência, reflete-se sobre a relação entre mente e corpo. Chega-se, por exemplo, à conclusão de que a noção de sujeito cartesiana é substancial, enquanto a freudiana é funcional, organizadora, que resulta na compreensão de que a ideia não é uma expressão original do ser, mas mero complexo associativo. Tais concepções põem o cartesianismo e freudismo em tradições distintas do pensamento ocidental. Todavia isto não faz com que Freud, enquanto aquele que refletiu as principais questões da filosofia da mente, não seja, à sua maneira, devedor do cartesianismo, como tantos outros empiristas.

PALAVRAS-CHAVE

Mente; Corpo; Sujeito; Substância; Aparelho.

¹ Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Lattes: [1083517369193361](https://lattes.cnpq.br/1083517369193361). E-mail: lima.starley@gmail.com.

Substance or perceptual complex?

The question of the subject as consciousness or psychic associations

ABSTRACT

This article discusses the authenticity of the inclusion of Sigmund Freud's thought in the philosophy of mind. As this philosophical branch has René Descartes as one of its cardinal precursors, a parallel analysis of both thinkers is conducted. The perception of the functioning and nature of the mind is discussed, placing the concept of the subject within the thought of each of the investigated authors as one of the main foci of reflection. Subsequently, the relation between mind and body is reflected upon. It is concluded, for example, that the Cartesian notion of the subject is substantial, while the Freudian is functional, organizational, leading to the understanding that the idea is not an original expression of being, but merely an associative complex. Such conceptions place Cartesianism and Freudianism in distinct traditions of Western thought. However, this does not mean that Freud, as someone who reflected on the main questions of philosophy of mind, is not, in his own way, indebted to Cartesianism, like so many other empiricists.

KEYWORDS

Mind; Body; Subject; Substance; Apparatus.

Recebido: 13/01/2025

Aceito: 03/07/2025

Publicado: 07/10/2025

Doi: <https://doi.org/10.59780/mtxf3353>

Introdução

Fátima Caropreso e Richard Simanke, tratando da importância da metapsicologia freudiana e de seu resgate feito no contexto das pesquisas realizadas em alguns campos da neurociência contemporânea, escrevem o seguinte:

nessa problemática, algumas questões ganham destaque. Em primeiro lugar, o problema das relações do mental com o cerebral ou, num sentido mais amplo, com o corporal – isto é, o famoso problema mente-cérebro ou mente-corpo da filosofia da mente. A metapsicologia, de fato, para Freud, apresenta-se, antes de tudo, como uma teoria dessa relação, o que se manifesta, por exemplo, no destaque concebido à teoria das pulsões (os *Triebe* freudianos), explicitamente apresentadas como assinalando o lugar do psíquico e do somático e como instrumento conceitual para a teorização dessa articulação (2011, p. 13).

Os autores recordam que a questão fundamental tratada pela metapsicologia – a relação mente-cérebro ou mente-corpo – a põe em concernência com a filosofia da mente, fazendo da psicanálise freudiana herdeira das questões iniciadas e legadas por aquela. De acordo com Osmyr Gabbi Junior, a vertente filosófica na qual Freud estaria inserido, dentro da filosofia da mente, seria o empirismo:

Freud aparentemente adota uma concepção materialista, nega a dualidade entre substâncias psíquicas ou mentais e substâncias físicas. Adiante, veremos que ele igualmente recusa a concepção de substância, adotando no seu lugar a concepção introduzida por Hume e Berkeley de que as coisas consistem em processos resultantes de sequências de eventos sensoriais ligados por leis de associação. Portanto, ele exclui qualquer solução do tipo cartesiano e indica sua preferência pelas concepções empiristas (2003, p. 24).

O presente artigo analisa se as afirmações feitas por Gabbi Junior se sustentam após uma leitura detalhada da exposição sobre a relação mente e corpo, em Descartes e Freud. A escolha de René Descartes como interlocutor de Sigmund Freud para discutir as questões a que nos propomos se dá justamente pela suposição de que o filósofo francês é um dos precursores da filosofia da mente (Schultz; Schultz, 2020). Com a análise paralela de ambos se objetiva observar se há uma relação de Freud com as problemáticas legadas pelo cartesianismo e, ao mesmo tempo, se aquele estaria relacionado com as questões da tradição da filosofia da mente. E, por último, se o pensamento freudiano se distanciou do cartesianismo acerca das concepções que relacionam mente/sujeito, aproximando-se assim da perspectiva empírica.

Não haveria espaço em um artigo para que tal análise percorresse a ampla obra de cada um desses pensadores. Dessa maneira, tivemos que escolher como foco principal dois textos, a

saber, as *Meditações metafísicas* (2017)² e o *Projeto para uma psicologia científica* (1950/1996)³. De forma que nosso questionamento se organiza com maior clareza a partir das seguintes interrogações: que relação teria o *Projeto* com o pensamento de Descartes? Haveria no *Projeto* alguma teoria do sujeito? Se sim, esta seria em algo influenciada pelo cartesianismo? Não deixaremos, no entanto, de fazer considerações de uma ou outra obra dos autores, quando for necessário.

A noção de sujeito enquanto substância em René Descartes

Na primeira parte dos *Princípios da filosofia*, no princípio 51, Descartes expõe que: “quando concebemos a substância, concebemos uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir (2006, p. 45). E, ainda no mesmo princípio, o próprio Descartes afirma que a única substância dessa natureza é Deus, afinal este é o único que só tem necessidade de si próprio para existir. Neste sentido, o critério de substância seria a plena independência e autossuficiência ontológica. No entanto, a questão se complexifica quando no final do princípio 51, se lê: “mas porque entre as coisas criadas algumas são de tal natureza que não podem existir sem outras, distinguimo-las daquelas que só tem necessidade do concurso ordinário de Deus para existir” (2006, p. 45). As primeiras são atributos e qualidades da substância, e as segundas, que dependem de Deus para sua existência e, por isso, estão desprovidas de autonomia ontológica, o filósofo também nomeia de substâncias. Mas, se o critério inicialmente apresentado para substância é justamente a autonomia, por que há outras substâncias além de Deus? Ethel Rocha nos auxilia na compreensão desta questão quando explica como ocorre na filosofia cartesiana a relação entre a substância e os atributos, indicando que:

a substância parece depender não apenas de atributos que são modos dos quais ela é sujeito de inerência, mas agora parece depender também de um atributo essencial e imutável, ou seja, aparentemente a substância depende também de um tipo específico de atributo para existir (Rocha, 2023, p. 350).

A primeira forma de atributos, os modos da substância, são acidentes, porque caracterizam a substância como qualidades inerentes a esta, sendo dependentes da substância

² A partir deste momento iremos chamá-la de *Meditações*.

³ Passaremos a nos referir a esta obra somente como *Projeto*, e em alguns momentos optamos por utilizar a tradução feita desta por Gabbi Junior, e que consta em suas *Notas a Projeto de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise* (2003).

para existir, mas em nada tornando a existência desta dependente daquelas. Não é que constituam a natureza da substância, mas a expressam. É a natureza da substância que as constitui. Esta suposição se diferencia em relação ao segundo tipo de atributo, que é essencial e subjacente à própria substância, estabelecendo sua identidade. Esta questão fica mais clara no princípio 53:

se bem que cada atributo seja suficiente para conhecermos a substância, no entanto em cada uma há um atributo que constitui a sua natureza e a sua essência e dos qual todos os outros atributos dependem. Assim, a extensão em comprimento, largura e altura constitui a natureza da substância corporal, e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa (Descartes, 2006, p. 46).

O atributo essência constitui a natureza da substância, atuando nela como seu princípio de identidade e por isso imutável, é aquilo que constitui propriamente o sujeito, enquanto essência e substrato. Com isso, o critério básico para a noção de substância não é a autonomia ontológica, mas o atributo essencial. A classificação de substância do pensamento (*res cogitans*) e da extensão (*res extensa*) ocorre não por independência ontológica, que só existe em relação a Deus enquanto substância, mas por sua independência em relação aos modos. Pois, embora criados por Deus e deste dependentes, cada qual, pensamento e extensão, é constituído por atributos essenciais. Significa dizer que estes constituem uma relação de identidade e imutabilidade consigo mesmas, expressando-se por meio de diversos modos, mas independente de todos eles, persistindo a ser o que são. É isto propriamente o sujeito, de acordo com Abbagnano, “a substância propriamente dita, o que permanece após retirados os acidentes enquanto predicados” (2007, p. 1096). A mais clara noção de sujeito é encontrada na própria obra de Descartes, em suas *Segundas objeções*:

toda coisa em que reside imediatamente como em seu sujeito, ou pelo qual existe, algo que concebemos, isto é, qualquer propriedade, qualidade, ou atributo, de que temos em nós real ideia, chama-se substância. Pois não possuímos outra ideia de substância precisamente tomada, salvo que é uma coisa na qual existe formal, ou eminentemente, aquilo que concebemos, ou aquilo que está objetivamente em alguma de nossas ideias, porquanto a luz natural nos ensina que o nada não pode ter nenhum atributo real (Descartes, 1996, p. 374).

Neste sentido, sujeito é a realidade imediata e formal adjacente nas coisas, fazendo com que possam ser objetivamente concebidas. A seguir, interessa-nos apresentar o reflexo dessa

noção de sujeito para o modo de funcionamento do pensamento e, conseqüentemente, da mente,⁴ segundo Descartes.

A natureza da mente no cartesianismo: substancial e consciente

O início da segunda meditação é uma recordação do tema fundamental da primeira, que é o estabelecimento de um dos princípios básicos do método cartesiano, a dúvida radical.⁵ A partir desta ele parte do pressuposto de que todas as coisas que observa e sente, que decorrem da experiência de seus sentidos, não existem:

suponho, então, que todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me de que nunca houve nada de tudo quanto minha memória repleta de mentiras me representa; penso não ter nenhum sentido; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de meu espírito. O que então poderá ser considerado verdadeiro? Talvez nada mais, a não ser que não há nada de certo no mundo (2017, p. 42).

Além da dúvida, a radicalidade do método consiste em pressupor que as coisas que se observam, sentem e ouvem, ou seja, todo o mundo sensível e as informações nele obtidas podem ser resultado do engano de um gênio maligno.⁶ Mas, qual é o primeiro resultado de seu método? Justamente a descoberta da substância pensante, do *cogito*, como é exposto com muita clareza no *Discurso sobre o método*:

mas imediatamente observei que, ainda que desejasse pensar que tudo era falso, era absolutamente necessário que eu, assim que pensei, deveria ser algo; e como observei que esta verdade, eu penso, logo existo [*cogito ergo sum*], era tão certa e de tal evidência que nenhuma base para dúvida, ainda que extravagante, poderia ser alegada pelos céticos capazes de abalá-la (Descartes, 2011, p. 36-7).

⁴ “A substância, em que reside imediatamente o pensamento é aqui chamado espírito. Todavia, tal nome é equívoco, pelo fato de atribuírem tantas vezes ao vento e aos licores muito sutis; mas não sei de outro mais próprio” (Descartes, 1996, p. 374). Homero Santiago (2017) chama atenção para o fato de mente e espírito em Descartes serem o mesmo, o uso distinto dos termos às vezes depende somente da língua em que seu texto foi escrito ou traduzido, mente (*mens*), é presente no texto latino, enquanto espírito (*esprit*) é recorrente nas versões francesas. Descartes faz uso do termo mente como uma substituição do termo alma (*anima*). De modo que, ao longo de nosso texto, faremos uso das palavras alma, espírito, ou mesmo Eu, que em Descartes são variados nomes para a substância imaterial.

⁵ “Suporei, pois, que não há um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte de verdade, mas certo gênio maligno, não menos astuto e enganador que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons não passam de ilusões e enganos de que se serve para surpreender minha credulidade. Considerarei a mim mesmo como não tendo mãos, nem olhos, nem carne, nem sangue, como não tendo nenhum sentido, mas crendo falsamente ter todas essas coisas” (Descartes, 2017, p. 38).

⁶ Esse gênio maligno é apresentado na primeira meditação, como consta na nota anterior, que faz referência à dúvida radical.

A afirmação da existência do Eu enquanto substância pensante resiste até mesmo ao engano do gênio maligno enganador: “não há dúvida, então, de que eu sou, se ele me engana; e que me engane o quanto quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa” (Descartes, 2017, p. 43). O pensamento é então posto como substância, porque é o substrato fundamental da condição de existência do Eu, sendo a natureza própria deste, sua essência. Se o pensamento é o princípio constituinte do Eu, seu sujeito, configurando-se como sua identidade, todos os outros atributos da mente, constituem apenas modos e/ou predicados, incapazes de servir como prova cabal da existência do Eu. Portanto, analisa-se os atributos do pensamento ou da alma, sob o critério da dúvida radical aliada à perspectiva do engano do gênio maligno, porque somente o que de fato é o sujeito resiste aos critérios da prova de existência do método. Tudo o que é modo da substância pensante resistirá à prova, somente enquanto dependente da existência do pensamento.

Na análise dos atributos do pensamento, na segunda meditação, inicia-se referindo-se ao apetite e o ímpeto para o movimento, que não resistem aos critérios de prova ontológica do método porque necessitam da existência do corpo, que ainda não foi comprovado, ocorrendo o mesmo em relação aos sentimentos (Descartes, 2017, p. 45). A imaginação é um outro atributo posto sob análise, e imaginar é, segundo Descartes, “contemplar a figura e a imagem de uma coisa corporal” (2017, p. 47). Logo, o recurso da imaginação faz uso de objetos materiais externos ao pensamento, para compor imagens internas ficcionais. No entanto, o pensamento não pode depender do que lhe é desconhecido, nem do que é “fingido ou inventado pela imaginação” (Descartes, 2017, p. 47). Assim, a imaginação, apesar de ser um atributo do pensamento, não é sua essência e depende da prova do mundo externo. Ao mesmo tempo é reconhecido que o apetite, a vontade, o desejo, a imaginação fazem parte do pensamento, afinal: “o que é uma coisa que pensa? Isto é uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. Por certo não é pouco se todas essas coisas pertencem à minha natureza” (Descartes, 2017, p. 48).

O que significa dizer que fazem parte do pensamento, mas não o constituem como essência? Significa que são atributos modais, que expressam as qualidades do pensamento, sem que a identidade deste dependa de tais qualidades para existir. O pensamento é a única coisa que não pode ser desprendida do Eu, e, por isso, o fundamento da existência deste: “pois talvez pudesse ocorrer, se eu cessasse de pensar, que cessasse ao mesmo tempo de ser e de existir” (Descartes, 2017, p. 46). Descartes conclui seu raciocínio da seguinte maneira: “não sou, então precisamente falando, senão uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão” (Descartes, 2017, p. 46). Chega-se à conclusão de que o pensamento é o atributo

essencial, na medida em que estes outros atributos são os modos do pensamento, suas ações, atividades, predicados próprios do exercício de pensar. De modo que, em sua reposta às *Segundas objeções*, encontra-se que o pensamento é “tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores” (Descartes, 1996, p. 373). Define-se então com precisão que o pensamento é uma “razão, um entendimento, um espírito”, sempre transparente para a mente do indivíduo. Isto é, além da definição do pensamento, um argumento para indicar o motivo de a vontade e os outros atributos, anteriormente descritos, serem somente atributos modais, e não essenciais: “mas acrescentei *imediatamente*, para excluir as coisas que seguem e dependem de nossos pensamentos: por exemplo, o movimento voluntário tem, verdadeiramente, a vontade como princípio, mas ele próprio, no entanto, não é um pensamento” (Descartes, 1996, p. 373).

Com isso, demonstra-se como o pensamento é o sujeito do Eu, por ser aquilo pelo qual de fato ele existe e está em relação transparente e imediata. Acerca dos pensamentos, Descartes faz ainda a seguinte afirmação: “entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e é apenas a estes que convém o nome de ideia” (2017, p. 60). Raul Landim, comentando a noção de ideia para Descartes, explica que essas imagens das coisas no pensamento são tanto a representação operativa do intelecto quanto a coisa pensada: “é a operação do intelecto ou a realização do ato que é representativo, pois ele exhibe uma coisa que, dessa maneira, se torna uma coisa inteligida ou pensada, isto é, um objeto para o intelecto (Landim, 2014, p. 672). Landim recorda então que, de acordo com as *Meditações*, a ideia está presente em todos os modos do pensamento, como fica claro a seguir, na afirmação de Descartes:

como quando me represento um homem, ou uma quimera, ou o céu, ou um anjo, ou mesmo Deus. Outros, além disso, têm algumas outras formas: como, quando quero, que temo, que afirmo ou que nego, concebo bem alguma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também uma outra coisa, por esta ação, à ideia que tenho daquela coisa; e, desse gênero de pensamentos, uns são denominados vontades ou afecções e os outros, juízos (2017, p. 60-1).

Como reflexo dos modos de pensamento a que cada ideia está imbricada, pode-se dizer que as ideias são todas iguais, são todas elas operações do intelecto. Acerca de sua origem nos é comunicado: “ora, dessas ideias, umas parecem-me ter nascido comigo, outras me ser estranhas e vir de fora, e as outras feitas ou inventadas por mim mesmo” (Descartes, 2017, p. 61-2). Ou seja, há ideias que são inatas, outras, reflexo da experiência, e outras, reflexo da composição, da criação do próprio sujeito. As distintas origens das ideias pressupõem relações de representação de realidades objetivas distintas, e, com isso, há entre as ideias diferenças qualitativas:

pois, de fato, aquelas que me representam substâncias são sem dúvida algo mais e contêm em si (por assim falar) mais realidade objetiva, ou seja, participam por representação em mais graus de ser ou de perfeição do que as que me representam somente modos e acidentes (Descartes, 2017, 65).

A diferença das ideias não depende especificamente dos modos, enquanto atos de cognição, afecção e vontade, mas dos objetos que estas representam enquanto imagens. Mas é a natureza das ideias enquanto imagens, na relação com o que representam, que define sua qualidade modal ou tipo de operação intelectual. O fundamental é que, as ideias não somente são distintas umas das outras, como têm graus distintos de perfeição. Sobre a relação de representação das ideias com seus objetos, Landim descreve o sistema representacional cartesiano como realismo representacional, isto porque, segundo este, para Descartes:

o intelecto percebe imediatamente tudo o que nele ocorre. Ao perceber imediatamente, através de uma ideia inata, a realidade objetiva (ou essência) do ser objetivo, o intelecto apreende algo que não depende do pensamento humano, mas que existe efetivamente ‘fora’ do pensamento (Landim, 2014, p. 686).

Landim faz referência à quinta meditação e à terceira meditação. Na quinta, está descrito que as figuras geométricas existem na mente independentes do que representam lá fora. Nesse sentido, o pensamento enquanto operação e imagem é uma relação imediata e realística com a própria coisa representada, é na própria mente uma realidade objetiva (Descartes, 2017, p. 98). Mas, segundo a terceira meditação, as ideias estão sob a lei de causalidade, podendo ser causa umas das outras, mas não podendo chegar a uma correlação causal ao infinito; é preciso que existam fora do pensamento objetos (realidade formal) que sirvam de algum modo como causa das ideias; se não, estas seriam representações do nada (Descartes, 2017, p. 67).

Outra consequência que se pode tirar desta relação imediata do pensamento consigo mesmo, ou seja, das ideias enquanto operação e representação ao mesmo tempo, é que o Eu, ou a mente em Descartes, é plenamente consciente, porque é, como já havíamos exposto, completamente transparente para si mesma. Afinal, o pensamento é base ontológica da prova da existência do Eu, porque é o único inicialmente capaz de se apresentar, de forma imediata, “clara e distintamente” (Descartes, 2017, p. 59).

Corpo e mente: substâncias individuais que compõem uma unidade

De acordo com a sexta meditação, o ser humano é constituído não somente de pensamento, mas também da extensão, cujo sujeito é o corpo⁷:

e, embora talvez (ou melhor, certamente, como logo direi) eu tenha um corpo ao qual sou muito estreitamente conjunto, não obstante, porque de um lado tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa e não extensa, e que, do outro, tenha uma ideia distinta do corpo, na medida em que ele é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que esse eu, ou seja, minha alma, pela qual sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e pode ser ou existir sem ele (Descartes, 2017, p. 117-8).

Entre os pressupostos para a prova da existência do corpo, está a natureza da qualidade de alguns predicados do pensamento, tal como a imaginação, que não é pura intelecção, mas reflexo do uso de ideias compostas a partir de corpos externos ao Eu, alheios ou intimamente presentes como o próprio corpo do indivíduo (Descartes, 2017, p. 109-11). Mas, como se dá a relação entre a mente e o corpo, como se integram, e ainda, qual a função do corpo? Sobre estas questões encontra-se alguma resposta a seguir:

a natureza me ensina também por esses sentimentos de dor, de fome, de sede, etc., que não estou somente alojado em meu corpo, assim como um piloto em seu navio, mas, além disso, que lhe sou estreitamente conjunto e tão confundido e misturado que componho como que um único todo com ele. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo fosse ferido, nem por isso sentiria dor, eu, que sou apenas uma coisa que pensa, mas perceberia o ferimento apenas pelo entendimento, como um piloto percebe pela vista algo que se rompe em seu barco; e, quando meu corpo necessita beber ou comer, conheceria simplesmente isso mesmo, sem disso ser avisado por sentimentos confusos de fome e sede. Pois, de fato, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada mais são do que certas formas confusas de pensar, que provêm e dependem da união e como que da mistura do espírito com o corpo (Descartes, 2017, p. 122).

Corpo e mente estão profundamente integrados, de tal modo que as afecções do corpo estão emaranhadas ou intimamente relacionadas com a mente, apresentando-se como formas de pensamento, ainda que confusas. Descartes busca precisar a natureza dessa mistura, localizando no corpo o ponto de interconexão.⁸ O corpo tem uma outra função fundamental, que fica ainda mais explícita a seguir:

⁷ Definição do próprio Descartes: “a substância, que é o sujeito imediato da extensão e dos acidentes que pressupõem a extensão, assim como da figura, da situação, do movimento local etc., chama-se corpo” (1996, p. 374).

⁸ O ponto de interconexão que Descartes localiza entre mente e corpo é o cérebro, ele indica que o “espírito não recebe imediatamente a impressão de todas as partes do corpo, mas somente do cérebro” (2017, p. 129). Isto é indicado na sequência, de uma das menores partes do cérebro, “a saber, aquela onde se exerce a faculdade a que chamam o senso comum” (Descartes, 2017, p. 129), que viria a ser a glândula pineal. Esta é uma novidade e contribuição fundamental de René Descartes, a ideia de que a mente tem conexão com um órgão material.

ora, essa natureza bem me ensina a fugir das coisas que causam em mim o sentimento da dor e dirigir-me àquelas que me comunicam algum sentimento de prazer; mas não vejo que, além disso, ela me ensine que, dessas diversas percepções dos sentidos, jamais devíamos tirar nenhuma conclusão sobre as coisas que estão fora de nós, sem que o espírito as tenha cuidadosa e maduramente examinado (Descartes, 2017, p. 124).

Por meio da relação dor e prazer, ou prazer e desprazer é que o ser humano pode mover-se, existir, realizar ações com segurança em sua relação com o mundo material. Mas, apesar da dignidade que Descartes oferece ao corpo, instituindo-o como substância e, conseqüentemente, como objeto fundamental de pesquisa e compreensão filosófico, as informações que dele emanam são imprecisas, e os sentidos não são o meio mais seguro de conhecimento de acordo com as *Meditações*. Neste sentido, o pensamento continua ocupando lugar privilegiado na relação com a verdade e com o saber.

A centralidade e a liberdade do Eu como sujeito do conhecimento

O resultado do que apresentamos até o momento é que a mente é promovida a sujeito do saber, plenamente capaz de conhecer adequadamente a verdade. Isso lhe oferece uma dignidade especial em referência à subjetividade. Afinal, tem uma relação imediata e consciente com o pensamento, na medida em que as ideias puramente intelectivas lhe são inatas, e não transmitidas pela experiência (Descartes, 2017). Com o uso adequado do método, que é justamente as regras para a direção do espírito (Descartes, 2011), o indivíduo é capaz de conhecer até mesmo Deus, ainda que desprovido da revelação divina transmitida pelos saberes teológicos: “somos advertidos de que tudo o que se pode saber de Deus pode ser demonstrado por razões que não precisam ser buscadas em outro lugar que não em nós mesmos e que nosso espírito sozinho é capaz de fornecer” (Descartes, 2017, p. 5). É verdade que Deus permanece em posição especial, enquanto única substância com plena autonomia ontológica, da qual todas as coisas criadas do mundo dependem, servindo também de suporte epistemológico: “depois, experimento em mim mesmo certa potência de julgar, a qual sem dúvida recebi de Deus, bem como todo o resto das coisas que possuo; e como ele não queria iludir-me, é certo que não me deu tal que eu possa um dia falhar, quando a usar como é preciso” (Descartes, 2017, p. 84).

Mas, esta “certa potência de julgar”, ainda que presenteada por Deus, é inata ao pensamento e mente humana. Com isso, o Eu cartesiano pode ser plenamente responsável pelo método de aquisição da verdade. O que Descartes faz, de acordo com Joceval Bitencourt, é “tomar o homem, o sujeito, como instância a partir da qual o conhecimento da verdade vem ao

mundo, é uma característica que identifica e diferencia a filosofia de Descartes de todo o pensamento filosófico que o antecedeu” (Bitencourt, 2017, p. 12). Com isto, conclui-se que é a partir do cartesianismo que “o conceito de subjetividade se tornou presença comum no discurso do pensamento contemporâneo, dessa maneira, recorre-se a ele para fundamentar qualquer forma de discurso” (Bitencourt, 2017, p. 6), ou mesmo para refutar. Bitencourt conclui que: “a partir da filosofia moderna, mais especificamente, a partir da filosofia de Descartes, este conceito de sujeito irá adquirir uma referência precisa e exclusiva para designar o homem” (2017, p. 148).⁹

A potência da racionalidade e do novo lugar do Eu enquanto sujeito do conhecimento torna-se muito clara na reflexão cartesiana sobre o livre-arbítrio, suscitada no contexto em que é preciso justificar por que o ser humano tem concepções incorretas, apesar de sua capacidade de julgar. Descartes questiona: “de onde então nascem meus erros? A saber, só do fato de que, sendo a vontade muito mais ampla e mais extensa do que o entendimento, não a contendo nos mesmos limites” (2017, p. 91); e ainda:

ora, se me abstenho de dar meu juízo sobre uma coisa, quando não a concebo com clareza e distinção, é evidente que o uso muito bem e que não estou enganado; mas, se me determino a negá-la, ou assegurá-la, então já não me sirvo como devo do meu livre-arbítrio; e, se asseguro o que não é verdadeiro, é evidente que me engano; até mesmo, ainda que eu julgue segundo a verdade, isso só ocorre por acaso, e não deixo de falhar e de usar mal meu livre-arbítrio; pois a luz natural ensina-nos que o conhecimento do entendimento sempre deve preceder a determinação da vontade. E é nesse mau uso do livre-arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro (2017, p. 92).

Por conseguinte, o erro é consequência da apreensão do saber quando a vontade precede o juízo. Conclui-se, portanto, que: primeiro, o sujeito no exercício de sua liberdade pode ter pleno controle de sua vontade, e fazer com que esta se adeque a seu juízo; segundo, que o uso autêntico da liberdade se dá justamente quando o sujeito faz justiça a sua racionalidade. O Eu é livre enquanto sujeito do pensamento, significa não somente capaz de compreender plenamente as informações internas e externas a si, mas de gerir, administrar e controlar os impulsos decorrentes da vontade. A liberdade que se dá por meio da racionalidade eficiente é uma qualidade decorrente da própria natureza do pensamento enquanto sujeito. Com estas reflexões, Descartes põe a mente no centro da problemática que provocará o surgimento não somente de um campo de pesquisa filosófica, como a filosofia da mente, mas de pesquisa

⁹ Esta nova referência de sujeito é exposta com precisão por Abbagnano: “o eu, o espírito ou a consciência, como princípio determinante do mundo, do conhecimento ou da ação, ou ao menos como capacidade de iniciativa em tal mundo” (2007, p. 1096).

científica, como a neurologia. O *Projeto*, como ficará claro a seguir, trata, ainda que desde outros pressupostos teóricos e metodológicos, das principais questões que Descartes tratou sobre a mente e sua relação com o corpo.

