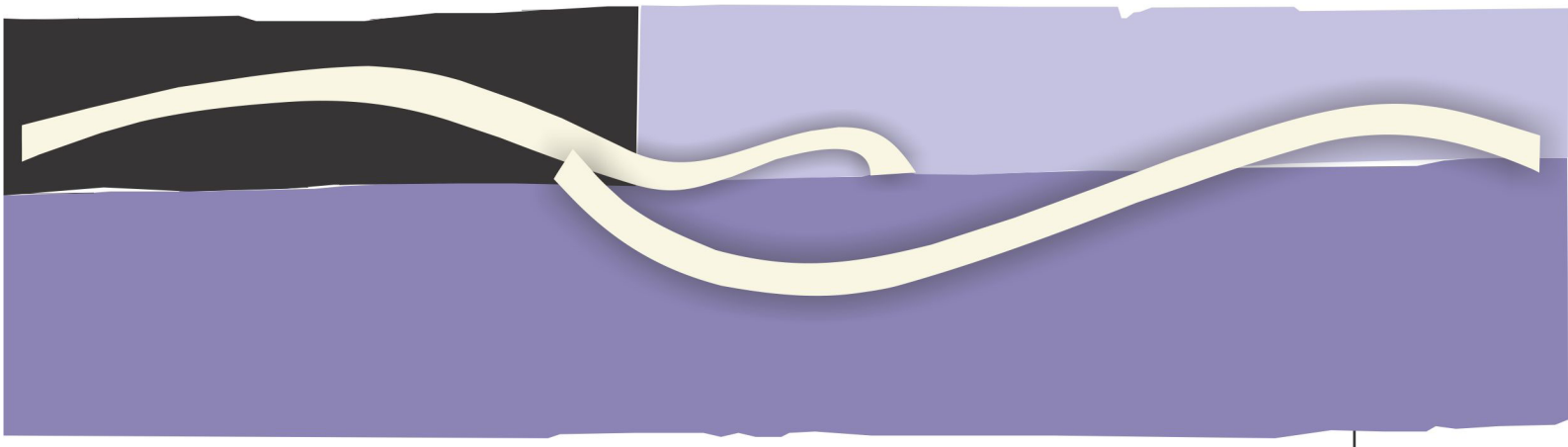
Ide

revista de psicanálise



29

Nº2 · 2026

ISSN 2238-9083
VERSÃO IMPRESSA
ISSN 2316-6010
VERSÃO ONLINE

Ide revista de psicanálise

Ano 15, nº 2, Jul-Dez/2026 - Publicação Semestral

Sig Revista de Psicanálise

Revista semestral da Sigmund Freud Associação Psicanalítica

Ano 15, Número 2, Jul-Dez/2026

ISSN 2238-9083 VERSÃO IMPRESSA

ISSN 2316-6010 VERSÃO ONLINE

A SIG Revista de Psicanálise é a publicação científica da Sigmund Freud Associação Psicanalítica, editada regularmente desde 2012. Nos formatos impresso e on-line, em duas edições anuais, publica artigos teórico e teórico-clínicos, ensaios, resenhas, traduções de artigos de autores estrangeiros e entrevistas no campo psicanalítico. Publica, ainda, textos voltados à interlocução entre a psicanálise e outros campos do saber, como filosofia, literatura, história e outras áreas ligadas ao estudo crítico da sociedade e da cultura.

A submissão de originais para este periódico implica na transferência, pelos autores, dos direitos de publicação impressa e digital. Os direitos autorais para os artigos publicados são do autor, com direitos do periódico sobre a primeira publicação. Os autores somente poderão utilizar os mesmos resultados em outras publicações indicando claramente este periódico como o meio da publicação original. Em virtude de ser um periódico de acesso aberto, permite-se o uso gratuito dos artigos em aplicações educacionais, científicas, não comerciais, desde que citada a fonte.

As normas para a publicação e instruções para submissão de artigos estão disponíveis em:

http://sig.org.br/revista-sig

Versão online da revista em https://ojs.sig.org.br

Tiragem: 180 exemplares | Impressão: Dezembro de 2026

S574 Sig: revista de psicanálise / Sigmund Freud Associação Psicanalítica. - Vol. 15, n. 29 (jul./dez.2026). - Porto Alegre: Sigmund Freud Associação Psicanalítica, 2012-

Semestral
ISSN 2238-9083

1. Psicanálise - Periódicos. I. Sigmund Freud Associação Psicanalítica.

CDU 159.964.2(05)

Bibliotecária responsável: Clarice da Luz Rodrigues, CRB 10/1333.



Revista de Psicanálise

Publicada por Sigmund Freud Associação Psicanalítica

Porto Alegre, RS - Brasil

2026

Sigmund Freud Associação Psicanalítica

Gestão 2024/2026

Presidente: Elenara Vaz Faviero

Diretora Administrativa: Renata Aspar Lima

Diretora de Ensino: Luciana Rechden da Rocha

Diretora Científica: Débora Marcondes Farinati

Diretora da Clínica Psicanalítica: Joana Nazário Schmidt

Diretora de Comunicação: Mariana Machado Felin

Secretária do Conselho Deliberativo e Fiscal: Isabel Cristina Moraes Doval

Sig Revista de Psicanálise

Editora: Mariana Steiger Ungaretti **Editora Assistente:** Pâmela Soares Bratkowski

Comissão Executiva: Ângela Segabinazzi Rodrigues, Gabriele Honscha Gomes

Corpo Editorial:

Adela Stoppel de Gueller
Almerindo Boff
Ana Lúcia W. dos Santos
Bárbara de Souza Conte
Bianca Savietto
Carolina N. de Barros Falcão
Charles Elias Lang
Cláudia Perrone
Clarice Moreira da Silva
Cristina L. Saint Martin
Christian Ingo Lenz Dunker
Daniel Kupermann
Débora Farinati
Denise Costa Hausen
Edson Luiz André de Souza
Eneida Cardoso Braga
Ernani Pinheiro Chaves
Eurema Gallo de Moraes
Gabriela Xavier de Araújo
Julio Bernardes
Karin Wondracek
Luciana Maccari Lara
Luís Claudio Figueiredo
Magda Mello
Maria Cristina Poli
Marília Etienne Arreguy
Marina Lucia Tambelli Bangel
Marta Rezende Cardoso
Miriam Chnaiderman
Mônica Medeiros K. Macedo
Nelson da Silva Júnior
Patrícia Alkolombre
Patrícia Porchat P. S. Knudsen
Paulo Cesar de Carvalho Ribeiro
Paulo Endo
Rafael Marucco
Roberta Araujo Monteiro
Sérgio de Gouveia Franco
Sidnei Goldberg
Simone Perelson
Sissi Vigil Castiel
Vera Blondina Zimmermann

Projeto Gráfico:

Débora Dutra

*Capa: arte sobre fragmento da obra de Henri Matisse (reprodução), Litografia para a Verve, 1937.

Diagramação:

Marconbrasil Comunicação Direta

*Os textos aqui publicados são de inteira responsabilidade de seus autores.

SUMÁRIO
SUMMARY

EDITORIAL 7

EM PAUTA/ON THE AGENDA

A MATÉRIA DO TEMPO 9
The matter of time
La materia del tiempo
- *Mariano Horenstein*

O SILÊNCIO DO CORPO EXPOSTO: CONFERÊNCIA SOBRE A ALIENAÇÃO NA CULTURA 21
The silence of the exposed body: brief essay about the alienation in the racist culture
El silencio del cuerpo expuesto: breve ensayo sobre la alienación en la cultura racista
- *Rosane Maria Cardoso*

A DELIMITAÇÃO FREUDIANA DA NEUROSE DE ANGÚSTIA: HERANÇA E RUPTURA COM BEARD 31
The freudian delineation of anxiety neurosis: legacy and rupture with Beard
La delimitación freudiana de la neurosis de angustia: herencia y ruptura con Beard
- *Leonardo Tunoda Washington*

A VOZ DA AGONIA: ECOS DO (IN)DIZÍVEL NA CLÍNICA PSICANALÍTICA.....39
The voice of agony: echoes of the (un)speakable on psychoanalytic clinics
La voz de la agonía: ecos de lo (in)decible en la clínica psicoanalítica
- *Roseli Dal Bem Fistarol*
- *Flávia Bernardi*

ENSAIO/ESSAY

O TERROR, O ESTRANHO E O DIONISÍACO: APROXIMAÇÕES ESTÉTICAS ENTRE HOFFMANN, FREUD E NIETZSCHE.....49
Terror, the uncanny, and the dionysian: aesthetic connections between Hoffmann, Freud, and Nietzsche
Terror, lo siniestro y lo dionisíaco: conexiones estéticas entre Hoffmann, Freud y Nietzsche
- *Bruno Werneck*

CONVERSANDO COM O OBJETO TRANSFORMACIONAL DE CHRISTOPHER BOLLAS 59
Talking with the transformational object of Christopher Bollas
Hablando con el objeto transformacional de Christopher Bollas
- *Lucas Krüger*

ARTIGOS/ARTICLES

TRIEB E NATURALISMO EM FREUD E NIETZSCHE 71
Trieb and naturalism in Freud and Nietzsche
Trieb y el naturalismo en Freud y Nietzsche
- *Ísis Lopes Zisels*

O TERROR DA ESCRITA: UMA LEITURA DO TRAUMÁTICO E DA CISÃO DO EU EM ANNIE ERNAUX 83
The *terror of writing*: a reading of trauma and the split self in Annie Ernaux
El *terror de la escritura*: una lectura de lo traumático y de la escisión del yo en Annie Ernaux
- *Maria Eduarda Freitas Moraes*

E SE A PSICANÁLISE NÃO FOSSE BINÁRIA? BINARISMO, TRAUMA COLONIAL E FERENCZI COMO ABERTURA PARA UMA EPISTEMOLOGIA NÃO BINÁRIA 93
What if psychoanalysis were non-binary? Binarism, colonial trauma, and Ferenczi as an opening toward a non-binary epistemology
¿Y si el psicoanálisis no fuera binario? Binarismo, trauma colonial y Ferenczi como apertura hacia una epistemología no binaria
- *Ligia Maria Durski*

ATRAVESSAMENTOS CONTEMPORÂNEOS SOBRE OS IDEAIS DO CORPO E SEUS DESDOBRAMENTOS EM PADECIMENTOS ALIMENTARES: PERSPECTIVA PSICANALÍTICA 107
Contemporary reflections on ideals of the body and their unfolding in eating disorders: a psychoanalytic perspective
Reflexiones contemporáneas sobre los ideales del cuerpo y su despliegue en los trastornos alimentarios: una perspectiva psicoanalítica
- *Raíssa Frison Fraga*
- *Roberta Araújo Goelzer*

ENTREVISTA/INTERVIEW

ENTREVISTA COM MÁRIO EDUARDO COSTA PEREIRA: ANGÚSTIA, TEMPORALIDADE E OS DESAFIOS DA PSICANÁLISE CONTEMPORÂNEA.....119
Interview with Mário Eduardo Costa Pereira: anxiety, temporality and the challenges of contemporary psychoanalysis
Entrevista con Mário Eduardo Costa Pereira: angustia, temporalidad y los desafíos del psicoanálisis contemporáneo
- *Mário Eduardo Costa Pereira*

RESENHAS/REVIEW

PERVERSÃO SOCIAL E PAIXÃO PELA INSTRUMENTALIDADE: ATUALIDADE DA TESE DE CALLIGARIS 125
Social perversion and passion for instrumentality: the contemporary relevance of Calligaris's thesis
Perversión social y pasión por la instrumentalidad: actualidad de la tesis de Calligaris
- *Gabriel Crespo Soares Elias*
- *Amanda Pinho Nunes da Silva Pereira*

FORMAS ATUAIS DO INCÊNDIO 131
Current forms of the fire
Las formas actuales del incendio
- *Luiz Moreno Guimarães Reino*

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

e2901 | DOI 10.59927/sig.v15i2.278

EDITORIAL

A angústia, conceito central da teoria psicanalítica, permanece como uma questão fundamental para a compreensão do sofrimento psíquico e de suas manifestações na contemporaneidade. É a partir dessa temática que apresentamos o número 29 da **Sig Revista de Psicanálise**, cuja seção **Em Pauta** foi elaborada em consonância com a 20ª Jornada da Sigmund Freud Associação Psicanalítica, buscando ampliar e dar continuidade às discussões suscitadas pelo evento. Ao reunir contribuições que percorrem diferentes momentos da construção do pensamento psicanalítico, este número convida a revisitar as formulações sobre a angústia e a refletir sobre os desafios que suas manifestações atuais colocam à clínica.

Entre os trabalhos reunidos na seção **Em Pauta**, destacamos duas conferências realizadas na 20ª Jornada da Sig, que enriquecem o debate sobre a angústia a partir de diferentes perspectivas. Mariano Horenstein aborda as transformações dessa experiência na contemporaneidade, articulando temporalidade, cultura e os efeitos de uma sociedade marcada pela aceleração e pelas tentativas de silenciamento do sofrimento. Rosane Maria Cardoso, por sua vez, propõe uma reflexão sobre o corpo negro e os processos de alienação produzidos pelos discursos racistas, evidenciando a angústia que emerge das experiências de não pertencimento. Em diálogo com essas contribuições, os demais trabalhos da seção retomam as primeiras formulações freudianas sobre a angústia e exploram suas manifestações clínicas, especialmente aquelas relacionadas ao desamparo e aos limites da simbolização. Em conjunto, os textos evidenciam a complexidade da angústia e a importância de uma escuta sensível às suas diferentes formas de expressão.

Na seção **Entrevista**, contamos com a participação de Mário Eduardo Costa Pereira, que também integrou a programação da 20ª Jornada da Sig como conferencista, fortalecendo a interlocução entre as discussões promovidas no evento e aquelas que encontram continuidade nas páginas desta revista. Na entrevista, o psicanalista aprofunda o debate sobre a angústia e suas relações com a temporalidade, interrogando os efeitos das transformações contemporâneas sobre a experiência do tempo e as possibilidades de construção de um futuro. Suas reflexões recolocam em evidência a importância de uma prática psicanalítica capaz de reconhecer as dimensões históricas e culturais do sofrimento.

Na seção **Ensaios**, a interlocução entre psicanálise, filosofia e literatura amplia as possibilidades de compreensão da vida psíquica, explorando as relações entre o estranho, o terror e o trágico. Em outra direção, a retomada do conceito de objeto transformacional, de Christopher Bollas, convida a pensar as dimensões estéticas e inconscientes da constituição psíquica, bem como suas implicações para o trabalho analítico.

A seção **Artigos** apresenta contribuições que transitam entre os fundamentos metapsicológicos e os desafios da contemporaneidade. As aproximações e distinções entre Freud e Nietzsche, as relações entre escrita, trauma e cisão do Eu, a problematização dos modelos binários na psicanálise e os efeitos dos ideais culturais sobre o corpo e os padecimentos alimentares compõem um conjunto de reflexões que sustenta a vitalidade do pensamento psicanalítico e sua abertura ao diálogo com diferentes campos do saber.

As **Resenhas**, por sua vez, apresentam leituras que renovam discussões fundamentais para a psicanálise. A atualidade do conceito de perversão social, desenvolvido por Contardo Calligaris, e os desafios clínicos colocados pelas experiências passionais ampliam as reflexões sobre as relações entre sujeito, laço social e os limites do trabalho analítico.

Ao reunir essas diferentes contribuições, este número dá continuidade às reflexões que marcaram a 20ª Jornada da Sig, ampliando seus desdobramentos e destacando a importância da circulação e da transmissão do pensamento psicanalítico. Em um contexto marcado pela busca de respostas imediatas e por tentativas recorrentes de silenciamento do sofrimento, a psicanálise evidencia a importância de sustentar um espaço de escuta e elaboração daquilo que resiste à compreensão e à simbolização. Reconhecer a angústia como dimensão constitutiva da experiência humana implica considerar sua complexidade e seus modos singulares de expressão. É nessa perspectiva, atenta à singularidade do sujeito e aos tempos próprios do trabalho psíquico, que a psicanálise reafirma sua relevância diante dos desafios da contemporaneidade.

Desejamos a todas e todos uma boa leitura!

Mariana Steiger Ungaretti
Editora

Pâmela Soares Bratkowski
Editora Assistente

Ângela Segabinazzi Rodrigues
Gabriele Honscha Gomes
Comissão Executiva

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

e2911 | DOI 10.59927/sig.v15i2.264

A MATÉRIA DO TEMPO[1]

The matter of time

La materia del tiempo

Mariano Horenstein[2]

Resumo: A conferência realizada na 20ª Jornada da Sigmund Freud Associação Psicanalítica discute as transformações da angústia na contemporaneidade a partir do diálogo entre psicanálise, arte e cultura. Investiga como mudanças históricas e sociais modulam as formas de manifestação da angústia, articulando referências psicanalíticas às configurações subjetivas atuais. Ao abordar a passagem da modernidade sólida à ultramodernidade gasosa, o autor sustenta que, apesar das tentativas contemporâneas de silenciamento da angústia por meio da medicalização, do consumo e da aceleração da vida, ela permanece como elemento central da experiência humana e operador fundamental da clínica psicanalítica.

Palavras-chave: Angústia. Psicanálise. Cultura contemporânea. Medicalização.

Abstract: This lecture, delivered at the 20th Conference of the Sigmund Freud Associação Psicanalítica, examines the transformations of anxiety in contemporary society through a dialogue between psychoanalysis, art, and culture. It explores how historical and social changes shape the ways anxiety is manifested, linking psychoanalytic concepts to contemporary forms of subjectivity. By addressing the transition from solid modernity to gaseous ultramodernity, the author argues that, despite contemporary attempts to silence anxiety through medicalization, consumerism, and the acceleration of life, anxiety remains a central element of human experience and a fundamental organizing principle of psychoanalytic clinical practice.

Keywords: Anxiety. Psychoanalysis. Contemporary culture. Medicalization.

Resumen: La conferencia realizada en la 20.ª Jornada de la Sigmund Freud Associação Psicanalítica analiza las transformaciones de la angustia en la contemporaneidad a partir del diálogo entre el psicoanálisis, el arte y la cultura. La exposición investiga cómo los cambios históricos y sociales modulan las formas de manifestación de la angustia, articulando referencias psicoanalíticas con las configuraciones subjetivas actuales. Al abordar el paso de la modernidad sólida a la ultramodernidad gaseosa, el autor sostiene que, a pesar de los intentos contemporáneos de silenciar la angustia mediante la medicalización, el consumo y la aceleración de la vida, esta permanece como un elemento central de la experiencia humana y un operador fundamental de la clínica psicoanalítica.

Palabras clave: Angustia. Psicoanálisis. Cultura contemporánea. Medicalización.

---

[1] Conferência realizada na 20ª Jornada da Sigmund Freud Associação Psicanalítica.

[2] Psicanalista argentino, membro da Asociación Psicoanalítica de Córdoba e da Federação Psicanalítica Latino-Americana. Foi representante latino-americano no Conselho da Associação Psicanalítica Internacional e editor-chefe da *Calibán — Revista Latino-Americana de Psicanálise*. É autor de diversos livros e recebeu importantes distinções por sua produção. Atua como professor e conferencista em instituições psicanalíticas, museus e universidades nas Américas, Europa e Ásia. ORCID: 0009-0007-2991-9482. E-mail: mmhorenstein@gmail.com

I

Nesta altura da jornada, após dois dias intensos, não vou me alongar sobre as abordagens conceituais da angústia. Tentei descobrir o que queria dizer enquanto escrevia estas notas, pois não sabia no início. Meu trabalho se torna mais interessante quando — como em uma análise — não se sabe o que vai acontecer, quando deixamos que o imprevisível encontre um lugar em cada conversa.

Assim, cada análise, bem conduzida, torna-se um romance de mistério. Às vezes, para desvendar um mistério. Outras vezes, para inventar um mistério. Até alguns dias atrás, eu não sabia o que iria dizer a vocês. Tinha apenas um título — "A matéria do tempo" — que, na verdade, mencionei sem pensar muito, quando começou a divulgação da jornada. Costuma acontecer comigo, quando me pedem um título para uma palestra futura, que eu não tenha como saber sobre o que vou falar, pois só perto de falar, ou às vezes até mesmo enquanto falo, é que descubro. Mas, uma vez que digo um título, ele funciona como um farol, uma restrição autoimposta, e me obriga a entender por que me ocorreu esse título em um encontro sobre a angústia. Então, associei duas coisas.

A Matéria do Tempo é o título de uma instalação de Richard Serra, que está em exposição permanente em Bilbao, no Guggenheim. Ela ocupa uma sala enorme e, se a poesia fosse escrita com aço corten — aquele ferro pesado, com ferrugem alaranjada e resistente tanto ao trabalho do escultor quanto ao tempo —, seria um poema que se pode percorrer, habitar.

Há ali uma concepção espacial — e nós, psicanalistas, inventamos e somos anfitriões de um espaço heterotópico com regras particulares — e também temporal, pois trata-se de uma instalação que se percorre, se atravessa. Eu a vi um dia — sozinho, em silêncio, numa espécie de cerimônia secreta — percorrendo por dentro das diferentes instalações que pareciam figuras topológicas.

A psicanálise, ao se difundir, perdeu parte de seu mistério, e isso, para mim, é um problema. Por isso volto à arte uma e outra vez, porque os artistas, além de se anteciparem aos analistas, são os melhores criadores de mistério que conheço. Freud falou da angústia como um enigma. Mas tenho a impressão de que isso mudou. Ou ela não existe, ou todos acreditam saber do que se trata. Nosso trabalho é transformar em enigma o que aparece como um deserto nas formas subjetivas da contemporaneidade. Transformá-lo em uma pergunta que deverá encarnar-se, se tivermos sorte, na figura do analista, naquele espaço de análise onde tentamos colocar a angústia para trabalhar.

O psicanalista tem sido imaginado como uma espécie de detetive, alguém que rastreia e resolve enigmas; mas, ao mesmo tempo, é uma espécie de oráculo, que formula e encarna uma resposta a esses enigmas que quem se analisa — o verdadeiro detetive — deve descobrir por si mesmo por meio da transferência. Essa figura oracular à qual se atribuem as chaves do mistério é o que Lacan chamou de Sujeito Suposto Saber.

Outra coisa que associei depois de ter proposto o título é que, sem saber conscientemente, A matéria do tempo era a contraparte exata do espírito do tempo, o zeitgeist. Zeitgeist é o clima da época, aquilo que precisamos detectar para que o que nós, psicanalistas, dizemos ressoe em alguém, para não nos tornarmos antiquados, mas, no máximo, anacrônicos, o que é outra coisa.

O aniversário de *Sig* coincide com o de *Inibição, sintoma e angústia*, claro. Mas por que escolher a angústia, e não a inibição ou o sintoma? É sempre fecunda a abordagem tripla que desbasta o imaginário, o simbólico e o real em cada fenômeno, que se entrelaçam. O simbólico prevalece no sintoma e o imaginário se torna visível nas inibições; então, talvez, dessa tríade, o que mais manifesta esse registro escorregadio, indizível, do Real seja a angústia.

Diante do vaporoso, o *Geist* de *Zeitgeist*, a angústia oferece uma materialidade dura, resistente, com esse assento facilmente identificável no corpo, incontrolável como o aço da instalação de Richard Serra. A angústia — esse afeto que não engana, dizia Lacan; esse

afeto-bússola na tarefa clínica, quer afete o analisante, quer o analista — torna presente uma materialidade — do corpo, e de uma vida perecível — que os jogos de espelhos do ideal e a infinita cadeia de sentido do sintoma ocultam, velam. A angústia é uma das vicissitudes da matéria humana. Permitam-me fazer alguns desvios para abordá-la, para tentar apreender a maneira como ela muta com o tempo.

II

No ano seguinte à publicação de *Inibição, sintoma e angústia*, não muito longe de Viena, em Bruxelas, as mentes mais brilhantes da época reuniram-se em uma das chamadas conferências Solvay, a mais célebre de todas. Dos vinte e nove cientistas da foto, dezessete receberam o Prêmio Nobel. Lá foram discutidas as bases de uma nova maneira de compreender o mundo, além do nível macroscópico que havia sido decifrado pela física clássica, newtoniana. O mundo subatômico, o das partículas elementares, levava à suspeita de que eram outras leis que governavam o universo.

Enquanto Freud havia sido capaz de descentrar o mundo das evidências psíquicas, cientistas como Einstein, Bohr e Heisenberg faziam explodir o mundo das evidências físicas. O espírito e a matéria da época explodiam, e qualquer um que tivesse sido capaz de acompanhar as consequências de seus raciocínios teria enfrentado a angústia que implicava o desmoronamento de todas as certezas. O mundo inteiro deixava de ser sólido, real e previsível como antes. A teoria da relatividade, o princípio da incerteza e a mecânica quântica faziam em pedaços uma determinada maneira de entender as coisas. Aqui também, como no reino do inconsciente, algo podia ser e não ser ao mesmo tempo; abria-se o caminho para pensar em realidades paralelas, e o acaso prevalecia sobre a determinação.

Eu poderia descrever aquele momento com uma frase de Marx que, na verdade, descreve este momento. Cem anos depois, a maneira como o mundo se revelou naquela época ainda é inovadora. Em Bruxelas, naquele ano, *tudo o que era sólido começou a se dissipar no ar*. Parece-me — numa leitura *retrospectiva*, a posteriori — que foi ali que se gestaram as bases da *ultramodernidade* gasosa em que hoje vivemos de forma evidente, e que implica novas configurações da angústia. Reparem em quando: na Europa, em 1926, em plena modernidade sólida. A mesma época da invenção da psicanálise e da descoberta do inconsciente freudiano.

Após a modernidade sólida, surgiria a chamada *pós-modernidade*, a *modernidade líquida* de que falava Zygmunt Bauman, na qual tudo — desde os laços até o modo de configuração das famílias, do trabalho ou do amor — se tornaria líquido, viscoso, *liquidando* assim uma certa maneira de entender o mundo. Hoje fomos além, e, nesse ir além, voltamos de repente cem anos atrás. Algo que ligava nosso modo de viver e de nos relacionarmos está se evaporando. Já não há grandes narrativas que nos sustentem, como foram a religião ou o marxismo; já não se confia nas palavras — de fato, a cada ano que passa, as pessoas, sobretudo em sociedades tecnologicamente avançadas, utilizam cada vez menos palavras para se relacionar —; a taxa de natalidade, em geral, cai em todo o mundo; um certo consenso em deixar para trás a Catástrofe está hoje em questão; a democracia como o menos pior dos sistemas de convivência parece cada vez menos um valor; e ressurgem lideranças autocráticas em todos os lugares.

Há dez anos, o mundo parecia enfadonho — pouco interessante, nos termos da velha maldição chinesa —, e uma pandemia que nos confinasse a todos em casa era inimaginável, assim como uma nova guerra de baixa intensidade, que talvez já tenha inaugurado a terceira edição de um confronto mundial.

Tudo explode em pedaços, e o que prevalece é a perplexidade e a falta de garantias, sempre fontes de angústia, quando não de atordoamento, e o embrutecimento de gerações que parecem não querer pagar o preço do mal-estar que a neurose, mas também o desejo, implicam.

III

Permitam-me percorrer linearmente o caminho que acabei de mencionar de forma retroativa, aquele que vai da modernidade sólida, passando pela pós-modernidade líquida, até a ultramodernidade gasosa em que vivemos hoje. Farei isso com a ajuda de algumas imagens. Mas antes quero destacar o que estrutura o que lhes conto: o tempo. Na psicanálise, o tempo surge de muitas maneiras. Vou isolar apenas três:

A forma mais negligenciada de pensar o tempo, e ao mesmo tempo a mais original, é a *Nachträglichkeit* freudiana. Essa temporalidade retroativa está muito presente em algumas línguas, como o mandarim, por exemplo, onde não se sabe o que uma frase significa até que a última palavra seja dita, mas que, na verdade, atravessa toda a experiência humana: o que vem depois muda o que aconteceu antes. O tempo na psicanálise é maleável. Borges poderia estar nos descrevendo quando, explorando aquele outro mundo que é Tlön — tão parecido com o universo quântico —, dizia que ali se "permitiam interrogar e até modificar o passado, que agora não é menos plástico e menos dócil que o futuro".

Como diz aquele verso iorubá: *Exú matou um pássaro ontem com a pedra que lançou hoje.* O hoje modifica o ontem; o futuro altera o passado, que se transforma. Por isso a psicanálise é capaz de certa magia: não apenas modifica o futuro, trabalhando sobre o destino de cada paciente para que este esteja menos preso, menos alienado por sua história, mas também modifica seu passado, ao alterar a forma de interpretá-lo.

Jean Grosjean disse isso em uma frase fabulosa: "o passado é imprevisível".

Outra forma como o tempo se manifesta é, como apontei, enquanto zeitgeist: a época nos determina. Como dizia Marcelo Viñar: somos mais filhos de nossa época do que de nossos pais. E é preciso entender como a época — aquilo que denominei de ultramodernidade gasosa — molda, modula as formas da angústia.

Outra das formas em que nos deparamos com a matéria do tempo surge por omissão, quando negamos a passagem do tempo, algo que os obsessivos fazem melhor do que ninguém. Uma das formas fundamentais da angústia é aquela suscitada pelo tempo e sua passagem, a ampulheta que vai esvaziando, quando não se rompe de repente seu vidro, como os existencialistas bem sabiam. Isso sim não é maleável: a angústia radical, a angústia diante da morte.

Vocês sabem, imagino, o que é um memento mori, o alerta contra a imaginária vanitas. Quando, na Roma Antiga, um general desfilava vitorioso, um escravo atrás dele sussurrava-lhe uma frase enigmática: memento mori, lembra-te de que morrerás. Ele lhe lembrava a sua mortalidade no momento de maior tentação narcisista.

Poderíamos pensar: por que é preciso lembrar da morte? Por que os artistas, esses sensores privilegiados do zeitgeist, revisitam, de uma forma ou de outra, em cada época, essa imagem?

Porque a negamos sempre que podemos, é claro.

Pensemos na tríade freudiana de um século atrás — inibição, sintoma, angústia — em relação à sexualidade ou à morte, esses grandes configuradores do relato e do dispositivo analíticos, os grandes condensadores e suscitadores de angústia. É claro que, em mais de um século, tanto as formas quanto a experiência, tanto da sexualidade quanto da morte, sofreram mutações. Voltemos à *vanitas*.

Esta é a imagem icônica, *Os Embaixadores*, de Hans Holbein. Parece que nunca conseguimos encarar a morte de frente. Se olharem a partir da margem direita, a imagem confusa que se vê embaixo, no centro, dissimulada por meio daquele jogo óptico que é a anamorfose, revelar-se-á como uma caveira. Há mais de quinhentos anos, um sinal de alerta contra a *vanitas*, sempre à espreita. Essa *vanitas* narcisista que, por definição, exclui qualquer registro da angústia.

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

Pensemos na maneira como as representações da morte se transformaram.

Na Viena de Freud — em plena modernidade consolidada — circulavam quase ao mesmo tempo, mas sem se conhecerem, filósofos da estatura de Wittgenstein, músicos como Schönberg, escritores como Musil, arquitetos como Loos, todos revolucionários em seus campos. Naquele lugar, naquela época, além de um jovem pintor medíocre chamado Adolf Hitler, viviam artistas de vanguarda que mais tarde seriam considerados degenerados pelo nazismo: Schiele, Kokoschka, Klimt. Freud não era amante da arte de seu tempo e certamente nunca se encontraram, mas vejam o que eles pintavam: representações do *memento mori* naquela modernidade sólida[3].

Então tudo começou a derreter[4].

Não lhes parece que há algo diferente aqui? Assustador, se assim se quiser; nem mesmo os mortos estarão seguros — como dizia Walter Benjamin —, nem seus ossos em paz. Hoje vivemos uma época de histórias quebradas, cristalizadas à maneira de pictogramas fixos, desancoradas de um relato que dê sentido a uma vida. Com sorte, nos deparamos com esboços inconsistentes, maleáveis.

Nosso trabalho, na clínica cotidiana, é interrogar essas histórias que aparecem no corpo, nas relações, no mundo. Mas nos deparamos com uma dificuldade que aumenta a cada dia, e os vinte anos que se passaram desde o evento inaugural de *Sig* não fizeram senão tornar ainda mais pronunciada essa perda, esse declínio insidioso em uma certa estagnação, em um silêncio crescente, na diluição da angústia enquanto motor do movimento psíquico.

O psicanalista, que nasceu identificado a um arqueólogo na imaginação de Freud, a Schliemann, o descobridor de Troia, hoje deve trabalhar mais como um antropólogo forense que resgata restos ósseos do desastre, do que não tem nome.

Vejam como a representação da *vanitas* vem mudando, perdendo forma, se liquefazendo. Mesmo quando pode ter versões supostamente sólidas, como as de Gabriel Orozco[5] ou Damien Hirst[6], trata-se de uma solidez fictícia, apenas de uma ironia. Em Orozco, na partida de xadrez que jogamos com a morte, como no filme *O Sétimo Selo*, onde sempre se perde contra o Senhor absoluto. Mas aqui cada um, além de ser jogador e peça, torna-se tabuleiro, playground, aquele lugar — como a arena analítica — onde tudo se joga.

Em Hirst, a *vanitas* se contradiz ao aparecer luxuosa, esculpida em platina e revestida de diamantes. Moldada a partir de um crânio real, seus dentes são os do modelo, um homem do século XVIII. Por aqui, na América Latina, também tínhamos o nosso. Em crânios astecas, Hirst encontrou a inspiração.

Mas observem especialmente esta representação, de uma dupla chamada Mondongo[7]. Suas obras valem milhões, e eles trabalham com elementos perecíveis, orgânicos, a antítese de Damien Hirst. Há uma série que retrata muito bem a nossa época, feita em plasticina. Ela mostra uma época em que é possível pensar em uma negação radical da morte, não mais com as desculpas e promessas da religião, mas com as da IA, da clonagem e do avanço brutal da ciência.

---

[3] Referência de imagens: *Still-Life with a Skull* (1671) de Philippe de Champaigne; *Pirâmide de Crânios* (1901) de Paul Cézanne; *Esqueletos Lutando por um Arenque* (1891) de James Ensor; e *Morte e Vida* (1916) de Gustav Klimt.

[4] Referência de imagens: *Skulls* (1976) de Andy Warhol; *Head* (1983/2001) de Jean-Michel Basquiat; *Very Hungry God* (2006) de Subodh Gupta; *Eternal Bloom* (2022) de Gary James McQueen; *Aujourd'hui Rose* (2005) de Cecily Brown; e *Migrane* (2004) de Jake e Dinos Chapman.

[5] Referência de imagem: *Black Kites* (1997) de Gabriel Orozco.

[6] Referência de imagem: *For the Love of God* (2007) de Damien Hirst.

[7] Referência de imagem: *Calavera 8* (2012) e *Calavera 4* (2009) de Coletivo de Arte Argentino Mondongo.