A arquitetura do aparelho psíquico: os neurônios e seus desenvolvimentos

O *Projeto*, enquanto texto metapsicológico, apresenta-se “como a construção de um modelo teórico não isomórfico da relação mente-cérebro” (Caropreso; Simanke, 2011, p. 14). Portanto, a metapsicologia de nenhuma maneira é uma metodologia realista de localização dos atos psíquicos a partir do cérebro. Sobre o método de trabalho do *Projeto*, pode-se dizer três coisas: 1. é “um modelo teórico-abstrato de funcionamento do cérebro” (Monzani, 2014, p. 118); 2. que “no lugar de um modelo realista do sistema nervoso é proposto um novo modelo que deve funcionar segundo o princípio do *als ob* (como se)” (Gabbi Jr., 2003, p. 47); e por último, 3. “busca uma teoria funcional e não anatômica do aparelho mental” (Gabbi Jr., 2003, p. 21).

Tendo oferecido os pressupostos para a construção que o *Projeto* faz do aparelho, façamos uma síntese básica de sua arquitetura. Freud, como reflexo da neurologia de sua época, pensava o aparelho a partir de duas ideias básicas. A teoria do neurônio – do anatomista Wilhelm von Waldeyer-Hartz, que consolidou o neurônio como unidade material básica do sistema nervoso – e a perspectiva físico-química, que consiste em que os atos psíquicos são reflexos de uma quantidade¹⁰ que flui pelo aparelho, podendo, como veremos adiante, modificar-se, por decorrência de alguns fatores, em seu movimento e intensidade. A forma de trabalho dos neurônios responde à lógica inercial, que é uma tendência a descarregar toda quantidade que incide sobre o aparelho, fazendo com que este não admita o acúmulo da quantidade (Caropreso, 2008, p. 103). Com isso, se configura um dos três sistemas de neurônios, nominados de Φ , responsável pelo processo primário, que é onde o aparelho sofre o impacto da quantidade que vem diretamente do mundo exterior. Φ , nesse sentido, é um sistema meramente perceptivo e cumpre com perfeição a lógica própria da inércia, onde o corpo tende a permanecer no seu estado anterior.

Como explicitado anteriormente, os atos psíquicos são reflexos das movimentações dessa quantidade e a relação ou distribuição destas nos neurônios. Como justificar, no entanto, a memória? Isto porque neurônios perceptivos não poderiam ter alterações, estando sempre no

¹⁰ Apresentada simbolicamente no *Projeto* como Q ou Qn.

mesmo estado anterior, com as mesmas condições para a recepção da quantidade externa. Mas a memória, pelo que dela se representa na consciência, tem de ser capaz de guardar modificações. Logo, os neurônios, enquanto propriedades materiais, teriam de ser alterados para executar a função recordativa. Dessa maneira, foi necessário desenvolver a existência de um segundo grupo de neurônios, nominando-o sistema Ψ .¹¹ A memória seria reflexo das suspensões das chamadas barreiras de contato, que formariam caminhos privilegiados de percurso dessas quantidades. A este processo chamou-se facilitações.¹²

O sistema Ψ constitui o processo secundário, porque nele, pela existência das barreiras, é impossível que não se produza acúmulo e ponha a inércia em um certo desequilíbrio. Mas, cooperando ainda com a lógica do processo primário, o processo secundário opera de acordo com o princípio da constância, visando livrar-se da quantidade para readquirir o equilíbrio. Em Φ as barreiras não funcionam porque as quantidades incidem diretamente neste a partir da fonte externa, de modo que são muito intensas. Como Ψ recebe o que foi parcialmente descarregado pela via motora de Φ , as barreiras se fazem mais resistentes. Em Ψ , além de as barreiras produzirem acúmulo, ocorre ainda que há uma outra fonte de quantidade que incide sobre esta, que é de origem endógena e contínua. O trabalho para descarga da quantidade neste sistema não ocorre de maneira reflexa como em Φ , é preciso uma ação específica.¹³ Caso esta ação não ocorra, surge no aparelho o estado de desamparo, ou mesmo dor, que é reflexo da falha do sistema, e se define como a “irrupção de Qs enormes em Φ e Ψ , maior que os estímulos em Φ ” (Freud, 2003, p. 186).

Freud expressa que “o sistema nervoso tem a mais decidida inclinação para fuga da dor” (2003, p. 186), porque o objetivo é a satisfação, que é descrita como o reflexo da eliminação da tensão produzida no aparelho pelo acúmulo de excitação. A satisfação “tem as consequências mais decisivas para o desenvolvimento funcional do indivíduo” (Freud, 2003, p. 196). Uma destas consequências é o surgimento do estado desiderativo, que analisaremos com maior

¹¹ De acordo com Freud, “os neurônios, cujas barreiras de contato se fazem valer, de modo que só deixam passar Qn com dificuldade ou parcialmente” (2003, p. 179). As barreiras de contato estariam presentes entre um neurônio e outro.

¹² Perceba que um neurônio não é anatomicamente distinto do outro. O que distingue os sistemas entre si é somente o nível de facilitação da barreira e a intensidade da quantidade, como deixa claro Caropreso: “a diferença entre os dois sistemas seria decorrente do modo de ação da quantidade em cada um deles, e não de fatores constitucionais” (2008, p. 111).

¹³ A ação específica é descrita como “uma intervenção que, por um certo tempo, remova do interior do corpo a liberação de Qn, e essa intervenção exige uma alteração do mundo externo (aprovisionamento de alimento, proximidade do objeto sexual)” (Freud, 2003, p. 196). Em tenra idade esta ação só pode ser feita por um terceiro, um recém-nascido, por exemplo, é incapaz de tal ação.

profundidade posteriormente. Até o momento foram descritos os processos quantitativos, mas e os atos qualitativos da mente, de onde se originam, como descrevê-los?

A consciência e a mente: a desconstrução de uma relação identitária

De acordo com Freud, as qualidades não podem ter surgido no mundo externo. Neste, “segundo nossa intuição científica e naturalista, à qual a psicologia aqui deve ser submetida, externamente há apenas massas e nada mais” (Freud, 2003, p. 187). Por isso, o que do exterior impacta no aparelho reflete no processo primário somente como quantidade, como havia ficado explícito. Mesmo a memória, reflexo do sistema perceptivo, é, “falando genericamente, sem qualidade” (Freud, 2003, p. 187). Dessa maneira, surge a necessidade de desenvolver um esquema representativo da consciência no *Projeto*, porque é esta a responsável pela produção da qualidade. Entende-se por qualidade as “sensações que numa grande variedade são algo diverso e cuja diversidade diferencia-se de acordo com o mundo externo” (Freud, 2003, p. 187). A partir desta perspectiva, Gabbi Junior interpreta que “as qualidades não estão nas coisas, não são propriedades inerentes às coisas, são propriedades que atribuímos às coisas em função de certos efeitos que elas causam sobre nós” (2003, p. 43).

A consciência é localizada em um terceiro sistema de neurônios, o sistema ω , que apesar de desenvolver uma função perceptiva, não pode ser Φ , porque tem de ser qualitativo, e não pode ser Ψ , porque sendo perceptivo, não é, de acordo com sua própria natureza, reprodutivo. Percebe-se, porém, que os sistemas trabalham por associação e simultaneidade, e, neste esquema de trabalho, ω é estimulado junto com Ψ . É perceptivo, porque lhe toca receber a quantidade provinda de Ψ , e interpretá-la em “sensações conscientes” (Freud, 2003, p. 188). Freud descreve esse processo da seguinte maneira:

os neurônios ω são incapazes de receber Q_n , e, em compensação, apropriam-se do período de excitação, e este seu estado de afecção pelo período, desde um mínimo de preenchimento de Q_n , é o fundamento da consciência. [...] De onde decorrem as diferenças de período? Tudo aponta para os órgãos dos sentidos, cujas qualidades devem ser justamente representadas por diferentes períodos do movimento neurônico (2003, p. 189).

Complementando, Freud expõe que os órgãos dos sentidos agem também como crivos, administrando os processos e os períodos de estímulo, e conclui:

então provavelmente transferem a diferença para Φ , na medida em que comunicam ao movimento neurônico períodos diferentes e de nenhum modo análogos (energia específica), e estas modificações são tais que prosseguem de Φ por até ω e ali, onde

estão quase livre de quantidade, produzem sensações conscientes de qualidades (Freud, 2003, p. 189).

Todo esse processo, configurado ainda a partir de quantidades e movimentos, ocorre de forma inconsciente, de modo que a consciência não tem conhecimento sobre esse processo, mas é dele reflexo. A memória, como mero fenômeno quantitativo, por exemplo, não tem por sua vez dimensão temporal alguma. Significa também dizer que a consciência não tem relação direta ou imediata com os objetos externos ou mesmo com a configuração do aparelho. Portanto, a “consciência não proporciona nem conhecimento completo, nem seguro, dos processos neurônicos” (Freud, 2003, p. 187). Agrega-se a isto que “por meio das associações entre os neurônios Ψ , forma-se a noção complexa de um objeto” (Gabbi Jr., 2003, p. 56). Como estes objetos são reflexos de efeitos múltiplos e variados causados em Ψ , desde Φ , “não são entendidos como substância, mas como complexos formativos” (Gabbi Jr., 2003, p. 56).

O resultado fundamental disso é que a partir do *Projeto* se compreende que a consciência não é a identidade da mente,¹⁴ e que se pressupõe uma instância inconsciente do aparelho. Como bem exposto por Simanke e Caropreso:

a maior contribuição de Freud para a psicologia moderna teria sido, assim, a separação por ele estabelecida entre representação e consciência: embora não tenha sido quem propriamente “descobriu” o inconsciente – o conceito já aparecia, de uma maneira ou de outra, na filosofia, na ciência e na medicina anteriores a ele –, a importância de Freud residiria, sobretudo, no fato de ter sido ele quem forneceu o argumento mais sistemático, persuasivo e bem fundamentado para essa mudança (2011, p. 60).

O inconsciente vigora com os três sentidos que em *Algumas observações sobre o conceito de inconsciente na psicanálise* (1912/2010b) se estabeleceu: descritivo, dinâmico e sistemático. O *Projeto*, como exposto até aqui, descreve fatos mentais que não têm relação direta ou estão sob o conhecimento da consciência, mas que exercem influência na vida mental. Também é possível perceber em nossa descrição como os processos quantitativos, apesar de desconhecidos da consciência, em sua dinâmica de movimento e intensidade são o substrato do funcionamento psíquico. E, ainda, que estes processos inconscientes atuam sistematicamente por uma lei própria e distinta da consciência, apesar de se influenciarem simultaneamente. É, precisamente, por serem processos de sistemas distintos, que produzem fenômenos psíquicos diferentes, como quantidade e qualidade.

¹⁴ Como ficou claro, para Descartes, a mente é plenamente consciente, há uma relação direta e identitária. A perspectiva cartesiana terminou influenciando diretamente pensadores anteriores a Freud, que são, junto com este, fundamentais à proposta de uma psicologia científica: “as propostas para uma psicologia científica que surgem nesse período, como aquelas de Wundt, Brentano e William James, trabalharam sempre (ou quase sempre) com a hipótese dessa identidade entre o mental e o consciente” (Caropreso; Simanke, 2011, p. 59).

A relação prazer e desprazer e o surgimento da repressão e do desejo

Até o momento, havendo descrito as experiências resultantes do acúmulo de excitação em períodos extensos, vimos que se produz uma falha no Ψ , que resulta em dor. A dor, por ser estabelecida no sistema recordativo, não é qualitativa, mas quantitativa. No entanto, como exposto, pelo reflexo de uma lógica de funcionamento que é associativa e simultânea, as ocupações que ocorrem em Ψ produzem reflexo no sistema ω . Resultado deste processo é uma série específica e distinta das qualidades sensoriais, que é o prazer e desprazer, fundamentais para o funcionamento do aparelho, reflexo do acúmulo e satisfação da quantidade:

uma vez que é certamente conhecida por nós uma tendência da vida psíquica para evitar desprazer, estamos tentados a identificá-la com a tendência primária para a inércia. Logo, desprazer corresponderia ao aumento do nível de Q_n ou ao crescimento quantitativo de pressão; o desprazer seria a sensação ω no caso de um acréscimo de Q_n em Ψ . Prazer seria a sensação de eliminação. [...] Prazer e desprazer seriam as sensações da própria ocupação, do próprio nível de ω , em que ω e Ψ são representáveis de certo modo como vasos comunicantes. Assim, os processos quantitativos em Ψ também viriam à consciência, de novo, como qualidades (Freud, 2003, p. 191).

Uma vez compreendida a formação do prazer e o desprazer em ω , é possível compreender a profundidade de sua interferência nas sensações qualitativas da mente. Havíamos exposto a declaração de Freud de que a experiência da satisfação traz profundas consequências ao aparelho. Como veremos, ela está plenamente relacionada ao prazer. Havíamos dito também que, para que a satisfação ocorra, é necessária uma ação específica que aproxime o objeto do mundo externo que possa satisfazer a demanda da necessidade específica. Dessa maneira, a experiência do prazer termina por ser marcada pela relação com o objeto: “origina-se no manto da ocupação de um neurônio (ou de vários) que corresponde à percepção de um objeto” (Freud, 2003, p. 196).

Deve ficar claro também que a relação com o objeto, mesmo que na dimensão de uma experiência qualitativa, como o prazer, é sempre mediado pelo sistema recordativo. Desse modo, Freud descreve com clareza um dos reflexos mais profundos da experiência do prazer: “assim, origina-se, por intermédio da vivência de satisfação, uma facilitação entre duas imagens recordativas e os neurônios nucleares que, no estado de incitação, são ocupados” (2003, p. 197). Quais são essas duas imagens? A imagem motora e a desiderativa. A primeira seria reflexo da relação do sistema recordativo, marcado pelo sistema perceptivo; e a segunda resulta como reflexo de uma experiência de satisfação, por meio da associação ao sistema qualitativo.

Quando o aparelho retoma o estado de necessidade, gerando o acúmulo de excitação, a primeira imagem que retorna é a desiderativa, como uma alucinação, que é a representação para si do objeto que uma outra vez lhe satisfaz. Esta alucinação tem a força de uma percepção no sistema ω que, por sua vez, pode gerar uma certa satisfação ou, a depender da natureza do estímulo (e da intervenção do Eu) e ainda do período de exposição, pode levar o sistema Ψ à falha e, por conseguinte, o ω ao desprazer. Este processo, que é decorrência de uma facilitação feita em Ψ , em relação a um objeto, e por isso envolve ω , e que reclama pela repetição da experiência de prazer, é que se nominou desejo. No entanto, como a experiência do aparelho não é somente prazerosa, as imagens recordativas podem ser reflexo da experiência de desprazer, quando são reflexo de um objeto hostil. Já foi explicitado que, regido pela lei da inércia, que evita o desprazer, instaura-se pelo aparelho a repressão ou defesa primária. Explicada por Freud com as seguintes palavras:

o mais difícil de explicar é a defesa primária ou repressão, o fato de uma imagem recordativa hostil, tão rápido quanto for possível, ser sempre abandonada pela ocupação. No entanto, sua explicação poderia estar em que as vivências primárias dolorosas foram conduzidas a um término por intermédio de defesa reflexa. O aparecimento de um outro objeto no lugar do objeto hostil foi o sinal de que a vivência dolorosa terminara, e o sistema Ψ procura, instruído biologicamente, reproduzir em Ψ o estado que assinalou a cessação de dor (2003, p. 199).

Neste contexto, a repressão é apresentada como o mecanismo de deslocamento da representação original, que se reflete em objeto hostil, e condensação em outra representação, sem caráter produtor de desprazer. Isto faria com que a quantidade se reduzisse em Ψ , não por meio da satisfação, mas pela inibição do conteúdo original. O fato também é que havendo a repressão, o objeto hostil não é elaborado pelo sistema ω (permanece inconsciente). Este, não tendo conhecimento, não produz uma percepção, e não incide com uma nova excitação no aparelho Ψ . Entretanto, que possa haver este deslocamento e condensação dos objetos nas representações psíquicas demonstra com clareza a relação indireta da consciência com a materialidade do mundo externo. Este mecanismo demonstra a força da inércia do aparelho, que faz do destino da mente o prazer, e do desejo, a expressão básica desta teleologia naturalista.

O Eu como administrador das associações

Ao tomar conhecimento de todos os processos de associação e ainda das dinâmicas de deslocamento e condensação que se instauram no aparelho, surge a necessidade de questionar como o aparelho consegue coordenar todos estes processos e como consegue reconhecer a

presença do objeto hostil ou desiderativo, mantendo-se num funcionamento coerente com sua lógica inercial. Freud responde a estas questões com a suposição da formação de uma organização, ainda não tratada até aqui:

mas, efetivamente, com a suposição da “atração desiderativa” e da inclinação para a repressão já nos referimos a um estado de Ψ que ainda não foi discutido; pois dois processos indicam a formação em Ψ de uma organização, cuja existência perturba os cursos [quantitativos] que foram executados, na primeira vez, de uma forma determinada [ou seja, acompanhada de satisfação ou de dor] (2003, p. 200).

É esta organização que se forma em Ψ que Freud denomina “Eu”, e que elucida do seguinte modo:

esta organização chama-se o “eu” e pode facilmente ser apresentada pela consideração de que com regularidade se repete a recepção de Qn’s endógenas em determinados neurônios do núcleo, e de que o efeito de facilitação decorrente daí resulta em um grupo neurônico, cuja ocupação é constante e correspondente, por conseguinte, ao portador de armazenamento exigido pela função secundária. Portanto, cabe definir o eu como a totalidade das respectivas ocupações Ψ , na qual se repara uma parte permanente de uma variável. Como se compreende facilmente, pertencem igualmente ao patrimônio do eu as facilitações entre os neurônios Ψ , entendidas como possibilidades de indicar sua expansão em momentos sucessivos ao eu alterado (2003, p. 200).

Percebe-se com clareza que o Eu não se configura como um ou outro sistema neurônico, nem é o surgimento de um novo sistema; o Eu é, na realidade, resultado da ocupação e facilitação em determinados neurônios do núcleo, no qual se constituem pela constância repetitiva da ocupação. Compõem-se, conseqüentemente, com as características próprias dos neurônios do sistema recordativo, que é ao mesmo tempo permanente, mas também variável. Isto é suficiente para perceber que o Eu, pela sua variabilidade, já não pode ser entendido como substancial, ele é, enquanto organização, responsável pela facilitação entre os neurônios. Caropreso deixa ainda mais clara esta função do Eu:

este seria o portador do armazenamento de quantidade necessária, para a satisfação das necessidades vitais; essa quantidade seria utilizada por ele para direcionar os processos associativos, de modo que estes alcançassem as condições necessárias para a obtenção da satisfação e impedissem a produção de desprazer (2008, p. 113).

Ou seja, esta gestão que o Eu faz entre as facilitações é justamente para administrar os processos associativos, direcionando o aparelho a não falhar. Por isso, o Eu é constituído em Ψ , tendo características recordativas. Como expressa Gabbi Junior, “ele é entendido como o registro de todos os caminhos percorridos pela quantidade que levaram em conta as exigências do mundo” (2003, p. 62). Em outras palavras, o Eu é um produto da memória, resultado da

história da relação entre as experiências de prazer e desprazer. O Eu é também reflexo da repetição de experiências e facilitações de neurônios e, por isso, não inato. Estas concepções ficam ainda mais claras em *Introdução ao narcisismo*, quando Freud propõe que “uma unidade comparável ao Eu não existe desde o começo no indivíduo; o Eu tem que ser desenvolvido” (1914/2010a, p. 18-9).

É, no entanto, em o *Mal-estar na cultura* onde se pode ler uma explicação clara do surgimento do Eu e da importante relação prazer e desprazer para a conformação desta organização:

o lactente ainda não diferencia seu Eu de um mundo externo como fonte das sensações que afluem sobre ele. Ele aprende a fazê-lo pouco a pouco, a partir de diversos estímulos. O que deve necessariamente lhe causar a mais forte impressão é que algumas das fontes de excitação, nas quais posteriormente ele reconhecerá seus órgãos corporais, podem, a qualquer momento, enviar-lhes sensações, enquanto outras, às vezes, são-lhe retiradas – entre elas, a mais cobiçada: o seio materno – e que só serão recuperadas com um grito que pede socorro (1930/2020, p. 308-9).

Como já estava posto em *Introdução ao narcisismo*, o primeiro objeto de um bebê será ele mesmo; a mãe e o que do mundo decorre serão percebidos como extensão de si mesmo. Neste sentido, o desprazer parece servir com maior eficiência ao bebê para a produção da consciência de sua separação do mundo:

outro impulso para que o Eu se desprenda da massa de sensações, portanto, para o reconhecimento de um “fora”, de um mundo exterior, é dado pelas frequentes, múltiplas e inevitáveis sensações de dor e de desprazer, que o princípio de prazer, irrestritamente dominante, busca suspender e evitar. Surge a tendência de que tudo o que possa se tornar fonte de tal desprazer seja isolado pelo Eu, seja jogado para fora, para formar um puro Eu-de-prazer [*Lust-Ich*] (Freud, 1930/2020, p. 309).

Configura-se a partir das experiências prazerosas a formação de um Eu, ainda completamente focado em si. Como exposto por Freud, este Eu inicial constitui um Eu-de-prazer, cuja relação Sujeito-objeto ocorre em sua própria interioridade, já que o objeto deste sujeito é seu próprio Eu. Somente a partir das experiências de desprazer, é que esta relação Sujeito-objeto irá se constituir na relação do indivíduo com o mundo, no sentido em que o indivíduo se dará conta de que os objetos enquanto complexos perceptivos têm uma base em massas exteriores a si mesmo.

A ideia de um Eu ser configurado em Ψ , como sistema recordativo, e de sua função gestora da lógica de funcionamento do aparelho, regulando a relação prazer e desprazer, permanece na continuidade da obra freudiana. Percebe-se também que, apesar de o Eu estar em associação com outras instâncias, inclusive ω , como já foi expresso, “não se deve confundir o

eu com a consciência” (Gabbi Jr., 2003, p. 63). Portanto, nem o Eu, a consciência e a mente têm relação direta e identitária. A mente é a expressão resultante do trabalho dos sistemas neurônicos, sob a lógica da inércia e da constância, a partir de uma dinâmica de movimento e intensidade de quantidades. A consciência é resultado do trabalho do sistema qualitativo, e o Eu, que é reflexo da ocupação e facilitação de neurônios, é a função organizadora das relações entre o sistema recordativo e qualitativo, tornando-se, com características próprias, uma organização perceptiva, responsável pela manutenção do princípio da constância no processo secundário do aparelho.

A questão do sujeito entre Descartes e Freud

Após o percurso estabelecido até aqui em que refletimos sobre a mente, a consciência, o Eu e sua relação com o corpo, em específico o aparelho neurológico, é perceptível que as obras analisadas constituem duas perspectivas distintas. Descartes constitui a relação identitária entre o Eu, a mente e a consciência, pondo todas como expressões distintas para a substância. O sujeito cartesiano é constituído de um só núcleo, porque dele emana o juízo e a vontade, fazendo com que seja transparente para si mesmo, plenamente capaz de conhecer a verdade de si e dos objetos externos e, ainda, gestor eficiente de seus próprios afetos. É a esta percepção cartesiana que Costa Lima nomeou de sujeito solar, “porque parte do suposto de que a ênfase no sujeito individualizado e psicologicamente orientado implica que ele comanda suas representações” (Lima, 2001, p. 197), e complementa que “o sujeito solar é portanto não só um produtor de representações, mas o proprietário delas” (Lima, 2001, p. 197).¹⁵

Em Freud, a consciência não é senão uma instância da mente, e mente é reflexo de um aparelho que está constituído por várias instâncias ou sistemas. Sistemas estes que apesar de trabalharem em associação uns com os outros, têm dinâmicas das quais fluem forças que desequilibram sua própria lógica de funcionamento. A consciência, além de ser somente uma destas instâncias, é perpassada por forças que decorrem de outro sistema, que lhe são absconditas e, mesmo assim, influenciam sua forma de funcionamento. Portanto, é impossível dizer que a consciência tem o controle que se encontra no pensamento cartesiano. Além do mais, a relação direta da consciência consigo e com os objetos externos não se sustenta; ela não lida com substâncias, como foi precisado ao longo do trabalho. Os objetos externos, e ela

¹⁵ De acordo, ainda, com Costa Lima, esta percepção do sujeito inicia-se em Descartes e encontra em Kant sua formulação máxima, assim como encontra em Schopenhauer e Nietzsche seus grandes desmistificadores, e alcança em Heidegger a radicalização da crítica nietzschiana ao sujeito de característica cartesiana (Lima, 2001, p. 198).

mesma, enquanto objeto de sua própria concepção, são complexos perceptivos. Portanto, ainda que a consciência consiga analisar a si mesma, ela será, para si, obscura, assim como as outras instâncias, cujo mecanismo inconsciente lhe condicionam.

Talvez seja possível usar a metáfora de que o aparelho, ele mesmo, é um tipo de gênio maligno, porque pela sua própria forma de funcionamento percebe-se que lhe é impossível a percepção exata dos objetos com que se relaciona. O que do mundo e de si a consciência percebe será sempre reflexo de um trabalho associativo. Portanto, os objetos representados na consciência, assim como ela própria, serão sempre resultado de composições metodológicas do saber. Neste sentido, é possível falar de sujeito no momento do pensamento freudiano no qual o *Projeto* está inserido? Existe, como se percebeu, a força que marca a teleologia do funcionamento do aparelho, que é o prazer, definido como compulsão a livrar-se dos estímulos. Além do mais, com a presença do objeto desiderativo, os sistemas todos funcionam sob a influência e à dispensa do estado desejante. O Eu, enquanto organização, trabalha somente em reação ao desejo, administrando ou analisando as condições e possibilidades da relação entre o desejo e o objeto.

Ao pensar a partir da lógica fundada no momento cartesiano de que sujeito é a instância ou força central, aquilo a partir do qual indica-se alguma coisa, porque é a partir disto que se indica que se configura a real natureza desta coisa e, também, a partir do qual a lógica de movimento e existência dessa coisa é definida, poder-se-ia dizer que esta força que se configura no aparelho, um sujeito, é o desejo. Afirmar isso seria concluir que a psicanálise é parte de uma vertente contemporânea do pensamento que, apesar de partir de pressupostos cartesianos, pois se fala no discurso psicanalítico ainda de sujeito, subverte completamente o sujeito de que se fala. Afinal, o sujeito que emana da obra freudiana é pulsional e tem como o desejo o ápice de sua manifestação. É, neste sentido, um sujeito que se manifesta autenticamente, não quando a vontade é suspensa, mas quando é suspenso o juízo, e este, referido aqui, precisamente no sentido cartesiano.

Considerações finais

Com base no que foi discorrido, podemos responder afirmativamente que há uma relação entre os assuntos tratados por Freud em sua obra, em especial, no *Projeto*, e os problemas suscitados por Descartes. De certo modo, interessou a Freud a natureza da mente e a relação mente-corpo, ainda que não tratados desde uma perspectiva propriamente filosófica ou metafísica, mas fazendo uso da herança cartesiana que constitui a noção moderna de sujeito.

Mas, ainda que não seja propriamente um filósofo, Freud pode ser pesquisado e estudado a partir da filosofia da mente, porque trabalhou em sua obra com noções fundamentais para esta vertente da pesquisa filosófica. A própria noção de “complexo associativo” tem relação direta com o empirismo britânico, caro para a investigação filosófica. Com isso, se em Freud aparecem temas correlatos à filosofia de Descartes, como consciência, mente, sujeito, prazer-desprazer, memória etc., é verdade que em Freud as elaborações são de cunho empirista, que subverte noções próprias do cartesianismo e dos continuadores de seu racionalismo. A pressuposição da existência do inconsciente, o papel fundamental da memória, o protagonismo do objeto fantasioso que surge como reflexo do estado desiderativo, são provas desta subversão.