Em nossa época, a espécie humana flerta ao mesmo tempo com a autodestruição e a imortalidade. O inconsciente torna-se maleável, mas também inconsistente. Imaginem seu contraste com as pesadas paredes de metal da instalação de Serra e sua dureza implacável. Esta série de Mondongo mostra bem o inconsciente de plasticina, esse inconsciente que é sempre o discurso do Outro em nós e, como tal, permeável à cultura, ao zeitgeist.

O interessante é que, quando se aproxima o olhar, cada detalhe da obra é uma história, pelo menos uma história em potencial, porque nosso tempo é de histórias paradas, retidas, interrompidas. Não são histórias como as que apareciam no corpo daquele personagem de Bradbury, *O Homem Ilustrado*, um sujeito cheio de tatuagens, no qual cada tatuagem, quando questionada, entrava em movimento, dando origem a uma história distinta. Aqui, na obra de Mondongo e em nosso tempo, aparece mais o que há de fragmentado na história, como dizia De Certeau, que é também o que surge nas análises contemporâneas e nos obriga a nos tornarmos antropólogos forenses.

IV

Se a angústia não aparece mais, na clínica ou na vida cotidiana, é por um movimento duplo: por um lado, ela é acalmada farmacologicamente. A mesma cultura responsável pela angústia fornece as substâncias que a acalmam. Pensem, cada um de vocês, em qual família não tem um benzodiazepínico no armário de remédios de casa. Uma característica da cultura ocidental, da vertigem contemporânea em que, se não estamos ociosos, estamos sobrecarregados, é que os psicofármacos parecem não ser opcionais. Tomam-se comprimidos para dormir ou para sentir desejo, para manter uma ereção ou para deixar de comer. Não há espaço vazio que se sustente como tal: a angústia prévia ao surto bulímico, a angústia diante do encontro com o Outro sexualizado, a angústia que surge nas noites após a agitação diária, nada disso pode ter lugar. Nós a reprimimos quase antes que ela apareça.

E tudo o que é produzido pela maquinaria capitalista — objetos ou imagens — está destinado a diluí-la, apagá-la, fazê-la desaparecer.

Em um mundo onde o sexo parece não ser mais um tabu, excluímos o amor da conversa, mas, ao excluir o amor, excluímos também a função que o amor tem, que é a de velar imaginariamente o vazio, a Castração, a fonte da angústia.

Por isso a psicanálise, esse estranho ofício ao qual nos dedicamos, mesmo tendo prosperado fundamentalmente no Ocidente capitalista, é, na verdade, seu reverso, ocupa-se dos restos que o capitalismo descarta e que nos maravilham. Nesse sentido, nós, psicanalistas, somos necrófagos, caçadores de restos.

Por isso não existe análise sem angústia e não há paciente menos interessante para um analista do que aquele que não é capaz de angustiar-se; por isso, quando a angústia não está presente, nos esforçamos para fazê-la surgir. Também, claro, para modulá-la, inclusive às vezes para resolvê-la, mas sempre passando por ela, não a evitando.

Nesta ultramodernidade gasosa, quando tudo o que é sólido se evapora no ar, o que resta é a angústia. O que permanece é a angústia, essa borda refratária às palavras.

Às vezes, levamos anos para abrir espaço para uma perda, para o que resta, em dois sentidos: tanto no sentido do que permanece, o que se destila de uma análise, quanto no sentido do que falta, o que se retira ao desintegrar qualquer ideal imaginário.

V

Todos conhecemos a experiência da angústia. Como lidamos com ela? O discurso capitalista, que ordena nosso mundo, lida com a angústia reprimindo-a ou obstruindo-a com objetos artificiais. Mas também podemos detalhar a maneira como a angústia é "tratada" em cada estrutura clínica.

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

O fato de tentarmos descrever a época — ontem, com Joel e Vladimir, tivemos uma excelente demonstração disso — para compreender melhor a angústia hoje não significa que ela se manifeste de maneira homogênea: tudo na psicanálise é caso a caso. A psicanálise, bem conduzida, quando não transformamos nossos divãs em leitos de Procusto, é um reduto da singularidade, um dos poucos espaços contemporâneos onde a abordagem é verdadeiramente individual, não à maneira *falsa* do marketing digital, aquela que nos faz ver o tempo todo anúncios e conteúdos "personalizados" em nossas redes sociais. Mas, assim como há marcas epocais, também há marcas estruturais. Claramente, a angústia se manifesta de maneira diferente na neurose, na psicose ou na perversão.

A perversão sempre se livra da angústia — a começar pela angústia de castração, e daí em diante de qualquer outra — colocando-a do lado de fora, no outro. O seu domínio é o desafio e a transgressão. É o outro que se divide, que se angustia diante do abuso sexual, do exibicionismo ou mesmo das artes da manipulação nas quais o perverso é tão versado. Ao ser transformado em peça de um roteiro perverso, geralmente o neurótico — costuma ser o parceiro neurótico que se divide e se angustia — paga caro pela fascinação que sente pela perversão e pela maneira como ela alegremente se livra da angústia.

Não há muitos casos clínicos disso, pois os verdadeiros perversos, e não aqueles que têm apenas traços de perversão, mantêm-se afastados de nossos consultórios. De qualquer forma, cabe a nós atender suas vítimas, quando não nos tornamos diretamente vítimas. Foi o que aconteceu em um caso relatado por Joël Dor, em que um psicanalista aparece como vítima de uma intriga perversa.

Aconteceu assim: um homem de 40 anos o consulta e — revelando-se um perverso — transforma o analista em testemunha privilegiada de mil e uma baixezas, uma mais inquietante e escandalosa que a outra. O analista, homem mais velho e experiente, retém elementos tão repetitivos quanto intrigantes. O "paciente" consegue captar a curiosidade do analista para lhe oferecer mais e mais detalhes, dosando a intriga, narrando situações ilegais, mentiras, escândalos… um mais inconfessável que o outro. Uma libertinagem criminosa e sexual que não conhecia limites. O analista, testemunha auditiva e cúmplice involuntário de transgressões como roubos, fraudes e violações, chega a se colocar, graças ao seu silêncio, na posição jurídica de cúmplice involuntário. Evidentemente, o gozo do paciente, atuado na transferência, é brutal, e ele detectou a maneira como seu analista está capturado. Ao mesmo tempo, o analista mantém o tratamento, imperturbável.

E o paciente decide então aumentar a aposta.

Começa uma reviravolta inesperada na análise, e ele introduz o relato de seus amores perversos, com um nível de detalhe na descrição de cenas sexuais que beira o insuportável de se ouvir. Nessas cenas, os protagonistas começam a se repetir, entregando-se a excessos, um mais perigoso que o outro, em desafio aberto a esse limite irreversível: a morte.

No final, o analista permanecia imperturbável, mas o perverso se preparava para disparar sua última bala. Dominado pelos excessos de seu próprio gozo e por um certo mal-estar aparente, o paciente implora que o analista o ajude a se desligar dele, e o analista, já preso na armadilha, cede e passa a ser diretivo.

Então, o paciente se revela sob uma luz assustadora, revelando sutilmente a identidade autêntica dos protagonistas de suas narrativas, entre eles personalidades conhecidas.

Após um ano e meio de "tratamento", intuindo já que o analista está maduro para uma última confidência, o perverso, antes de desaparecer do consultório, revela a identidade de uma de suas parceiras sexuais mais depravadas, que não era outra senão a filha do analista.

A psicose apresenta desafios únicos, pois ali a angústia torna-se radical, absoluta, existencial, não no sentido da indagação sobre o sentido da vida — indagação neurótica, afinal —, mas sobre a própria vida. A indagação não é sobre "quem sou?", mas apenas "sou?", "existo?". E as respostas a essa indagação pressupõem uma angústia devastadora.

Colette Soler trabalhou sobre as formas como o psicótico "lida" com sua angústia. Uma delas é o delírio. Outra é a evitação, e, por isso, às vezes devemos ser extremamente prudentes com os psicóticos, sem empurrá-los além de seus limites. Outra forma, por via do real, pode implicar uma passagem ao ato potencialmente perigosa. A melhor forma de tratamento, claro, é a via da criação.

O tratamento da angústia pela via do desejo, aquilo em que nos concentramos com os neuróticos, permanece inacessível para um psicótico.

É no terreno da neurose que nós, psicanalistas, temos mais possibilidades.

Entre os neuróticos, com as variações do caso, com a perda do valor da angústia enquanto fonte de propulsão, às vezes surge a angústia não diante do que falta, mas diante da possibilidade de que falte a falta, diante da possibilidade de ser absorvido, engolido pelo Outro.

Um analista poderia traçar, a cada momento, um mapa de sua clínica à maneira de um mapa do céu, situando cada analisante em relação à angústia, quão longe ou quão perto ele está desse buraco em torno do qual orbita, como os planetas orbitam em torno de uma estrela. Só que aqui, no lugar da estrela, há um buraco negro.

Lá, a angústia do analisante, quando surge, torna-se carta de navegação, uma que se constrói enquanto navegamos juntos às cegas, e na qual a angústia não é apenas mapa, mas também bússola. A angústia do analista que também, quando surge, precisa ser incluída nesse mapa marítimo.

Nós, analistas, temos uma espécie de contador Geiger para a angústia: à medida que, no trabalho com cada analisando, nos aproximamos de certas zonas, ele começa a emitir um som agudo e crescente. Se pararmos, ele se estabiliza; se recuarmos, diminui; se avançarmos, o som intimidante renova-se, avançando conosco. Assim que ficamos parados sobre sua fonte, sua estridência nos oprime. Somente se conseguirmos permanecer ali por um bom tempo é que ela começa, lentamente, a ceder.

Na angústia, trata-se justamente de algo que transborda, que escapa às palavras, na medida em que remete ao não significante, ao resto, ao objeto enquanto perdido.

Qual é o sujeito *princeps* da angústia? Sem dúvida, é aquele sujeito crítico, neurótico, freudiano, que a pós-modernidade líquida varria e que, nesta ultramodernidade gasosa, nos empenhamos em resgatar. Esse é o sujeito que tentamos produzir e alojar em nosso dispositivo quando alguém nos consulta. Às vezes, o resultado de uma boa análise é ter construído um sujeito freudiano.

Sigamos as definições que os pacientes dão da angústia, a maneira como tentam nomear aquilo que resiste a ser nomeado por completo.

Começo por uma forma de angústia que se mostrou irredutível. Alguém que, na primeira consulta, que realiza porque sua esposa está prestes a deixá-lo, me conta uma situação que não foi fácil de ouvir. Anos atrás, em um acidente de carro em que ele dirigia, faleceu toda a sua "primeira família": sua esposa grávida, sua irmã e dois filhos pequenos. Só ele sobreviveu. A partir desse momento, ao qual se somaram pouco tempo depois outras perdas inevitavelmente ligadas ao acidente, é difícil conceber como a vida pode continuar. Ele odeia que tenham pena dele diante de um fato que permeia tudo o que diz e que, como esclarece com precisão, "não tem nome".

O paciente se organizou a partir de um certo misticismo e de um ideal de dureza que abala sua vida atual e, por isso, ele procura ajuda. Diante de uma perda tão brutal, eu tinha dúvidas de que uma eventual análise pudesse ajudá-lo mais do que a resposta mística que ele havia inventado para sobreviver, mas pela qual pagava um preço alto. A angústia que estava em jogo nesse caso era uma angústia difícil de reduzir a palavras por nenhum dos dois.

Lembrei-me de um filme de Nanni Moretti que talvez fale dessa mesma angústia, *O Quarto do Filho*. Lembro-me de tê-lo assistido sozinho em casa, com meus filhos ainda pequenos brincando por ali, completamente arrasado. Mais do que apreciá-lo, assisti-lo parecia um exercício de masoquismo da minha parte. A angústia me inundava pela distância quase inexistente, por ser eu analista, em relação ao protagonista do filme. Essa perda que o filme mostrava, a de um filho, a mais terrível de todas as imagináveis, é uma perda impossível de simbolizar. Nem mesmo existem palavras para fazê-lo: um filho que perde um pai é um órfão, uma mulher que perde o marido é uma viúva. Não há palavras para nomear alguém que perde um filho, e o luto se torna impossível.

Jean Allouch, um psicanalista francês, a partir da perda de sua filha, escreveu um livro propondo modificar a teoria do luto. Ele se rebelava contra essa ideia freudiana de que um objeto, após o trabalho de luto, poderia se tornar substituível por outro.

Uma teoria também pode ser uma forma de tratamento da angústia.

Um paciente falava com bastante precisão de duas angústias. Uma, à qual ele batizou com perspicácia de "a flecha", surgia nos momentos em que ele desistia de seu desejo, quando chegava ao ponto em que sua vida lhe parecia uma ilusão, como um afastamento perpétuo daquilo que ansiava. A flecha aparecia cravando-se em sua carne, causando-lhe dor, mas também indicando um caminho. Seguimos esse caminho por bastante tempo e o paciente, já fora de seu cativeiro no desejo materno, aproximou-se de certa atividade profissional ligada à de seu pai.

Uma vez lá — levamos anos para chegar lá —, a angústia que surgiu não era mais a flecha, incisiva e indicadora, mas outra angústia em que o paciente descrevia que lhe "sobrava ar". Era uma angústia que não encontrava sua razão na capitulação diante do desejo (que a angústia/flecha indicava), mas no não saber o que fazer diante do objeto desse desejo.

De certa forma, essas duas modalidades de angústia remetiam a duas situações diferentes. Por um lado, à falta, quando lhe escapava, com as distrações típicas da neurose obsessiva, aquilo que mais ansiava. A outra, um passo além, surgia diante da falta da falta. Poderíamos dizer, brincando um pouco, que a primeira era uma angústia freudiana, enquanto a segunda era lacaniana.

Poderíamos traçar um arco que partiria do grau zero da angústia: a angústia que brilha por sua ausência, típica em sujeitos desta ultramodernidade gasosa, alheios ao conflito, planos, verdadeiros mutantes com os quais às vezes não sabemos bem o que fazer.

O arco terminaria na presença extrema, arrasadora da angústia, que torna impossível capturá-la com palavras. No meio, poderíamos esboçar uma cartografia da angústia, descrever sua topografia, inclusive sua geologia, sempre em torno de um ponto — talvez o ponto próximo do qual o analista deva se situar em sua função — onde se toca o indizível.

Deveríamos fabricar teoricamente um sonar para a angústia, localizar a cada momento o ponto exato em que nos encontramos em relação a ela. Muitas vezes, uma supervisão é um momento propício para traçar as coordenadas desse mapa teórico que orienta a clínica, sempre precário, sempre a posteriori.

Cheguei a Porto Alegre, depois de passar alguns dias em casa, após uma longa viagem do outro lado do mundo. De lá, consegui atender um paciente que precisava de ajuda, pois estava passando por — essa palavra é fundamental, pois a angústia é algo que se atravessa, implica uma travessia — uma separação.

Esse analisante, com quem trabalho há vinte anos de forma intermitente, embora constante, e que não tem nada a ver com o meio analítico, possui uma permeabilidade surpreendente ao inconsciente. Ele construiu uma carreira notável e, ao mesmo tempo, transformou sua análise em laboratório de ideias e refúgio, em oficina e ágora, e provavelmente eu desfruto de nossa conversa tanto quanto ele. Nesse sentido, ele não é um paciente típico dos nossos tempos, mas sim um tanto anacrônico, embora não seja o único.

Da última vez que conversamos, há alguns dias, ele conseguiu chorar, algo que raramente se permite, angustiado a tal ponto que nada, nem mesmo conquistas muito almejadas, diminuía sua sensação de perda. Ele me enviou depois um texto que havia escrito anos atrás, numa época em que não trabalhávamos juntos, mas em que a análise continuava funcionando nele, só que encarnada em oráculos distintos. O texto era sobre um momento de intensa angústia, e ele o enviou em outro momento de intensa angústia. Nele, ele unia quatro situações: um encontro sexual muito satisfatório, mas do qual acorda angustiado; a notícia da morte de um parente querido; um sonho; e uma conversa em que um amigo — como se fosse o analista que ele não tinha naquele momento — lhe permitia descobrir-se no que havia sonhado.

Vinte anos de análise foram de grande utilidade para esse paciente; no entanto, não há prevenção para a angústia, não há análise que possa prometer evitá-la, pois não há análise que possa remediar as perdas a que a vida nos expõe. O que a análise pode oferecer é um espaço de fala que, uma vez iniciado, nem sequer precisa da presença de um analista (na verdade, o que o paciente havia escrito, que testemunhava uma forma de lidar com sua angústia, a partir de um diálogo quase transferencial com outra pessoa, no decorrer do qual ele descobria significados surpreendentes em seu sonho, com um efeito libertador, ele nem mesmo havia feito isso enquanto estava em análise comigo).

Não é pouca coisa, diante do que a existência humana implica em termos de perda, ter um espaço onde pelo menos se possa falar sobre isso.

A maneira de lidar com a angústia inevitável — não me refiro apenas àquela que adquire densidade clínica, mas também à angústia como forma e efeito extremo do mal-estar na cultura — é torná-la verbalizável. Fazer com que aquilo que resiste às palavras entre no cerco onde, pelo menos, possamos contornar com palavras o vazio, nas palavras de Pontalis, esse buraco refratário ao simbólico.

A maneira como nossa espécie tem realizado essa tarefa, desde o início dos tempos, é por meio de histórias. A arte e as histórias fazem parte do DNA de nossa espécie há milênios. A primeira arte foi a arte funerária; contamos histórias desde Gilgamesh, e as tragédias gregas ou o próprio relato bíblico são livros de História e de histórias. São nossos antídotos, uma forma privilegiada de combater a morte.

Lidamos, então, com a angústia da melhor maneira possível. Contamos fundamentalmente com palavras, imagens e rituais.

Os rituais de luto, por exemplo, fundamentais para processar coletivamente a angústia, tendem a desaparecer, o que nos deixa expostos a uma angústia ainda mais atroz. De certa forma, uma análise é um ritual laico que oferecemos, em uma época que enfrenta uma crescente desritualização.

Criamos imagens como as das *vanitas* que lhes mostrava, ou o filme de Nanni Moretti, que mal consegue se sustentar como tela diante do insuportável, para velá-lo.

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

Palavras como as que convocamos em um encontro analítico. Ou as do relato teórico que Allouch teve de fabricar diante de seu luto impossível. Ou estas mesmas que ensaiamos entre todos neste encontro.

Nestes dias, enquanto terminava de escrever estas notas, aberto ao acaso do imprevisto, como lhes dizia no início, encontrei este livro de Sophie Calle, recém-publicado em espanhol, uma verdadeira lição para nós, analistas.

Depois de ser abandonada por um parceiro, a artista começa a escrever um diário, dia após dia, sobre essa dor. Ao mesmo tempo, ela pergunta a muitas pessoas, próximas ou em encontros casuais, sobre sua maior dor. E escreve e publica ambas as coisas: seu diário e os relatos das dores alheias. O que ela escreve vai se transformando graças ao trabalho de escrita e ao contraste, e a desolação absoluta se torna algo administrável. “Em três meses”, diz ela, “eu estava curada”.

A angústia é algo a ser atravessado. Assim como a gigantesca instalação de Richard Serra no Guggenheim, onde nos perdemos em um labirinto, onde a perspectiva parece distorcida, onde nos debruçamos sobre a escuridão e tanto o tempo quanto o espaço se deslocam. E tudo isso sem rede de segurança. Diante do vazio.

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

e2913 | DOI 10.59927/sig.v15i2.268

O SILÊNCIO DO CORPO EXPOSTO: CONFERÊNCIA SOBRE A ALIENAÇÃO NA CULTURA

The silence of the exposed body: brief essay about the alienation in the racist culture

El silencio del cuerpo expuesto: breve ensayo sobre la alienación en la cultura racista

Rosane Maria Cardoso[1]

Resumo: A conferência, realizada na 20ª Jornada da Sigmund Freud Associação Psicanalítica, apresenta reflexões acerca do corpo negro e dos discursos que historicamente o narram. A autora destaca os processos de objetificação e mercantilização desse corpo, supostamente destinado ao samba e ao terreiro, ao sexo e à virilidade. Examina diferentes perspectivas sobre a construção discursiva do corpo negro: de um lado, a constatação do olhar que incide sobre um grupo; de outro, um discurso produzido a partir da branquitude e de suas formas de classificação. Tais construções podem produzir modos de alienação que oferecem, paradoxalmente, algum amparo a um corpo cuja identidade se encontra fraturada. Sob essa alienação, contudo, permanece a angústia, como expressão latente da experiência de não pertencimento.

Palavras-chave: América colonial. Arte e literatura. Corpo negro. Alienação. Sexualidade.

Abstract: The conference, presented at the 20th Conference of the Sigmund Freud Psychoanalytic Association, offers reflections on the Black body and on the discourses that have historically narrated it. The author highlights the processes of objectification and commodification of this body, supposedly destined for samba and the terreiro, for sex and virility. She examines different perspectives on the discursive construction of the Black body: on the one hand, the recognition of the gaze imposed upon a group; on the other, a discourse produced from the standpoint of whiteness and its classificatory practices. Such constructions may produce forms of alienation that, paradoxically, offer some support to a body whose identity is fractured. Beneath this alienation, however, anguish persists as a latent expression of the experience of non-belonging.

Keywords: Colonial America. Art and literature. Black body. Alienation. Sexuality.

Resumen: La conferencia, presentada en la 20.ª Jornada de la Asociación Psicoanalítica Sigmund Freud, propone reflexiones acerca del cuerpo negro y de los discursos que históricamente lo han narrado. La autora destaca los procesos de objetivación y mercantilización de este cuerpo, supuestamente destinado a la samba y al terreiro, al sexo y a la virilidad. Examina diferentes perspectivas sobre la construcción discursiva del cuerpo negro: por un lado, la constatación de la mirada que recae sobre un grupo; por otro, un discurso producido desde la blanquitud y sus formas de clasificación. Tales construcciones pueden producir modos de alienación que ofrecen, paradójicamente, cierto amparo a un cuerpo cuya identidad se encuentra fracturada. Bajo esta alienación, sin embargo, permanece la angustia, como expresión latente de la experiencia de no pertenencia.

Palabras clave: América colonial. Arte y literatura. Cuerpo negro. Alienación. Sexualidad.

[1] Doutora em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Atualmente, é docente e pesquisadora da Universidade de Caxias do Sul (UCS) e da Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC). ORCID: 0000-0002-8471-307X. E-mail: cardoso.rosanem@gmail.com

A carne mais barata do mercado foi a carne negra
Que vai de graça pro presídio
E para debaixo do plástico
Que vai de graça pro subemprego
E pros hospitais psiquiátricos
A carne

Elza Soares

Em um momento em que falamos tanto em resistência — e temos vários elementos para falar sobre isso —, estas reflexões se voltam para uma das tantas violências perpetradas pelo racismo persistente. A situação que complementa o jugo escravocrata provoca, na minha perspectiva, um impacto psicológico sobre homens e mulheres pretos, sobretudo no que diz respeito a certa alienação a que muitos chamam de falta de consciência racial. Ora, isso me parece uma simplificação.

O corpo preto passa necessariamente por algo que vem antes dele, isto é, a concepção de negrura. Somos uma imago. O branco diz o nosso corpo e olhamo-nos, inicialmente, através desse dizer. Quando conseguimos, afinal, olhar para nós de fato, isso ocorre como uma forma de superação do olhar de quem nos diz. A escritora cubana Teresa Cárdenas revela, no livro *Cartas a mi mamá* (2006), a epifania vivida pela protagonista que, na adolescência, vê-se pela primeira vez:

> Encontrei um pedaço de espelho na rua. Agora só o que faço é me olhar nele. Minha testa, meus olhos, meu nariz, minha boca... Sabe? Descobri que meus olhos são iguais aos seus, que não poderiam ser mais bonitos, e meu nariz e minha boca são normais (Cárdenas, 2006, p. 21-22, tradução minha).[2]

A menina sempre se soube preta. Aliás, era o que a tornava alvo em uma casa de pessoas pardas, pessoas que jamais puderam superar a "fealdade" preta em que foram alocadas pela brancura. Nesse campo da não aceitação, Douglas da Silva (2023) considera a questão psíquica e analisa a importância de considerar o fator "nome negro" que nos marca como um selo:

> Na lógica do aparato racial, o "substantivo" (nome) negro designa aquilo que é excedente. A racialização, enquanto instrumento do Mundo Ordenado, associa o nome Negro a uma "espécie fora da/sem vida", e busca configurar uma chancela sobre o destino de indivíduos marcados por esse Nome (p. 6).

Para Walker Pincerati (2016), "negro não é a cor, mas a metáfora do corpo do ser infernal" (p. 46). De acordo com o professor, o racismo é um fato de linguagem por se constituir como fruto da atividade humana, de ideologias e de modos como as sociedades se organizam. A teoria se comprova porque a noção de raça não é genética. Ela somente funciona como uma conveniência para a sociedade ocidental branca.

Na América colonial, a cor da pele se impôs como fator decisivo de existência. Nesse espectro, o racismo foi urdido como ideologia para hierarquizar a brancura como marcador de superioridade e, por conseguinte, como justificativa para a escravização e seus desdobramentos. Portanto, não é possível a um preto em território americano existir sem o selo

[2] En la calle me encontré un pedazo de espejo. Ahora no hago otra cosa que mirarme en él. La frente, los ojos, la nariz, la boca... ¿Sabes? He descubierto que mis ojos se parecen con los tuyos que más bonitos no podían ser, y mi nariz y mi boca son normales. No me gusta que digan que los negros son ñatos y tienen bemba. Si Dios existe, seguro está bravo de oír tanta gente criticando su obra.

da violência escravista, independentemente da época de nascimento. Ela não é remota, pois ainda resulta em elaborados enredos estigmatizantes. Em tal enredo, memória e ancestralidade precisam conhecer os limites. Se é impossível falar de uma pessoa negra americana sem reconhecer o papel da escravidão, é necessário buscar no período anterior à diáspora a nossa ancestralidade. Na minha perspectiva, a maior crueldade do jugo foi a tentativa de apagar o que vinha de África.

Aimé Césaire identifica a coisificação de sujeitos subjugados, ao falar de "milhões de pessoas a quem artificiosamente inculcaram o medo, o complexo de inferioridade, o estremecimento, o ajoelhamento, o desespero, a subserviência" (Césaire, 2022, p. 172). A racialização, portanto, tem bem mais desdobramentos que a marginalização social. Os corpos vendidos em mercados públicos e anunciados em jornais são afetados mentalmente no processo. O sistema colonialista precisou esmagar "seus objetos" até que o antes se tornasse o nada. E o nada é adentrar um presente eterno em que o aqui e o agora é o que importa porque se chama sobrevivência. É nessa perspectiva que a alienação é um elemento crucial na discussão sobre racismo.

Perrone-Moisés chama a atenção para o fato de que "As obras literárias esclarecem tanto ou mais do que os discursos políticos, como são construídos os conceitos de nação e de identidade nacional" (2007, p. 19). Partindo dessa premissa, lembremo-nos de *O cortiço*, de Aluísio Azevedo (1997). A personagem Bertoleza cai facilmente na cilada preparada pelo astuto João Romão. Com ele, sem que perceba inicialmente, torna-se mão de obra barata e de alívio sexual. Sob o jugo da brancura, a mulher não percebe o engano. Nem poderia, pois Romão não a trata, de maneira evidente, como escravizada — ainda que ela esteja desempenhando esse papel na vida dele — nem a maltrata fisicamente:

> João Romão tornou-se o caixa, o procurador e o conselheiro da crioula. No fim de pouco tempo era ele quem tomava conta de tudo que ela produzia e era também quem punha e dispunha dos seus pecúlios, e quem se encarregava de remeter ao senhor os vinte mil-réis mensais. [...]
>
> Quando deram fé estavam amigados. [...] João Romão comprou então, com as economias da amiga, alguns palmos de terreno ao lado esquerdo da venda, e levantou uma casinha de duas portas, dividida ao meio paralelamente à rua, sendo a parte da frente destinada à quitanda e a do fundo para um dormitório que se arranjou com os cacarecos de Bertoleza (Azevedo, 1997, p. 9).

A situação de Bertoleza pode ser referida como uma metáfora da democracia racial brasileira, guardadas as proporções. No cotidiano brasileiro, nem sempre é possível perceber o embuste que esconde o racismo ou a injúria escondida por um sorriso. Para a personagem escravizada, sobrevivente de um sistema baseado no castigo físico e mental, ter um homem que ajuda e, na sua concepção, salva-a, é impossível perceber que está sendo usurpada. Ele oferece casa, alimento, amor.

Contudo, o elemento balizador dessa relação está em ele ser branco, cor de pele que está inculcada na cultura como um fator de superioridade: "ela concordou de braços abertos, feliz em meter-se de novo com um português, porque, como toda a cafuza, Bertoleza não queria sujeitar-se a negros e procurava instintivamente o homem numa raça superior à sua" (Azevedo, 1997, p. 3). Ou seja, seus atos são rapidamente acolhidos, ainda que sejam perversos. Um exemplo clássico está em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, de Machado de Assis (1994), na relação entre senhor, Brás, e escravizado, Prudêncio:

> Prudêncio, um moleque de casa, **era o meu cavalo de todos os dias**; punha as mãos no chão, recebia um cordel nos queixos, à guisa de freio, eu trepava-lhe ao dorso, com uma varinha na mão, fustigava-o, dava mil voltas a um e outro lado, e ele obedecia, — algumas vezes gemendo, — **mas obedecia sem dizer palavra**, ou, quando muito, um — "ai, nhonhô!" — ao que eu retorquia: — "Cala a boca, besta!" (Machado de Assis, 1994, p. 15, grifos meus).

> No sétimo dia, acabada a missa fúnebre, **travei de uma espingarda, alguns livros, roupa, charutos, um moleque, — o Prudêncio do capítulo XI**, — e fui meter-me numa velha casa de nossa propriedade (Machado de Assis, 1994, p. 36, grifo meu).

> Tais eram as reflexões que eu vinha fazendo, por aquele Valongo[3] fora, logo depois de ver e ajustar a casa. Interrompeu-as um ajuntamento; **era um preto que vergalhava outro na praça**. O outro não se atrevia a fugir; gemia somente estas únicas palavras: — "Não, perdão, meu senhor; meu senhor, perdão!" Mas o primeiro não fazia caso, e, a cada súplica, respondia com uma vergalhada nova.
> — Toma, diabo! dizia ele; toma mais perdão, bêbado!
> — Meu senhor! gemia o outro.
> — Cala a boca, **besta!** replicava o vergalho.
> Parei, olhei... Justos céus! Quem havia de ser o do vergalho? Nada menos que **o meu** moleque Prudêncio, — o que meu pai libertara alguns anos antes. Cheguei-me; ele deteve-se logo e pediu-me a bênção; perguntei-lhe se aquele preto era escravo dele.
> — É, sim, nhonhô.
> — Fez-te alguma coisa?
> — É um vadio e um bêbado muito grande. Ainda hoje deixei ele na quitanda, enquanto eu ia lá embaixo na cidade, e ele deixou a quitanda para ir na venda beber.
> — Está bom, **perdoa-lhe, disse eu**.
> — Pois não, nhonhô. **Nhonhô manda, não pede**. Entra para casa, bêbado! (Machado de Assis, 1994, p. 76, grifos meus).

Prudêncio ilustra um quadro da alienação cuidadosamente construído por seu senhor. De cavalo de carga passa a ser parte de uma lista de objetos. "Travei de uma espingarda, alguns livros, roupa, charutos, um moleque." Liberto e alcançando certo status econômico, adquire ele também um escravizado e repete o que aprendeu, inclusive usando as mesmas palavras que o antigo algoz: "besta". Porém, o que destaca no longo excerto é o fato de seguir servindo ao antigo senhor: "Nhonhô manda, não pede" (Assis, 1994, p. 582).

A cena indica a percepção sempre genial de Machado de Assis ao reparar nas nuances da escravização e seus efeitos. Sua agudeza também estará presente em contos como "Pai contra mãe" e "O conto da vara", bem como em seu último romance, *Memorial de Aires*. A complexidade da alienação — ou do ajoelhamento — atravessa, como vemos, várias fases. No caso do protagonista de *Memórias póstumas*, percebemos um meticuloso aniquilamento da personalidade de Prudêncio (cavalo, besta, objeto pessoal) para chegar ao homem que supera a escravidão social, mas jamais a psicológica. E, assim, segue obedecendo.

[3] Referência ao Cais do Valongo, construído em 1811, na área portuária do Rio de Janeiro. Tornou-se famoso por ser o principal ponto de desembarque e comércio de escravizados africanos nas Américas. Foi desativado em 1831 e hoje é um memorial e local onde ocorrem eventos significativos referente à diáspora africana (Honorato, 2019).

Para além disso, a alienação — como é vista pelos grupos hegemônicos — também é um estereótipo atribuído aos negros. Observando os anúncios da época escravocrata, a postura de negros e negras durante a venda e troca poderia supor que aqueles homens e mulheres fossem um "vazio" diante da própria mercantilização. Freyre (1979), em estudo sobre a história do comércio de escravizados, faz a seguinte análise:

> Os negros **se prestavam a tudo. Deixavam-se apertar, apalpar, amolegar 'por todas as mãos**. As negrinhas de peitos de mulher já em formação, quadris já arredondados, coxas quase de mulher feita, e tudo de fora, apenas um trapo tapando, às vezes, as partes mais intimas, os ciganos faziam que tomassem posições capazes de despertar o interesse do comprador rico, do fazendeiro ou senhor de engenho já enjoado, aliás, de negra nua (p. 20, grifo meu).

Freyre desvia a análise do fato de que se deixar tocar ou não estava longe de ser uma opção para os escravizados. E, sim, talvez os senhores já estivessem enojados de tanto tocar as mulheres pretas, já que o estupro era o bônus da mercantilização dos corpos. À violada restava ceder e, quando possível, rebelar-se em silêncio e às escondidas, abortando ou impedindo que nascesse algum filho indesejado[4].

É o sistema que fazia calar, obedecer, ceder e, por fim, alienar-se. Achille Mbembe (2018) sinaliza que, no processo de subjugação, o corpo-mercadoria se dissolve até se convencer de que pertence a um senhor: "dado que a vida do escravo é uma 'coisa', possuída por outra pessoa, sua existência é a figura perfeita de uma sombra personificada" (p. 30). Ainda de acordo com Mbembe (2018, p. 27), o escravizado sucumbe a três perdas: falta-lhe um lar, excluem-se os direitos sobre o próprio corpo e suprime-se o estatuto político, levando a uma dominação absoluta, a uma alienação de nascença e a uma morte social.

A colonização e seu sistema econômico, portanto, fizeram dos africanos e de seus descendentes um grupo de segunda classe, e essa construção social, apesar da resistência, criou raízes que não podem ser subestimadas, e a literatura, mais uma vez, ajuda-nos a entender o processo. Em *Úrsula*, Maria Firmina dos Reis (2018) traz um exemplo na figura do escravizado Túlio, que não consegue reconhecer um gesto de acolhimento. Quando o protagonista Tancredo lhe estende a mão para agradecer-lhe por salvar sua vida, em vez de estender a sua, beija a mão do outro. A alienação se manifesta de maneira inegável, dado que, pela rotina da escravidão, Túlio é incapaz de perceber um gesto de consideração. Ele é um "escravo" e a servidão se tornou a sua condição *sine qua non*. Nenhuma mão branca se estende para ele sem que seja para o castigo ou para a deferência.