Dizer que Freud sofreu influência do empirismo britânico não significa dizer que tenha sido plenamente fiel a todas as concepções decorrentes desta corrente filosófica. Cabe aprofundar essa questão, indagar como ocorreu esta influência, quais ideias e autores específicos influenciaram o psicanalista austríaco, se houve por parte deste ideias contrárias a este empirismo. Ou seja, entender quais foram os distanciamentos e aproximações também em relação ao empirismo. Um tema que nosso texto abordou superficialmente, mas que é importante ser retomado com pesquisa mais ampla, é a dignidade do sujeito do conhecimento na psicanálise freudiana. Vimos que, em Descartes, o Eu é plenamente capaz de saber, de conhecer. No entanto, com o advento do inconsciente e do protagonismo do desejo no aparelho psíquico, o sujeito permanece capaz de relação com a verdade? De que modo se relaciona o sujeito com o saber? Deixamos estas questões como reflexo do nosso trabalho, e como um ímpeto para a continuidade deste.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins fontes, 2007.
- BITENCOURT, Joceval. *Descartes e a invenção do sujeito*. São Paulo: Paulus, 2017.
- CAROPRESO, Fátima. *O nascimento da metapsicologia: representação e consciência na obra inicial de Freud*. São Carlos: EdUFSCar, 2008.
- CAROPRESO, Fátima; SIMANKE, Richard. *Entre o corpo e a consciência: ensaios de interpretação da metapsicologia freudiana*. São Carlos: EdUFSCar, 2011.
- DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*. Trad. Alan Ditchfield. Petrópolis: Vozes, 2011.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Trad. Homero Santiago. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

DESCARTES, René. *Segundas objeções*. Trad. Jacob Guinsburg e Bento Prado Júnior. 5ª ed. Bauru: Nova Cultural, 1996. (Os pensadores)

DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2006.

FREUD, Sigmund. *Cultura, sociedade, religião: o mal-estar na cultura e outros escritos* [1930]. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FREUD, Sigmund. Entwurf einer Psychologie. In: GABBI JR., Osmyr. *Notas a Projeto de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo, ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Vol. 12. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica (1950 [1895]). In: FREUD, Sigmund. *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1899)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. 1)

FREUD, Sigmund. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("o caso Schreber"), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1916)*. Vol. 10. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria ("o caso Dora") e outros textos (1901-1905)*. Vol. 6. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016b.

GABBI JR., Osmyr. *Notas a Projeto de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

LIMA, Luiz Costa. Um par problemático: representação e sujeito moderno. In: BARTUCCI, Giovanna (org.). *Psicanálise, literatura e estéticas da subjetivação*. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 197-217.

LANDIM, Raul. Ideia, ser objetivo e realidade objetiva nas "Meditações" de Descartes. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 55, n. 130, p. 669-90, 2014. <https://doi.org/10.1590/s0100-512x2014000200013>.

MONZANI, Luiz Roberto. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Ed. Unicamp, 2014.

ROCHA, Ethel. Substância e independência em Descartes. In: LEVY, Lia et al. (org.). *Substância na história da filosofia*. Pelotas: UFPel, 2023, p. 340-60.

SANTIAGO, Homero. Introdução e notas. In: DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Trad. Homero Santiago. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

SCHULTZ, Duane; SCHULTZ, Sydney Ellen. *História da psicologia moderna*. Trad. Priscilla Rodrigues Lopes. 4ª ed. São Paulo: Cengage, 2020.

Nietzsche e Freud:

Aproximações a partir da estética e filosofia do trágico

Bruno Werneck¹

RESUMO

O trágico enquanto movimento estético moderno teve suas raízes na Alemanha do século XIX, impulsionado pelos autores do romantismo alemão. Após uma série de desenvolvimentos e elaborações, os autores do *Sturm und Drang*, movimento artístico literário traduzido como “ímpeto e tempestade”, resgataram a tragédia grega enquanto movimento estético e provocaram, segundo Isaiah Berlin, uma revolução sem precedentes no pensamento ocidental. Nietzsche afirma ser o primeiro filósofo trágico e inaugura, com sua filosofia, uma nova maneira de pensar o homem a partir da crítica ao idealismo alemão. O trágico, enquanto campo marcado pela dialética e contradição, anuncia a modernidade e imprime uma nova concepção de homem, pautada pela insolúvel dissonância que lhe habita. Freud faz dessa contradição seu campo teórico, ao afirmar que “o Eu não é senhor em sua morada”, e funda a psicanálise como práxis clínica teorizada. O objetivo deste trabalho é investigar as possíveis aproximações e articulações entre os dois autores e suas contribuições para o pensamento moderno. A partir da análise de dois textos principais – *O nascimento da tragédia*, de Nietzsche e *Das Unheimliche*, de Freud – foi possível constatar aproximações relevantes entre a categoria estética do estranho proposta pelo texto freudiano e a filosofia do trágico, no que Nietzsche postula ser a antítese do socratismo estético. A estranheza, como marca do trágico, abarca a dimensão do inconsciente e subverte a estética clássica da Grécia antiga.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia; Psicanálise; Trágico; Modernidade; Estética.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Especialista em Teoria da Clínica Psicanalítica pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Lattes: [5350513135547816](https://lattes.cnpq.br/5350513135547816). E-mail: bruno_werneck@discente.ufg.br.

Nietzsche and Freud:

Similarities based on the aesthetics and philosophy of the tragic

ABSTRACT

Despite being a modern aesthetic movement, the tragic has its roots in the 19th century Germany, propelled by writers of the German Romanticism. After a series of developments and elaborations, writers associated with the *Sturm und Drang* artistic and literary movement reworked Greek tragedy and provoked, according to Isaiah Berlin, an unprecedented revolution in Western thought. Nietzsche claims to be the first tragic philosopher and, with his philosophy, sets in motion a new way of thinking about man based on a critique of German idealism. A field marked by dialectics and contradiction, the tragic heralds modernity and precipitates a new conception of man, based on an irresolvable dissonance within. Freud makes this contradiction the basis of his theoretical field, stating “ego is not master of his own house” and founds psychoanalysis as a theorized clinical praxis. The objective of this work is to investigate the possible links and similarities between both authors and their contributions to the modern thought. Based on an analysis of two main texts – *The birth of tragedy* by Nietzsche and *Das Unheimliche* by Freud – it was possible to determine relevant similarities between the aesthetic category of the uncanny as proposed by the Freudian text, and the philosophy of the tragic, in which Nietzsche postulates to be the antithesis of aesthetic Socratism. The uncanny, as a mark of tragedy, encompasses the dimension of the unconscious and subverts the classical aesthetics of ancient Greece.

KEYWORDS

Philosophy; Psychoanalysis; Tragic; Modernity; Aesthetics.

Recebido: 06/10/2024

Aceito: 12/09/2025

Publicado: 07/10/2025

Doi: <https://doi.org/10.59780/gpfk8285>

Introdução

A palavra “estética”, etimologicamente, deriva do grego “aisthesis” e pode significar: experiência, sensibilidade, conhecimento sensível, sentimento, sensação, percepção. Esse termo só passou a ser utilizado para designar uma disciplina filosófica no século XVIII, com a publicação da obra *Estética*, de Alexander Gottlieb Baumgarten (Montenegro *et al.*, 2018). Até então, o termo era utilizado para aludir a uma série de significados que permanecem até os dias atuais.

Enquanto a Filosofia não foi negada, nunca houve dificuldade em definir a Estética: tradicionalmente e sobretudo nas épocas “clássicas”, a Estética era definida como a “Filosofia do Belo”, e o Belo era uma propriedade do objeto, propriedade que, no objeto e como modo do ser, era captado e estudado (Suassuna, 2018, p. 23).

Para além de se constituir enquanto teorização acerca dos atributos da beleza, a Estética se configurou como disciplina filosófica durante intensas discussões ocorridas no campo da arte e da filosofia nos séculos XVIII e XIX. Conforme ressalta Rancière:

Estética designa um modo de pensamento que se desenvolve sobre as coisas da arte e que procura dizer em que elas consistem enquanto coisas do pensamento [...]. Em geral sua genealogia remete à obra que Baumgarten publica com esse título em 1750 e à *Crítica da faculdade de julgar*, de Kant. Mas essas referências são equívocas. Com efeito, o termo “estética” no livro de Baumgarten não designa nenhuma teoria da arte. Designa o domínio do conhecimento sensível, do conhecimento claro, mas ainda confuso que se opõe ao conhecimento claro e distinto da lógica (2009, p. 11).

A Estética, enquanto domínio do conhecimento divergente da lógica e da razão é um advento precursor da modernidade, iniciado em meados do século XVIII:

recaem sobre a razão intensas dúvidas sobre sua univocidade e sua unidade. No exercício crítico que se instaura desde então, há o desenvolvimento da objeção às pretensões objetivas da verdade e a denúncia do caráter ilusório de todo conhecimento e da objetividade. Ao fazê-lo, desconstrói-se o fundamento metafísico e absoluto, deixando o ambiente do pensamento e da ação sem o critério seguro da verdade. A subjetividade moderna resta sem fundamento e a moral, sem justificação racional, radicalizando a ideia de desamparo. Sem critérios e fundamentos válidos universalmente, diante de um mundo que se pluraliza, a experiência humana não será mais conduzida pela ideia de aperfeiçoamento, porém no alcance de uma estética da existência individual: surge, no horizonte da modernidade, uma transformação conceitual que opera o movimento de deslocamento do ético para o estético (Almeida, 2009, p. 27).

Em 1872, Nietzsche publica *O nascimento da tragédia*, livro que lançará as bases de sua filosofia, caracterizada pela primazia da experiência estética em oposição à lógica e ao puro

racionalismo. Nessa obra densa e extensa, Nietzsche trata a tragédia como movimento estético a ser resgatado e propõe uma experiência estética da própria vida:

já no prefácio para Richard Wagner, a arte – e não a moral – é designada como a atividade propriamente *metafísica* do ser humano; no livro mesmo reaparece algumas vezes a provocadora tese de que apenas como fenômeno estético é *justificada* a existência do mundo [...] uma filosofia que ousa situar a moral no mundo do fenômeno, depreciá-la, colocando-a não só entre os “fenômenos” (no sentido do *terminus technicus* idealista), mas entre as “ilusões”, como aparência, delírio, erro, interpretação, arranjo, arte (NT 5).²

Segundo Nietzsche, a tragédia é o campo estético por excelência, no resgate de uma experiência intensa e que seria capaz de levar ao arrebatamento pela experiência de um sentimento diverso do que se considera belo. Nesta obra, Nietzsche remonta, em certa medida às discussões entre belo e sublime já articuladas por diversos autores do romantismo alemão e cita a “estranheza” como uma das marcas do trágico:

antes de dizer o nome desse outro espectador, detenhamo-nos aqui um momento, para trazer de novo à lembrança aquela impressão, já referida anteriormente, do que há de desarmonioso e incomensurável na essência da tragédia esquiliana. Pensemos em nossa própria estranheza ante o *coro* e o *herói trágico* dessa tragédia, nenhum dos quais pudemos conciliar com nossos hábitos e com a tradição – até que reencontramos essa mesma duplicidade como origem e essência da tragédia grega, como expressão de dois impulsos artísticos entrelaçados, o *apolíneo* e o *dionisíaco* (NT 12).

Em 1919, Freud escreve um texto intitulado *Das Unheimliche*, traduzido para o português como *O estranho*, *O infamiliar*, *O inquietante* ou *O sinistro*. Nesta publicação, Freud interroga sobre a possibilidade de haver algum diálogo entre a Psicanálise e a Estética:

só raramente um psicanalista se sente impelido a pesquisar o tema da estética, mesmo quando por estética se entende não simplesmente a teoria da beleza, mas a teoria das qualidades do sentir. O analista opera em outras camadas da vida mental e pouco tem a ver com os impulsos emocionais dominados, os quais, inibidos em seus objetivos e dependentes de uma hoste de fatores simultâneos, fornecem habitualmente o material para o estudo da estética. Mas acontece ocasionalmente que ele tem de interessar-se por algum ramo particular daquele assunto; e esse ramo geralmente revela-se um campo bastante remoto, negligenciado na literatura especializada da estética (1996, p. 2).

Assim, o psicanalista e, conseqüentemente, a própria psicanálise, interessa-se por um campo particular da estética, chamado por Freud de “das Unheimliche” e aqui traduzido por “o estranho”:

² Adota-se o modelo de citação da obra de Nietzsche, onde utiliza-se a abreviação do título da obra seguida da respectiva seção ou aforismo: *O nascimento da tragédia* (NT); *A gaia ciência* (GC); *Ecce homo* (EH).

o tema do ‘estranho’ é um ramo desse tipo. Relaciona-se indubitavelmente com o que é assustador – com o que provoca medo e horror; certamente, também, a palavra nem sempre é usada num sentido claramente definível, de modo que tende a coincidir com aquilo que desperta o medo em geral. Ainda assim, podemos esperar que esteja presente um núcleo especial de sensibilidade que justificou o uso de um termo conceitual peculiar. Fica-se curioso para saber que núcleo comum é esse que nos permite distinguir como ‘estranhas’ determinadas coisas que estão dentro do campo do que é amedrontador (Freud, 1996, p. 275-6).

O presente trabalho tem como objetivo investigar as correlações entre a visão estética nietzschiana apresentada na seção 12 d’*O nascimento da tragédia* e as discussões inauguradas por Freud em *O estranho*. Averiguar as possíveis articulações entre os dois autores em suas elaborações teóricas permitirá intersecções profícuas entre a filosofia e a psicanálise, tendo a estética como campo de interlocução e arena de debate acerca de questões que possam contribuir de alguma forma para a compreensão do pensamento moderno.

Como procedimento metodológico, este artigo faz uso da análise comparativa entre pontos específicos das obras dos dois autores, tendo como pano de fundo o cenário filosófico e estético do final do século XIX. Para tanto, estabelece a aproximação entre o conceito estético que Freud propõe a partir de *das Unheimliche* e a filosofia do trágico proposta por Nietzsche. Interlocução, tensionamentos e divergências serão analisados na tentativa de ampliação do escopo teórico adquirido até o momento.

A estética trágica

Os autores do movimento que ficou conhecido como *Sturm und Drang* (ímpeto e tempestade) foram os precursores do romantismo alemão e tinham como objetivo o resgate da tragédia grega como forma de contestação à estética clássica e ao próprio iluminismo. Autores como Goethe, Schiller, Schelling e Hölderlin buscaram no teatro e na poética trágica da Grécia antiga a inspiração para impulsionar uma nova forma artística (Machado, 2005, p. 5). O romantismo alemão foi, de acordo com Berlin, a maior revolução já ocorrida no pensamento ocidental:

começamos com o *dix-huitième* francês, um século elegante em que tudo se inicia calmo e suave, as regras são obedecidas na vida e na arte, há um avanço geral da razão, a racionalidade está progredindo, a Igreja está recuando, a irracionalidade vai cedendo aos grandes ataques feitos contra ela pelos *philosophes* franceses. Existe paz, existe calma, constroem-se edifícios elegantes, há uma crença na aplicação da razão universal tanto às questões humanas como à prática artística, à moral, à política, à filosofia. E vem então uma súbita invasão, aparentemente inexplicável. De repente há uma violenta erupção de emoção, de entusiasmo. Surge um interesse pelos edifícios góticos, pela introspecção. As pessoas subitamente se tornam neuróticas e melancólicas: passam a admirar os voos inexplicáveis do gênio espontâneo. Há uma

debandada geral daquele estado de coisas simétrico, elegante, vítreo. Ao mesmo tempo, ocorrem outras mudanças. Eclode uma grande revolução, há descontentamento; cortam a cabeça do rei; começa o Terror (Berlin, 2013, p. 14).

Esse movimento iniciado pelo idealismo alemão teve como consequência a inserção da poética trágica e conceitos estéticos fundamentais, como belo e sublime, em sua dialética histórica, dentro de sistemas filosóficos (Szondi, 2004, p. 11). Assim, é possível verificar a passagem do trágico enquanto estética e poética para a filosofia do trágico, da qual Nietzsche vai se tornar um importante representante. Autores como Schelling e Hegel são fortemente marcados por essa passagem e contribuem para o estabelecimento de uma poética filosófica, que será marca característica dos séculos XVIII e XIX na Alemanha.

Apenas com o projeto idealista de uma superação do Iluminismo a estética se liberta de seu caráter normativo e visa a um “conhecimento que se basta a si mesmo”. Integrada aos sistemas estéticos de Schelling ou de Hegel, a reflexão sobre os gêneros poéticos não é uma determinação de formas e regras para escrever poesia, mas uma busca dos conceitos que estão por trás de cada gênero: como o conceito de belo, que encontra sua realização nas obras de arte de uma determinada época; ou o conceito de trágico, que em seu sentido filosófico é sempre pensado a partir de uma estrutura dialética. Nesse caso, uma poética filosófica investiga as tragédias como exemplos, a partir dos quais se pode extrair a concepção do trágico que, em vez de apenas determinar um gênero poético, diz respeito à relação dialética entre o absoluto e o individual, entre o divino e as suas manifestações, entre o universal e o particular (Szondi, 2004, p. 17).

A filosofia do trágico

É possível perceber então como o trágico passa de uma poética para integrar sistemas filosóficos de autores como Kant, Hegel, Schopenhauer e Nietzsche (Berlin, 2013, p. 105). Nesse sentido, é possível afirmar que o trágico enquanto reflexão filosófica diz respeito à “situação do homem no mundo, a essência da condição humana, a dimensão fundamental da existência” (Machado, 2005, p. 19). Assim, o trágico torna-se a representação da própria condição humana, conforme pensada pelos autores do idealismo alemão e pelos filósofos pós-kantianos do final do século XVIII e XIX.

Dessa maneira, é possível enumerar certas características que figuram como marcas do trágico enquanto sistema filosófico: a contradição, a oposição, o antagonismo e o dualismo de princípios.

Outra coisa não fizeram os pensadores do idealismo e pós-idealismo alemão ao considerarem o trágico como uma tensão, oposição, conflito, ambiguidade, contradição inconciliável. Afinal de contas, ao lado da reflexão sobre a história, seus

projetos aproximam-se em virtude de uma lógica dialética subjacente, legatária das antinomias kantianas, do conflito entre liberdade e necessidade em Schiller à dialética do espírito absoluto em Hegel e mesmo à duplicidade dos universos artísticos apolíneo e dionisíaco no jovem Nietzsche (Dalla Vecchia, 2018, p. 22).

É possível então delinear certas condições características do pensamento alemão durante os séculos XVIII e XIX que proporcionaram o estabelecimento do trágico como filosofia e que contribuíram tanto para a publicação d'*O nascimento da tragédia* de Nietzsche quanto de *Das Unheimliche* de Freud. Ambos os textos revelam questões relativas à estética e à filosofia do trágico, como será demonstrado mais adiante. No entanto, fica evidente um pano de fundo fornecido, a princípio, pelos autores do *Sturm und Drang*, mas que se estenderam também à filosofia e que precipitaram o pensamento moderno:

a cena intelectual da Alemanha do período em questão é marcada por algumas particularidades importantes, que parecem diretamente relacionadas com a sua preocupação filosófica com o problema do trágico. Michael Pauen afirma que há uma espécie de “fascinação pelo terrível” (*Faszination des Schrecklichen*) na literatura, cujo “poder de atração” (*Anziehungskraft*) é marcado por um “diagnóstico do terrível”, uma “estética do horror [*Grauen*]” e a uma “interpretação pessimista da realidade”. Rüdiger Safranski, por seu turno, destaca que há uma “atmosfera pessimista” no romantismo, a qual manifesta, para tomarmos um exemplo paradigmático, nas discussões de Schiller sobre o papel da arte e da literatura na libertação do homem, o teor crítico desse movimento em relação ao iluminismo e à ciência, sendo estes compreendidos como frutos de uma mera cultura teórica, que dissimula a barbaridade inerente ao homem. A essa desconfiança em relação ao espírito do iluminismo corresponde, nos românticos, a paixão pelo obscuro, pelo enigmático, pelo monstruoso, aspectos que caracterizam a vida em sua profundidade, dando espaço para a melancolia (De Paula, 2020, p. 333).

Nietzsche e *O nascimento da tragédia*

Friederich Nietzsche nasceu na cidade Röcken, Alemanha, em 1844. 12 anos mais velho que Freud, tem sua primeira publicação datada em 1871 e a última em 1889. Morre em 1900, ano de publicação da obra que Freud deseja ser o marco do início da psicanálise: *A interpretação dos sonhos*. Assim, é improvável que Nietzsche tenha entrado em contato com os primeiros escritos de Freud. No entanto, este último conheceu a filosofia nietzschiana e, muito embora tenha reconhecido sua importância, confessa dificuldades na leitura de seus escritos.

A primeira publicação de Nietzsche resultou numa obra controversa e, frequentemente, objeto de inúmeras e equivocadas interpretações. *O nascimento da tragédia* é muito menos uma obra descritiva e histórica do que uma discussão e problematização sobre o próprio conceito de

trágico em sua correlação com a filosofia. No entanto, o texto oferece inúmeras nuances e possibilidades de articulação, o que justifica a afirmação de alguns autores a respeito de um mosaico dentro da obra. Para fins de análise e investigação neste artigo, selecionei o § 12 da referida obra.

Neste parágrafo, Nietzsche problematiza a morte da tragédia grega e localiza em Eurípedes um moralismo que excluía o dionisíaco da tragédia:

Dionísio já fora expulso do palco trágico, por um poder demoníaco que falava através de Eurípedes. Também Eurípedes era, em certo sentido, apenas uma máscara: a divindade que através dele falava não era Dionísio, tampouco Apolo, mas um demônio inteiramente novo chamado *Sócrates*. Eis a nova oposição: o dionisíaco e o socrático, e a obra de arte que era a tragédia grega pereceu devido a ela (NT 12).

Assim, Nietzsche considera que a exclusão do dionisíaco é a responsável pela morte da tragédia grega, pois insere na mesma um caráter moralizante, quicá pedagógico em suas peças e perde a potência do trágico enquanto manifestação da própria condição humana. Em contraposição, afirma que a tragédia esquiliana, anterior a Eurípedes, ainda possui o caráter dionisíaco e apresenta certa marca do trágico, a estranheza:

antes de dizer o nome desse outro espectador, detenhamo-nos aqui um momento, para trazer de novo à lembrança aquela impressão, já referida anteriormente, do que há de desarmonioso e incomensurável na essência da tragédia esquiliana. Pensemos em nossa própria *estranheza*³ ante o *coro* e o *herói trágico* dessa tragédia, nenhum dos quais pudemos conciliar com nossos hábitos e tradição – até que reencontramos essa mesma duplicidade como origem e essência da tragédia grega, como expressão de dois impulsos artísticos entrelaçados, o *apolíneo* e o *dionisíaco* (NT 12).

Diferente de Eurípedes, a tragédia esquiliana possui a marca do trágico, pois apresenta em seu cerne uma desarmonia, uma contradição dialética impossível de ser conciliada com nossos hábitos e tradição. Como visto anteriormente, essa é a tônica que marca o trágico, e aqui Nietzsche introduz um outro aspecto que nos permite pensar numa articulação com Freud: a estranheza. É possível ainda enumerar outra característica para essa discussão, como veremos a seguir.

Ao fazer referência a Eurípedes como porta voz de Sócrates e, portanto, responsável pela morte da tragédia, Nietzsche apresenta o que considera ser o *socratismo estético*:

o que Sófocles disse de Ésquilo, que este fazia o certo, mas de forma inconsciente, certamente não condizia com a visão de Eurípedes – que poderia considerar apenas que Ésquilo, *porque* criava de modo inconsciente, fazia o que era errado. Também o divino Platão fala quase sempre ironicamente da capacidade criadora do poeta, na

³ Grifo nosso.

medida em que esta não é compreensão consciente, e a equipara ao dom de profetizar e interpretar sonhos; pois o poeta não seria capaz de criar antes de ficar inconsciente e de nele não habitar mais a razão. Eurípedes, como Platão, procurou mostrar ao mundo o oposto do poeta “insensato”; seu princípio estético, “Tudo tem de ser consciente para ser belo”, é, como disse, um axioma paralelo ao socrático “Tudo tem de ser consciente para ser bom” (NT 12).

Neste trecho Nietzsche introduz uma outra característica ao conceito clássico de beleza oriundo da Grécia antiga, e que faz alusão ao socratismo estético: a consciência. Agora a beleza ideal refere-se à busca daquilo que é bom, belo, verdadeiro e consciente. A moral socrática é responsável pela morte da tragédia, pois exclui as dissonâncias oriundas do dionisíaco, ao mesmo tempo em que evita dois atributos fundamentais do que Nietzsche considera ser o trágico, e que abre o campo para articulação com Freud: a dimensão do estranho e do inconsciente.

Em relação ao dionisíaco, há uma notável aproximação com a dimensão do estranho proposta por Freud, dada a natureza estrangeira do deus Dionísio. Um outro ponto que favorece essa aproximação é a dimensão simbólica e psíquica atribuída por Nietzsche ao dionisíaco:

podemos dizer que Dioniso acompanha toda produção intelectual nietzschiana, prefigurando a imagem mais importante de sua obra, se relacionando direta ou indiretamente com todos os grandes temas de sua filosofia. Na sua primeira obra, valendo de seu entusiasmo pela Grécia antiga e utilizando seu vasto conhecimento da literatura e mitologia grega, Nietzsche toma emprestado o nome do deus grego e transforma a deidade em símbolo que permite tornar cognoscível a arte e, em última instância, a própria existência. Com a alcunha de Dioniso, o filósofo constrói um modelo teórico que permite compreender e avaliar, sob a ótica da arte, simultaneamente, a cultura grega antiga, a cultura ocidental moderna e, consequentemente, o próprio ser humano (Silva, 2021, p. 180).

Freud e *Das Unheimliche*

Sigmund Freud nasceu em 1856 na cidade de Freiberg, território atualmente pertencente à República Checa. Aos 4 anos de idade muda-se para Viena, local no qual irá se estabelecer e publicar suas obras. A primeira delas data de 1895, intitulada *Projeto para uma psicologia científica* e funda a psicanálise como novo método clínico e de investigação, cuja premissa central é a factualidade do inconsciente. Nessa altura, Nietzsche já havia sofrido o colapso nervoso no final de sua vida, o que praticamente exclui a possibilidade de tê-lo lido.

Em 1919, Freud publica o texto *Das Unheimliche*, em que problematiza pela primeira vez no decurso de sua obra as possibilidades de articulação entre a psicanálise e a estética. Nesse texto, apresenta o *estranho* como uma categoria estética marginal e negligenciada pela

literatura de seu tempo, preocupada apenas com as emoções atenuadas e amenas, numa clara alusão ao belo como ideal clássico vigente à época do iluminismo.

Segundo Freud, o estranho relaciona-se:

com o que é assustador – com o que provoca medo e horror; certamente, também, a palavra nem sempre é usada num sentido claramente definível, de modo que tende a coincidir com aquilo que desperta o medo em geral. Ainda assim, podemos esperar que esteja presente um núcleo especial de sensibilidade que justificou o uso de um termo conceitual peculiar. Fica-se curioso para saber que núcleo comum é esse que nos permite distinguir como ‘estranhas’ determinadas coisas que estão dentro do campo do que é amedrontador (1996, p. 275-6).

A dimensão do *unheimlich* também faz alusão, a partir de uma análise etimológica, àquilo que é infamiliar, estrangeiro, escondido, oculto, misterioso. Dentre as diversas acepções possíveis para essa palavra, Freud destaca a de Schelling, que servirá de eixo norteador de sua articulação até o final do texto: ““Unheimlich” é o nome de tudo que deveria ter permanecido... secreto e oculto, mas veio à luz (Schelling)” (Freud, 1996, p. 281). Não por acaso, Szondi relaciona Schelling ao advento do trágico: “desde Aristóteles há uma poética da tragédia; apenas desde Schelling, uma filosofia do trágico” (2004, p. 23).

Assim, Freud aproxima, ainda que de modo indireto, a dimensão do estranho ao trágico e a todo o movimento iniciado pelo romantismo alemão explicitado anteriormente. Ao optar pela tradução de Schelling, Freud avança e aproxima o *estranho* à dimensão do inconsciente: “pode ser verdade que o estranho [*unheimlich*] seja algo que é secretamente familiar [*heimlich-heimisch*], que foi submetido à repressão e depois voltou, e que tudo aquilo que é estranho satisfaz essa condição”. Ou: “descobriremos, acho eu, que se ajusta perfeitamente à nossa tentativa de solução, e pode-se atribuir, sem exceção, a algo familiar que foi reprimido” (Freud, 1996, p. 308).