Assim, findo o sistema escravagista, o efeito mais eficaz do processo alienante foi o engendramento da já citada democracia racial, que se manifesta na cortesia, no apadrinhamento do filho de um subalterno negro, na convivência pacífica que pressupõe não pedir aumento nem romper com os limites. Um exemplo bem conhecido refere-se à PEC das domésticas, Emenda Constitucional nº 72/2013, complementada em 2015. A lei equipara os trabalhadores domésticos aos demais empregados urbanos e rurais do Brasil. Ora, o que deveria trazer benefícios tornou-se um problema, e muitas domésticas preferiram abrir mão de seus direitos para manter o emprego, já que as bondosas patroas se recusavam a pagar os benefícios.

[4] O romance *Rosalie l'infâme*, de Évelyne Trouillot, destaca as artimanhas utilizadas pelas escravizadas para evitar ou abortar filhos de seus senhores.

Considerando o grande número de pessoas negras que executam trabalhos domésticos, ressalta-se que a camaradagem esconde, às vezes, o fato de que nenhum lugar foi, realmente, permitido ao negro. Mas isso não ocorre somente no âmbito da casa grande versus quartinho de empregada. O filme *O cortiço* foi lançado em 1978, estrelando Betty Faria como Rita Baiana, Mário Gomes como Jerônimo e Jacyra Silva como Bertoleza. Considerando que, em 1945, houve uma versão cinematográfica do romance com uma atriz negra, Horacina Correa, interpretando Rita Baiana, é de se estranhar que, tantos anos depois, não tenha havido uma atriz parda que pudesse interpretar Rita. Porém, a crítica maior que faço é justamente a usurpação de um espaço de trabalho. Ou seja, não se contrata uma atriz negra para o papel de protagonista. Porém, para o papel da escravizada Bertoleza, mantém-se a escalação de Jacyra Silva, cumprindo, em larga escala, o lugar costumeiramente designado à profissional negra:

> O preto? Ora, somente ocupa funções de serviçal [...]. Normalmente é desempregado, subalterno, tornando claro que é coadjuvante na ação e, por consequência, coadjuvante na vida... Se mulher, é cozinheira ou lavadeira, gordona e bunduda (Abramovich, 1989, p. 36).

> Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio ou ver televisão. Eles não querem nada. Portanto têm mais é que ser favelados (Gonzalez, 2020, p. 78).

Pensemos no quanto a gestão da subalternidade tem peso sobre homens e mulheres que vivem quase sempre na emergência de ser um "eu". Por essa razão, Lelia Gonzalez se abebera na psicanálise para denunciar que nós, negros, estamos na "lata do lixo da sociedade brasileira, pois assim determina a lógica de dominação [...] que tenta (e consegue muitas vezes [...] domesticar" (2020, p. 77). Assim, a mercantilização do corpo negro e a sua alienação não se definem exclusivamente no processo que coloca pessoas como evidente artigo de mercado, seja profissionalmente, seja como objeto para ser visto e tocado, em sutis manobras de colonização.

O corpo negro, sob tal perspectiva, não consegue fugir à estigmatização que o coloca na roda de samba e/ou na de batuque, no sexo e na fertilidade. São classificações que podem estruturar a alienação que conforta um corpo que sente que a luta é vã, como vemos em *Clara dos Anjos*, de Lima Barreto: "Mamãe [...] Nós não somos nada nessa vida" (1988, p. 124).

Clara é uma jovem parda, iludida por um homem branco que a deflora e abandona. Criada com todo o zelo e esperança pelo pai carteiro e a mãe dona de casa, acaba por concretizar o destino de outras jovens pobres e negras da periferia carioca do início do século XX, em uma crítica aguda feita pelo escritor negro Lima Barreto. É necessário destacar que a moça, nessa frase que é a última do romance, não se refere somente a ela, desgraçada pelo canalha Cassi Jones, filho de uma família branca decadente. Clara dos Anjos diz "nós". É assim que Lima Barreto enxerga, naquele momento, a saga de um grupo que não ousa denunciar um crime — porque sabe que não adianta —, que acaba se escondendo atrás do nada a que foi relegado.

Nesse sentido, podemos retomar às personagens Rita Baiana e Bertoleza e aos estigmas aferidos a esses corpos. À mulher noturna que espetacularia o corpo, é fácil comparar a caricatura construída em torno da "mulata" ou da mulher que samba sensualmente. Mas não existe respeito em torno da sua capacidade de se destacar. O meme que circula nas redes sociais deixa claro quão próximas estão a sensualidade e a bestialidade:

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

Imagem 1: "Não é automóvel mas sempre tem cachorro correndo atrás"



Fonte: Rita Baiana, 2018.

Já o corpo masculino mereceria um capítulo à parte. Se à mulher negra frequentemente é atribuída a função de empregada doméstica e cuidadora — a mulher diurna — ou de sedutora — a mulher noturna —, ao homem atribuem a força que o transforma em vigia, leão de chácara, *negão* forte e assustador. Afinal, o negro que vigia precisa assustar quem se aproxima. No entanto, saindo da sua postura de proteger os bens do patrão, corre sérios riscos se adentrar o mesmo lugar que há pouco protegia, tendo em vista os casos frequentes de homens negros sendo mortos em supermercados e em outros espaços por suposição de assalto ou roubo.

Afastando essa imagem, chegamos ao homem negro performado como viril. Sua sexualidade é um perigo para as incautas, como diz a letra do sucesso musical dos anos de 1990, *Lá vem o negão*:

> lá vem o negão
> cheio de paixão [...]
> querendo ganhar todas as menininhas
> nem a **coroa ele perdoa não**
> [...]
> **se ninguém soube lhe amar**
> **pode se preparar chegou a salvação**
> [...]
> é o **mulherio** a gritar
> vem, negão, a hora é essa
> vamos deitar e rolar
> na praia, na rua, no supermercado
> na feira é a maior curtição
> as garotinhas já vêm requebrando
> pra ficar com esse negão
> (Zelão, 1994, grifos meus).

A letra de Andrioli, homem branco, traz vários estereótipos atinentes a esse negro fetichizado no imaginário brasileiro. O "negão" de Andrioli é essencialmente falocêntrico.

Na literatura, também João Simões Lopes Neto, conhecido por exaltar a cultura gaúcha, incorre nessa imagem do homem negro. Ao longo de seus contos e lendas do sul, o gaúcho representado é o homem simples do campo ou o herói transgressor. Porém, quando se trata de um homem preto, a situação muda. "O negro Bonifácio" (2004) narra uma história de amor e ódio em que a branca Tudinha mata Bonifácio durante um baile. Entre cochichos, descobre-se o porquê do ato: o negro foi o primeiro a **amanonsiar** a Tudinha (p. 24).

O termo "amanonsiar", de acordo com o *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*, significa amansar um cavalo, domesticá-lo, tirar suas manhas. Todas as referências dizem respeito a cavalos, não a mulheres. Mas, como já avisou Andrioli, "Lá vem o negão!".

São textos que reforçam a ideia de uma masculinidade determinada. Ou determinista. Em outras palavras, no que concerne ao negro, é como se ele fosse o homem exacerbado. A mesma caracterização que fez dele passível de escravização — vigor e virilidade — é transferida para um corpo-pênis. O excesso caricatural do homem negro como potência sexual está presente em fotos, nas redes sociais, na comparação dos órgãos sexuais de homens brancos e negros, com clara inferioridade do primeiro grupo.

Desde o sequestro em África, negras e negros foram referência de desejo e/ou de disponibilidade para o sexo, pois, de acordo com Freyre, "Havia compradores que prestavam muita atenção às proporções dos membros viris dos negros e à amplitude dos quadris das pretas, ligando tais proporções à maior ou menor capacidade de machos e fêmeas para a procriação" (Freyre, 1979, p. 87).

No entanto, em meio ao racismo visceral da nossa sociedade, ter a exacerbação da virilidade parece satisfazer a muitos negros. Com isso, quero pensar, a título de hipótese, que a alienação desse tipo de mercantilização do corpo masculino preto encontra um campo fértil em um mundo ainda fortemente machista. Ser viril agrada ao homem (branco ou preto). É o que, supostamente, se espera dele. É, ainda, o que ele "deve ser".

Portanto, seguindo no nível da hipótese, a alienação na hipersexualidade masculina negra é a captura última do sujeito que, sem essa imagem de si, é só o vigia ou o alvo da bala. E, já que estamos falando em angústia, neste evento, onde ela se situaria na alienação dos corpos negros? No mergulho ou na saída do limbo?

Referências

ABRAMOVICH, Fanny. *Literatura infantil*: gostosuras e bobices. São Paulo: Scipione, 1989.

ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

AZEVEDO, Aluísio. *O cortiço*. 30. ed. São Paulo: Ática, 1997.

BARRETO, Lima. *Clara dos Anjos*. São Paulo: Ática, 1988.

CÁRDENAS, Teresa. *Cartas a mi mamá*. Toronto: Groundwood Group, 2006.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre o colonialismo. In: CÉSAIRE, Aimé. *Textos escolhidos*. Trad. de Sebastião Nascimento. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022, p. 139-175.

FREYRE, Gilberto. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

GONZALEZ, Lelia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: GONZALEZ, Lelia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 75-93.

HONORATO, Cláudio de Paula. *Valongo, o mercado de almas da praça carioca*. Curitiba: Appris, 2019.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Biopoder, Estado de exceção, política da morte. Trad. de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

LOPES NETO, João Simões. *Contos gauchescos*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2004.

O CORTIÇO. Direção: Francisco Ramalho Júnior. Rio de Janeiro: Argos Filmes do Brasil, 1978.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Vira e mexe, nacionalismo*: paradoxos do nacionalismo literário. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PINCERATI, Walker Douglas. Negro é o inferno! Um ensaio sobre as cores dos homens, dos demônios e dos deuses. *Working Papers em Linguística*, Florianópolis, v. 17, n. 2, p. 46-71, ago./dez. 2016.

REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula*. Porto Alegre: Zouk, 2018.

RITA BAIANA. [Ilustração "Não é automóvel mas sempre tem cachorro correndo atrás"]. Facebook, 6 jul. 2018. Disponível em: https://www.facebook.com/ritabaianaoc/posts/239512950173521/. Acesso em: 1 set. 2026.

SILVA, Douglas Rosa da. *Notas sobre o nome Negro*: uma tese-arco a arquear poéticas negras recentes. 2023. 271 f. Tese (Doutorado) — Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2023.

SOARES, Elza. A carne. In: SOARES, Elza. *Do cóccix até o pescoço*. Salvador: Maianga, 2002. 1 álbum sonoro.

ZELÃO. Lá vem o negão. Intérprete: Cravo e Canela. In: CRAVO E CANELA. Sabor de Paz. [S.l]: Continental East West, 1994. 1 CD.

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

e2914 | DOI 10.59927/sig.v15i2.253

A DELIMITAÇÃO FREUDIANA DA NEUROSE DE ANGÚSTIA: HERANÇA E RUPTURA COM BEARD

The freudian delineation of anxiety neurosis: legacy and rupture with Beard

La delimitación freudiana de la neurosis de angustia: herencia y ruptura con Beard

Leonardo Tunoda Washington[1]

Resumo: Este artigo examina o lugar da angústia na constituição da psicanálise, tomando como problema a passagem da neurastenia de George Miller Beard à delimitação freudiana da neurose de angústia. O objetivo é identificar as continuidades e rupturas entre os dois modelos. Por meio de uma análise teórico-histórica de textos de Beard e de escritos freudianos produzidos entre 1892 e 1917, investigam-se a descrição dos sintomas, a etiologia sexual e os mecanismos de acúmulo e descarga da excitação. Os resultados mostram que Freud preserva a atenção de Beard aos sintomas físicos e psíquicos, mas restringe a categoria de neurastenia, atribui à sexualidade um valor etiológico específico e distingue o esgotamento sexual do represamento de excitação somática sem elaboração psíquica. Conclui-se que a neurose de angústia ocupa uma posição liminar na formação da psicanálise: permanece vinculada à linguagem econômica e fisiológica da medicina do século XIX, ao mesmo tempo que desloca a clínica da descrição dos sintomas para a investigação de seus mecanismos de formação.

Palavras-chave: Angústia. Neurastenia. Neurose de angústia. Sexualidade. Freud.

Abstract: This article examines the place of anxiety in the constitution of psychoanalysis, focusing on the transition from George Miller Beard's neurasthenia to Freud's delineation of anxiety neurosis. Its objective is to identify the continuities and ruptures between the two models. Through a theoretical-historical analysis of Beard's texts and Freudian writings produced between 1892 and 1917, the article investigates symptom description, sexual etiology, and the mechanisms of excitation accumulation and discharge. The results show that Freud retains Beard's attention to physical and psychological symptoms but narrows the category of neurasthenia, assigns sexuality a specific etiological value, and distinguishes sexual exhaustion from the damming up of somatic excitation without psychical elaboration. It concludes that anxiety neurosis occupies a liminal position in the formation of psychoanalysis: it remains linked to the economic and physiological language of nineteenth-century medicine while shifting clinical practice from symptom description to the investigation of the mechanisms underlying symptom formation.

Keywords: Anxiety. Neurasthenia. Anxiety neurosis. Sexuality. Freud.

[1] Mestre em Psicanálise pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Psicanalista e membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae. ORCID: 0009-0000-3652-0540.
E-mail: leonardo.tunoda@sedes.org.br

Resumen: Este artículo examina el lugar de la angustia en la constitución del psicoanálisis, tomando como problema el pasaje de la neurastenia de George Miller Beard a la delimitación freudiana de la neurosis de angustia. El objetivo es identificar las continuidades y rupturas entre ambos modelos. Mediante un análisis teórico-histórico de textos de Beard y de escritos freudianos producidos entre 1892 y 1917, se investigan la descripción de los síntomas, la etiología sexual y los mecanismos de acumulación y descarga de la excitación. Los resultados muestran que Freud conserva la atención de Beard a los síntomas físicos y psíquicos, pero restringe la categoría de neurastenia, atribuye a la sexualidad un valor etiológico específico y distingue el agotamiento sexual del represamiento de excitación somática sin elaboración psíquica. Se concluye que la neurosis de angustia ocupa una posición liminar en la formación del psicoanálisis: permanece vinculada al lenguaje económico y fisiológico de la medicina del siglo XIX, al mismo tiempo que desplaza la clínica de la descripción de los síntomas hacia la investigación de sus mecanismos de formación.

Palabras clave: Angustia. Neurastenia. Neurosis de angustia. Sexualidad. Freud.

Introdução

A história da psicanálise costuma ser contada a partir de seus conceitos-chave: o inconsciente, o recalque, a sexualidade infantil, a transferência e a pulsão. Esse caminho, embora necessário, pode dar a impressão de que a psicanálise surgiu de forma abrupta, já separada da neurologia e da psiquiatria do século XIX. A leitura dos primeiros escritos de Freud mostra, porém, um percurso mais acidentado, marcado por obstáculos, desvios e reformulações. Antes de formular uma teoria do inconsciente e de estabelecer os fundamentos da clínica psicanalítica, Freud trabalhou com categorias diagnósticas herdadas de sua época, dialogou com o vocabulário médico e procurou diferenciar síndromes segundo seus mecanismos etiológicos.

A angústia ocupa uma posição privilegiada nesse percurso. Ela surge antes de se tornar uma das grandes questões metapsicológicas de Freud e antes de ser articulada ao recalque, ao perigo e ao desamparo. Nos textos da década de 1890, a questão é inicialmente formulada em termos econômicos: a angústia resultaria de uma quantidade de excitação sexual que se acumula por não encontrar uma via adequada de descarga psíquica (Freud, 2006c). Essa temática não surge em um vazio. A categoria de neurastenia havia sido proposta pelo médico norte-americano George Miller Beard e alcançara ampla circulação internacional.

O presente artigo examina a passagem de Beard a Freud, sustentando que a formulação freudiana da neurose de angústia representa, simultaneamente, uma continuidade e uma ruptura. Há continuidade porque Freud conserva o campo clínico aberto pela neurastenia, a atenção aos sintomas corporais e a ideia de que o adoecimento envolve uma economia da excitação. Há ruptura porque ele recusa a amplitude pouco diferenciada do diagnóstico, atribui à sexualidade um valor etiológico específico e desloca a clínica da mera descrição para a investigação dos mecanismos de formação dos sintomas. Esse deslocamento situa a neurose de angústia no limiar da psicanálise, ainda próxima de uma fisiologia especulativa, mas já orientada pela busca de uma causalidade singular.

Beard e a invenção da neurastenia

Na segunda metade do século XIX, médicos e intelectuais observaram a difusão de formas de sofrimento psíquico associadas à sociedade burguesa. O nervosismo, ou o "ataque dos nervos", era considerado a doença da época e tornou-se objeto de intenso debate. Nos séculos anteriores, o termo "nervoso" estava relacionado a algo vigoroso, possante e rijo, isto é, livre de debilidade. No século XIX, entretanto, consolidou-se sua conotação moderna de irritabilidade, tanto na Europa continental quanto na Grã-Bretanha (Gay, 2000).

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

Nesse contexto, surgiram definições cada vez mais específicas para essas manifestações. O médico norte-americano George Beard (2002), que cunhou o termo "neurastenia", afirmava que as particularidades e as exigências da civilização moderna estariam na origem da "nervosidade americana". Por meio de uma ilustração, comparou o sistema nervoso humano a uma máquina a vapor: assim como a máquina poderia entrar em colapso quando sobrecarregada, o sistema nervoso poderia desorganizar-se sob os efeitos da civilização moderna.

No artigo "A nervosidade americana", Beard relacionou a predisposição ao nervosismo a características da civilização ocidental moderna, entre elas a especialização excessiva das atividades profissionais, a exigência de pontualidade, a aceleração da circulação de informações e do conhecimento científico, os ruídos das grandes cidades, a liberdade religiosa e civil, as preocupações excessivas e a intensa competição por lucros. De acordo com Pereira, a neurastenia caracterizava-se pelos seguintes sintomas:

> [...] um estado de fadiga física e psicológica permanente, acompanhada de múltiplas indisposições de caráter corporal, tais como impotência sexual, dispepsias, vertigens, cefaleias, insônia, sensação de plenitude gástrica e neuralgias. Além disso, os sintomas claramente ansiosos faziam parte da descrição desse quadro: ansiedade, pressão torácica, medos vagos e inexplicáveis, vertigens, ondas de frio e calor pelo corpo, tremores de extremidades e formigamentos (Pereira, 2002, p. 172).

A amplitude da categoria contribuiu para a difusão do diagnóstico de neurastenia, pois permitia reunir, sob uma mesma denominação, diferentes formas de sofrimento para as quais a medicina não identificava uma lesão orgânica específica. Ao mesmo tempo, essa abrangência tornava o quadro pouco delimitado e, portanto, teoricamente frágil.

Apesar dessa imprecisão, o diagnóstico oferecia uma explicação compatível com a linguagem científica da época. Além disso, permitia reconhecer como doença aquilo que, em outros contextos, poderia ser atribuído à fraqueza moral ou à falta de vontade. O sofrimento do paciente era, assim, legitimado pela hipótese de um esgotamento do sistema nervoso.

A sexualidade não estava ausente da neurastenia. Impotência, alterações do desejo, práticas masturbatórias e desgaste sexual figuravam entre os fenômenos discutidos pelos médicos. Contudo, no sistema de Beard, a sexualidade era apenas um fator entre vários outros. Freud herda esse campo clínico, mas opera uma inversão importante: em vez de considerar as práticas sexuais como causas possíveis no interior de uma síndrome geral de esgotamento, faz da vida sexual atual o princípio de diferenciação dos mecanismos patológicos.

Da neurastenia à neurose de angústia e a delimitação de uma etiologia sexual

Freud também se interessou pela neurastenia, mas, ao contrário de Beard, acreditava que os sintomas dessa doença estariam vinculados principalmente a perturbações da vida sexual. Ao observar o modo como a sociedade burguesa vivenciava a sexualidade, sobretudo a qualidade da satisfação nas relações sexuais, considerou que práticas como o coito interrompido e a masturbação excessiva poderiam afetar a vida sexual de homens e mulheres e produzir distúrbios psíquicos.

A reflexão freudiana sobre a relação entre os problemas da sexualidade e os distúrbios psíquicos surgiu muito cedo. Em 1892, Freud já compartilhava com Fliess suas primeiras inquietações:

> (1) Será a angústia das neuroses de angústia derivada da inibição da função sexual ou da angústia ligada à etiologia dessas neuroses?
> (2) Até que ponto uma pessoa sadia reage aos traumas sexuais posteriores de modo

> diferente de alguém predisposto pela masturbação? Apenas quantitativamente? Ou qualitativamente?
> (3) Será o *coitus reservatus* simples (condom) um fator nocivo?
> (4) Existirá uma neurastenia inata, com fraqueza sexual inata, ou será ela sempre adquirida na juventude? (Por meio das babás, da masturbação praticada por outra pessoa.)
> (5) Será a hereditariedade algo mais que um multiplicador?
> (6) O que é que participa da etiologia da depressão periódica?
> (7) Será a anestesia sexual nas mulheres outra coisa que não um resultado da impotência? Poderá ela, por si mesma, provocar neuroses? (Freud, 1996a, p. 225).

No mesmo documento, Freud elencava os seguintes fatores etiológicos:

> (1) Esgotamento devido a [formas de] satisfação anormais.
> (2) Inibição da função sexual.
> (3) Afetos concomitantes a essas práticas.
> (4) Traumas sexuais anteriores ao início da idade da compreensão (Freud, 1996a, p. 225).

Essas observações permitiram a Freud formular uma relação mais estreita entre os conflitos sexuais e as doenças neuróticas. No *Rascunho B*, ele já arriscava uma hipótese abrangente sobre a neurastenia: "Pode-se tomar como fato reconhecido que a neurastenia é uma consequência frequente da vida sexual anormal. Contudo, a afirmação que quero fazer e comprovar por minhas observações é que a neurastenia é sempre apenas uma neurose sexual" (Freud, 1996b, p. 227).

Até esse momento, seus trabalhos se limitavam à descrição da neurastenia. Em 1895, porém, Freud publicou o artigo "Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada 'neurose de angústia'", no qual propôs diferenciar e isolar da neurastenia outro quadro clínico, caracterizado por irritabilidade geral, expectativa angustiada, ataques de angústia, vertigem e ansiedade crônica, entre outros sintomas (Freud, 2006c). Tais sintomas "devem ser considerados como manifestações imediatas de angústia ou como rudimentos e equivalentes delas" (Freud, 2006b, p. 240). O principal sintoma desse novo quadro clínico estava, portanto, ancorado na angústia.

Um aspecto decisivo da diferenciação entre a neurose de angústia e a neurastenia reside no mecanismo de produção dos sintomas. Para Freud, cada quadro seria produzido por um processo distinto: enquanto, na neurastenia, o esgotamento sexual se relacionaria ao excesso de masturbação, na neurose de angústia o *coitus interruptus* estaria associado ao acúmulo de excitação que, por não encontrar uma descarga adequada, se transformaria diretamente em angústia. Freud descreve esse mecanismo nos seguintes termos:

> Como juntar todos esses casos separados? O que há em comum neles, com maior frequência, é a abstinência. Depois de constatar o fato de que mesmo as mulheres frígidas estão sujeitas à angústia após o *coitus interruptus*, somos levados a dizer que se trata de uma questão de acumulação física de excitação — isto é, uma acumulação de tensão sexual física. A acumulação ocorre como consequência de ter sido evitada a descarga. Assim, a neurose de angústia é uma neurose de represamento. [...] A angústia surge por transformação a partir da tensão sexual acumulada (Freud, 1996c, p. 237).

Em 1898, a neurastenia e a neurose de angústia foram classificadas por Freud como "neuroses atuais". A diferença entre as neuroses atuais e as psiconeuroses — histeria e neurose obsessiva — é que, embora em ambos os grupos a causa seja sexual, nas psiconeuroses

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

o fator etiológico estaria vinculado à vida sexual infantil do paciente, enquanto, nas neuroses atuais, estaria relacionado à vida sexual presente.[2]

Freud esclarece essa distinção ao afirmar que "[...] em todo caso de neurose há uma etiologia sexual; mas na neurastenia é uma etiologia de tipo contemporâneo, enquanto nas psiconeuroses os fatores são de natureza infantil" (Freud, 2006a, p. 255). Isso ocorre porque, nas neuroses atuais, a formação do sintoma se encontra no campo somático e não possui mediação simbólica, enquanto, nas psiconeuroses, manifesta-se no campo psíquico. Em 1917, na *Conferência 24*, Freud explica:

> Mas os sintomas das neuroses atuais — pressão no interior da cabeça, sensação de dor, irritabilidade em um órgão, enfraquecimento ou impedimento de uma função — não têm "sentido", um significado psíquico. Eles não apenas se manifestam, sobretudo no corpo, como sucede com os sintomas histéricos, por exemplo, como são também processos inteiramente físicos, em cujo surgimento não atuam os complicados mecanismos psíquicos de que tomamos conhecimento. [...] Se, nos sintomas das psiconeuroses, vimos manifestações de distúrbios na atuação psíquica da função sexual, não nos espantará descobrir nas neuroses atuais consequências somáticas diretas dos distúrbios sexuais (Freud, 2014b, p. 513).

Nesse sentido, Freud considerava que o tratamento psicanalítico seria ineficaz para as neuroses atuais, devido à ausência de significação psíquica dos sintomas. Ao longo de sua obra, por isso, elas cederam espaço às psiconeuroses como objeto privilegiado de investigação.

As formulações sobre a neurastenia e a neurose de angústia constituem, portanto, um momento decisivo não apenas na investigação freudiana da sexualidade, mas principalmente na transformação da angústia em um problema clínico específico. Ao destacar da neurastenia uma síndrome organizada em torno da angústia, Freud deixa de tratá-la como manifestação secundária ou indiferenciada do esgotamento nervoso e passa a investigar seu mecanismo próprio de produção. Nesse primeiro modelo, a angústia ainda é explicada por uma linguagem médica e econômica: seria o resultado da transformação de uma excitação sexual somática acumulada, impedida de encontrar uma descarga adequada.

É nesse sentido que a neurose de angústia pode ser situada no limiar da psicanálise. Freud permanece próximo da medicina do século XIX ao conservar um modelo causal baseado nas noções de tensão, acúmulo e descarga, mas começa a afastar-se dela ao retirar a sexualidade do campo da condenação moral e convertê-la em objeto de investigação clínica. Mais do que julgar determinadas práticas sexuais, ele procura compreender como os impasses da satisfação podem produzir angústia. Embora esse modelo ainda não atribua ao sintoma uma significação psíquica, inaugura uma questão que atravessará toda a obra freudiana: de onde provém a angústia e qual é sua função no aparelho psíquico?

Angústia e excitação corporal sem elaboração psíquica

A hipótese de que a excitação sexual se transformaria diretamente em angústia ainda se apoia em uma fisiologia especulativa, pois Freud não apresenta uma demonstração orgânica desse processo e reconhece o caráter hipotético de sua explicação. Apesar disso, sua formulação introduz uma distinção importante: de um lado, haveria uma excitação que consegue ligar-se a representações e ser elaborada psiquicamente; de outro, uma excitação que não encontra essa mediação e, por isso, manifesta-se diretamente no corpo sob a forma de angústia.

---

[2] Somente em 1914, em *Introdução ao narcisismo,* Freud incluiu a hipocondria entre as neuroses atuais.

Nesse primeiro modelo, a angústia não surge como resposta a um perigo. Ela pode aparecer antes que o sujeito saiba exatamente o que a provoca e, apenas depois, ligar-se a alguma representação, dando origem a medos ou fobias. A expectativa angustiada corresponde a um estado de alerta no qual acontecimentos comuns passam a ser interpretados como sinais de que algo grave pode ocorrer a qualquer momento. Desse modo, a angústia pode surgir primeiro como afeto e somente depois encontrar uma representação que lhe dê forma e sentido.

Essa concepção constitui um passo importante para as formulações posteriores de Freud sobre a angústia, pois introduz o problema da relação entre a excitação corporal e sua elaboração no campo psíquico. Na neurose de angústia, o corpo não aparece como sede de uma lesão orgânica, mas como lugar em que se manifesta uma excitação que não pôde ser elaborada psiquicamente. Assim, sintomas cardíacos, respiratórios e digestivos não são agrupados apenas por sua semelhança clínica, mas porque Freud os compreende como diferentes expressões de um mesmo processo: o acúmulo e a descarga da excitação sexual.

Beard compreendia o adoecimento principalmente como resultado do esgotamento da energia nervosa provocado pelo excesso de exigências da vida moderna. Freud, por sua vez, diferencia o esgotamento sexual do acúmulo de excitação e passa a considerar a qualidade da satisfação como uma questão clínica fundamental. Em sua perspectiva, não bastava saber se o sujeito tinha muita ou pouca atividade sexual; era necessário investigar se a excitação conseguia desenvolver-se, ligar-se psiquicamente e alcançar uma descarga.

A importância dessas primeiras formulações está no fato de Freud começar a tratar a angústia como uma questão clínica específica. Essa primeira teoria servirá de ponto de partida para suas reformulações posteriores sobre a origem e a função da angústia.

Entre a medicina e a psicanálise

A neurose de angústia ocupa um lugar de fronteira no pensamento freudiano. Por um lado, Freud ainda observa conjuntos de sintomas, identifica regularidades, propõe causas e distingue síndromes. Por outro, começa a desenvolver um modo de investigação que contribuirá para a constituição da psicanálise, marcado pela centralidade da sexualidade e pela busca dos mecanismos envolvidos na formação dos sintomas.

A influência de Beard sobre Freud é evidente. Ao formular o conceito de neurastenia, Beard abriu um campo de investigação sobre a relação entre fadiga, irritabilidade, sintomas somáticos e ansiedade. Sua contribuição permitiu reconhecer adoecimentos que não apresentavam uma lesão anatômica identificável e relacioná-los às condições históricas da vida civilizada. Freud retoma esse problema, mas o reformula: em vez de tratar o nervosismo moderno como uma explicação ampla, utiliza-o como ponto de partida para distinguir diferentes quadros clínicos.

A ruptura, portanto, não significa um abandono completo das ideias de Beard. Freud conserva suas descrições clínicas e classificações, mas modifica a maneira de articulá-las. A sexualidade deixa de ocupar um lugar secundário e passa a desempenhar um papel fundamental na etiologia; a angústia deixa de ser apenas um sintoma entre outros e torna-se o ponto organizador de uma síndrome; e o diagnóstico deixa de basear-se somente nos sintomas observáveis, passando a depender também da investigação de como eles se formaram.

Situar a neurose de angústia entre a medicina e a psicanálise permite evitar duas interpretações simplificadoras: a de que Freud foi apenas um continuador da medicina de seu tempo e a de que rompeu, de modo abrupto, com tudo o que o antecedeu. É importante ressaltar, contudo, que esse ponto diz respeito ao período aqui examinado, compreendido entre os primeiros escritos sobre as neuroses atuais e as formulações apresentadas nas Conferências introdutórias à psicanálise. Nas décadas seguintes, o desenvolvimento da metapsicologia freudiana acentuaria a autonomia da psicanálise em relação ao referencial médico-fisiológico

presente nas formulações iniciais de Freud. Com a segunda tópica, sistematizada em *O eu e o id* (2011), Freud reorganiza sua concepção do aparelho psíquico em torno das relações entre eu, id e supereu. Poucos anos depois, em *Inibição, sintoma e angústia* (2014a), revê também sua primeira teoria da angústia: em lugar de concebê-la fundamentalmente como transformação direta de uma excitação sexual acumulada, passa a atribuir ao eu a produção da angústia como sinal diante de uma situação de perigo. Desse modo, a formulação da neurose de angústia pode ser compreendida como parte de um momento de transição no percurso freudiano, em que elementos herdados da medicina do século XIX convivem com a construção progressiva de um campo teórico e clínico propriamente psicanalítico.

Considerações finais

A importância de Beard para a formação do pensamento freudiano costuma ser ofuscada por autores mais diretamente associados ao surgimento da psicanálise, como Charcot, Breuer e Fliess. No entanto, a neurastenia ofereceu a Freud um campo clínico importante. Beard reuniu sintomas físicos e psíquicos sob a hipótese de um esgotamento do sistema nervoso e os relacionou às exigências da civilização moderna. Com isso, reconheceu como legítimas formas de sofrimento que não apresentavam uma lesão anatômica identificável e estabeleceu uma relação entre as condições sociais, o corpo e o adoecimento psíquico.

Freud parte desse campo, mas modifica sua organização. A neurastenia deixa de funcionar como uma categoria ampla, na qual eram reunidos indiscriminadamente fadiga, irritabilidade, ansiedade e sintomas somáticos. Ao separar a neurose de angústia da neurastenia, Freud propõe que esses quadros resultam de processos distintos. De um lado, haveria esgotamento, descarga insuficiente e empobrecimento da satisfação sexual; de outro, acumulação de excitação, represamento e ausência de elaboração psíquica. A sexualidade passa, assim, a fornecer o critério para distinguir esses diferentes modos de adoecimento.

A neurose de angústia situa-se, portanto, no limiar da psicanálise. Sua formulação ainda depende de uma concepção econômica e fisiológica que não corresponde inteiramente à teoria psicanalítica posterior. Ao mesmo tempo, já anuncia uma mudança importante no modo de compreender os sintomas. Freud não se limita a descrevê-los: investiga o processo de sua formação. Sua ruptura com Beard não ocorre pelo abandono de seus conceitos, mas pela transformação dos problemas recebidos dessa tradição.

Retomar a contribuição de Beard permite compreender melhor a singularidade desse movimento. Freud não foi o primeiro a investigar o esgotamento psíquico, os sintomas somáticos e o nervosismo moderno. Sua originalidade está em transformar esse campo de investigação em uma questão sobre a sexualidade e os diferentes destinos da excitação. Na passagem entre a concepção de Beard, centrada em um sistema nervoso sobrecarregado, e a hipótese freudiana de uma excitação sexual que não encontra elaboração psíquica, a angústia deixa de ser entendida apenas como sinal do desgaste provocado pela civilização e passa a constituir um problema central para a clínica e para o desenvolvimento da teoria psicanalítica.

Referências

BEARD, George Miller. A nervosidade americana. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 176-185, mar. 2002. (Trabalho original publicado em 1881).

FREUD, Sigmund. A sexualidade na etiologia das neuroses (1898). In: FREUD, Sigmund. *Primeiras publicações psicanalíticas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006a. p. 251-270. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 3).

FREUD, Sigmund. *Inibição, sintoma e angústia*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014a. (Obras completas, v. 17). (Trabalho original publicado em 1926).

FREUD, Sigmund. O estado neurótico comum (1917). In: FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias à psicanálise* (1916-1917). Trad. de Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2014b. p. 501-518. (Obras completas, v. 13).