Nesse ponto, é possível afirmar que Freud coloca a psicanálise em articulação com o trágico a partir da referência a Schelling e à dimensão do inconsciente. Mais ainda, aproxima-se ao próprio pensamento de Nietzsche em sua crítica ao que considera ser o socratismo estético em sua prevalência pelo belo, bom e consciente. Freud inaugura o estranho como uma possibilidade estética do trágico, o que o coloca na esteira de todo o desenvolvimento artístico e conceitual iniciado pelo *Sturm und Drang* alemão.

Pensar a psicanálise em articulação com a filosofia nietzschiana a partir da estética abre um campo de investigação que possibilita outras intersecções e permite o desenvolvimento de novas questões acerca desses dois autores contemporâneos entre si, habitantes de uma mesma

região e marcados por um contexto histórico revolucionário e que prenunciou o pensamento e a própria concepção de sujeito na modernidade.

Considerações finais

Como demonstrado anteriormente, a partir da segunda metade do século XVIII com Goethe e Schiller, a estética clássica foi questionada e criticada, naquilo que Rancière (2009) denominou de revolução estética. Essa contestação teve como mote principal o resgate da tragédia grega, a princípio como poética literária, mas que se estendeu à própria filosofia. Da tragédia ao trágico, a ruptura ocorreu ao longo de um século até culminar em Nietzsche, no final do século XIX: “Tenho o direito de considerar-me o primeiro filósofo trágico – ou seja, o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista. Antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico: falta a sabedoria trágica” (EH “NT” 3).

Nietzsche apresenta a estranheza como característica do trágico, ao mesmo tempo em que critica o socratismo estético ao privilegiar certos atributos, como a busca do bom, belo e consciente. Assim, abre um campo de articulação com Freud e com a psicanálise, a partir do conceito estético freudiano de estranho (*unheimlich*) articulado à dimensão do inconsciente, premissa fundamental de toda a elaboração clínica e teórica psicanalíticas.

O trágico apresenta-se então como um prosaísmo ao campo de desenvolvimento de ambos os autores. Em Nietzsche, o estranho faz alusão ao dionisíaco, ao próprio campo de dissonâncias evitado pela estética e pelo moralismo socrático. Em Freud, o estranho faz alusão à dimensão do inconsciente, ao repetir Schelling, autor trágico por excelência: “aquilo que deveria ter ficado oculto e secreto, mas veio à luz”. O próprio Nietzsche, ao criticar o socratismo estético pela prevalência do consciente, também aponta no trágico a marca do inconsciente como potencial criativo e dionisíaco.

O estranho enquanto dimensão estética proposta por Freud encontra ressonância em Nietzsche, que afirma ser essa uma marca característica do trágico. O trágico pensado enquanto condição da própria existência humana traz o estranhamento como reação ao desamparo e à angústia, o que de certa maneira anuncia a modernidade e a própria concepção de sujeito na contemporaneidade. Visto como portador de uma contradição insolúvel, na qual o eu e a razão já não ocupam mais o centro da psique, abre-se o abismo estranho e angustiante a partir do qual um outro estrangeiro e desconhecido se anuncia: o inconsciente. Angústia que paralisa numa espécie de niilismo pulsional, pode dar passagem à criatividade e à possibilidade de fazer da própria vida, como Nietzsche defende, uma obra de arte.

Esse artigo sugere que há muito mais aproximações entre esses dois autores do que a proximidade que ambos têm na história. É possível concluir afirmando que há elementos e indícios suficientes para um maior aprofundamento e desenvolvimento da pesquisa. Citando Nietzsche:

é preciso aprender a amar. – [...] Afinal sempre somos recompensados pela nossa boa vontade, nossa paciência, equidade, ternura, para com o que é estranho, na medida em que a estranheza tira lentamente o véu e se apresenta como uma nova e indizível beleza. [...] Também quem ama a si mesmo aprendeu-o por esse caminho (GC 334).

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Jefferson Pereira de. *Friedrich Nietzsche: a justificação estética da existência e a reatualização do ethos da modernidade*. 2009. 105 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.
- BERLIN, Isaiah. *As raízes do romantismo*. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Fósforo, 2013.
- DALLA VECCHIA, Ricardo Bazilio. Filosofia da tragédia – tragédia da filosofia. In: ALMEIDA, Fábio Ferreira de; DAMIÃO, Carla Milani (org.). *Estética em preto e branco*. Goiânia: Ricochete, 2018, p. 130-55.
- DE PAULA, Wander Andrade. O trágico no jovem Nietzsche: da estética da tragédia à autossupressão do esclarecimento filosófico. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 47, n. 148, p. 331-52, 2020. <https://doi.org/10.20911/21769389v47n148p331/2020>.
- FREUD, Sigmund. O estranho [1919]. In: FREUD, Sigmund. *Uma neurose infantil e outros trabalhos (1917-1918)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (*Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. 17)
- MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- MONTENEGRO, Maria Aparecida de Paiva *et al.* A estética como disciplina filosófica. *Encontros universitários da UFC*, Fortaleza, v. 3, n. 1, p. 5047, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- RANCIÈRE, Jacques. *O inconsciente estético*. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: Ed. 34, 2009.

SILVA, Micael Rosa. Do oriente vem o berro do bode: a proveniência “bárbara” e o *estrangeirismo* da mística dionisiaca. *Trilhas filosóficas*, Caicó, v. 14, n. 1, p. 177-93, 2021.

SUASSUNA, Ariano. *Iniciação à estética*. 16^a ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

Psicanálise e mito:

Uma transmissão sobre o real

Flavia Bonfim¹

RESUMO

A temática deste artigo busca discutir o uso da referência aos mitos na psicanálise percorrendo, para tanto, dois caminhos: 1) O lugar do mito na obra freudiana; 2) Apresentação de dois axiomas lacanianos sobre o mito, presentes no *Seminário 17 – o avesso da psicanálise*. A alusão aos mitos por parte de Freud foi um modo de transmissão de sua teoria construída a partir de uma clínica em nascimento. Já Lacan, ao final do ensino, serviu-se do mito para articular o tema da verdade, situando-a como uma estrutura de ficção na qual não é possível dizer inteiramente, tendo em vista que ela é não-toda. Nesse sentido, podemos concluir que o uso do mito por Freud visava assim transmitir uma mensagem – norteadora para o campo psicanalítico – mas que ao mesmo tempo, como nos indica Lacan, revela seu caráter inapreensível, real. É um modo de dizer sobre a constituição do sujeito, sobre sua sexualidade, sobre sua origem, ainda que não se consiga nomear totalmente.

PALAVRAS-CHAVE

Mito; Psicanálise; Verdade; Real.

¹ Professora Adjunta no Instituto de Psicologia da Universidade Federal Fluminense (UFF – Niterói). Lattes: [9692197970915576](https://lattes.cnpq.br/9692197970915576). E-mail: fbonfim@id.uff.br.

Psychoanalysis and myth:

A transmission about the real

ABSTRACT

The theme of this article aims to discuss the use of references to myths in psychoanalysis by exploring two paths: 1) The role of myth in Freud's work; 2) The presentation of two Lacanian axioms about myth, found in *Seminar 17 – the other side of psychoanalysis*. Freud's allusion to myths was a way of transmitting his theory, developed from a nascent clinical practice. Lacan, at the end of his teaching, used myth to articulate the theme of truth, positioning it as a fictional structure that cannot be entirely expressed, given that it is not-all. In this sense, we can conclude Freud's use of myth sought to convey a guiding message for the psychoanalytic field, while at the same time, as Lacan indicates, revealing its inapprehensible and real character. It is a way of speaking about the constitution of the subject, their sexuality, and their origin, even though it cannot be fully named.

KEYWORDS

Myth; Psychoanalysis; Truth; Real.

Recebido: 05/01/2025

Aceito: 29/03/2025

Publicado: 07/10/2025

Doi: <https://doi.org/10.59780/ychg6430>

A referência psicanalítica ao mito de Édipo é amplamente conhecida. Arrisco dizer que seja umas das elaborações teóricas mais difundidas do pensamento freudiano, no qual Freud se serve para dar conta de explicitar o que extraía da clínica. Conhecedor da mitologia e da história das civilizações, Freud não apenas se serviu dos mitos para elaborar suas construções teóricas, como ele próprio criou um – a saber: o mito da Horda Primitiva – revelando um interesse particular pela narrativa mítica.

O mito é uma narrativa simbólica, uma forma de saber sobre a origem que atravessou a construção de variadas culturas. Uma forma de saber, por sua vez, construída em torno do indizível e impossível de saber. Essa forma de narrativa e de saber/não sabido igualmente atravessou a psicanálise a ponto de tornar-se uma marca inaugural do pensamento freudiano.

Mas quais seriam os motivos que levaram Freud a recorrer a uma referência mitológica para explicar seu arcabouço teórico? Levantar essa pergunta é retomar um tema altamente pertinente e crucial para a psicanálise, que coloca em jogo aspectos epistemológicos desse campo de saber. A teoria psicanalítica foi construída a partir da clínica, na qual Freud não só apresentou seus achados, mas também seus impasses. Não raro, em suas elaborações, o pensamento freudiano se via diante de lacunas teóricas, e servir-se dos mitos era uma forma de avançar também a construção do conhecimento psicanalítico. Portanto, longe de pensar as referências aos mitos como um recurso meramente ilustrativo, Freud os tomou como uma possibilidade de elemento estruturante do seu campo conceitual: uma forma de transmitir como conflitos psíquicos inconscientes, bem como a dimensão pulsional, podem ser pensados e compreendidos.

É digno de nota que essa marca inaugural do pensamento freudiano não se perdeu ao longo da história da psicanálise de modo que podemos verificar em seu famoso discípulo, Jacques Lacan, a referência aos mitos como um modo de articulação teórica. Nesse sentido, tomo como horizonte discutir a marcante referência aos mitos como uma forma de trabalhar conceitos psicanalíticos, percorrendo para tanto dois caminhos: 1) O lugar do mito na obra freudiana; 2) Lacan e seus dois axiomas sobre o mito: “o mito é um saber como verdade” e “o mito é um enunciado do impossível”, buscando com isso articular psicanálise, mito, verdade e o conceito de real lacaniano.

Portanto, trata-se de discutir a relação entre mito e psicanálise, partindo do pensamento freudiano em que se coloca em perspectiva sua forma particular de fundamentação e transmissão do conhecimento. Mas, busca-se também incluir os avanços e as contribuições de Lacan para este debate, na medida em que ele utiliza o mito para tentar elucidar seu conceito de real, demarcando assim elaborações teóricas que se inscrevem em um segundo momento de

seu ensino, no qual busca abordar o que escapa à dimensão simbólica, em uma passagem em torno da torção da noção de verdade em direção ao campo do gozo.

O lugar do mito na obra freudiana

No nascimento da clínica psicanalítica, se introduz algo radical, a saber: o rompimento com uma visão biologizante da sexualidade. Assim, já em 1905, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud sustenta a hipótese da bissexualidade infantil e propõe que as escolhas de objetos amorosos não são inteiramente determinadas pelas características biológicas sexuais. As referências, portanto, ao Complexo de Édipo e Complexo de Castração se mostram como consequências teóricas dessa constatação, buscando responder à indagação de como se constitui o homem e a mulher. Isto, por sua vez, nos aponta uma pista: a referência ao mito de Édipo busca dar conta do impossível, do real em jogo no campo sexual, visto que apreender por completo o modo como o sujeito estrutura sua sexualidade mostra-se uma impossibilidade da qual a psicanálise não recua de tentar decifrar.

De um modo geral, a mitologia exerceu um importante papel na obra freudiana, tendo em vista que o próprio Freud criou o mito da Horda Primitiva e recorreu aos mitos como uma forma de pensar os começos, a origem (Barros, 2007). Segundo Ana Maria Rudge (2020), o mito do Pai da Horda foi qualificado por Lacan como o único mito moderno, tendo sido elaborado por Freud a partir de suas descobertas clínicas, ainda que o mesmo tenha consultado antropólogos como forma de trocar e analisar sua invenção.

Em *Totem e tabu* (1913), Freud constrói um mito no qual o pai é assassinado por seus filhos. Estes, diante de profunda culpa, fundam as primeiras organizações sociais e a religião de modo a evitar que isso torne a se repetir. Em sua alegoria, o assassinato do pai constituiria o marco da história da humanidade, mas que Freud não defende ser um evento que de fato tenha ocorrido – como assinala Ana Maria Rudge (2020) –, reafirmando seu caráter mítico e sinalizando que, enquanto tal, ele não tem compromisso com a realidade concreta. O filósofo Marcelo Perine argumenta que o mito é fundamentalmente um relato das origens, dizendo do modo como nasceram as coisas, as regras, as instituições etc. Portanto, ele tem como função uma instauração, na medida em que sua formulação só se sustenta se o acontecimento fundador, o qual ele enuncia, não tem lugar na história (Perine, 2002).

Para Freud, o mito do Pai da Horda demarca, assim, a origem de um interdito e todas as consequências que advêm do mesmo. Ou seja, ele instaura a lei de interdição do incesto. O sentido maior desta lei, segundo Ana Costa, “situa-se no estabelecimento de um ponto em que

o humano se duplica, sacando-se do corpo, para estabelecer-se nas bases de seu recalque. É esse recalque que vai participar das construções do sagrado” (2008, p. 309). A psicanalista escreve que, na constituição dos suportes civilizatórios, a instituição do sagrado tem importante papel, além da instituição da estética. O sagrado surge muito cedo para o sujeito como interdições e constrangimentos físicos, como balizas dos contornos corporais construídos na relação com o Outro. Ainda de acordo com Costa, o incesto diz respeito ao corpo da mãe, enquanto um corpo interditado, e “a possibilidade de encontro de um lugar de representação no mundo depende dessa simples condição: da separação/diferenciação em relação ao corpo materno” (2002, p. 13).

Em consonância com o mito do assassinato do pai e também buscando pensar a origem, impossível de ser dialogada sem a relação ao Outro, Freud recorre ao Édipo, sendo por meio do complexo edípico que ele responde à indagação “quem sou eu?”, que se desdobra para “sou homem ou sou mulher?” – sendo esta a primeira distinção fundamental que o sujeito realiza, tornando-se o falo o ponto central desta diferença.

Existem várias versões sobre o mito de Édipo. Entre elas, temos as tragédias *Édipo rei*, *Édipo em colono* e *Antígona* de Sófocles, *Sete contra Tebas* de Ésquilo e *Fenícias* de Eurípides. Também podemos encontrar ecos desse mito em poetas e escritores gregos, tais como: Píndaro, Heródoto, Apolodoro e Pausânias (Brandão, 1991a). Segundo Marco Antônio Coutinho Jorge e Nadiá Ferreira (2005), Freud privilegia a versão presente na Trilogia Tebana, que se inscreve na tragédia de Sófocles.

Vitor Triska e Marta D’Agord (2007) nos lembram que, para Lévi-Strauss, os mitos são estruturados tal como uma linguagem. Segundo o antropólogo, as diferentes versões do mito não devem ser tomadas como verdadeiras ou falsas, mas como versões que pertencem ao próprio mito de modo que a função das variantes é justamente manifestar a estrutura do mito. Sendo assim, uma variante não se sobressai à outra.

O escritor e filósofo Junito Brandão (1991), referência nos estudos sobre a mitologia grega, sinaliza que a temática de *Édipo rei* gira em torno da busca do parricida, sendo o incesto descoberto por acréscimo. Freud não desconsidera tal fato e, nesse sentido, comenta: “a ação da peça não consiste em nada além do processo de revelação, com engenhosos adiamentos e sensação sempre crescente – um processo que pode ser comparado ao trabalho de uma psicanálise – de que o próprio Édipo é o assassino de Laio” (1996b, p. 288). Freud também escreve que a peça *Édipo rei* é reconhecida como uma tragédia de destino, em relação à qual se acredita que seu efeito trágico e comovente é extraído do contraste entre a suprema vontade dos deuses e a tentativa fracassada do humano de escapar da ameaça divina. Sendo assim, o

espectador levaria como lição sua submissão à vontade divina e o reconhecimento de sua própria impotência. Ele comenta, entretanto, que as tragédias de destino dos dramaturgos modernos não têm o mesmo efeito que a de Édipo. Por outro lado, Freud chama a atenção para o fato de essa peça comover tanto a plateia grega da época em que foi escrita quanto a plateia moderna, concluindo que a explicação não pode ser obtida por meio do contraste entre a vontade divina e a humana. Outra razão deve ser buscada. Eis o que Freud propõe:

seu destino [de Édipo] comove-nos apenas porque poderia ter sido o nosso – porque o oráculo lançou sobre nós, antes de nascermos, a mesma maldição que caiu sobre ele. É destino de todos nós, talvez, dirigir nosso primeiro impulso sexual para nossa mãe, e nosso primeiro ódio e primeiro desejo assassino, para nosso pai. [...] O Rei Édipo, que assassinou Laio, seu pai, e se casou com Jocasta, sua mãe, simplesmente nos mostra a realização de nossos próprios desejos infantis (1996b, p. 289).

Ou seja, apesar de este drama se desdobrar em função da elucidação de um crime, é justamente em sua temática secundária – o desejo incestuoso – que Freud reconhece o valor comovente que toca a plateia, na medida em que o mito grego permite a cada sujeito reconhecer ter sido Édipo em sua fantasia. Nesta mesma direção, Paulo Bezerra e José Justo (2014) questionam o motivo que levaria a uma produção simbólica, dentre as tantas que existem, a ganhar destaque e se universalizar, sendo que a maioria, quando não são esquecidas, permanecem datadas e vinculadas a seus ambientes originais. Os autores chegam à seguinte conclusão: o que permite uma obra adquirir tanta evidência é o fato de sua produção simbólica conseguir invocar modos de subjetivação.

Discutindo a referência freudiana a este mito, Coutinho Jorge e Ferreira (2005) afirmam que a descoberta do complexo edípico é fruto de uma identificação de Freud com o mito de Édipo, no qual podemos obter seu próprio testemunho em uma carta destinada a Fliess. De modo preciso, Freud revela na *Carta 71*: “verifiquei, também no meu caso, a paixão pela mãe e o ciúme do pai, e agora considero isso como um evento universal do início da infância” (1996c, p. 316). Se Freud pôde reconhecer em si a influência das figuras parentais em sua vida, semelhante fenômeno ele pôde extrair das falas de seus pacientes, pois como nos lembra Oscar Zack: “basta deitar um sujeito no divã para verificar que seu discurso se dirige rapidamente a localizar o pai e a mãe como a causa, os geradores de suas inibições, seus sintomas e sua angústia” (2008, p. 160, tradução nossa).

A partir do reconhecimento de seu desejo incestuoso, Freud serviu-se do mito para discutir a constituição subjetiva, sua relação com o desdobramento na partilha dos sexos e a neurose. Assim, através do pensamento freudiano em torno do mito de Édipo, aprendemos que o ser humano não nasce macho ou fêmea como os animais. Há aí um tornar-se homem, um

tornar-se mulher – sendo o complexo de Édipo e de castração a via freudiana para explicar como o sujeito acede ao posicionamento subjetivo sexual. Nesse sentido, Zack (2008) chama a atenção para o Édipo freudiano em sua dimensão estruturante, na medida em que ele se apresenta como a base determinante do destino do sujeito, sem deixar de levar em conta a responsabilidade e o consentimento do mesmo, que implica em seu posicionamento de gozo diante da confrontação com o desejo do Outro e com a castração.

Diante disso, Gustavo Fonseca e Paulo Vidal (2015) afirmam que a narrativa dos mitos é uma característica da obra de Freud, bem como os relatos de casos clínicos. O uso dessas alusões surge em parte como necessidade de formular e transmitir uma clínica em nascimento. Clínica, esta, que produz e ampara uma teoria que vem romper com uma série de paradigmas científicos da época, entre eles: que o sujeito não é guiado pela razão, mas atravessado pelas determinações inconscientes, além de possuir uma sexualidade que não se restringe ao biológico e ao instinto, mas às variantes de seu circuito pulsional. Nesse sentido, o recurso do mito se apresenta como a possibilidade de elaboração de um determinado saber, e o relato do caso clínico, como via para demonstrar algo da verdade do sujeito – sendo ambos utilizados como forma de tentar circunscrever o aspecto pulsional presente na teoria psicanalítica.

Nesta interface entre o uso do mito e dos casos clínicos, Rudge (2020) aponta ainda como a própria estrutura mitológica se encontra em uma experiência analítica. Freud, após abandonar a ideia de que uma análise poderia alçar-se ao objetivo de levantar as barreiras do recalque que provocaram a amnésia infantil, passa a trabalhar com a perspectiva de “construções em análise”. Assim, já não se trata de uma análise permitir reencontrar as lembranças da infância tal como elas ocorreram, mas de apenas lidar com fragmentos que se articulam com a experiência recalçada e, a partir destes, permitir a elaboração de uma narrativa a respeito das fantasias e desejos infantis, na qual a realidade psíquica ganha destaque. Frente ao sem sentido, um esboço de sentido se configura na medida em que possibilita “desvelar como certos desejos estiveram implicados na história de um analisando, desejos que não foram, até então, reconhecidos por ele como capazes de estruturar sua vida e escolhas” (Rudge, 2020, p. 6). Sendo assim, Rudge considera que o saber que se constrói em uma análise é mítico, forjado no interior de uma prática social que inclui analisando e analista em uma construção sob transferência – o que demonstra a centralidade do mito na própria epistemologia da psicanálise freudiana.

Axiomas lacanianos sobre o mito

Ao estilo laciano, encontramos n’*O seminário, livro 17 – o avesso da psicanálise* (1969-70), formulações sobre o mito que podem ser tomadas como verdadeiros axiomas. São elas: “o mito é um saber como verdade” e “o mito é um enunciado do impossível”. Cláudio Oliveira (2007), filósofo e interlocutor da psicanálise, nos indica que, no bojo destas formulações, o que encontramos é um modo de abordar a questão da verdade e do gozo na psicanálise.

Fonseca e Vidal (2015) sinalizam que nesse livro, Lacan trata de forma persistente o lugar do saber (inconsciente) e o lugar da verdade (não-toda). Segundo Oliveira (2007), entre esses termos, há, todavia, uma disjunção posta ao longo do ensino laciano – disjunção e oposição que Lacan extrai da *Fenomenologia do espírito* de Hegel –, mas que nesse seminário encontra uma articulação que não é tão evidente, tendo em vista que até então a verdade é o que está excluído do campo do saber.

O termo verdade marcou o começo do ensino laciano e esteve presente até o último Lacan, apesar das “fraturas” que podemos encontrar em torno desse conceito. Inicialmente, a verdade articulava-se com o sentido, sendo a análise um trabalho em torno da construção da verdade do sujeito. O inconsciente era tomado, então, como um capítulo censurado de um texto que revelaria a história do paciente. Nesse sentido, “mentira” é um dos nomes do recalque, contrapondo-se à verdade que sanciona o levantamento deste modo de defesa psíquica. Essa articulação demarca o primeiro ensino de Lacan, mas se opõe ao que é possível encontrar no último Lacan através, por exemplo, da expressão “verdade mentirosa” (Miller, 2011).

Angelina Harari (2011) comenta que a verdade mentirosa é uma expressão laciana para demarcar o que opera ao final de uma análise, no qual se verifica uma aliança da verdade com a mentira. Assim, para Lacan, o *passé*² não corresponde à revelação de uma verdade, mas à revelação que a verdade é mentirosa, uma ficção. Logo, ele é da ordem da verdade antes que do saber. Há, portanto, um deslocamento da verdade, mais precisamente uma desvalorização do amor à verdade, consequência das mudanças do estatuto do inconsciente, visto que este não é mais considerado como o lugar da verdade, mas um saber que não se pensa, um saber inscrito no real. Lacan formula a noção de inconsciente como um processo de saber, mas que não se trata de um saber do conhecimento, um saber da cognição. É por esse motivo que a psicanálise

² Procedimento inventado por Lacan em 1967 cuja proposta consiste no convite para que os analistas testemunhem sua experiência de final de análise, extraindo sua passagem de analisante à analista, no qual se evidencia o desejo do analista.

não é uma práxis que visa o autoconhecimento, mas se localiza como algo que opera uma distensão, transmissão e deslocamento do saber (Harari, 2011).

Assim, com Marita Hamann (2014), podemos dizer que, quanto mais o real ganha ênfase no ensino de Lacan, menor é o valor atribuído à verdade. O amor à verdade recusa uma falha no saber, e é esse o desprendimento necessário. Posto isto, durante uma análise não se descobre uma verdade, mas a inventa. Essa invenção é o saber. Aqui, poderíamos nos reportar à ideia de “construções em análise” proposta por Freud. Dizendo de outro modo, com o avanço do ensino lacaniano, a verdade não se coloca mais fincada do lado do sentido, absoluta, mas assume um outro estatuto na medida em que ela aparece como não-toda, podendo apenas ser semidita.

Segundo Oliveira, tal consideração lacaniana da verdade como não-toda é inspirada na filosofia de Heidegger sobre o “velamento” e “desvelamento”, na medida em que “a essência da verdade, para Heidegger, é o velamento (*Verborgenheit*). Mas a essência da verdade é o velamento precisamente por Heidegger entender a verdade como desvelamento” (Oliveira, 2007, p. 278). Por sua vez, nos termos lacanianos: “a verdade, nunca se pode dizê-la a não ser pela metade” (Lacan, 1992, p. 36). A outra metade da verdade é impossível de se dizer. Mais ainda, “a verdade tem estrutura de ficção” (Miller, 2011, p. 109).

Oliveira (2017) afirma ainda que tal estrutura de ficção opera na medida em que a verdade passa pela linguagem. Portanto, a verdade na psicanálise não se presta a ser um valor, um juízo, um conteúdo, mas uma posição de que o sujeito se serve no laço com o outro. Localizar a verdade a partir de uma estrutura de ficção fez Lacan se conciliar com a perspectiva freudiana de que a literatura, a dramaturgia, os contos, bem como as piadas também revelam uma verdade. A verdade, assim, não pode ser dita fora da ficção do sujeito, do seu universo simbólico, do seu desejo.

Nessa articulação, Lacan introduz a seguinte questão: “o que é a verdade como saber? Seria o caso de dizê-lo: – Como saber sem saber? É um enigma. Essa é a resposta – é um enigma –, entre outros exemplos” (1992, p. 36). Lacan acrescenta que a função do enigma é um semidizer, tal como a verdade. “Assim, a premissa de Lacan de que o mito é algo que comporta um saber sobre a verdade é melhor entendido se lermos que o mito tem uma relação com a verdade” (Fonseca; Vidal, 2015, p. 6). Desse modo, o mito situado como um saber como verdade leva em consideração “saber sem saber” – um saber que não se sabe, que leva em conta a dimensão inconsciente. Miller (2011), por sua vez, considera que “não saber” não é o contrário de saber. “Como o inconsciente, nos termos de Freud, o mito é a memória do que o homem esquece” (Oliveira, 2007, p. 276).

Uma outra articulação sobre o mito proposta por Lacan é situá-lo como um “enunciado do impossível” (1992, p. 130). O enunciado é o que se diz; já a enunciação é a intencionalidade do dito, o que se quis dizer com o dito. Por exemplo, a psicanálise trabalha com os ditos do paciente. Mas esses ditos, segundo Miller (1997), não são suficientes. Um segundo passo essencial é questionar a posição do sujeito frente a seus próprios ditos, o lugar do enunciante frente ao seu enunciado, o seu dizer – o que nos leva a sustentar uma separação entre o dito e o dizer.

Para Lacan (1992), o mito presente no livro *Totem e tabu* é exemplar para a redução que ele realiza a respeito do mito como “enunciado do impossível”. Lacan considera que a morte do pai encarna o ponto crucial de tudo aquilo com que a psicanálise, não apenas a nível mítico, lida e enuncia. Ou seja, a dimensão do gozo. O assassinato do pai é condição de gozo. Esse mito freudiano estabelece a equivalência entre o pai morto e o gozo. Em Freud, o pai morto é aquele que detém o gozo como sua propriedade, lugar do qual se originou a interdição da satisfação completa dos filhos. A esse respeito, Lacan afirma que o pai morto como gozo é o próprio sinal do impossível, do real. E ironicamente, diz: “gozar de todas as mulheres” é uma “imaginação inconcebível, posto que é normalmente bem perceptível que já é muito dar conta de uma” (Lacan, 1992, p. 130). Logo, Oliveira (2007) conclui que o mito como enunciado do impossível diz respeito a um enunciado do gozo, de modo que o forçamento lacaniano foi acrescentar ao par verdade e saber um terceiro elemento – o gozo, cujas coordenadas ele descobre na obra freudiana.