FREUD, Sigmund. *O eu e o id*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Obras completas, v. 16). (Trabalho original publicado em 1923).

FREUD, Sigmund. Rascunho A (1892). In: FREUD, Sigmund. *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. p. 221-225. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 1).

FREUD, Sigmund. Rascunho B: a etiologia das neuroses (1893). In: FREUD, Sigmund. *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. p. 226-230. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 1).

FREUD, Sigmund. Rascunho E: como se origina a angústia (1894). In: FREUD, Sigmund. *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. p. 235-241. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 1).

FREUD, Sigmund. Sinopses dos escritos científicos do dr. Sigm. Freud 1877-1897 (1897). In: FREUD, Sigmund. *Primeiras publicações psicanalíticas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006b. p. 221-248. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 3).

FREUD, Sigmund. Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada "neurose de angústia" (1895). In: FREUD, Sigmund. *Primeiras publicações psicanalíticas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006c. p. 93-116. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 3).

GAY, Peter. *A experiência burguesa da rainha Vitória a Freud*: a paixão terna. Trad. de Sergio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. v. 2.

PEREIRA, Mário Eduardo Costa. George Beard: neurastenia, nervosidade e cultura. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 170-175, mar. 2002.

Artigo recebido: 17 de julho de 2026
Artigo aceito: 21 de setembro 2026

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

e2905 | DOI 10.59927/sig.v15i2.176

A VOZ DA AGONIA: ECOS DO (IN)DIZÍVEL NA CLÍNICA PSICANALÍTICA

The voice of agony: echoes of the (un) speakable on psychoanalytic clinics

La voz de la agonía: ecos de lo (in) decible en la clínica psicoanalítica

Roseli Dal Bem Fistarol[1]

Flávia Bernardi[2]

Resumo: Na clínica psicanalítica, a escuta sensível ao mal-estar que escapa ao simbólico torna necessário acolher o não dito. Neste artigo, procura-se explorar a denominação frequente de *agonia*, por parte de analisandos, a fim de referir o que ameaça e dificulta a vida cotidiana. Para explorar o tema da agonia, toma-se, inicialmente, o texto freudiano de 1930, *O mal-estar na civilização*, no qual o autor propõe que a produção de sofrimento se dá por três direções: do próprio corpo, do mundo externo e das relações com outros seres humanos. A partir da ênfase nessa terceira fonte, entende-se *cultura* como algo que se constrói na relação com o outro, que influi de forma significativa na constituição da subjetividade. É inevitável, portanto, considerar a relação que inaugura todas as outras. A agonia, como tema explorado por diferentes autores ao longo do artigo, revela-se como um fio afetivo que denuncia uma falha básica, precoce, gerada na relação com o outro, um estado ligado a um desamparo extremo. A agonia, nomeada como um sentimento além da angústia, também pode expressar um colapso psíquico, uma vivência primitiva, algo que escapa à simbolização, uma experiência-limite do sujeito, uma ansiedade de aniquilamento. É a voz da agonia que assombra a contemporaneidade: ocorrências pretéritas que retornam, povoando a vida psíquica de intensidades para as quais ainda não se encontraram sentidos e que, por seguirem assombrando, geram dores aterrorizantes. Nessa direção, o artigo explora a proposição de ser no espaço analítico que se dá a possibilidade de que esse estado retorne como uma memória corporal e psíquica não simbolizada sobre algo vivido em tais condições. O trabalho sensível do analista na transferência dá condições para que os sentidos construídos abram, para o analisando, perspectivas de existência distintas do aprisionamento da agonia.

Palavras-chave: Psicanálise. Agonia. Clínica. Contemporaneidade.

Abstract: In psychoanalytic clinics, sensitive listening to the uneasiness that escapes symbolization makes it necessary to address the unsaid. In this paper, we explore the frequent naming of agony *on the part of the analyzed, referring to a threat that makes everyday life more difficult. In order to further explore the theme of agony, we begin with Freud's 1930 text* Civilization and Its Discontents*, in which he suggests that the production of suffering comes from three directions: from the body itself, from the outside world, and from relationships with other human beings. Emphasizing the last of the three, we understand* culture *as something*

[1] Psicóloga, psicanalista (CIPT — Contemporâneo: Instituto de Psicanálise e Transdisciplinaridade, Porto Alegre, RS), mestre em Psicanálise (UK — Universidad Argentina John F. Kennedy).
ORCID: 0009-0008-3480-1232. E-mail: roselidbf@hotmail.com.br

[2] Psicóloga, psicanalista, membro pleno do CEPdePA/Serra — Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre/Serra. ORCID: 0009-0001-6861-2703. E-mail: flaviabernardi17@gmail.com

built in relation to the other, significantly influencing the constitution of subjectivity. It is therefore unavoidable to consider the first of all relationships. Agony, as explored by several authors throughout this paper, reveals itself as an affective thread that denounces an early, basic failure produced in the relationship with the other, a state of extreme helplessness. Agony, understood as a feeling beyond anguish, can also express psychic collapse, a primal experience, that which escapes symbolization, a limit-experience of the subject, and annihilation anxiety. The voice of agony haunts contemporaneity: past events that return, populating psychic life with intensities for which no meaning has yet been found and that, by continuing to haunt, generate terrifying pain. This article explores the proposition that the psychoanalytic space makes possible the return of this state as unsymbolized psychic and bodily memories of something experienced under such conditions. The sensitive work of the analyst in transference allows new meanings to emerge and opens up new perspectives of existence for the analyzed, other than the imprisonment of agony.

Keywords: Psychoanalysis. Agony. Clinics. Contemporaneity.

Resumen: En la clínica psicoanalítica, la escucha sensible al malestar que escapa a lo simbólico hace necesario acoger lo no dicho. En este artículo se busca explorar la denominación frecuente de agonía*, por parte de los analizados, a fin de referir aquello que amenaza y dificulta la vida cotidiana. Para explorar el tema de la agonía, se toma inicialmente el texto freudiano de 1930,* El malestar en la civilización*, donde el autor enfatiza que la producción de sufrimiento se da en tres direcciones: del propio cuerpo, del mundo externo y de las relaciones con otros seres humanos. A partir del énfasis en esa tercera fuente, se entiende la* cultura *como algo que se construye en la relación con el otro y que influye de forma significativa en la constitución de la subjetividad. Es inevitable, por lo tanto, considerar la relación que inaugura todas las otras. La agonía, como tema explorado por diferentes autores a lo largo del artículo, se revela como un hilo afectivo que denuncia una falla básica, precoz, generada en la relación con el otro, un estado vinculado a un desamparo extremo. La agonía, nombrada como un sentimiento más allá de la angustia, también puede expresar un colapso psíquico, una vivencia primitiva, algo que escapa a la simbolización, una experiencia límite del sujeto, una ansiedad de aniquilamiento. Es la voz de la agonía la que asombra la contemporaneidad: ocurrencias pretéritas que vuelven, poblando la vida psíquica de intensidades para las cuales aún no se encontraron sentidos y que, por seguir asombrando, generan dolores aterrorizantes. En esa dirección, el artículo explora la proposición de que es en el espacio analítico donde se da la posibilidad de que ese estado vuelva como una memoria corporal y psíquica no simbolizada sobre algo vivido en estas condiciones. El trabajo sensible del analista, en la transferencia, da condiciones para que los sentidos construidos abran, para el analizado, perspectivas de existencia distintas del aprisionamiento de la agonía.*

Palabras clave: Psicoanálisis. Agonía. Clínica. Contemporaneidad.

Introdução

Folha Quatro

Assombração — não é só em quartos —
Nem só em Casas do Mal —
No Cérebro, há Corredores piores
Que o Lugar Material —
Mais seguro à meia-noite

Ver Fantasma externo,
Do que o tal, de dentro —
O frio Anfitrião eterno —

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

Mais seguro cavalgar entre
As lápides de um Mosteiro —
Que em noite escura dar consigo
Mesmo — no ermo do Outeiro —

O Eu atrás do Eu, velado —
Dá mais pavor —
Um Assassino — no Quarto —
Seria menor — horror —

O Prudente — tem sempre um Revólver —
E tranca o trinco da Porta —
Não vê o maior Espectro —
O que importa —

Emily Dickinson, 2020, p. 395

Este trabalho surge a partir de uma inquietação no contexto da escuta na clínica. Tendo como ponto de partida o texto *O mal-estar da civilização* (Freud, 1974), que faz referência às fontes de sofrimento, enfatizar-se-á, brevemente, cada uma das "três ameaças" listadas por Freud, buscando contextualizá-las nos dias atuais. Para ampliar essa reflexão, busca-se, na escrita de Joel Birman (2014) sobre o mal-estar contemporâneo, uma sustentação teórica a partir de sua proposição de que o sofrimento psíquico atual deixou de se expressar, majoritariamente, por meio das estruturas clássicas da neurose. Assim, o autor considera que essas formas contemporâneas de mal-estar não se formulam como sintoma interpretável ou como uma metáfora a ser desvelada.

A proposição, portanto, é ampliar a discussão e as considerações sobre como acolher afetos intensos, que têm sido nomeados pelos analisandos como *agonia*. A partir de tais inquietações (da e na escuta), pretende-se aprofundar e propor reflexões a respeito da expressão *agonia*, que se manifesta nas narrativas dos analisandos, bem como em outros espaços nos quais o sujeito contemporâneo se expressa.

Busca-se também, nas contribuições de Donald Winnicott (1994) — e sua expressão *primitive agonies* —, aportes para compreender as agonias primitivas vividas e que, outrora, foram fundamentais na vida do bebê (nos estágios mais precoces do desenvolvimento infantil). Consultam-se ainda as contribuições de Michael Balint sobre *A falha básica* (2014).

Pretende-se, assim, discorrer sobre uma aproximação e diferenciação da *agonia* em relação à *angústia* — numa leitura ampliada das vivências *agoniantes* no contexto social e na relação com o outro. Surgem, assim, os questionamentos: Qual o mal-estar atual que experienciamos, para a expressão *agonia* fazer-se tão presente? Como se dá o acolhimento, por parte do analista, de experiências que surgem no discurso associadas ao termo *agonia*?

Na clínica psicanalítica, na escuta sensível ao mal-estar que escapa ao simbólico, faz-se necessário acolher o não dito, a fim de oferecer as condições para que, talvez, o sujeito possa começar a escutar a si mesmo. Procura-se, assim, explorar o que assombra as pessoas, produzindo a agonia que ameaça e dificulta a vida cotidiana. Uma outra vertente do trabalho refere-se à crença de que esse assombro, que pode ser uma ameaça, pode também vir a ser uma oportunidade.

Desenvolvimento

Nos atuais tempos *sombrios*, se Freud estivesse vivo, provavelmente ampliaria sua forma de teorizar os conflitos humanos e o mal-estar gerado a partir deles. Sem dúvida, disporia de contribuições frente aos temas contemporâneos: a supremacia do capitalismo e do consumismo, as preocupantes questões climáticas, as exigências estéticas e sua enorme gama de procedimentos, a superpopulação, a vida regida por algoritmos, as atividades humanas que

alteram e perturbam o ecossistema. Todas essas questões surgiram na segunda metade do século XX, após o período *iluminista*, racionalista e positivista, iluminando a construção das ideias do pai da psicanálise. Freud já alertara que não se poderia esquecer que o sofrimento psíquico é considerado na cultura e no momento histórico que o produz.

Certamente Freud escutaria no momento atual outras narrativas e outros termos para nomear o mal-estar que (ainda) acomete os seres humanos. Em uma de suas mais estudadas obras, *O mal-estar da civilização*, Freud (1974) nomeou as fontes do sofrimento humano:

> O sofrimento nos ameaça a partir de três direções: de nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, de nossos relacionamentos com os outros homens. O sofrimento que provém dessa última fonte talvez nos seja mais penoso do que qualquer outro (p. 95).

Um evidente processo de mudança na subjetividade precisa ser reconhecido, se compararmos os anos de 1930 com os atuais. Será que o sofrer segue nos ameaçando a partir dessas três direções nomeadas por Freud? Uma parte da resposta seria que, sem dúvida, elas seguem vigentes, porém com outras intensidades, com outras configurações.

Para fazer trabalhar essa interrogação, buscam-se, nas palavras de Birman (2014), argumentos e contribuições para seguir discutindo. O autor se refere às novas formas de mal-estar, afirmando que:

> No lugar das antigas modalidades de sofrimentos centradas no conflito psíquico, nos quais se opunham os imperativos das pulsões e os das interdições morais, o mal-estar se evidencia agora como dor, inscrevendo-se nos registros do corpo, da ação e das intensidades (p. 65).

Esse autor diferencia dor de sofrimento. A dor é compreendida por ele como algo que se relaciona com o inominável, aquilo que o sujeito sente, mas não consegue dizer; assim, a "dor é uma experiência em que a subjetividade se fecha sobre si mesma, não existindo qualquer lugar para o outro no horizonte do mal-estar" (p. 140). Já o sofrimento é visto como "uma experiência eminentemente alteritária" (p. 141), em que o outro está presente para quem sofre, sendo a ele que o sujeito dirige seu apelo.

A inscrição do mal-estar nos registros do corpo são, segundo Birman (2014), marcas de um excesso de excitação psíquica; o corpo deixa de ser apenas representado na linguagem, passando a atuar como lugar de inscrição direta, sem a mediação simbólica. Na inscrição das ações, pode-se destacar que a ação substitui frequentemente a palavra, sendo uma *atuação* da dor, na qual as intensidades (excessos), antes de mais nada, são descargas.

Birman (2014) distingue ainda os conceitos de *desamparo* e *desalento*. Tal distinção contribui para a construção deste escrito. O autor se refere ao desamparo como à experiência originária de vulnerabilidade. Já o desalento é um sentimento de esvaziamento do desejo, de perda da vitalidade, no qual o sujeito parece desativado, sem força psíquica para desejar, simbolizar ou narrar esse estado de dor solitária. O autor acrescenta ainda que o desalento é um estado que não está mais submetido à lógica do recalque, mas à falência do próprio processo de constituição subjetiva.

Nessas contribuições de Birman (2014), ressalta-se o prejuízo do simbólico como fragilização ou colapso das funções simbólicas do psiquismo. As capacidades de simbolizar, de elaborar afetos por meio da linguagem, da fantasia e da narrativa acontecem de forma precária. Essa fragilização tem consequências na constituição da subjetividade. O sujeito perde

ou enfraquece a capacidade de dar sentido ao sofrimento, de transformar a dor em palavra; portanto, o que se apresenta são patologias ligadas ao excesso e à falência da mediação simbólica. Conforme o autor salienta, o pensamento e a linguagem, eixos centrais e ordenadores do mal-estar, nesse contexto, não operam como recursos de simbolização. Portanto, um traço dominante parece ser a crise do simbólico.

Dentre as formas de expressão que parecem denunciar uma importante dor, elege-se, neste trabalho, a denominação de *agonia* para ampliar a teorização sobre os afetos e suas expressões contemporâneas. Tem-se escutado na clínica, recorrentemente, o uso da palavra *agonia* para nomear os sofrimentos e as dores. Seria essa uma forma de o sujeito descrever o que se passa no campo das intensidades e para o qual não encontra sentido?

A escuta mais constante dessa expressão na clínica causou-nos questionamentos, a ponto de desejarmos, nesta escrita, aprofundar sua compreensão. O que a voz da *agonia* e seus ecos indizíveis e dizíveis estariam significando? Toma-se a palavra *eco* como algo que alude ao que ecoa, ao modo como certos afetos, traumas ou palavras retornam de forma repetitiva no psiquismo, sem que o sujeito tenha uma compreensão de sua origem ou de seu sentido. É o que retorna, ressurge, insiste. Faz-se necessário, portanto, complexificar a escuta, tanto na clínica como na cultura, dos vestígios afetivos que ecoam no sujeito e que, ao insistirem, exigem um trabalho de simbolização possível, nem sempre alcançável, mas sempre necessário.

As experiências afetivas são anteriores ao aparecimento das condições do psiquismo para construir representações, ao reconhecimento das leis e das regulamentações da vida social. São elas que nos predispõem a estabelecer laços, a estar juntos de uma determinada maneira e não de outra. Também são os afetos que vão possibilitar o imaginar-se, imaginar outros mundos, outras realidades passíveis de transformação, gerando outras perspectivas e horizontes.

A etimologia da palavra *agonia* vem do grego *agon*, que significa originalmente luta, conflito, combate, especialmente em jogos ou batalhas, passando a designar luta contra a morte (Houaiss; Villar, 2001). No sentido comum, no cotidiano, *agonia* é usada remetendo a um sofrimento físico intenso, próximo à morte, ou a importante aflição emocional (Roque, 2010). Ao buscar-se o sentido figurado ou poético, encontra-se *agonia* como uma luta interna, uma tormenta da alma, como algo que dilacera por dentro (Schopenhauer, 2005).

Encontra-se em Winnicott (1994) a descrição da agonia como estado de desorganização psíquica, de um colapso interno, frequentemente relacionado às experiências primitivas. Em seu texto *O medo do colapso*, de 1963 (Winnicott, 1994), o autor conta que suas experiências clínicas o levaram a uma nova compreensão do medo do colapso. Esse medo está presente em alguns pacientes e, em outros, não, e está "relacionado às experiências passadas do indivíduo e aos caprichos do ambiente" (p. 70). Winnicott (1994) salienta que alguns pacientes não conseguem trazer esse medo desde o início do tratamento, por terem as defesas, às vezes, bem organizadas, precisando de um tempo para que esses conteúdos possam aparecer. Usa o termo *colapso*, por ser vago e significar várias coisas, mas o toma "significando o fracasso de uma organização de defesa [...], para descrever o impensável estado de coisas subjacentes à organização defensiva" (p. 71). Segue o autor considerando que "o ego organiza defesas contra o colapso da organização do ego e é esta organização a ameaçada. Mas o ego não pode se organizar contra o fracasso ambiental, na medida em que a dependência é um fato da vida" (p. 71).