Nesse ponto, podemos mais uma vez voltar à primeira articulação sobre o mito: “saber como verdade” e sua relação com o enigma. Afirma Lacan: “o enigma é uma enunciação – e virem-se com o enunciado” (1992, p. 37), nos colocando a trabalhar com tal afirmativa. Posto isto, o mito, como um saber sobre a verdade, remete a uma enunciação sobre algo na medida em que podemos restituir um enunciado por meio dele. Qual seria o enunciado restituído? Que o mito é um enunciado do impossível, evocando sua dimensão do real. Nesse sentido, Oliveira sintetiza a questão: “como enunciação, o mito se refere à verdade, mas como enunciado diz respeito ao real” (2007, p. 281).

Não é à toa que os mitos sempre foram utilizados como ficções que serviam ao entendimento de determinadas situações e experiências em uma dada cultura, ainda que não se as conseguisse explicar totalmente. De acordo com Perine, a criação do mito é uma primeira forma de conhecimento que o ser humano tem de si e do mundo, o qual já implica uma ruptura, uma separação com a realidade que o cerca que, por sua vez, coincide com o nascimento da própria humanidade. O filósofo diz ainda que o mito é uma forma de discurso, uma forma de

saber que encarna um sentido vivido, no qual há “um esforço de justificação do ser humano e da realidade na qual ele se encontra e se apreende como separado” (Perine, 2002, p. 47). Isto é: o mito cria um campo de compreensão e representação para o ser humano organizar e conduzir sua experiência de existência, sustentando-o frente à falta de sentido que o mundo lhe confronta.

Costa (2007) propõe pensar a mitologia como uma construção de representações que comporta uma imisção interno/externo, na qual as forças da natureza podem ser pensadas como projeções das pulsões. Nesta direção, o mito tem uma função de fazer borda, na passagem interno-externo/corpo-Outro. Com isso, recorta-se um lugar no qual o impossível pode ser de alguma forma abordado. Ou seja, através dos deuses temos uma nomeação do extravasamento das pulsões incontrolláveis. Isso possibilita que algum limite possa ser configurado, mas sempre atestando sua incapacidade em representar o real – o que promove seu retorno na repetição.

Resumindo, diante do que o sujeito não consegue elucidar, diante do que lhe aparece como uma experiência do real, o mito serve como uma forma de abordar uma temática complexa, sem deixar de excluir o caráter enigmático que ela possui. Sendo assim, o axioma “o mito é um enunciado do impossível” se articula com o primeiro “o mito é um saber como verdade”, na medida em que, se a verdade só pode ser dita pela metade, há uma outra metade que é impossível de se dizer. O mito, assim, assinala também a vertente do real, do que é inapreensível, inominável.

Para concluir...

Diferentes campos do saber demonstram interesse em trabalhar com os mitos – assinala Perine –, indicando com seu uso a tentativa de dizer algo ou de aprender com os próprios mitos. Não obstante, tal interesse vai do campo acadêmico até os sujeitos mais comuns, pois: “especialistas ou não, o fato é que o ser humano não vive, porque não pode viver, sem mitos” (Perine, 2002, p. 35). Eles são indispensáveis tanto para os indivíduos quanto para as sociedades em geral, pois, como memória social, eles constroem categorias de significação e comunicação que se enraízam nas culturas.

Tal interesse pelos mitos não se furtou a Freud, e ele, estabelecendo uma relação necessária, articulou psicanálise e mitologia como uma forma de comunicar através dos mitos um saber que se formulava a partir da experiência de escuta dos sujeitos em sofrimento psíquico. Ou seja, a utilização dos mitos por parte de Freud foi então um modo de transmissão em sua obra e elaboração de uma teoria sobre uma clínica em nascimento. Foi a maneira que

Freud encontrou para abordar e escrever assuntos complexos e de difícil assimilação para o contexto sócio-histórico no qual a psicanálise emergia.

O uso do mito visava assim transmitir uma mensagem – norteadora para o campo psicanalítico –, mas que, ao mesmo tempo, como nos indica Lacan, revela seu caráter inapreensível, seu caráter real. É um modo de dizer sobre a constituição do sujeito, sobre sua sexualidade, sobre sua origem, ainda que não se o consiga totalmente. Isso implica que o simbólico encontra seu limite frente ao real, podendo somente construir algum contorno ficcional. Lacan, por sua vez, trabalhou com o mito uma possibilidade de torção na dimensão da verdade, situando-a como uma estrutura de ficção na qual não é possível dizer-se inteiramente. Ela é não-toda.

Assim, de Freud a Lacan, as referências aos mitos se fazem uma marca no pensamento psicanalítico, pois, como escreve Oliveira: “o começo é um mito. E no começo sempre há um mito. A psicanálise não pôde evitá-lo, não mais que a filosofia” (2007, p. 273).

REFERÊNCIAS

BARROS, Rita Maria Manso de. A escrita feminina. In: COSTA, Ana; RINALDI, Doris (org.). *Escrita e psicanálise*. Rio de Janeiro: UERJ, 2007, p. 173-84.

BEZERRA, Paulo Victor; JUSTO, José Sterza. O mito de Don Juan e a subjetividade moderna. *INTERthesis*, Florianópolis, v. 11, n 2, p. 72-95, jul./dez. 2014. <https://doi.org/10.5007/1807-1384.2014v11n2p72>.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário mítico-epistemológico*. (A-I). Vol. 1. Rio de Janeiro: Vozes, 1991a.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário mítico-epistemológico*. (J-Z). Vol. 2. Rio de Janeiro: Vozes, 1991b.

CAVICCHIOLI, Marina Régis. O falo na antiguidade e modernidade: uma leitura Foucaultiana. In: FUNARI, Pedro Paulo; RAGO, Margareth (org.). *Subjetividades antigas e modernas*. São Paulo: Annablume, 2008, p. 237-50.

COSTA, Ana. Apagando marcas: registro e endereço adolescente. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre – clínica da adolescência*, Porto Alegre, n. 23, p. 9-17, 2002.

COSTA, Ana. Iniciação e saber na relação sexual. In: ALBERTI, Sonia (Org.). *A sexualidade na aurora do século XXI*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2008, p. 307-14.

FONSECA, Gustavo; VIDAL, Paulo. A verdade e seu caráter mítico: enunciado de um gozo? *Opção lacaniana online*, v. 6, n. 16, p. 1-10, mar. 2015.

FREUD, Sigmund. A dissolução do complexo de Édipo (1924). In: FREUD, Sigmund. *O ego e o id e outros trabalhos (1923-1925)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a, p. 193-9. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. 19)

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos I (1900)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. 4)

FREUD, Sigmund. Carta 71 (17 de outubro de 1897). In: FREUD, Sigmund. *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996c, p. 314-7. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. 1)

FREUD, Sigmund. Totem e tabu (1913). In: FREUD, Sigmund. *Totem e tabu e outros trabalhos (1913-1914)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996d, p.13-163. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. 13)

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: FREUD, Sigmund. *Um caso de histeria, três ensaios sobre sexualidade e outros trabalhos (1901-1905)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996e, p.128-229. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. 7)

HAMANN, Marita. Verdade. Trad. Rute Jeunon. In: MACHADO, Ondina Maria; RIBEIRO, Vera Lúcia (org.). *Scilicet: um real para o século XXI*. Belo Horizonte: Scriptum, 2014, p. 401-3.

HARARI, Angelina. Verdade/Mentira. In: *Scilicet: a ordem simbólica no século XXI*. Belo Horizonte: Scriptum, 2011, p. 233-5.

JORGE, Marco Antonio Coutinho; FERREIRA, Nadiá Paulo. *Freud, criador da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. A significação do falo. In: LACAN, Jacques. *Escritos (1958)*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 692-703.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958)*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise (1969-1970)*. Trad. Ari Roitman. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

MILLER, Jacques-Alain. *Lacan elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

MILLER, Jacques-Alain. *Perspectivas dos Escritos e outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

OLIVEIRA, Cláudio. Da enunciação da verdade ao enunciado do gozo. *Discurso*, São Paulo, n. 36, p. 273-84, 2007. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2007.38081>.

PERINE, Marcelo. Mito e filosofia. *Philosophos*, v. 7, n. 2, p. 35-56, 2002. <https://doi.org/10.5216/phi.v7i2.3159>.

RUDGE, Ana Maria. História e mito na psicanálise. *Trivium*, Rio de Janeiro, v. 12, p. 2-11, set. 2020. <http://dx.doi.org/10.18379/2176-4891.2020vNSPEAp.2>.

SÓFOCLES. *A trilogia tebana*: Édipo rei, Édipo em Colono, Antígona. Trad., introd. e notas Mário da Gama Cury. 15ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

TRISKA, Vitor Hugo Couto; D'AGORD, Marta Regina de Leão. Mito e estrutura: um estudo sobre a verdade em psicanálise. *Tempo psicanalítico*, Rio de Janeiro, v. 39, n. 1, p. 225-38, 2007.

ZACK, Oscar. El Édipo: un *impasse*. In: MILLER, Jacques-Alain *et al.* *Del Edipo a la sexuación*. Buenos Aires: Paidós, 2008, p. 159-67.

Para reescrever o ‘passado’ – O *Nachträglich* do inconsciente freudiano

Aline Brasiliense dos Santos Brito¹

RESUMO

Este artigo tem por objetivo analisar o conceito de inconsciente em Freud com relação à questão da atemporalidade afirmada, sobretudo, em *Além do princípio do prazer* (1920) e em *Acerca de uma visão de mundo* (1933). Freud afirma que os processos inconscientes possuem um caráter atemporal, contrariando a tese filosófica acerca do papel do tempo para a constituição de um objeto científico, conforme apresentado por Kant. Assim, os processos inconscientes não são cronologicamente organizados e nem sofrem alterações pelo tempo decorrido. Comparativamente ao modo de funcionamento do sistema consciente, Freud apresenta o inconsciente como atemporal, sem, contudo, despojá-lo de uma modalidade temporal própria, o *Nachträglich*, conceito que promove interpretações diversas nas vertentes inglesa e francesa (Gondar, 1995) e que vai na direção da consecução de um tempo subjetivo que subjaz às representações inconscientes, dotando estas de um potencial de construção e reconstrução de significados de forma não-linear.

PALAVRAS-CHAVE

Tempo; Atemporalidade; Consciência; Inconsciente.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutoranda em História pela UFPA. Lattes: 9465769496938117. E-mail: brasiliense@ufpa.br. ORCID: 0000-0002-7555-8725.

To rewrite the ‘past’ – The *Nachträglich* of the Freudian unconscious

ABSTRACT

This article aims to analyze the concept of the unconscious in Freud in relation to the issue of timelessness, stated above all in *Beyond the pleasure principle* (1920) and in *The question of a Weltanschauung* (1933). Freud states unconscious processes have a timeless character, contradicting the philosophical thesis about the role of time in the constitution of a scientific object, as presented by Kant. Thus, unconscious processes are not chronologically organized and do not undergo changes over time. Compared to the way the conscious system functions, Freud presents the unconscious as timeless, without, however, depriving it of its own temporal modality, the *Nachträglich*, a concept that promotes diverse interpretations in the English and French strands (Gondar, 1995) and that points towards the achievement of a subjective time that underlies unconscious representations, endowing them with a potential for construction and reconstruction of meanings in a non-linear way.

KEYWORDS

Time; Timelessness; Conscious; Unconscious.

Recebido: 19/01/2025

Aceito: 19/05/2025

Publicado: 07/10/2025

Doi: <https://doi.org/10.59780/orev7915>

Introdução

Em *Além do princípio do prazer* observa-se a menção de Freud, de que tais características – atemporalidade, assim como a espacialidade – são ‘entendidas sempre em contraposição à consciência’ (2006a, p.152). Mas o que exatamente se pode vislumbrar com esta tão breve afirmação de Freud?

Gondar, em *Os tempos de Freud* (1995), desenvolve a tese de que o inconsciente seria atemporal sempre e em comparação à consciência, ou seja, é comparado ao tempo da consciência que Freud afirma o inconsciente como atemporal, porque possui um tempo específico, totalmente diverso da consciência e não redutível a esta. O tempo do inconsciente é o que Freud designa como *Nachträglich* (*a posteriori*; posterioridade), um tempo não cronológico, não processual, mas essencialmente constituído de rupturas, e rearranjos abruptos, um tempo lógico que orientará a compreensão do trauma e do recalque.

Essa tese de uma temporalidade inconsciente, conforme afirmado, não fora algo tratado precisamente por Freud, o que possibilitou diversas concepções de um tempo para o inconsciente pelas vertentes psicanalíticas e, conseqüentemente, para a tradução do *Nachträglich*. A tradução francesa para o termo é *après-coup* (*a posteriori*) e a inglesa *deferred action* (ação retardada), ambas representando teses diversas sobre a temporalidade inconsciente e que serão analisadas no decorrer deste artigo.

A atemporalidade do inconsciente e o conceito de *Nachträglich*

Em *O inconsciente* (1915), ao descrever as características do sistema inconsciente, o caráter atemporal já é destacado, mas é em *Além do princípio do prazer* (1920) que a tese é mencionada explicitamente em contraposição à teoria kantiana que elege espaço e tempo como condições requeridas para a cientificidade, no intuito de justificar como o inconsciente, mesmo estando fora de tais condições, pode ser um conceito válido e constituir o objeto científico da psicanálise. Neste momento, a tese da atemporalidade do inconsciente é evocada por Freud particularmente nesse intuito, mas sem maior aprofundamento:

[...] sabemos que os processos psíquicos inconscientes são “atemporais”. Isto significa, em primeiro lugar, que eles não podem ser dispostos em ordem temporal,

que o tempo não os submete a nenhuma modificação e que a ideia de tempo não pode ser aplicada a eles (2006a, p. 152).²

Em um primeiro momento, poder-se-ia levantar a possibilidade de uma contradição neste enunciado, afinal, a ideia de *processos* inconscientes implica certa dimensão temporal – um processo, no mínimo, implica um antes-e-depois, dois eventos em uma relação temporal. Ademais, admitir que tais processos possam ocorrer sem nenhuma forma de relações temporais seria atribuir ao inconsciente um aspecto caótico, sem nenhuma lógica, o que não acontece: o inconsciente tem seu modo de operar específico, como bem se observa nos mecanismos de condensação, deslocamento e a repetição, que implicam em uma certa dimensão temporal. O que significa, portanto, a afirmação de que ‘os processos psíquicos são atemporais’? Com relação a esta indagação podemos ter algum esclarecimento no que Freud virá a afirmar mais à frente, depois de enunciadas as características atemporais do inconsciente: “estas são, contudo, características negativas que só poderão ser entendidas com clareza *se as comparamos com os processos psíquicos conscientes*” (2006a, p. 152, ênfase adicional), ou seja, afirmar que ‘o inconsciente é atemporal’, que ‘o tempo não se aplica a ele’, é sempre algo dito relativamente, em comparação à consciência, ou melhor, à temporalidade desta:

na verdade, a tese da atemporalidade do Ics não deve ser tomada sem uma certa relativização. Não se trata de uma negação absoluta de uma temporalidade no Ics, mas sim de marcar sua diferença em relação ao conceito tradicional de tempo e sobretudo à temporalidade característica do sistema Pcs/Cs (Garcia-Roza, 2008, p. 233).

O trecho contido em *Além do princípio do prazer* toma, assim, um sentido mais nítido. Pode-se dizer que é neste momento que “[...] a teoria freudiana do tempo já começa a ser exposta [...], ainda que seja apresentada pelo seu negativo” (Gondar, 1995, p. 31), ao que agora poder-se-ia dele extrair três asserções acerca da atemporalidade do inconsciente: I) dizer que ‘os processos psíquicos inconscientes são atemporais’ significa sempre dizê-lo com relação à consciência, o que não dispensa uma outra modalidade de tempo; II) que eles ‘não estão dispostos em uma ordem temporal’ – tomando sempre o padrão da consciência – implica descartar a possibilidade de uma temporalidade cronológica para o inconsciente; III) por último, a tese de que ‘o tempo não os submete a nenhuma modificação’ evidencia o que Freud já há tanto enunciara para as representações inconscientes: sua *indestrutibilidade*, ideia que torna possível, na teoria do recalque, que o reprimido mantenha-se ativo e forme derivados. É por o

² Podemos ainda verificar essa definição no texto de 1915, *O inconsciente*: “[...] atenhamo-nos ainda ao Ics. e ressaltemos agora que os processos nesse sistema são atemporais, eles não são cronologicamente organizados, não são afetados pelo tempo decorrido e não têm nenhuma relação com o tempo” (2006c, p. 37-8).

tempo cronológico não afetar o inconsciente que um representante ideativo é ‘imortal’: “[...] impressões que pela repressão afundaram no Id, são virtualmente imortais, comportam-se, após décadas, como se tivessem acabado de surgir” (Freud, 2010a, p. 216). Embora possamos, partindo desta perspectiva, vislumbrar certo esclarecimento acerca desta atemporalidade – ou temporalidade – inconsciente, o que se tem nesta breve discussão da questão em *Além do princípio do prazer* é uma tese, conforme já afirmara Gondar, negativa da temporalidade. Afinal, é pela negação da temporalidade consciente que se apresenta o que ‘não é’ o tempo do inconsciente, sem que fique claro em que propriamente consiste esse tempo. A tarefa de compreender a tese de Freud acerca deste ponto implica em, primeiramente, entender o que significa o tempo na obra freudiana, em compreender essa dimensão que é negada ao inconsciente, a temporalidade consciente.

A noção de tempo envolve uma ordem cronológica que, conforme o exposto anteriormente, é negada por Freud ao inconsciente em *Além do princípio do prazer* e é particularmente atribuída à consciência. É importante ressaltar que esta ideia de tempo não se coaduna com a possibilidade de um tempo subjetivo, um tempo ‘vivido’ conforme a concepção da fenomenologia; para Freud, o tempo concebido como sucessão de instantes não implica necessariamente em instantes vividos, mas em uma ideia abstrata. Pode-se constatar essa concepção em dois textos que esclarecem, em parte, essa questão: o próprio texto de *Além do princípio do prazer* (1920) e *Uma nota sobre o bloco mágico* (1925). No primeiro texto, Freud já destacara esse tempo como uma ‘ideia abstrata’ formada por meio do modo de operar do sistema *Pcp-Cs*: “a ideia abstrata que temos do tempo parece ter sido inteiramente derivada do modo de trabalhar do nosso sistema *Pcp-Cs* e aparentemente corresponde a uma autopercepção desse modo de operar psiquicamente” (2006b, p. 152). Este modo de operar do sistema *Pcp-Cs* é constituído por meio de uma descontinuidade: o sistema está apto a perceber os estímulos enquanto está ‘investido’. Quando esse investimento é retirado, a consciência esvai-se, só novamente reaparecendo quando do recomeço do mesmo processo:

durante o tempo em que o sistema estivesse sendo ocupado por essas cargas de investimentos, ele se manteria ativado e apto a captar percepções que lhe chegam de fora e se manifestam como consciência. [...] Entretanto, assim que as cargas de investimentos fossem novamente recolhidas, apagar-se-ia a consciência e toda capacidade de desempenho do sistema seria sustada (Freud, 2007, p. 141).

Dessa forma, a percepção de instantes descontínuos, de um antes e um depois é que vai embasar a ideia de temporalidade da consciência.³ Essa noção de tempo é, contudo, formada pelo modo de operar desse sistema, é uma ‘ideia abstrata’ como muitas vezes menciona Freud, e não um tempo subjetivo, tempo vivenciado, pois a consciência sequer guarda traços de memória: ela constitui-se de um contínuo ‘acender’ e ‘apagar’ sem que conserve qualquer traço do evento passado – esta função pertence ao sistema inconsciente. Conforme Gondar, “o tempo de que nos fala Freud não é, portanto, um tempo vivido, mas um conceito, uma ideia abstrata que será formada a partir da descontinuidade do funcionamento do sistema *Pcp-Cs*” (1995, p. 40). Essa concepção de Freud acerca desse tempo atribuído à consciência como um tempo essencialmente abstrato, uma ‘ilusão’ derivada de determinado modo de funcionamento, nos remete ao verdadeiro sentido de uma temporalidade inconsciente: em oposição à consciência, a temporalidade do inconsciente deve constituir-se em um tempo real e não abstrato; uma temporalidade específica que implica na própria produção do inconsciente, conforme podemos notar na concepção de tempo freudiano sob o termo *Nachträglich*.

O tempo do inconsciente para Freud pode ser compreendido como descontinuidade, como o tempo do ‘instante’, instante esse em que o próprio inconsciente emerge. É como acontece no ato falho, em que o inconsciente irrompe de maneira imprevisível por meio de certas lacunas da consciência, ou no trauma, em que a cena de um passado remoto é vivenciada como traumática apenas após ser ativada por algo no presente que a evoque. O inconsciente é, assim, considerado atemporal quando comparado à temporalidade da consciência, mas, à parte isso, ele possui uma temporalidade que lhe é peculiar: “de fato, seria mais rigoroso atribuímos ao inconsciente uma atemporalidade relativa, ao invés de uma atemporalidade absoluta. Ou seja, o inconsciente seria atemporal com relação a alguma(s) modalidades(s) de tempo, mas não com relação a todas” (Gondar, 1995, p. 30-1).

De fato, a existência de um tempo peculiar ao inconsciente já é colocada por Freud desde suas correspondências com Fliess:

[...] o material presente em forma de traços da memória estaria sujeito, de tempos em tempos, a um rearranjo segundo novas circunstâncias – a uma *retranscrição*. Assim, o que há de essencialmente novo a respeito de minha teoria é a tese de que a memória

³ Além de destacar algumas características próprias à consciência, como o *princípio de realidade* e *princípio da não-contradição*, a tópica freudiana a relaciona ainda a uma função eminentemente orgânica. Freud a denomina como um sistema conjunto com a percepção (o sistema *Pcp-Cs*; abreviação de percepção consciência): “[...] esse sistema teria de estar localizado na fronteira entre o exterior e o interior e que estaria voltado para o mundo exterior [...]” (2006a, p. 149), de tal modo que a noção de temporalidade seria regulada pela percepção desse sistema entre os momentos de ‘trânsito’ entre exterior/interior.

não se faz presente de uma só vez, mas se desdobra em vários tempos (Freud, 1986, p. 208 – Carta de 6 de dezembro de 1896).

Não segundo um material dado, construído linearmente, mas algo que se reconfigura por uma temporalidade essencialmente descontínua. Os processos inconscientes não obedecem à ordem cronológica do tempo consciente, mas lógica, conforme se verá adiante; ganham significação num tempo posterior, ‘*a posteriori*’, ou como designa Freud com o termo *Nachträglichkeit*. Essa sua concepção é ilustrada pelo caso de uma neurose infantil analisada durante anos em *O homem dos lobos* (1918). Resumidamente, o caso se passa com um jovem russo que na infância sofria de uma histeria de angústia iniciada por volta dos quatro anos. A histeria se apresentava sob a forma de uma fobia de um animal, o lobo, que ele associava às histórias infantis contadas pela irmã que o amedrontava com a figura do lobo. Freud relata que o jovem tinha um sonho constante, o qual ocorreu pela primeira vez aos quatro anos, que envolvia o animal responsável pela sua angústia. Freud descobre, pelo sonho, a cena primária nele envolvida: o jovem, quando criança, por volta de um ano e meio, havia presenciado uma cena de coito entre os pais na posição típica de um animal. Na época em que teve o sonho – aos quatro anos – pôde compreender o que representava aquela cena, antes sem significado, e a reprimiu, o que bem demonstra os sintomas da histeria nesse período, ou seja, foi só posteriormente que uma cena passada ganhou significado e pôde ser assim reprimida originando o trauma:

este é simplesmente um segundo caso de efeito *a posteriori* (*Nachträglichkeit*). Com um ano e meio a criança recebe uma impressão a que não pode reagir o bastante, só a compreende, só é comovido por ela na sua revivescência aos quatro anos, e somente na análise, duas décadas depois, pode apreender, com sua atividade mental consciente, o que ocorreu então dentro de si (Freud, 2010b, p. 63).

Mas o conceito de *Nachträglich*, embora possa ser compreendido em torno do termo posterioridade, não foi rigorosamente definido por Freud, o que levou a formas de interpretação diversas por parte das vertentes francesas e inglesas. Este ponto será analisado a seguir.

As vertentes inglesas e francesas: interpretações acerca do *Nachträglich*

O termo *Nachträglich* é compreendido de diversas maneiras pelas vertentes francesas e inglesas. No francês a tradução é *après-coup* (*a posteriori*) ou seja, o sentido do passado é dado pelo presente e não o inverso, e neste ponto concorda com a concepção de *posterioridade*

freudiana. A temporalidade na vertente francesa é tida como descontínua, concedendo privilégio ao instante:

a escola francesa [...] despreza qualquer ideia de linearidade em sua concepção da temporalidade psíquica. A ênfase não incide sobre as sucessivas etapas de desenvolvimento, mas no modo como são reorganizadas retrospectivamente as posições já tomadas (Gondar, 1995, p. 47).

Gondar nos coloca como principal representante desta vertente Jacques Lacan: “[...] foi Lacan quem levou adiante a lógica do *après-coup*, erigindo-a como a temporalidade própria da psicanálise” (2006, p. 112). De fato, podemos observar sua preferência por tal concepção de temporalidade em seu trabalho *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada* (1945), onde o tempo é visto não sob o ponto de vista cronológico e linear, mas lógico e descontínuo. Lacan inicia propondo um sofisma: três homens, prisioneiros, serão libertados pelo diretor da prisão sob a condição de adivinharem por si mesmos, mas de forma lógica, a cor do disco que neles será colocado nas costas. São três discos brancos e dois pretos. Sem nos estendermos mais acerca do exemplo, pode-se notar que Lacan considera três modulações de tempo: o *instante do olhar*; *tempo para compreender* e *momento de concluir*. Temos ainda os *instantes de hesitação*, em que os sujeitos se encararam mutuamente, tentando decidir-se por sua cor de disco; esse tempo de hesitação são as ‘moções suspensas’. As modulações do tempo se misturam às moções suspensas, os momentos de hesitação, constituindo o tempo lógico em contrapartida ao tempo cronológico. O tempo de compreensão não pode ser medido pelo relógio, estimado, tal como outrora fora visto no caso mencionado do *Homem dos lobos*. Neste sentido, afirma Lacan: “o tempo para compreender pode se reduzir ao instante do olhar, mas esse olhar no seu instante pode incluir todo o tempo que é preciso para compreender. Assim, a objetividade desse tempo vacila com seu limite” (1998, p. 78).

Assim, para Lacan, “[...] o tempo lógico é o tempo do inconsciente, que não pode ser medido pelo relógio” (Gondar, 2006, p. 113). Já a vertente inglesa traduz o termo por ‘ação retardada’, *deferred action*, um tempo processual, linear, caracterizado pela determinação linear do passado sobre o presente. Essa concepção concebe o presente sempre como efeito da fixidez do passado, quer este efeito demore a se manifestar ou não: “o determinismo linear, que valoriza a ação causal do passado sobre o presente é, nesse caso, o que melhor se adequa a uma tal concepção, ainda que possa haver uma distância temporal entre o surgimento da causa e a irrupção dos efeitos” (Gondar, 1995, p. 47). Como principal representante de tal concepção, Gondar nos aponta Winnicott, o qual concebe a constituição da subjetividade como fases sucessivas, o ‘desenvolvimento emocional’ de um sujeito. Um bebê, no início totalmente

dependente do ambiente, torna-se um ser singular, se integra nas relações espaço-temporais e na realidade se as condições forem propícias, ou seja, se o ambiente – neste ponto a ênfase recai sob o papel da mãe como aquela que proporciona as condições necessárias requeridas para o ‘correto’ desenvolvimento do ser do bebê (que o protege das ameaças do ambiente) – permitir que a continuidade do ser siga ininterruptamente:

o bebê vai desenvolver suas potencialidades inatas para se integrar no tempo e no espaço, para se personalizar – alojar a psique no corpo – e para estabelecer um contato com a realidade, se o ambiente for favorável. Se os cuidados maternos forem suficientemente bons, o bebê realiza as tarefas básicas dos estágios iniciais do desenvolvimento, estabelecendo-se uma “continuidade de ser” (Lejarraga, 2008, p. 128).

O desenvolvimento dar-se-ia em três fases: “Winnicott vai propor três estágios sucessivos de desenvolvimento: dependência absoluta, dependência relativa e rumo à independência” (Gondar, 2006, p. 107), que seriam atingidas, conforme mencionado, dadas as condições favoráveis. Assim, tem-se que é segundo a ordem cronológica dessas três fases que se constitui a subjetividade. É pela ordem processual, pelas fases ordenadas temporalmente que o ser se efetiva, que continua ‘sendo’. O sujeito não emerge *a posteriori*, mas é dado segundo etapas de um desenvolvimento que implica a efetivação de uma fase passada: “a passagem de um estágio a outro não depende de rupturas, momentos críticos, acontecimentos súbitos, mas se dá numa relação de continuidade” (Gondar, 2006, p. 107). Qualquer possível ‘quebra’ ou interrupção destas fases implica em uma descontinuidade do ser, em um ‘trauma’.

Recalque e trauma: o caso Emma e o *Homem dos lobos*

O *après-coup* da vertente francesa, com sua concepção de uma temporalidade no inconsciente descontínua, fragmentada, um tempo lógico ao invés de cronológico, reflete de maneira mais próxima o que Freud entendia por *Nachträglich*. Desde a carta dirigida a Fliess (de dezembro de 1896) Freud autoriza tal hipótese, e podemos identificar o mesmo com a análise do caso de Emma no *Projeto para uma psicologia científica* (1895).

Freud inicia o estudo do caso com a seguinte afirmação: “Emma acha-se dominada, atualmente, pela compulsão de não poder entrar nas lojas sozinha” (2010c, p. 328). O caso dá-se da seguinte maneira: aos doze anos ela entra numa loja para comprar algo e percebe dois vendedores que riem. Segundo Emma, eles riem da roupa dela, e ela foge correndo da loja. Acresce-se que ela confessa a atração sexual por um dos vendedores. Analisando a situação, a princípio ininteligível, Freud remonta uma cena mais antiga: aos oito anos, Emma vai a uma

confeitaria comprar doce, ao que o proprietário apalpa por cima das roupas seus órgãos genitais. A impressão de tal experiência em nada afeta Emma, que ainda retorna ao local pela segunda vez. A angústia ao entrar em lojas desacompanhada não remete especificamente à cena dos dois vendedores, mas remonta a outra mais antiga que é reavivada por alguns elementos da situação vivenciada aos doze anos:

[...] o riso dos vendedores a fez lembrar-se do sorriso com que o proprietário da confeitaria acompanhou sua investida. A marcha dos acontecimentos pode ser reconstituída. Na loja, os dois vendedores estavam rindo; esse riso evocou (inconscientemente) a lembrança do proprietário. De fato, a segunda situação tinha ainda outra semelhança [com a primeira]: ela mais uma vez estava sozinha na loja. Juntamente com o dono da confeitaria, lembrou-se de que ele a agarrara por cima da roupa [...] (Freud, 2010c, p.328).

Assim, aqui novamente encontramos o sentido da posterioridade em Freud: o sentido do passado é dado pelo presente, numa temporalidade essencialmente descontínua. O sentido do trauma não se encontra em si mesmo, não é dado pela cena que poderia se dizer ‘traumática’, o atentado aos oito anos; mas, posteriormente, por um evento no presente que o dota de significação, conforme destaca Gondar: “[...] ela só se torna traumática quando, transformada em representação-lembrança, é evocada por uma segunda cena (sexualmente representável) passando então a receber um sentido” (1995, p. 53).

Também a mesma concepção de temporalidade encontramos em *O homem dos lobos*. O caso do jovem, já tratado brevemente no tópico anterior, remonta a uma cena primária ininteligível na idade de um ano e meio, e que só ganhará significação aos quatro anos, quando o garoto já iniciou suas investigações sexuais – cabe ressaltar que, a esta altura, Freud já havia amadurecido sua teoria sobre a sexualidade infantil, que ainda não se encontrava na época do caso Emma. Neste relato clínico de Freud, seu paciente russo sofre de uma histeria de angústia que tem início aos quatro anos, idade em que também começa a ter um sonho angustiante que irá sempre se repetir ao longo de sua vida. O sonho se resumia a lobos sentados em uma árvore em frente à janela de seu quarto, o observando, completamente imóveis. No sonho o menino via a cena ao acordar e era acometido pela angústia. Freud desvenda, em anos de interpretação, a cena primária já mencionada anteriormente, que será significada dentro do circuito do *Nachträglich*.

O caso do *Homem dos lobos* também nos fala do recalque,⁴ e de sua relação com a temporalidade do inconsciente nos seguintes termos: o recalco é uma cena de conteúdo sexual

⁴ De fato, a tese da indestrutibilidade dos conteúdos recalcados, que podem ser significados e ressignificados, é sempre um elemento presente mesmo nos textos da década de trinta de Freud: “desejos que jamais foram além do

que só ganha significação posteriormente com a descoberta da sexualidade. Podemos, neste ponto, colocar a seguinte ordem do processo de recalque: I) a *inscrição*, momento em a cena é inscrita no inconsciente – cabe ressaltar, conforme afirma Freud, que essa distinção entre consciente e inconsciente ainda não existe de fato para a criança – ou recalque primário que tornara possível posteriormente a segunda etapa do processo; II) o *recalque secundário*; e uma última fase, III) o *retorno do recalque*. A inscrição da cena primária no inconsciente só ganhará valor traumático, o que culmina no recalque secundário, posteriormente, após a compreensão da significação da cena que será reativada: “a cena atua posteriormente, e neste ínterim, no intervalo entre um ano e meio e quatro, nada perdeu do seu frescor” (Freud, 2010b, p. 62). É assim que o *Nachträglich* se estende não somente aos eventos traumáticos, mas ao funcionamento do processo de recalque, bem como, portanto, do funcionamento do inconsciente:

não é apenas na esfera do trauma que a noção de *Nachträglich* terá valor operatório. Na verdade, o seu alcance se expande ao libertar-se do modelo traumático: todo processo de recalque e, por extensão, todo funcionamento inconsciente serão através dela explicados (Gondar, 1995, p. 55).

Tomar os processos inconscientes dentro da esfera do *Nachträglich* compreenderia, dessa forma, demais eventos como o processo do luto⁵ e mesmo os caminhos libidinais, que culminam na formação dos interditos culturais e escolhas objetais como construções não-imediatas, mas ressignificadas processualmente, de forma não linear, dentro de uma subjetividade capaz de recriar ao infinito sentidos e possibilidades diversas, como uma história própria, mas cujo tempo não estaria subsumido à ordem cronológica dada pela ciência, mas exclusivamente do sujeito.

Isso, mas também impressões que pelo recalque afundaram no Isso, são virtualmente imortais, comportam-se após décadas, como se tivessem acabado de surgir. [...] Sempre tive a impressão de que tiramos pouco proveito, para nossa teoria, desse indubitável fato da imutabilidade do recalque através do tempo. Tal situação parece permitir um acesso aos mais profundos vislumbres” (Freud, 2010a, p. 216).

⁵ Embora Freud não desenvolva a tese explicitamente no caso do luto, podemos atestar o mecanismo do *Nachträglich* por meio do trabalho do sujeito no caminho para a dissolução dos laços de libido com o objeto perdido, fase final do luto: o objeto perdido não é abandonado facilmente, resistindo ao teste de realidade, ele será ressignificado inúmeras vezes pelo sujeito: “cada uma das lembranças e expectativas que vinculam a libido ao objeto é trazida à tona e recebe uma nova carga, isto é de sobreinvestimento”. Apenas, quando contrariando o teste de realidade – que aponta para a perda material e imediata, portanto cronológica, do objeto – o acontecimento puder ser ressignificado pelo sujeito, o processo de sobreinvestimento terá fim e o Eu voltará a ‘funcionar sem inibições’ (Freud, 2006b, p. 104).

Considerações finais

Ao longo da pesquisa, verificou-se que o conceito de atemporalidade do inconsciente, conforme a perspectiva de Freud, implica uma consideração de complexas questões: a primeira no que diz respeito ao próprio conceito de atemporalidade, ou seja, ela deve ser considerada relativamente à temporalidade da consciência, de modo que o inconsciente é atemporal, se comparado com a noção de temporalidade da consciência. Quando, portanto, considerado independentemente da consciência, o inconsciente apresenta determinada temporalidade, conforme observamos ao longo do artigo.

De igual maneira, o modo de compreensão desta atemporalidade do inconsciente, a partir do conceito de *Nachträglich*, denota o sentido de posterioridade para Freud, mas que, para as diferentes vertentes de interpretação, assume um sentido diverso. A vertente francesa, com seu *après-coup*, aproxima-se de certo modo do sentido dado pela temporalidade inconsciente em Freud: constitui a temporalidade entendida enquanto descontinuidade, enquanto a inteligibilidade do passado dada pelo presente – ou o ‘desdobramento dos vários tempos’ da memória, conforme aludido na carta a Fliess; já a vertente inglesa propõe um sentido diverso, de modo que o *Nachträglich* é entendido enquanto ação retardada, tempo processual e linear em que o presente vem de antemão determinado por um passado irreversível.

Vimos que a primeira vertente representada por Lacan é a que se aproxima de forma mais contundente da noção de *posterioridade* freudiana, e que, igualmente, esse conceito se expande para o âmbito do trauma, do processo de recalçamento e, portanto, para todo o funcionamento do inconsciente.

REFERÊNCIAS

ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

FREUD, Sigmund. Acerca de uma visão de mundo (1933). In: FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Vol. 18. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a, p. 321-54.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos (1900)*. Vol. 2. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&M, 2012.

FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer (1920)*. Rio de Janeiro: Imago, 2006a, p. 135-82. (Edição *standard* brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. 2)

FREUD, Sigmund. Carta a Wilhelm Fliess (6 de dezembro de 1896). In: MASSON, Jeffrey Moussaleff (ed.). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1986, p. 208-16.

FREUD, Sigmund. História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”, 1918 [1914]). In: FREUD, Sigmund. *História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Vol. 14. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b, p. 13-160.

FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia (1917)*. Rio de Janeiro: Imago, 2006b, p. 103-16. (Edição *standard* brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. 2)

FREUD, Sigmund. *O inconsciente (1915)*. Rio de Janeiro: Imago, 2006c, p. 19-60. (Edição *standard* brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. 2)

FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica (1895)*. In: FREUD, Sigmund. *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)*. Rio de Janeiro: Imago, 2010c, p. 276-360. (Edição *standard* brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. 1)

FREUD, Sigmund. Repressão (1915). In: FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Vol. 12. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010d, p. 54-66.

FREUD, Sigmund. *Uma nota sobre o bloco mágico (1925)*. Rio de Janeiro: Imago, 2007, p. 137-41. (Edição *standard* brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. 3)

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

GONDAR, Jô. *Os tempos de Freud*. Rio de Janeiro: Revinter, 1995.

GONDAR, Jô. Winnicott, Bergson, Lacan: tempo e psicanálise. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 103-17, jan./jun. 2006. <https://doi.org/10.1590/s1516-14982006000100008>.

LACAN, Jacques. O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada: um novo sofisma [1945]. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 197-213.

LEJARRAGA, Ana Lila. Clínica do trauma em Ferenczi e Winnicott. *Natureza humana*, v. 10, n. 2, p. 115-48, jul./dez. 2008. <https://doi.org/10.59539/2175-2834-v10n2-933>.

SISSON, Nathalia; WINOGRAD, Mona. A ciência de Freud: introdução ao problema da cientificidade na psicanálise. *Fractal*, v. 22, n. 1, p. 67-84, jan./abr. 2010. <https://doi.org/10.1590/S1984-02922010000100006>.

O laboratório alquímico.

Uma metáfora para a transformação psíquica

*Lucas Pereira Latorraca*¹

RESUMO

Investigamos o conceito de laboratório alquímico como uma metáfora para o espaço analítico, que promove a interação simbólica entre o consciente e o inconsciente. A partir das teorias de Carl Gustav Jung, especialmente sua compreensão da alquimia como uma prática simbólica, exploramos como os processos alquímicos refletem a jornada psicológica em busca da totalidade psíquica. Integraremos também a abordagem de Nise da Silveira, que, ao utilizar a arteterapia, atualizou os princípios da imaginação ativa de Jung, evidenciando o valor do simbólico para a prática terapêutica contemporânea. Em um contexto marcado pela racionalidade excessiva, defendemos que práticas criativas, como a imaginação ativa e a arteterapia, resgatam o diálogo com o inconsciente, promovendo a transformação interior. O artigo adota uma metodologia qualitativa baseada na análise bibliográfica, articulando alquimia, psicologia e filosofia para demonstrar como essas práticas ancestrais podem enriquecer abordagens psicológicas, conectando o simbólico ao cotidiano e à jornada de individuação.

PALAVRAS-CHAVE

Laboratório alquímico; Psicologia analítica; Imagem ativa; Arteterapia; Individuação.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Lattes: [1761659867052427](#). E-mail: lucaslatorraca98@gmail.com.

The alchemical laboratory.

A metaphor for psychic transformation

ABSTRACT

We investigate the concept of the alchemical laboratory as a metaphor for the analytic space that promotes symbolic interaction between the conscious and the unconscious. Based on the theories of Carl Gustav Jung, especially his understanding of alchemy as a symbolic practice, we explore how alchemical processes reflect the psychological journey in search of psychic wholeness. We also integrate the approach of Nise da Silveira, who, by using art therapy, updated Jung's principles of active imagination, highlighting the value of the symbolic for contemporary therapeutic practice. In a context marked by excessive rationality, we argue that creative practices, such as active imagination and art therapy, rescue the dialogue with the unconscious, promoting inner transformation. The article adopts a qualitative methodology based on bibliographic analysis, articulating alchemy, psychology, and philosophy to demonstrate how these ancestral practices can enrich psychological approaches, connecting the symbolic to everyday life and the journey of individuation.

KEYWORDS

Alchemical laboratory; Analytical psychology; Active imagination; Art therapy, Individuation.

Recebido: 15/01/2025

Aceito: 29/03/2025

Publicado: 07/10/2025

Doi: <https://doi.org/10.59780/fzgx9647>

Introdução

Mal compreendida por anos como a busca ilusória de transformar metais básicos em ouro, a alquimia tem sido frequentemente vista como parte do esotérico. Carl Gustav Jung, no entanto, se aprofundou sobre esse tema, encontrando na alquimia um sistema simbólico que refletiria a jornada psicológica dos humanos em direção à totalidade e à integração psíquica. Para Jung, os símbolos e procedimentos alquímicos não são meras práticas químicas arcaicas, mas metáforas profundas que expressam o movimento interior em direção à individuação.

Neste artigo pretendemos discutir as relações entre alquimia e psicologia analítica, focando no conceito de laboratório alquímico como uma metáfora para o espaço analítico. Temos como objetivo mostrar como os processos alquímicos ilustram a interação simbólica entre o consciente e o inconsciente, explorando paralelos com práticas terapêuticas contemporâneas, como a imaginação ativa junguiana ou a arteterapia desenvolvida por Nise da Silveira. Além disso, buscamos compreender como, a partir dessas práticas, podemos resgatar a importância do simbólico em uma sociedade predominantemente racionalizada.

Para alcançar esses objetivos, adotamos uma abordagem qualitativa e interpretativa, baseada na análise de textos fundamentais de Jung e Marie-Louise von Franz sobre alquimia e psicologia. Complementarmente, o estudo incorpora as práticas clínicas de Nise da Silveira, destacando o uso da arte como canal para expressão e transformação simbólica. Desse modo, a nossa metodologia envolve uma revisão bibliográfica, com foco na articulação entre história, psicologia e filosofia, a fim de demonstrar como o resgate desses conceitos ancestrais pode enriquecer a prática analítica contemporânea.

Não apenas como uma revisão da história, este artigo visa encontrar na alquimia uma cosmologia simbólica que fale às demandas da psique humana, funcionando dentro das coordenadas de um mundo hermeneuticamente concebido. Por meio dessa relação de práticas antigas com práticas terapêuticas atuais, ele considera uma possibilidade de reintegração do simbólico ao cotidiano, como uma ferramenta para a transformação individual, respondendo aos desafios que o mundo contemporâneo coloca sobre uma pessoa que vive em uma sociedade que tem pouca conexão com suas emoções e criatividade.

A alquimia e o processo psíquico

Jung viu na alquimia algo muito além de uma protociência voltada à transmutação literal de metais em ouro. Para ele, a obra alquímica era, essencialmente, uma prática simbólica que

representava a jornada interior do ser humano em busca da totalidade psíquica.² O “ouro alquímico”,³ nesse contexto, não era uma substância material, mas um símbolo da completude, da integração e da realização do potencial humano – aquilo que Jung chamou de processo de individuação. Esse processo é o núcleo da psicologia analítica, constituindo uma busca contínua por harmonizar os diferentes aspectos da psique, incluindo o ego, o inconsciente pessoal, o inconsciente coletivo e os arquétipos.

No processo analítico, isto é, no confronto dialético do consciente e do inconsciente, constata-se um desenvolvimento, um progresso em direção a uma certa meta ou fim cuja natureza enigmática me ocupou durante anos a fio [...]. Essas ocorrências fortaleceram inicialmente minha hipótese de que há na alma um processo que tende para um fim, independentemente das condições exteriores (Jung, 1990, § 3).⁴

Esse processo, dito na citação, o qual Jung chama de individuação, pode ser considerado uma jornada pela qual o indivíduo transcende a identificação exclusiva com o ego e consegue integrar elementos inconscientes da psique, essa jornada envolve confrontar os próprios arquétipos, como a Sombra (os aspectos reprimidos da personalidade), a Anima/Animus (representações do feminino e do masculino internos) e o *Self* (a totalidade psíquica). Esse percurso, até chegar ao que o autor chama de individuação, ocorre por meio de símbolos, que podem emergir tanto nos nossos sonhos quanto nas manifestações culturais e artísticas de um indivíduo ou sociedade.

Encontramos na alquimia esses símbolos do inconsciente que nos permitem seguir o processo de individuação, como Jung afirma: “o leitor surpreender-se-á com a abundância das relações entre o simbolismo do sonho individual e a alquimia da Idade Média” (1990, § 39). Jung dá esse destaque à conexão entre o simbolismo alquímico e os sonhos, com intuito de mostrar que os símbolos alquímicos não são exclusivos dos textos históricos ou da prática alquímica, mas emergem naturalmente do inconsciente humano, especialmente em sonhos, reconhecendo a alquimia como uma forma simbólica de explorar os processos psicológicos e espirituais.

Jung encontrou metáforas ricas para descrever esse processo. Na alquimia, a *nigredo* (a fase de dissolução e putrefação), por exemplo, corresponde à desconstrução do ego e ao confronto com a Sombra. Já a *albedo* (purificação) reflete a integração inicial de elementos

² Para Jung, a totalidade psíquica é representada pelo conceito de *Self* (*Si-mesmo*), que ele descreve como o centro regulador da psique e a totalidade que abrange tanto o consciente quanto o inconsciente.

³ Para muitos alquimistas, o ouro era uma metáfora para a transformação interior e representava a ideia de pureza. Do mesmo modo, para Jung, o ouro alquímico era um símbolo que representa a totalidade psíquica, a individuação e a realização do *Self*.

⁴ A paginação segue a numeração dos parágrafos conforme indicado nas obras de Jung.

inconscientes. Finalmente, a *rubedo* (iluminação) simboliza a união dos opostos e a realização da totalidade, análoga ao *Self*. Assim, o autor nos permite olhar para o alquimista que busca a pedra filosofal ou o ouro perfeito,⁵ como, na verdade, alguém engajado em um processo psíquico profundo, que se desenrola tanto no interior quanto no exterior.⁶ Afirma Jung: “o alquimista projetava o processo de individuação nos processos de transformação química, conforme demonstram os textos e seu simbolismo” (1990, § 564).

A ideia do laboratório alquímico, na psicologia analítica, é entendida como uma extensão do próprio ser do alquimista. As operações realizadas – dissolver, cozer, destilar, coagular – não eram apenas procedimentos químicos, mas representações simbólicas de transformações interiores, por isso, os alquimistas estavam transformando tanto objetos materiais quanto também, de forma concomitante, a própria psique.

Enquanto o alquimista incandesce no forno sua matéria, ele se submete por assim dizer moralmente ao mesmo tormento pelo fogo e à mesma purificação. Devido à sua projeção na matéria ele se identifica inconscientemente com a mesma e, portanto, sofre o mesmo processo (Jung, 2011a, § 173).

O forno alquímico era associado ao *athanor*, símbolo do calor necessário para a transformação interior. Os reagentes simbolizavam os conflitos psíquicos que, ao interagirem, produzem novas sínteses. Outro exemplo encontramos na descrição do processo de *calcinatio* (calcinação), em que a substância é aquecida até sua essência pura emergir, ou seja, interpretativamente isso nos remete à purificação da psique, onde o ego é “queimado” para eliminar qualquer tipo de resistência, permitindo que aspectos mais autênticos venham à tona. Os exemplos servem para destacar a importância de enxergar o alquimista para além do manuseio de substâncias químicas, mas também um indivíduo que trabalha em seu laboratório a própria psique.

Afirma Jung sobre o trabalho alquímico: “os alquimistas são, de fato, pessoas solitárias; cada qual diz o que tem a dizer à sua maneira [...]. Cada qual trabalhava sozinho no laboratório e sofria com a sua solidão” (Jung, 1990, § 422). Na citação vemos que há um destaque que ressalta o trabalho alquímico como uma tarefa que exigia isolamento e introspecção. O motivo dessa afirmação é porque o alquimista, ao se dedicar ao laboratório, retirava-se do mundo exterior, se colocando em um ambiente seguro para produzir esse movimento de se direcionar

⁵ Para os alquimistas, a pedra filosofal simboliza a perfeição ou a transformação máxima que se pode alcançar. Jung reinterpreta-a como um arquétipo da totalidade psíquica, representando a culminação do processo de individuação.

⁶ Quando utilizado o termo “Interior”, estamos nos referindo à realidade psíquica.

para seu interior, algo necessário para sua autocompreensão. É nesse sentido que o laboratório alquímico serve como uma metáfora para o espaço analítico: tanto o alquimista quanto o paciente em análise trabalham em um ambiente protegido, onde podem confrontar os paradoxos e conflitos psíquicos que sustentam e orientam suas transformações.

A partir de uma interpretação mais rigorosa sobre a alquimia, podemos dizer que a verdadeira arte alquímica era a união do material e do espiritual, do consciente e do inconsciente, e do microcosmo com o macrocosmo. Dentro dessa perspectiva, somos capazes de romper com as interpretações puramente literais ou utilitárias da alquimia, colocando-a como uma prática filosófica e psicológica profundamente integrada. Jung foi capaz de enxergar na alquimia uma sabedoria arquetípica, que nos permite dialogar com várias necessidades da psique humana, ao mesmo tempo que ela também oferece um modelo simbólico ao processo de individuação.

Um exemplo que podemos utilizar para apresentar esses aspectos citados é o conceito alquímico da *coniunctio oppositorum* (união dos opostos), que ressoava diretamente com a meta de integrar as polaridades psíquicas – masculino e feminino, luz e sombra, espírito e matéria. Como afirma Jung:

a problemática dos opostos suscitada pela sombra desempenha um papel importante e decisivo na alquimia, uma vez que conduz à unificação dos opostos no decorrer da obra, sob a forma arquetípica do “hieros gamos”, ou seja, das “núpcias químicas”. Nesta, os opostos supremos sob a forma do masculino e do feminino (como no yang e yin chinês) se fundem numa unidade em que os contrários desaparecem, unidade esta incorruptível (1990, § 43).

Dessa forma, o alquimista não estava meramente transformando chumbo em ouro, mas reconciliando as dualidades internas para se tornar um microcosmo sintonizado com o macrocosmo: alcançando uma harmonia da realidade psíquica com a experiência material. A releitura de Jung aqui lança um desafio tanto aos reducionismos históricos quanto aos pragmatismos atuais, afirmando que a alquimia deve ser vista não como uma pseudociência arcaica, mas como tendo um simbolismo que é psicológico e existencial por natureza.

O laboratório alquímico e o inconsciente como espaço filosófico e criativo

Para entender o laboratório alquímico como um espaço de criação é essencial primeiro compreender a concepção junguiana de inconsciente, o que exige uma breve retomada das ideias de Freud. Para Sigmund Freud, a mente inconsciente é essencialmente vista como um repositório de conteúdos reprimidos, um espaço passivo onde desejos, traumas e experiências não resolvidos são guardados longe da consciência. Ele acreditava que esses conteúdos, por

estarem em conflito com o ego ou socialmente inaceitáveis, eram reprimidos e estocados no inconsciente, enquanto esperavam por uma oportunidade para se manifestar, seja por meio de sonhos, lapsos de língua ou sintomas neuróticos. Nesse modelo, portanto, o inconsciente funciona como um depósito onde o conteúdo reprimido permanece armazenado até que possa ser trazido à luz por meio da análise; permitindo assim que o paciente o reconheça e o integre. As manifestações são tratadas terapeuticamente para que o sofrimento psicológico seja aliviado; usando a análise junguiana para trazer o inconsciente para o campo da consciência.

Em contraste com Freud, Jung entende o inconsciente como um sistema dinâmico com sua própria autonomia, sendo oposto ao de Freud, que é um mero depósito de conteúdos reprimidos. Jung acredita que o inconsciente desempenha um papel ativo e independente, sendo uma fonte ativa de criatividade e transformação, como o próprio autor afirma:

o princípio do inconsciente, porém, é a autonomia da própria psique, a qual no jogo de suas imagens não reflete o mundo, mas a si mesma. Não obstante, utiliza as possibilidades representativas fornecidas pelo mundo dos sentidos, a fim de tornar claras as suas imagens (1990, § 186).

Isso significa que imagens e símbolos vindos do inconsciente não são meras imitações da realidade externa, mas expressões criativas e originais de processos em ação dentro da psique. Essa autonomia é reforçada pela incapacidade de a consciência controlar ou moldar o inconsciente, como ressalta Jung: “a consciência é passível de ser domesticada como um papagaio, mas isto não se dá com o inconsciente” (1990, § 51). Compreendemos também que os conteúdos trazidos à luz pelo inconsciente muitas vezes são estranhos à mente consciente.

Já existe uma dissociação, pois o inconsciente age independentemente e lhe traz imagens que ela não criou conscientemente, e por isso percebe como alheias e estranhas. Ao observador objetivo se evidencia que as fantasias procedem de uma energia psíquica não sujeita ao controle do consciente (Jung, 2011b, § 683).

Portanto, ele argumenta que é essa dissociação que torna possível que os conteúdos simbólicos encontrem seu caminho para a superfície e desafiem a mente consciente. Esse mesmo processo atesta o fato de que a mudança e a evolução psíquica são principalmente direcionadas pelo inconsciente.

Essa ideia de inconsciente criativo proposto por Jung se assemelha ao papel do laboratório alquímico como um campo de experimentação, onde o novo pode emergir a partir do confronto com o desconhecido. Assim como no laboratório alquímico, onde o alquimista interage com substâncias para transformar a matéria, o inconsciente junguiano é um espaço no qual o indivíduo tem a oportunidade de confrontar suas imagens internas e realiza um processo

de integração simbólica. No laboratório, as transformações materiais refletem a transmutação psíquica, e o trabalho do alquimista com a matéria é análogo ao trabalho psicológico de transformação interior. Dessa forma, o inconsciente, para Jung, é não apenas um espaço de repressão ou de simples resolução de conflitos, mas um campo criativo e ativo, essencial ao processo de individuação e transformação da psique.

A partir do conceito de inconsciente criativo de Jung podemos dar sequência a outro conceito que nos auxiliará a compreender como funciona o processo psicológico do alquimista dentro da sua experiência de laboratório. Criado por Jung e desenvolvido por Marie-Louise von Franz, o conceito de imaginação ativa se torna crucial para entendermos esse trabalho criativo do alquimista. A alquimia e a imaginação ativa estão intimamente ligadas, porque ambas envolvem uma conversa com as imagens simbólicas que surgem do inconsciente. A imaginação ativa é um método pelo qual, como descrito por Franz, a psique consciente pode interagir intencionalmente com símbolos arquetípicos inconscientes, em vez de meramente contemplar as imagens que nos chegam em sonhos ou fantasias; ela nos convida a confrontá-las e trabalhar ativamente com elas. Franz fala sobre o que Jung pensava sobre a imaginação ativa:

Jung às vezes definia a tradição psicológica introvertida na alquimia como sendo a arte da imaginação ativa com as substâncias. Geralmente pensamos na imaginação ativa como uma conversação com nossos complexos personificados, tentando, em nossa imaginação e fantasia, personificar alguns de nossos complexos e então acertar as contas com eles, os complexos do ego, ou o ego, ao conversar com esses fatores internos (1998, p. 28).

Como vemos na citação, Jung acredita que a alquimia e a imaginação ativa compartilham a mesma essência: o diálogo do inconsciente e da consciência em busca de um equilíbrio. No contexto do laboratório alquímico, esse processo ocorre como uma relação simbólica entre o indivíduo e a matéria, enquanto ele trabalha com ela. Von Franz diz que, para os alquimistas, tais mudanças químicas eram também projeções vivas de processos psíquicos inconscientes. Assim, o laboratório agia como uma espécie de palco onde a imaginação ativa podia funcionar e, por meio disso, o alquimista podia experimentar como os efeitos simbólicos de seu próprio inconsciente funcionam na realidade material.

Como dito antes, operações alquímicas, como por exemplo a dissolução (*solutio*) ou a calcinação, não são somente um processo químico de transformações físicas, mas também ocorrem paralelamente processos psíquicos por parte do praticante. No caso da *solutio*, ela representava a desintegração de padrões rígidos do ego. A partir desse aspecto, podemos afirmar que há uma interação consciente com esses conteúdos simbólicos: aqui se encontra a imaginação ativa. No diálogo intencional com o simbólico que é possível que esses conteúdos

inconscientes sejam integrados à consciência, promovendo a transformação psíquica. Como afirma Von Franz: “solução refere-se ao líquido, à liquefação de metais ou de outras substâncias na retorta, mas também é a solução de um problema filosófico ou humano” (1998, p. 144), indicando que as mudanças materiais no laboratório eram reflexos simbólicos das transformações psíquicas ocorrendo no interior do alquimista.

Outro ponto crucial na definição de imaginação ativa de Von Franz é que esse trabalho exige uma atitude de participação ativa e consciente, muito parecida com a atitude do alquimista em relação ao desconhecido. O alquimista em seu laboratório não tinha absolutamente nenhum controle sobre as reações químicas que ocorriam; ele tinha que observar, aprender e se relacionar com o material sobre o qual nada sabia, sendo guiado pela intuição e pelos símbolos que o acompanhavam nesse processo. Da mesma forma, a imaginação ativa exige que se abandone a passividade e busque a interação criativa com o material que surge do inconsciente, de modo que ele deixe os símbolos falarem sobre certos aspectos da própria psique.

Como sabem, pode-se também ativar a imaginação pela pintura; vocês apanham um pincel e produzem seu material inconsciente na forma de uma fantasia pintada, ou então da escultura, ou da dança. Pode-se canalizar formas muito diversas de autoexpressão até o inconsciente. Com seus corpos, vocês podem dançar uma fantasia, ou com um pincel vocês podem pintar uma imagem fantástica. Então, por que não poderíamos levar material químico ao inconsciente, e com ele produzir nossa fantasia? (Franz, 1998, p. 28).

Nesta passagem, a escritora aponta para a flexibilidade da imaginação ativa como uma prática de engajamento consciente com os conteúdos simbólicos do inconsciente, em que ela pode ser manifesta por expressões tradicionais, como a pintura, escultura e a dança, assim como também pode incluir a manipulação de substâncias como no caso da alquimia. Ela abre espaço para fazermos uma conexão direta com o laboratório alquímico e a prática psicológica, sugerindo que o trabalho com a matéria pode funcionar como um veículo simbólico para explorarmos o inconsciente.

Essa relação destacada entre a alquimia e a imaginação ativa é o que nos reforça a ideia de que tanto a prática alquímica quanto o trabalho de análise são, em essência, jornadas criativas de autodescoberta. Ao transformar a matéria desconhecida em ouro simbólico, tanto o alquimista quanto o praticante da imaginação ativa participam de um processo de integração psíquica que vai além da literalidade das coisas,⁷ guiando-os em direção à integração da psique.

⁷ Processo de racionalização do mundo, em que só se entende o mundo a partir de relações de causa e por seus aspectos literais, suprimindo a subjetividade de interpretar o real.

Em seu contexto histórico, o trabalho dos alquimistas com substâncias químicas era muito diferente da abordagem moderna. É importante ressaltar que hoje conhecemos reações químicas em termos de fórmulas, leis que as descrevem e explicam, e assim medem cada passo envolvido nos processos químicos, porém, para eles, a matéria era uma entidade viva e misteriosa, repleta de significados ocultos. Ao manipular a matéria desconhecida, eles não tinham apenas dificuldades técnicas, mas serviam também como um portal simbólico através do qual poderiam encontrar verdades mais profundas sobre o universo e sua própria mente. Muitas vezes, no que diz respeito aos processos psíquicos, alguns alquimistas não tinham um completo discernimento do que estavam fazendo, se confundindo entre os aspectos psicológicos e materiais, porém, é evidente que com suas experiências eles percebiam as transformações interiores que lhes aconteciam.

O opus alquímico não concerne em geral unicamente aos experimentos químicos, mas a algo semelhante aos processos psíquicos, expresso numa linguagem pseudoquímica. Os antigos conheciam aproximadamente o que eram os processos químicos; deviam saber pelo menos que o que praticavam não era química comum (Jung, 1990, § 342).

É essa relação com o desconhecido que permitia que o laboratório alquímico se tornasse um campo simbólico onde o alquimista enfrentava a incerteza e o mistério. Reinterpretando tais práticas, Jung reforça a ideia de que o laboratório alquímico é um símbolo para o espaço em que ocorre a interação entre o consciente e o inconsciente, em que a matéria desconhecida enfrentada pelo alquimista espelha conteúdos inconscientes que surgem da análise ou da prática de imaginação ativa. É um trabalho que deve ser desenvolvido com paciência, intuição e disposição para o inesperado.

Por fim, ao abordarmos o laboratório alquímico e o inconsciente como espaços de transformação, somos encorajados a explorar o desconhecido criativa e simbolicamente. Jung, ao integrar a prática alquímica com a imaginação ativa e a filosofia, nos fornece uma visão muito enriquecedora na nossa própria compreensão da psique e da dinâmica da transformação interior, em que seus significados são mais que somente metáforas, mas fornecem processos de integração e renovação essenciais para o desenvolvimento humano.

Implicações para a prática analítica

Como dito anteriormente, a Imaginação Ativa é um método terapêutico que busca criar um espaço de interação entre a consciência e o inconsciente, sendo capaz de fazer isso por meio de manifestações simbólicas. Desse modo, permite que os indivíduos se envolvam ativamente

com algumas imagens e conteúdos simbólicos que emergem do seu inconsciente. O intuito é promover um diálogo criativo que leve à transformação. Dito isso, vamos buscar compreender agora esse processo de imaginação ativa pelos olhos de Nise da Silveira, que é uma das maiores expoentes da psicologia analítica no Brasil e que incorporou e expandiu essa abordagem em seu trabalho clínico. Nise desenvolveu a arteterapia, que é o processo de utilizar a criação artística como um canal para que os pacientes acessem conteúdos profundos de sua psique, desse modo, possibilitando a expressão de imagens do inconsciente de maneira simbólica e visual. Por isso, sua prática clínica está alinhada com o conceito de imaginação ativa, já que com a arteterapia ela transforma o ato de criar em um processo de autocompreensão e integração psíquica nos indivíduos.

O espantoso foi a verificação de que o ato de pintar podia adquirir por si mesmo qualidades terapêuticas. [...] Nossa observação cada vez mais confirma que a pintura não só proporciona esclarecimentos para processos patológicos, mas constitui igualmente verdadeiro agente terapêutico (Silveira, 1981, p. 132).

Na citação retirada da obra de Nise, conseguimos identificar esse aspecto de dualidade do ato de pintar dentro do cenário terapêutico. Ele não apenas serve como uma ferramenta para explorar e compreender os processos psíquicos – frequentemente associados a estados patológicos –, mas também opera como um meio de transformação e cura. Isso ocorre porque, através da pintura, torna-se possível externalizar e simbolizar conteúdos que são inconscientes, facilitando assim a comunicação dos aspectos conscientes e inconscientes. Esse é um exemplo notável do trabalho de Nise: o uso de ateliês de pintura e modelagem em hospitais psiquiátricos, em que os pacientes eram incentivados a expressar suas experiências internas através da arte, permitindo que símbolos de seu inconsciente coletivo e pessoal emergissem. Para Nise, assim como para Jung, o valor da arte no processo terapêutico não estava na técnica ou na estética, mas na função simbólica das criações.

Assim como o laboratório alquímico funcionava para os antigos como um espaço de interação entre a matéria e a psique, o ateliê de arteterapia é um local onde os pacientes transformam a matéria (tinta, argila, papel) em reflexos de suas próprias transformações internas. Essa analogia ressalta a profundidade do trabalho de Nise, que enxergava o ato criativo como um equivalente moderno do trabalho alquímico, possibilitando aos indivíduos a experiência de individuação por meio da arte. Jung fala sobre:

não é por acaso que a alquimia se chama a si mesma de “arte”; sente, de uma forma correta, que trata de processos criativos que só podem ser realmente compreendidos pela vivência, e que o intelecto só pode descrevê-los. Os próprios alquimistas diziam:

“rumpite libros, ne corda vestra rumpantur” (Rasgai os livros para que não se rompam vossos corações). Mas por outro lado insistiam justamente no estudo dos livros. São as vivências e não os livros que nos aproximam da compreensão (1990, § 564).

Com a introdução de técnicas como a imaginação ativa e a arteterapia na prática analítica, somos capazes de ampliar o alcance das abordagens tradicionais, que muitas vezes dependem exclusivamente da verbalização. Nise da Silveira mostrou que, para alguns pacientes, especialmente aqueles com transtornos psicóticos graves, o uso da linguagem simbólica e não verbal pode ser mais eficaz para acessar e transformar conteúdos inconscientes. Do mesmo modo, vemos nos alquimistas essa sabedoria: a ideia de que o trabalho no laboratório não é puramente racional, mas só pode ser compreendido plenamente com a vivência, tanto o alquimista quanto o paciente em processo de análise necessitam da jornada simbólica para a autotransformação.

Na imaginação ativa, o terapeuta incentiva o paciente a engajar-se conscientemente com as imagens que surgem espontaneamente em sua mente. Esse processo pode ocorrer de forma visual, como nos desenhos e pinturas de arteterapia, ou por meio de diálogos internos, dramatizações e até escrita criativa. Em cada caso, o objetivo é dar forma a conteúdos inconscientes que, de outra forma, permaneceriam inacessíveis. Diz Nise: “o atelier de pintura me fez compreender que a principal função das atividades na Terapêutica Ocupacional seria criar oportunidade para que as imagens do inconsciente e seus concomitantes motores encontrassem formas de expressão” (1981, p. 13-4).

Portanto, torna-se evidente que o tratamento terapêutico, quando atualizado com essas formas de trabalho, assume um escopo maior, o que implica o potencial de investigar a criatividade como um fator fundamental de cura. Isso é equivalente ao que o Jung fala sobre o trabalho alquímico, em que, através da transformação simbólica da matéria, é expressa, simultaneamente, a transformação interna que ocorre em um indivíduo. Ao integrar essas práticas, a psicologia contemporânea se equipa em termos de ferramentas para ser mais adequada às dificuldades do mundo moderno. Questões como o aumento de transtornos psicossomáticos e a necessidade de abordagens mais sensíveis à diversidade cultural e individual tornam essas técnicas especialmente relevantes.

A psicoterapia junguiana tem por meta não só a dissolução de conflitos interpessoais, mas favorecer o desenvolvimento das “sementes criativas” inerentes ao indivíduo doente. E é justamente em atividades feitas com as mãos que, com bastante frequência, se revela a vida dessas “sementes criativas”. Jung escreve: “se houver alto grau de crispação do consciente, muitas vezes só as mãos são capazes de fantasia” (Silveira, 1981, p. 102).

A passagem sublinha um aspecto essencial, de que o foco não está apenas na resolução de conflitos, mas também no desenvolvimento do potencial criativo do indivíduo. Quando Nise utiliza a expressão “sementes criativas”, ela se refere a esses potenciais latentes, que podem florescer em contextos terapêuticos adequados. Jung acreditava que, além do alívio dos sintomas e da resolução imediata de problemas psicológicos, o propósito da psicoterapia deveria residir em estimular as capacidades inatas de criação e transformação que cada pessoa possui, mesmo em estados de sofrimento ou doença.

Compreendemos então que tanto a imaginação ativa quanto a arteterapia refletem aspectos do laboratório alquímico. Isso nos mostra que essas abordagens não são novas, são práticas que foram realizadas por diversos indivíduos ao longo da história, porém, agora temos acesso e refino dos conceitos e práticas psicológicas que nos possibilitam ampliar o alcance dos tratamentos terapêuticos. Essa abordagem mostra que o diálogo com imagens simbólicas, seja por meio da pintura ou outras práticas, possibilita promover a transformação psíquica e melhorar as condições patológicas dos indivíduos. A relevância desse entendimento reside na compreensão de que, em um mundo racionalizado, o uso de elementos simbólicos é essencial para o desenvolvimento saudável da psique.

Portanto, a compreensão de como os antigos lidavam com seus conflitos psicológicos nos oferece um valioso ponto de partida para reimaginar as práticas terapêuticas contemporâneas. Técnicas como a imaginação ativa e a arteterapia, ao atualizarem esses saberes ancestrais, reafirmam a necessidade da experiência e criatividade no processo de transformação psíquica. Além disso, essas abordagens também expandem a psicologia analítica para um campo interdisciplinar, que se relacionaria com áreas como a filosofia, neurociência e artes. Esse movimento reflete em seu cerne as ideias da psicologia analítica e o trabalho de Nise da Silveira, que percebeu a psique humana como uma totalidade dinâmica, na qual a natureza simbólica, emocional e criativa se entrelaçam como pilares fundamentais para a cura e o autoconhecimento.

Conclusão

A análise do laboratório alquímico, tanto do ponto de vista histórico quanto pela interpretação junguiana, revela uma prática simbólica necessária ao entendimento do processo de transformação psíquica. Desde a Antiguidade, os alquimistas se retiravam a um espaço protegido para manipular não apenas a matéria, mas também seus próprios processos internos, manifestando simbolicamente a jornada da alma em busca de autoconhecimento e totalidade.

Essa jornada, que para os alquimistas era sagrada, remete à ideia de que a transformação da matéria no laboratório também refletia uma ascensão espiritual e psíquica. Hoje, ao integrar práticas como a imaginação ativa e a arteterapia, podemos expandir essa abordagem ancestral, trazendo à tona a importância da vivência simbólica como parte essencial do desenvolvimento psíquico, tão necessária para que nós nos compreendamos como indivíduos e não apenas como partes da massa.

A imaginação ativa e a arteterapia, porque permitem a interação consciente com imagens do inconsciente, abrem um novo terreno para terapêuticas que transcendem a mera verbalização de problemas. Para Jung, o inconsciente não é apenas um depósito de imagens reprimidas, mas sim um campo criativo e dinâmico que, quando ativamente engajado, permite que uma pessoa realize uma profunda transformação interior. Na arteterapia, como enfatizado por Nise da Silveira, o ato criativo é um veículo extraordinariamente poderoso para a autocompreensão. A arte, portanto, oferece um espaço simbólico através do qual os pacientes podem manifestar e trabalhar suas imagens inconscientes, assim como o alquimista que trabalha com a matéria em seu laboratório para atingir a transmutação interior.

Não se trata de fazer arte, diz Jung, mas de produzir um efeito sobre si próprio. Aquele que até então permanecia passivo, agora começa a desempenhar uma parte ativa. Lançando sobre o papel as imagens que viu passivamente, realiza um ato deliberado. Há grande diferença entre falar sobre imagens de sonhos e fantasias durante uma sessão analítica, e lutar durante horas com pincéis e tintas para dar forma a imagens fugidias. Cedo o indivíduo verifica que o ato de pintar o liberta de estados psíquicos de muito sofrimento. Passará a recorrer espontaneamente a este método e assim irá se tornando independente de seu médico. Dando forma às imagens internas, simultaneamente, ele se modela a si mesmo (Silveira, 1981, p. 134-5).

Como expresse na passagem, esse processo de interação criativa com o inconsciente é necessário, não apenas no ambiente do consultório, mas também em nossas práticas cotidianas. Perceber que o laboratório alquímico é um espaço simbólico nos permite considerar ações cotidianas – seja praticando um esporte, algum tipo de arte ou mesmo cuidando da casa – como oportunidades para nosso próprio trabalho interior. Assim como o alquimista trabalha para mudar a matéria com paciência e dedicação, de forma equivalente também podemos iniciar nossa jornada simbólica fora do consultório terapêutico, o que possibilitará uma relação profunda entre o simbólico e o material, nos guiando em direção à individuação. Esse caminho não só enriquecerá nossa relação com nós mesmos, mas também nos levará a nos posicionarmos no mundo com mais autenticidade e clareza para que seja possível atingir o equilíbrio psíquico, fundamental ao bem-estar.

É fundamental que o simbólico seja integrado à prática psicológica contemporânea. Em um mundo tão excessivamente racionalizado, um retorno ao simbolismo nos permite restabelecer o equilíbrio dentro de nossas psiques e encorajar o desenvolvimento humano. O ato criativo, seja ele um trabalho artístico ou qualquer outra forma de expressão simbólica, constrói uma ponte que leva os conteúdos do inconsciente à consciência. Como resultado, isso fornece a oportunidade não apenas para que os conflitos sejam resolvidos, mas também possibilita a revelação do potencial criativo latente. Assim, a psicologia analítica, juntamente com as práticas terapêuticas que fluem dela, constitui o núcleo que nos guia para recuperar essa capacidade humana de transformação, ao mesmo tempo em que promove um relacionamento mais fundamentado com nossas verdadeiras necessidades e aspirações, nos permitindo viver uma vida mais autêntica.

Em síntese, ao resgatar o conceito de laboratório alquímico e integrar práticas criativas como a imaginação ativa e a arteterapia na prática analítica, ampliamos as possibilidades dos tratamentos psicológicos. Os aspectos da alquimia desenvolvidos ao longo do texto nos apresentam como ela é uma fonte rica de compreensão para a psicologia contemporânea, tanto como arte quanto como ciência simbólica. A alquimia nos oferece um modelo tanto terapêutico quanto filosófico, que nos auxilia e nos direciona na busca pela resolução dos nossos problemas psíquicos. A relação simbólica com o inconsciente, que é essencial ao desenvolvimento psíquico e espiritual, é uma prática que, se aplicada com profundidade, pode gerar curas duradouras e significativas, moldando a psique individual para se manifestar plenamente no mundo.

REFERÊNCIAS

- FRANZ, Marie-Louise von. *A alquimia e a imaginação ativa*. Trad. Pedro da Silva Dantas Jr. São Paulo: Cultrix, 1998.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Trad. Walderedo Ismael de Oliveira. 20ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. 24ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- JUNG, Carl Gustav. *Estudos alquímicos*. Trad. Dora Mariana Ribeiro Ferreira da Silva e Maria Luiza Appy. Petrópolis: Vozes, 2011a.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia*. Trad. Dora Mariana Ribeiro Ferreira da Silva, Margaret Makray e Maria Luiza Appy; rev. liter. Dora Mariana Ribeiro Ferreira da Silva e Maria Luiza Appy; rev. téc. Jette Bonaventure. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

JUNG, Carl Gustav. *Símbolos da transformação*: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia. Trad. Eva Stern; rev. téc. Jette Bonaventure. Petrópolis: Vozes, 2011b.

SILVEIRA, Nise da. *Imagens do inconsciente*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Alhambra, 1981.

O trauma psicológico do racismo:

Uma análise a partir de Fanon, Freud e Aimé Césaire

Adelson Silva Soares¹

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo explorar o trauma psicológico causado pelo racismo estrutural, utilizando conceitos de Frantz Fanon, Sigmund Freud e Aimé Césaire. Partimos da premissa de que o racismo, enraizado na colonialidade, possui efeitos profundos e duradouros na saúde mental dos indivíduos negros. Com base no capítulo 5 de *Pele negra, máscaras brancas* de Fanon, discutiremos como o racismo estrutural impacta a psique, utilizando as teorias freudianas sobre trauma e identidade, e as perspectivas de Césaire sobre a memória coletiva e a resistência cultural.

PALAVRAS-CHAVE

Trauma; Colonialidade; Racismo estrutural.

¹ Mestre em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Lattes: [9426389580686918](https://lattes.cnpq.br/9426389580686918). E-mail: adm.adelsonsoares@gmail.com.

The psychological trauma of racism:

An analysis based on Fanon, Freud, and Aimé Césaire

ABSTRACT

This paper aims to explore the psychological trauma caused by structural racism, using concepts from Frantz Fanon, Sigmund Freud, and Aimé Césaire. We start from the premise that racism, rooted in coloniality, has profound and lasting effects on the mental health of black individuals. Based on chapter 5 of Fanon's *Black skin, white masks*, we will discuss how structural racism impacts the psyche, using Freudian theories on trauma and identity, and Césaire's perspectives on collective memory and cultural resistance.

KEYWORDS

Trauma; Coloniality; Structural racism.

Recebido: 21/12/2024

Aceito: 11/09/2025

Publicado: 07/10/2025

Doi: <https://doi.org/10.59780/oqhd9082>

Introdução

O trauma psicológico associado ao racismo é uma questão crítica que impacta profundamente a saúde mental de indivíduos e comunidades racializadas. Este artigo, intitulado *O trauma psicológico do racismo: uma análise a partir de Fanon, Freud e Aimé Césaire*, explora como a opressão racial e colonial se traduz em sofrimento psicológico, analisando a partir das perspectivas teóricas de Frantz Fanon, Sigmund Freud e Aimé Césaire.

Fanon, em sua obra *Pele negra, máscaras brancas*, fornece uma análise penetrante dos efeitos do racismo estrutural e da colonialidade na psique dos indivíduos racializados. Fanon argumenta que a opressão racial não é apenas uma questão de desigualdade externa, mas que penetra profundamente na identidade e na autoimagem dos indivíduos, resultando em traumas psicológicos significativos. Ele discute como a internalização de estereótipos raciais e a despersonalização afetam a saúde mental, levando a uma série de distúrbios emocionais e identitários.

Freud, por sua vez, oferece uma compreensão teórica fundamental sobre o trauma e a formação do ego. Seus conceitos de trauma psíquico e de mecanismos de defesa proporcionam uma base para compreender como experiências traumáticas, como o racismo, moldam a psique dos indivíduos. A teoria freudiana ajuda a iluminar como o trauma racial é processado e como pode se manifestar em transtornos mentais.

Césaire, com sua análise crítica da colonialidade em *Discurso sobre o colonialismo*, acrescenta uma perspectiva crucial sobre como a opressão colonial perpetua traumas intergeracionais e afeta a saúde mental dos indivíduos. Césaire destaca a importância da afirmação da identidade e da resistência como formas de enfrentamento e cura.

Este artigo pretende integrar essas perspectivas para oferecer uma análise abrangente do trauma psicológico do racismo, abordando suas causas, manifestações e estratégias de enfrentamento.

1. O racismo estrutural e seu impacto psicológico

O racismo estrutural refere-se às práticas e políticas institucionais que sistematicamente discriminam indivíduos com base em sua raça. Este tipo de racismo não é simplesmente a soma de atitudes individuais preconceituosas, mas um mecanismo institucionalizado que perpetua desigualdades raciais. Conforme apontado por Césaire (2010), o colonialismo instaurou um sistema onde a discriminação racial é naturalizada e perpetuada.

Com o estabelecimento das sociedades sob a égide colonial, que tem em sua essência a exploração de seres humanos a partir de elementos raciais, é provável, até de uma forma natural, que suas estruturas se consolidem usando desses elementos discriminatórios. Silvio de Almeida (2019), aponta que as estruturas sociais são a manifestação da sociedade. Nesse sentido, afirma então que as estruturas e as instituições são racistas, pelo fato de que a sociedade é racista.

O racismo em sua apresentação estrutural demonstra uma notável capacidade de adaptação, onde é possível perceber que mesmo diante das constantes transformações sociais e políticas às quais as sociedades estão cotidianamente sujeitas, as formas de discriminação encontram uma maneira de continuar exercendo a sua opressão, fazendo com que os impactos sobre as populações vulnerabilizadas sejam sempre negativos, trazendo marcas profundas e duradouras que demandam intervenções coletivas, políticas e terapêuticas para sua mitigação e reconfiguração da vida social.

1.1 Colonialidade e racismo

A colonialidade, conceito estabelecido através da reflexão de diversos autores, em especial aqueles que fazem parte do “sul epistêmico”, como Aníbal Quijano (2000), refere-se à persistência das estruturas coloniais nas sociedades pós-coloniais. Ou seja, mesmo que certa sociedade se encontre em um estado de independência formal, as “metrópoles” continuam a exercer poder e influência sobre as “colônias”. Ao nos debruçarmos sobre o trabalho apresentado por Fanon, é possível perceber que um desses poderes que são perpetuados pelas estruturas da colonialidade é o racismo, através da criação de uma hierarquia racial que desumaniza os indivíduos negros. Este pensamento se encontra alinhado com o sustentado por Césaire quando, em sua obra, o autor passa a destacar como a memória coletiva do colonialismo molda a identidade e a autoimagem dos povos colonizados.

Essa correlação entre colonialidade e racismo em sua forma estrutural possui diversas ligações, mas podemos perceber que a principal se encontra no estabelecimento dessa estrutura onde a hierarquia social é definida pelo critério racial. Os efeitos da colonialidade fazem com que essa estrutura racista reproduza e perpetue uma hierarquia racial que acaba por favorecer os descendentes dos colonizadores em total detrimento dos descendentes dos colonizados.

1.2 Experiência do sujeito negro

As experiências narradas na obra de Fanon, em especial o capítulo 5, *A experiência vivida do negro*, traz uma perspectiva em várias etapas da experiência da pessoa negra frente a diferentes formas de manifestação do racismo. É interessante notar que a adaptação e a presença do racismo são tão cotidianas que, se não houver uma compreensão de racismo e de como ele pode se manifestar, ele pode acabar passando despercebido pela sociedade, normalizando suas formas de reprodução. Essa compreensão se faz necessária principalmente para a pessoa negra, sem a qual não é possível a resistência contra essa forma de domínio. Através dessa compreensão, as “brincadeiras” deixam de ter a mesma graça e um sentimento de indignação e revolta passam a tomar conta, como narrou Fanon:

“olhe, um negro!” Era verdade, eu me divertia. “Olhe, um negro!” O círculo pouco a pouco se estreitava. Eu me divertia abertamente. “Mamãe, olhe o negro, estou com medo!” Medo! Medo! E eis que agora eu era temido. Queria me divertir com isso até engasgar, mas isso se havia tornado impossível para mim (2008, p. 110).

Essa narrativa evidencia como a violência simbólica molda a percepção do sujeito negro desde a infância. Em contextos atuais, experiências semelhantes se repetem quando crianças são constantemente destacadas por seus traços físicos ou forma de falar em ambientes escolares, internalizando precocemente o olhar estigmatizante. Essa compreensão nem sempre promove a libertação. Após séculos de violações e opressão há um efeito que pode ser percebido no comportamento de muitas pessoas negras, que é a internalização. A colonialidade no aspecto do ser do negro usurpou tanto a capacidade de se comunicar, de se fazer ouvido que, mesmo após essa forma de iluminação, o negro não consegue reagir de igual para igual com o branco opressor, pois ainda se vê inferiorizado de alguma forma e não consegue superar a condição de submissão que foi imposta sobre seus antepassados durante a colonização. Essa submissão acaba sendo reproduzida, atualmente, pelos comportamentos da colonialidade. Por isso, é comum que pessoas negras não reajam frente a casos de racismo. Mesmo frente a uma situação revoltante, há uma espécie de paralisia, até mesmo coletiva, afligindo as pessoas negras.

1.3 Aspectos psicológicos do racismo estrutural

1.3.1 Internalização do racismo

Um dos aspectos de manifestação psicológica dos efeitos do racismo que podemos perceber é a internalização. Fanon descreve essa internalização como um processo pelo qual os

indivíduos negros passam a assimilar os estereótipos e preconceitos raciais, dessa forma, resultando em uma espécie de autoimagem deteriorada. Essa internalização do racismo pode se dar por diversas vias, incluindo a educação, a mídia e as interações sociais cotidianas. Através de interações que ocorrem desde a infância, os indivíduos negros são expostos a narrativas que os retratam como inferiores, perigosos ou exóticos. Essas representações acabam sendo internalizadas e moldam a percepção que os negros têm de si mesmos e dos outros.

Em sua obra, Fanon utiliza a psicanálise para explicar o processo da internalização, referindo-se à teoria de Freud sobre a formação do ego. Segundo Freud (2011), o ego se desenvolve através da internalização das expectativas e percepções dos outros significativos. No caso dos indivíduos negros, o racismo estrutural proporciona um “outro significativo” que é hostil e desumanizador, que realiza uma pressão constante sobre o negro. Essa hostilidade internalizada leva a conflitos internos profundos e a um sentimento persistente de inadequação.

Esse processo de internalização já havia sido observado por Virgínia Leone Bicudo (2010), que analisou como atitudes raciais são incorporadas em práticas inconscientes e passam a estruturar relações sociais no Brasil. Lélia Gonzalez (1988) complementa essa discussão ao destacar que a “amefricanidade” revela a identidade negra atravessada pela imposição colonial, mas também pela resistência cultural. Tais reflexões ajudam a compreender situações em que sujeitos negros, mesmo qualificados, evitam participar de espaços acadêmicos ou profissionais por anteciparem o julgamento depreciativo de sua fala ou presença, evidenciando a força psíquica do racismo internalizado.

1.3.2 Despersonalização e alienação

Essa internalização sofrida de maneira continuada acaba por trazer outras consequências para a pessoa negra. Conforme afirma Fanon, “o negro é constantemente levado a ver-se através dos olhos de uma sociedade que o define como inferior” (2008, p. 109). Este olhar do outro cria um efeito de despersonalização, onde o indivíduo perde a capacidade de se ver como um ser completo e autônomo, fazendo com que este indivíduo negro se sinta desconectado de sua própria identidade e humanidade.

Essa despersonalização é exacerbada pelo cotidiano de uma sociedade racista, em que o negro é reduzido a estereótipos e preconceitos, levando ao tratamento como de um objeto, um “outro” desumanizado. A pessoa negra, frente a essa revitimização constante que traz a retirada de sua humanidade, acaba por internalizar e tomar como verdades sobre si essas características

negativas que o dominador branco impõe através das estruturas racistas da sociedade capitalista, resultando em uma alienação profunda de sua própria identidade.

Podemos compreender essa alienação como um processo pelo qual o indivíduo negro se sente estrangeiro em sua própria pele. Fanon descreve a alienação como uma condição na qual o negro “é forçado a viver em um mundo que constantemente o rejeita, e, como resultado, ele se vê como um estranho em sua própria existência” (2008, p. 110). Essa alienação se dá tanto no aspecto social quanto psicológico, afetando a maneira como a pessoa negra interage com o mundo e consigo mesma.

Ainda ao refletir sobre alienação, Fanon realiza uma conexão com a colonialidade do saber, onde o conhecimento e a cultura dos povos colonizados são desvalorizados e rejeitados. Essa marginalização epistêmica contribui para a sensação de alienação, pois o indivíduo negro é forçado a adotar as normas e valores da cultura colonizadora para ser aceito. Esse processo de aculturação forçada leva a uma ruptura com as raízes culturais e históricas, aprofundando tal alienação.

As consequências psicológicas da despersonalização e da alienação são devastadoras. A pessoa negra, ao internalizar a inferioridade imposta pela sociedade racista, desenvolve um complexo de inferioridade que permeia todas as áreas de sua vida. Como afirma Fanon: “o negro, ao internalizar o olhar depreciativo do branco, adota uma postura de submissão e autodepreciação” (2008, p. 111). Além disso, a alienação e a despersonalização podem levar a distúrbios mentais e emocionais. A constante pressão para se conformar aos padrões racistas e a negação contínua de sua própria identidade podem resultar em ansiedade, depressão e outras formas de sofrimento psicológico.

A alienação descrita por Fanon também se manifesta em experiências cotidianas, como quando profissionais negros são repetidamente confundidos com subordinados em seus locais de trabalho. Nesses casos, a identidade do sujeito é reduzida a estereótipos, produzindo a sensação de deslocamento em relação a si mesmo e reforçando a despersonalização.

1.4 Trauma psicológico

O trauma psicológico resultante do racismo estrutural pode ser comparado às neuroses traumáticas descritas por Freud (2016), onde ele define o trauma como uma experiência que provoca uma excitação psíquica avassaladora, à qual o aparelho psíquico não consegue responder de maneira adequada, resultando em uma perturbação duradoura da mente. Atualmente podemos perceber que um único fato pode ensejar enormes traumas. Agora,

imaginemos o quão traumatizantes podem ser os efeitos do constante confronto da pessoa negra com o racismo estrutural?

Ao compartilhar experiências com outras pessoas negras, é possível perceber que aqueles que compreendem que foram alvo de racismo passam a ter um comportamento hipervigilante, onde passa-se a uma postura de alerta contínuo pelo temor de vivenciar outra situação preconceituosa novamente.

Ainda nessa sinergia dos princípios freudianos na obra de Fanon, encontramos uma outra afirmação que descreve bem o constante ambiente de hostilidade e violência psicológica: o trauma é descrito como um resultado deste impacto. Essa descrição acaba por ressoar como uma definição freudiana de trauma, onde a excitação psíquica, provocada por eventos racistas, se torna insuportável e resulta em uma perturbação psicológica duradoura.

Neusa Santos Souza (1983), em *Tornar-se negro*, descreve como o processo de subjetivação negra é atravessado pela necessidade de enfrentar a violência simbólica do racismo para reconstruir a própria identidade. Já Grada Kilomba (2019), em *Memórias da plantação*, mostra que situações aparentemente banais como perguntas invasivas, silenciamentos e piadas, funcionam como gatilhos traumáticos que reatualizam a violência histórica da colonização. Um jovem negro abordado repetidamente pela polícia, por exemplo, pode desenvolver hipervigilância e insônia, revelando a permanência do trauma racial como experiência psíquica duradoura.

1.5 Efeitos de longo prazo na saúde mental

1.5.1 Prevalência de transtornos mentais

Estudos mostram uma alta prevalência de transtornos de ansiedade, depressão e estresse pós-traumático entre indivíduos negros expostos ao racismo estrutural (Mohammed; Williams, 2009). Fanon sugere que esses transtornos são uma resposta direta às experiências de discriminação e violência racial. Como já citado anteriormente, os efeitos do enfrentamento diário do racismo podem acarretar a prevalência de condições indesejadas de saúde.

1.5.2 Impacto intergeracional

Assim como outras características do racismo, podemos perceber o denominado impacto intergeracional, que se trata de um fenômeno que abrange não apenas a geração diretamente exposta às práticas discriminatórias, mas também as gerações subsequentes. Esse

efeito intergeracional se manifesta por diversos mecanismos que incluem traumas psicológicos, transmissão de valores e crenças depreciativas e a perpetuação de desigualdades socioeconômicas e de saúde. Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas*, e David Williams e Selina Mohammed, em seu artigo *Discrimination and racial disparities in health: evidence and needed research* [*Discriminação e disparidades raciais: evidências e pesquisas necessárias*], fornecem uma compreensão profunda desses processos.

A transmissão de traumas psicológicos entre gerações é um aspecto crucial do impacto intergeracional do racismo. Fanon discute como o trauma vivenciado por uma geração pode se transmitir à próxima por comportamentos e narrativas.

Os traumas não resolvidos de uma geração podem afetar a maneira como essa geração interage com seus descendentes, influenciando a formação da identidade e da autoestima das crianças. As experiências de racismo internalizadas pelos pais podem se manifestar em formas de superproteção ou desconfiança que, por sua vez, moldam as percepções e as experiências das crianças em relação ao mundo.

Outro mecanismo pelo qual o racismo impacta intergeracionalmente é a transmissão de valores e crenças depreciativas. Mohammed e Williams discutem como a discriminação contínua e a internalização de estereótipos negativos podem ser passadas de uma geração para outra. Em seu trabalho, eles afirmam que “as crenças depreciativas internalizadas pelos pais sobre sua própria raça podem influenciar negativamente as percepções e expectativas dos filhos sobre suas próprias capacidades e valores” (2009, p. 25, tradução livre).

Essa transmissão de crenças depreciativas pode ocorrer de maneira sutil e implícita, através de comentários, atitudes e comportamentos dos pais que refletem suas próprias experiências de discriminação. As crianças, ao absorverem essas mensagens, podem desenvolver uma autoimagem negativa e um complexo de inferioridade, perpetuando o ciclo de desvalorização e marginalização.

O impacto intergeracional do racismo também se manifesta na perpetuação de desigualdades socioeconômicas e de saúde. Fanon discute como o racismo estrutural cria barreiras sistêmicas que limitam as oportunidades econômicas e sociais dos indivíduos negros. Essas barreiras não apenas afetam a geração atual, mas também têm consequências duradouras para as gerações futuras.

Mohammed e Williams destacam como a discriminação e o racismo estrutural contribuem para disparidades significativas em saúde entre grupos raciais.

As desigualdades na saúde observadas hoje são, em grande parte, o resultado de uma longa história de discriminação e desvantagens cumulativas que afetam não apenas os indivíduos, mas também suas famílias e comunidades ao longo do tempo (Mohammed; Williams, 2009, p. 30, tradução livre).

As desvantagens econômicas e de saúde vivenciadas por uma geração impactam diretamente a próxima geração, perpetuando um ciclo de pobreza e doença. Crianças que crescem em ambientes socioeconômicos desfavoráveis têm maior probabilidade de enfrentar desafios de saúde e menos oportunidades educacionais e econômicas, perpetuando o impacto do racismo ao longo do tempo. A transmissão intergeracional também pode ser observada em práticas de proteção que carregam a marca do trauma. Pais e mães que sofreram discriminação institucional, por exemplo, tendem a ensinar seus filhos a evitar determinados espaços ou a adotar estratégias de autodefesa, transmitindo assim não só cuidados, mas também a memória psíquica da violência racial.

2. Freud, Fanon e a psicopatologia do racismo

2.1 A perspectiva freudiana

Na teoria freudiana, o trauma é definido como uma experiência que provoca uma excitação psíquica avassaladora, que o aparelho psíquico não consegue processar adequadamente. Freud postula que experiências que excedem a capacidade do ego de processar estímulos podem ser consideradas traumáticas, especialmente quando rompem as barreiras protetoras contra excitações externas (2016, p. 30). Essa definição destaca a intensidade do impacto do trauma, que pode desestabilizar a capacidade do indivíduo de lidar com a experiência de maneira saudável e integrada.

Freud também introduz o conceito de repetição compulsiva, um fenômeno em que o indivíduo revive continuamente as experiências dolorosas, processo que ele interpreta como uma tentativa inconsciente de dominar e integrar o evento traumático (2016, p. 25). Esse conceito é essencial para entender como o trauma do racismo pode se manifestar em comportamentos repetitivos e padrões psicológicos que perpetuam o sofrimento e dificultam a cura.

Freud (2016) também explora os mecanismos de defesa que o ego utiliza para proteger-se dos efeitos avassaladores do trauma. Ele discute a repressão como um mecanismo de defesa central, onde memórias e sentimentos traumáticos são empurrados para o inconsciente para evitar a dor associada. No entanto, essa repressão não elimina o trauma, mas pode resultar em sintomas psicológicos e somáticos, como ansiedade, depressão e outros distúrbios mentais.

Aplicar a teoria do trauma de Freud ao contexto do racismo estrutural permite uma compreensão mais profunda de como o racismo constante e sistemático pode causar danos psíquicos duradouros. A experiência contínua de discriminação racial pode ser vista como uma série de eventos traumáticos que sobrecarregam a psique, levando a uma repetição compulsiva de comportamentos defensivos e sintomas psicológicos. Por exemplo, indivíduos que enfrentam racismo podem desenvolver uma hipervigilância constante, um estado de alerta que é uma forma de repetição compulsiva do trauma, onde a pessoa está sempre preparada para novos ataques racistas, como citado anteriormente.

Na perspectiva psicanalítica, a repressão de experiências de violência racial assume articulações específicas na vida psíquica – por exemplo, na forma de neuroses traumáticas, na repetição compulsiva de cenas dolorosas e em mecanismos de clivagem que fragilizam a integridade do Eu. Essas dinâmicas podem, na linguagem da clínica psiquiátrica, manifestar-se por sintomas que se aproximam da depressão ou do que se denomina transtorno de estresse pós-traumático; contudo neste ensaio privilegiamos a leitura psicanalítica dos processos (neurose traumática, repetição, clivagem) para compreender a lógica interna do sofrimento racial.

2.1.1 Teoria do trauma de Sigmund Freud

Freud construiu sua teoria do trauma a partir de observações sobre neuroses em que o aparelho é atingido por excitações que ultrapassam sua capacidade de elaboração. Em textos fundamentais – por exemplo, *Além do princípio do prazer* – Freud descreve como a repetição e a recalificação de excitações são integradas e marcam o destino do sujeito traumatizado, gerando padrões repetitivos e sintomas que tentam trabalhar simbolicamente o evento intolerável.

A hipótese orientadora deste trabalho é que o racismo estrutural funciona, para muitos sujeitos, como um campo de excitações traumáticas contínuas: não se trata apenas de um episódio isolado, mas de uma sequência de agressões simbólicas e materiais que reativam e sustentam a dessimbolificação do Eu. Colocar o racismo como trauma contínuo exige, por isso, pensar não apenas episódios, mas processos temporais de repetição e manutenção do sofrimento.

Ao mesmo tempo, essa hipótese ganha densidade quando posta em diálogo com a produção psicanalítica contemporânea que trata do racismo. Autoras como Bicudo (2010) e Gonzalez (1988) contribuem para deslocar a questão do âmbito individual para formas socialmente enraizadas de subjetivação. Na clínica, Souza (1983) e, em perspectiva decolonial,

Kilomba (2019), oferecem instrumentos para pensar como o trauma racial se transmite e pode ser abordado na escuta contemporânea.

2.1.2 Ego e identidade

Na psicanálise freudiana, a concepção de ego e identidade é central para a compreensão de que o desenvolvimento da psique pode ser impactado por experiências traumáticas, como o racismo estrutural. Freud aprofunda-se nesses conceitos em várias de suas obras, oferecendo uma base teórica para entender o papel do ego como mediador entre as forças internas e externas da psique.

O ego é uma das três instâncias que constituem a psique, juntamente com o id e o superego. Ele desempenha o papel de mediador entre os impulsos instintivos do id, as exigências morais do superego e as condições impostas pelo mundo externo. Freud descreve o ego como uma instância psíquica que busca equilibrar as pulsões internas e as pressões externas, desempenhando um papel crucial no controle dos impulsos e na adaptação à realidade (2011, p. 22-4).

Freud sugere que a formação da identidade é um processo complexo que envolve a capacidade do ego de integrar influências internas e externas. O ego, em última análise, deriva de sensações corporais e se desenvolve pela internalização de normas sociais e culturais, que moldam a percepção do indivíduo sobre si mesmo e sobre os outros (2011, p. 23-4).

No contexto do racismo estrutural, o impacto sobre a identidade adquire contornos singulares. Fanon descreve a experiência do negro que se vê obrigado a enquadrar-se pelo olhar do outro, produzindo fragmentação e desagregação do sentido de si (2008, p. 105). Freud (2011), por sua vez, mostra como o ego é constituído por internalizações que o protegem ou o submetem às exigências do mundo externo; quando essas internalizações incorporam um outro hostil e desumanizador, a coesão do Eu fica comprometida.

Autoras e autores contemporâneos aprofundam essa articulação: Bicudo evidencia a naturalização de atitudes raciais que se incorporam ao psiquismo social; Gonzalez sinaliza como práticas culturais e de gênero atravessam a formação identitária das populações afrodescendentes; Kilomba e Souza, na clínica, mostram como essa desagregação identitária se manifesta em sintomas e em estratégias defensivas cotidianas. Por exemplo, é frequente observar-se sujeitos negros com notória qualificação profissional que, porém, restringem sua participação em debates públicos por anteciparem deslegitimação de sua fala – clara expressão da influência social sobre a constituição do ego.

2.2 A contribuição de Fanon

2.2.1 Psicologia do oprimido

Fanon explora a psicologia do oprimido ao abordar como as condições coloniais e a discriminação racial impactam a saúde mental dos indivíduos. Sua análise se concentra na internalização de estereótipos negativos, no sentimento de inferioridade e nas formas de resistência psicossocial.

Fanon argumenta que os indivíduos oprimidos frequentemente internalizam estereótipos negativos impostos pelos opressores, afetando profundamente a autoimagem e a autoestima. Na prática, tal internalização manifesta-se quando estudantes negros evitam disputar espaços de fala em sala por anteciparem descrédito, ou quando profissionais são levados a subvalorizar suas competências por terem sido reiteradamente deslegitimados. Fanon escreve: “o negro se vê constantemente através dos olhos do branco, resultando em uma internalização dolorosa dos estigmas e estereótipos que lhe são impostos” (2008, p. 85). Esta citação ilustra como a percepção negativa e desumanizante dos opressores pode ser internalizada pelos oprimidos, gerando uma autoimagem distorcida e prejudicial.

O sentimento de inferioridade é outro aspecto central da psicologia do oprimido abordado por Fanon. Esse sentimento não apenas afeta a saúde mental do indivíduo, mas também influencia seu comportamento e suas interações sociais, perpetuando um ciclo de marginalização e desvalorização. Ao mesmo tempo, em sua obra também se discutem formas de resistência psicossocial que os oprimidos desenvolvem para enfrentar e superar as adversidades, como a valorização da cultura própria, a criação de espaços de resistência e a construção de uma identidade afirmativa que desafie os estigmas impostos.

Fanon explora a psicologia do oprimido, destacando como a despersonalização e a alienação afetam a saúde mental dos indivíduos negros. Ele argumenta que a luta pela libertação psíquica é tão importante quanto a luta pela libertação física.

2.3 Integração das teorias

2.3.1 Síntese de Freud e Fanon

A síntese das teorias de Freud e Fanon, de fato, indica pontos de contato: ambos interrogam as marcas do sofrimento e os efeitos das relações intersubjetivas sobre o Eu. No entanto, existem desencontros teóricos relevantes. A tradição freudiana, em certos momentos, opera com polaridades que podem ser lidas como universalizantes (a analogia entre

criança/"selvagem"/neurótico), enquanto o pensamento decolonial e fanoniano denuncia precisamente os efeitos de historicidade e poder que essas analogias naturalizam. Reconhecer essas tensões é fundamental: elas orientam uma leitura crítica que não reduz Fanon a um mero freudianismo, e que exige, por sua vez, que a psicanálise se repense à luz das dimensões coloniais e raciais.

Freud fornece uma base teórica sobre como o trauma afeta o ego e a identidade, enquanto Fanon aplica esses conceitos ao contexto do racismo estrutural, oferecendo uma análise crítica dos efeitos contínuos e sistêmicos do trauma racial. A integração das ideias de Freud, sobre a repetição compulsiva e os mecanismos de defesa, com a análise de Fanon, sobre a identidade racial e a resistência, oferece uma compreensão mais completa dos impactos psicológicos do racismo.

Por exemplo, o conceito de repetição compulsiva de Freud pode ser visto na persistência do trauma racial descrito por Fanon, onde a constante exposição à discriminação racial pode levar a um ciclo de sofrimento e repetição de padrões negativos. Da mesma forma, os mecanismos de defesa descritos por Freud, como a repressão, ajudam a explicar como os indivíduos racializados podem tentar lidar com o trauma racial, mesmo quando ele continua a afetar sua saúde mental e identidade.

Os autores também conversam em suas ideias na perspectiva do enfrentamento. Freud aborda os mecanismos de defesa que o ego utiliza para lidar com o trauma. Ele discute a repressão e outros mecanismos como formas de proteger o ego dos efeitos avassaladores do trauma. A resistência e a integração dos traumas são vistas como processos críticos para a recuperação da saúde mental.

Por seu turno, Fanon também explora a resistência e a resiliência. No contexto do racismo estrutural, ele escreve sobre como a resistência dos oprimidos se manifesta na afirmação de sua identidade e na luta contra as imposições opressivas. Fanon argumenta que a luta psicossocial contra a desumanização é essencial para superar a fragmentação de identidade causada pelo racismo e para fortalecer a autoestima. Ele oferece uma visão de como a resistência ativa e a autoafirmação são as formas de enfrentar e superar o trauma racial, permitindo que os indivíduos negros reconstituam sua dignidade e identidade (2008, p. 117).

2.3.2 Aplicações clínicas

Aimé Césaire, em sua obra *Discurso sobre o colonialismo* (2010), evidencia como o colonialismo cria um ambiente de opressão que atinge profundamente a psique dos indivíduos

colonizados. Sua reflexão é crucial para compreender como o trauma colonial se manifesta, e, embora não formule um método clínico, suas análises sobre a necessidade de conscientização e afirmação da identidade cultural inspiram abordagens que buscam enfrentar o trauma racial. Nesse sentido, a valorização da identidade e a resistência política, discutidas por Césaire, podem ser tomadas como referências simbólicas para práticas clínicas que se beneficiam da afirmação subjetiva e coletiva.

Já a literatura psicanalítica contemporânea sobre o racismo – como a clínica, de Souza (1983), e as reflexões de Kilomba (2019) – desenvolve explicitamente caminhos para pensar tais intervenções, seja pela escuta individual, seja por grupos terapêuticos e práticas comunitárias. Esses trabalhos mostram que espaços de partilha coletiva e de reconstrução identitária são fundamentais no processo de cura, indicando que superar o trauma racial exige simultaneamente trabalho intrapsíquico e transformações das condições sociais que o perpetuam.

3. Racismo estrutural, colonialidade e saúde mental

Como percebido no decorrer deste trabalho, o racismo estrutural se refere a um sistema de discriminação racial integrado nas instituições e práticas sociais, resultando em desigualdades persistentes em várias esferas da vida, como saúde, educação e emprego. Essas práticas e políticas muitas vezes perpetuam a marginalização e a exclusão dos indivíduos racializados, afetando negativamente suas oportunidades e qualidade de vida.

Fanon discute como a internalização dos estigmas raciais opera por vias concretas: socialização familiar e escolar, representações midiáticas, normas institucionais e práticas discriminatórias que repetem e naturalizam hierarquias. Na prática, isso se traduz em situações como a escolarização diferenciada, o desmerecimento da fala em ambientes acadêmicos, ou processos de exclusão no mercado de trabalho – mecanismos que funcionam como vetores de marginalização. Esses processos não são apenas simbólicos: estudiosos da saúde pública documentam associação entre experiências de discriminação e pior desfecho em saúde mental (Mohammed; Williams, 2009). Compreender como a marginalização se produz exige, portanto, articular as rotas materiais (políticas de emprego, segregação residencial, violência institucional) com as rotas simbólicas (representações, estigmas, práticas escolares) que, em conjunto, reproduzem e sustentam a exclusão.

A marginalização se constitui por um conjunto articulado de dispositivos: práticas institucionais (processos de seleção no mercado de trabalho, políticas habitacionais que

segregam territórios), atuações estatais (controle policial seletivo) e circuitos simbólicos (representações midiáticas e curriculares que desvalorizam saberes e corpos negros). Esses dispositivos são mutuamente reforçadores: a exclusão econômica retroalimenta a invisibilidade cultural, e a invisibilidade cultural legitima políticas que mantêm desigualdades. Por isso, enfrentar a marginalização exige tanto intervenções estruturais (leis e políticas de reparação, ação afirmativa) quanto intervenções simbólicas (revisão curricular, produção de representações positivas) e clínicas (apoio comunitário, acesso a serviços de saúde mental sensíveis às questões raciais).

Walter Mignolo (2017) descreve a colonialidade como uma forma de poder que não se limita ao colonialismo histórico, mas continua a moldar as relações sociais e culturais. Mignolo argumenta que a colonialidade é uma estrutura de poder que persiste após o fim do colonialismo formal, mantendo uma hierarquia racial e cultural. Essa persistência afeta profundamente a saúde mental dos indivíduos ao criar e manter sistemas de opressão e exclusão.

Césaire (2010) também explora como a colonialidade afeta a psique dos colonizados. Para ele o colonialismo é um mecanismo de desumanização que impõe uma hierarquia racial e cultural, perpetuando o sofrimento psicológico dos colonizados. Césaire destaca como a estrutura colonial não apenas explora, mas também inflige um trauma psicológico duradouro.

Os efeitos psicológicos da colonialidade são vastos e incluem a internalização de estereótipos negativos e a construção de uma identidade racial subordinada. Fanon (2008) discute a internalização de estereótipos, dizendo que a internalização dos estigmas raciais leva a uma autoimagem distorcida e prejudicial. Esse processo de internalização afeta profundamente a saúde mental, resultando em sentimentos de inferioridade e despersonalização. Além disso, em *Os condenados da Terra* (2022), Fanon desenvolve reflexões sobre a ação coletiva e a libertação política que oferecem pistas para pensar estratégias de enfrentamento e de reparação – apontando que a superação do dano racial exige ação social organizada, reapropriação cultural e transformações institucionais.

A interação entre racismo estrutural, colonialidade e saúde mental revela um complexo quadro de efeitos adversos na psique dos indivíduos racializados. Estes efeitos incluem o trauma psicológico, a alienação e a despersonalização, que são consequências diretas da opressão racial e colonial.

Conclusão

Este artigo explorou o trauma psicológico do racismo estrutural a partir das perspectivas de Fanon, Freud e Césaire. A análise revelou que o racismo estrutural, enraizado na colonialidade, tem efeitos profundos e duradouros na saúde mental dos indivíduos negros. A integração das teorias de Freud e Fanon oferece uma compreensão mais completa do trauma psicológico, enquanto a perspectiva de Césaire destaca a importância da cultura e da resistência na promoção da saúde mental. Políticas e práticas que reconheçam e abordem esses impactos são essenciais para a construção de uma sociedade mais justa e equitativa. Cabe sublinhar que tais práticas já vêm sendo discutidas na literatura psicanalítica contemporânea – de Bicudo a Gonzalez, de Souza a Kilomba – e que avançar nesse diálogo é fundamental para articular a transformação social e a reconstrução subjetiva.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- BICUDO, Virgínia Leone. *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Sociologia e Política, 2010.
- CARVALHO, Rayann Kettuly Massahud de. Direito e pensamento descolonial: aspectos introdutórios. *Revista de direito*, v. 12, n. 2, p. 1-30, 2020. <https://doi.org/10.32361/>.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Claudio Willer. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FANON, Franz. *Os condenados da Terra*. Trad. Henry Thornt; pref. Lewis R. Gordon. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2016.
- FREUD, Sigmund. Resumo da psicanálise (1924). In: FREUD, Sigmund. *O Eu e o Id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2011, p. 200-26.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, 1988.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Trad. Marco Oliveira. *Revista brasileira de ciências sociais*, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017. <https://doi.org/10.17666/>.

MOHAMMED, Selina; WILLIAMS, David. Discrimination and racial disparities in health: evidence and needed research. *Journal of behavioral medicine*, v. 32, p. 20-47, 2009. <https://doi.org/10.1007/s10865-008-9185-0>.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 200-46.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*, ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. 3ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