Ao referir-se às agonias primitivas, Winnicott (1994) salienta que estas se passaram em um período de dependência absoluta, no qual o bebê ainda não separa o não eu do eu, época em que a mãe exerce uma fundamental função de ego auxiliar. A lista das agonias primitivas descritas pelo autor remete a: retorno a um estado não integrado (desintegração); cair para sempre (sustentar-se/*self-holding*); perda do conluio psicossomático, fracasso da despersonalização (despersonalização); perda do senso do real (exploração do narcisismo primário); e

perda da capacidade de se relacionar com objetos (estados autistas, relacionados apenas a fenômenos do self).

Portanto, para Winnicott (1994), a condição de sintoma, "medo do colapso", diz de um estado de terror que foi vivido no passado, por ocasião da falência das defesas e das falhas ambientais. Para o autor, a falha do ambiente é muito precoce e não pode ser lembrada, só pode ser revivida. É um medo aparentemente irracional de que algo terrível aconteça internamente. As agonias primitivas são, portanto, experiências psíquicas intensas e desorganizadoras vividas pelo bebê quando o ambiente falha em fornecer suporte suficiente.

A compreensão das agonias primitivas sobre as quais discorre Winnicott (1994) aproxima-se do que foi descrito anteriormente por Sándor Ferenczi (1990) sobre atomização. Encontra-se na obra de Winnicott inegável proximidade com as proposições de Sándor Ferenczi (Moura, 2020). Em seus textos clínicos, o conceito de atomização é referido por Ferenczi (1990) como um efeito psíquico típico das experiências traumáticas intensas (violência sexual, violência educativa, desmentido do adulto e/ou exposição a excitações insuportáveis). A atomização é tomada por ele não só como um efeito de destruição, mas como uma forma de sobrevivência do psiquismo infantil.

Nessa direção, Jacques André (2001) resgata o termo *primitive agonies* (agonias primitivas), proposto por Winnicott, no intuito de melhor descrever esta sensação:

> [A] "agonia primitiva" condensa a ideia do desamparo, do desamparo extremo, e a de um combate, de uma primeira resposta contraposta ao perigo. [...] Quer digamos agonia ou desamparo, é preciso observar que o que esses termos procuram circunscrever é um espaço psíquico situado *além da angústia* (p. 96).

Outro autor que auxilia a seguir pensando sobre o tema aqui proposto é Balint (2014), que teoriza sobre a *falha básica* e desenvolveu o conceito a partir de sua prática clínica com pacientes que apresentavam dificuldades emocionais muito precoces. Segundo o autor, o conceito refere-se a uma ruptura ou ausência de cuidados primários, nos estágios iniciais do desenvolvimento psíquico do bebê. Assim, "a origem da falha básica pode ser identificada com uma discrepância nas fases formativas precoces do indivíduo" (p. 45). Balint (2014) considera que se trata de uma falha na relação primária com o ambiente cuidador, falha entendida como uma irregularidade na estrutura total e que, em circunstâncias normais, manter-se-ia *escondida*, mas, sofrendo pressão, pode levar a uma ruptura, alterando de forma profunda a estrutura total. A falha básica não resulta, portanto, de um trauma único, mas de uma lacuna contínua e sutil na função de um ambiente sustentador, gerando consequências no nível mais primitivo do self.

No intuito de enlaçar as reflexões propostas à obra freudiana, cabe reconhecer que o termo *agonia* não é nela encontrado de forma direta. Ao revisitar as proposições freudianas sobre a angústia, é possível encontrar associações entre a agonia, conforme explorada neste artigo, e o conceito de angústia automática. Assim, a angústia automática é compreendida como a "reação do sujeito sempre que se encontra numa situação traumática, isto é, submetido a um afluxo de excitações, de origem externa ou interna, que é incapaz de dominar. A angústia automática opõe-se para Freud ao sinal de angústia" (Laplanche; Pontalis, 2001, p. 26-27).

Ao retomar as palavras de Freud (1996b), em seu texto *Inibição, sintoma e angústia*, sobre os aspectos comuns entre o sinal de alarme (sinal de angústia) e sua manifestação como angústia automática, encontra-se a referência a ambas serem produto do estado de desamparo psíquico do lactente, que é evidentemente a contrapartida do seu estado de desamparo biológico, de sua condição prematura e dependente. Em tais proposições teóricas, sustenta-se a possibilidade de reconhecer a relação entre a angústia e as experiências de desamparo.

No texto *Além do princípio do prazer* (1996a), Freud vai abordar a compulsão à repetição como certo aprisionamento à mesma cena, a atualização retroativa e compulsiva de uma cena traumática. O trauma da castração é uma experiência traumática na neurose, possível de atribuir simbolismo. Já uma cena traumática nos domínios do desligado, na ausência do simbólico, não está relacionada à conflitiva neurótica. Sendo assim, a repetição não se orientaria pela lógica do prazer, e sim remeteria a uma vivência original do trauma, buscando dar sentido a um acontecimento que, no momento de sua ocorrência, não pôde ser elaborado. Retomando as reflexões de Birman (2014) sobre a *crise do simbólico* na contemporaneidade, seria justamente essa dificuldade de inscrição e de elaboração psíquica do trauma, em que o sofrimento irrompe diretamente no corpo ou na ação (sem a mediação simbólica), que causaria essa *repetição* do que estamos nomeando como agonia.

Na direção de ampliar as contribuições à reflexão sobre o tema da agonia, encontra-se em Figueiredo (2025)[3] uma ilustração que condensa elementos dos diversos autores já apresentados. Trata-se de uma contribuição importante sobre a fragilidade psíquica e sua aproximação ao mortífero. Para o autor, é necessário considerar uma importante distinção entre angústias (reação vital quando a vida está em perigo ou em crise profunda) e agonias (o que já pertence ao campo da morte e dos moribundos). Segue suas colocações afirmando que as angústias se contrapõem às defesas igualmente comprometidas com a vida e as agonias ocorrem quando houve precocemente um colapso das defesas. Acrescenta que nas agonias se dão os adoecimentos por passivação.

Até esta etapa da escrita, procuramos apresentar autores de nossa referência que desenvolvem ideias e teorizam sobre temas que contribuíram para nossa proposição de trabalhar sobre a palavra *agonia*, cada vez mais presente na narrativa dos analisandos. Ressalta-se que estas são ideias que se aproximam, mas deve-se reconhecer a singularidade teórica de cada um dos autores mencionados.

Em *O mal-estar* (1974), acima referido, Freud considera como fonte de maior sofrimento os *relacionamentos com os outros*, as relações que estão presentes com o semelhante desde o início e depois se diversificam e multiplicam nas figuras da cultura. Entende-se *cultura* como algo que se constrói na relação com o outro, como um grande ambiente que influi, de forma significativa, na constituição da subjetividade. É inevitável também pensar sobre a relação que inaugura todas as outras relações. Indagamos: O que se passa atualmente nas relações primordiais, as quais *teriam* que oferecer amparo, ser um ambiente facilitador para o desenvolvimento do sujeito humano? O que vem ocorrendo nesse grande contexto contemporâneo?

A agonia revela-se como um fio afetivo que denuncia uma falha básica, precoce, na relação com o outro. Aparece de diferentes formas e pode ser nomeada como um sentimento além da angústia, intenso, mas também pode expressar um colapso psíquico, uma vivência primitiva, como algo que escapa à simbolização, uma experiência-limite do sujeito, um risco de aniquilamento. Cabe ressaltar que, considerando as proposições teóricas destacadas no texto, entendemos que, diferentemente do termo *angústia*, *agonia* remete a um colapso do ser, a uma experiência de desintegração, ao predomínio de intensidades impensáveis, sem representação, dando, desta forma, ênfase a um estado primitivo de desintegração.

Propõe-se que, frente à maior incidência do termo *agonia* na clínica, está-se diante de considerável falência e precariedade nas relações estabelecidas com o outro, o que parece denunciar a carência de um ambiente confiável e facilitador para a emergência do eu. Nesse sentido, propõe-se, a partir dos estudos que exploram aspectos atuais e predominantes na produção de subjetividade, que o mal-estar contemporâneo, relacionado a uma falha precoce na

[3] Informação fornecida por Luiz Cláudio Figueiredo na palestra "A construção da subjetividade e suas obstruções: as diversas faces do superego", proferida na atividade inaugural do ano científico da SPPA-Poa, em Porto Alegre, em 15 de março de 2025.

relação com o outro, pode ser pensado como uma redescrição e intensificação do mal-estar freudiano escrito em 1930. As três direções de sofrimento propostas por Freud (1974) seguem vigentes e com ênfase na crescente precariedade da relação com o outro, testemunhada pela predominância de afetos primitivos.

A forma de sofrimento que se expressa na agonia parece ser relativa à ausência *radical* do outro, à fragilização dos vínculos, à precariedade dos dispositivos de amparo primordial e social e à dissolução dos referenciais simbólicos. Não se está, portanto, diante de uma forma de conflito marcada pelo recalque, mas de uma forma de dor que expressa a ausência do outro. Assim, pode-se também compreender a agonia como um elo afetivo entre a falha básica e o mal-estar civilizatório; se a cultura exige repressão, mas o sujeito não teve os alicerces psíquicos suficientes para sustentar essa exigência, o resultado parece ser um sentimento insuportável. Nessa direção, toma-se a agonia como dor e forma de expressão de um self que não encontrou amparo, nem nas figuras primordiais, nem nas produções da cultura.

Em Winnicott (1994), encontra-se o conceito de agonia trabalhado de forma direta e na clínica. Para pensarmos nas ressonâncias da agonia na clínica psicanalítica, considerando o percurso do indizível ao dizível, é importante a afirmativa de Winnicott (1994) sobre a existência de momentos nos quais se pode considerar que o colapso temido pelo paciente remete a algo ocorrido, mas que, devido à precariedade de integração do ego, segue inconsciente. Nessa situação, ainda não é possível acessá-lo:

> O paciente precisa "lembrar" isto, mas não é possível lembrar algo que ainda não aconteceu, e esta coisa do passado não aconteceu ainda, porque o paciente não estava lá para que ela lhe acontecesse. A única maneira de "lembrar", neste caso, é o paciente experienciar esta coisa passada pela primeira vez no presente, ou seja, na transferência (p. 74).

É no espaço analítico que se dá a possibilidade de que esse estado retorne como uma memória corporal e psíquica não simbolizada sobre algo vivido nestas condições. Agora, com o analista, é possível ao analisando experienciar algo inaugural sobre o não simbolizado. Pode-se, portanto, pensar a agonia como denúncia de algo que impõe ao sujeito um movimento em busca de um sentido sobre o que ainda não é significado. São estados afetivos nos quais o sujeito não consegue atribuir sentido às intensidades, mas sim encená-las com o corpo, dramatizá-las nas relações e no próprio silêncio.

Quando as pessoas recorrem à palavra *agonia* para descrever o que lhes acontece — "estou agoniado", "estou com uma agonia", "não vou à sessão porque estou muito agoniado" —, parecem descrever algo que faz conexão com o que estão sentindo e para o qual não encontram outras palavras para expressar. Enquanto analistas, pode-se oferecer condições e criar possibilidades para que sejam experimentados, vividos no *setting* analítico, por meio da regressão à dependência, os efeitos decorrentes de tais falhas ambientais precoces. Atualiza-se, via transferência, a dor, o estado de desamparo *total*, o desalento, de um primitivismo que ainda carece de palavras. A agonia, nesse contexto, como afeto que exprime uma ferida no nível mais primitivo do psiquismo e ilustra a irrupção da falha básica, como descrita por Balint (2014), quando verbalizada, instaura possibilidades de transformação do indizível ao dizível.

A escuta e a atitude clínica psicanalítica, no que se refere à técnica, dar-se-iam menos na direção de promover interpretações do inconsciente e mais de favorecer a experiência daquilo que foi traumaticamente vivido, mas permaneceu sem significação. Atendo-se a uma escuta empática e receptiva, oferecem-se condições para que uma experiência emocional aconteça, possibilitando a regressão, pois, ao reviver simbolicamente aquilo que não teve, o analisando pode integrar partes dissociadas de si em um *setting* seguro e de confiança. Assim, o respeito pelo ritmo do paciente e a ênfase na relação transferencial como espaço de cuidado, conforme autores aqui trabalhados, resultam em uma clínica afetiva, ética e aberta à escuta do mal-estar contemporâneo. É a voz da agonia que assombra a contemporaneidade,

ocorrências pretéritas que retornam e/ou ficam silenciadas, manifestando-se no presente, povoando intensidades que ainda não encontraram sentidos e que, por seguirem *assombrando*, geram dores de grandes intensidades.

Conclusão

Este processo de escrita sobre a agonia aproxima-se da noção de *devir*, no que diz respeito a algo inacabado, que mantém um caráter de movimento e abertura a novas reflexões e seus efeitos. É um tema inquietante e que requer que possamos continuar construindo e discutindo na direção de sua ampliação e no compromisso de seguir vitalizando a psicanálise. O cenário atual em que a análise se exerce é marcado por uma complexidade que nos interroga constantemente e convoca um permanente trabalho de indagação.

Desde a abertura deste trabalho, o poema de Emily Dickinson (2020) serve como suporte para a reflexão sobre a agonia. "O Prudente — tem sempre um revólver —/E tranca o trinco da Porta —/Não vê o maior Espectro —/O que importa —." Questionamo-nos: Qual o espectro que importa e não consegue ser visto? Cada autor cujas proposições nos acompanharam na escrita do trabalho abre uma perspectiva de compreensão para tais questões.

Freud (1974), como criador da psicanálise, ao propor o fenômeno da compulsão à repetição, faz referência às fantasias terroríficas, esse sem nome. As proposições de Balint (2014) sobre a falha básica, decorrente de experiências com *o frio anfitrião eterno*, projetariam as fantasias terroríficas que assombram e produzem agonia. Winnicott (1994), ao referir-se às agonias primitivas, soma-se ao reconhecimento da existência de um *eu atrás do eu, velado*. Os aportes de Birman (2014) sobre o colapso das funções simbólicas do psiquismo mostram a força dos *corredores piores do cérebro*. Figueiredo (2025), por meio da distinção que propõe entre angústias e agonias, permite reafirmar a pertinência dos elementos teóricos explorados no texto.

Assim, no diálogo do poema de Dickinson (2020) com os autores da psicanálise presentes neste trabalho, encontra-se a relevância de reconhecer os efeitos psíquicos da agonia, tomando-a como algo desconhecido, arcaico, sem nome e que, justamente por não poder ser nomeado, assusta e assombra a vida de uma pessoa. A psicanálise propõe que é justamente a elaboração/elucidação que pode trazer à luz os conteúdos: as fantasias terroríficas que assombram e produzem a agonia, afetos intensos que ameaçam a integridade do eu, só existem por causa da *escuridão*. Na *luz*, na elucidação, as fantasias terroríficas deixam de existir...

Quando nos ocupamos do nosso fazer na clínica a partir de uma escuta sensível, ética e fundamentada teoricamente, a construção em psicanálise não cessa. Este artigo surge de uma inquietação da clínica, de um tema que nos convoca a nos defrontarmos com o arcaico, com a precariedade do ambiente psíquico no início da vida, ou seja, com o fato de que, para um sujeito existir, precisa que o entorno humano lhe ofereça as mínimas condições para *ser*.

A clínica psicanalítica — compreendendo também o contexto cultural — constitui-se na relação entre analista e analisando e nas transferências produzidas nesse encontro. O lugar do analista é primordialmente o de quem sustenta a experiência emocional do paciente, acolhe os sentimentos, o silêncio, a confusão e o vazio. Trata-se de uma técnica ancorada em uma presença continente e viva, que opera além e aquém das intervenções verbais. Mais do que antecipar uma tradução simbólica do vivido, trata-se de oferecer condições efetivas para tolerar o impensável, suportar a intensidade do acontecimento, para que, pouco a pouco, possam surgir imagens e palavras que possibilitem exprimir aquilo que antes era apenas uma *dor muda*.

No Canto XXII da *Divina comédia*, de Dante Alighieri (1998), na parte intitulada "O purgatório", o personagem Estácio conta a história de um viajante solitário que leva uma lanterna nas costas, iluminando o caminho daqueles que viriam atrás dele. Trouxemos esse

recorte da *Divina comédia* associando-o à agonia, que, primitiva, escurece *a cena* do sujeito — e este, assombrado, ver-se-ia impedido de enxergar o caminho. A psicanálise poderia ser uma *lanterna* que auxilia as pessoas nesse esforço de iluminação, lançando alguma luz sobre esses obscuros recantos/fontes de agonia, totalmente desconhecidos do sujeito no início do tratamento.

Referências

ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*: purgatório. Trad. de Ítalo Eugênio Mauro. São Paulo: 34, 1998. (Publicado originalmente em 1321).

ANDRÉ, Jaques. Entre angústia e desamparo. *Ágora*, Vitória, v. IV, n. 2, p. 95-109, 2001.

BALINT, Michael. *A falha básica*: aspectos terapêuticos da regressão. São Paulo: Zagodoni, 2014.

BIRMAN, Joel. *O sujeito na contemporaneidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

DICKINSON, Emily. *Poesia completa*. Trad. de Adalberto Muller. Brasília: UNB, 2020. (Publicado originalmente em 1862).

FERENCZI, Sándor. *Diário clinico*. São Paulo: Martins Fontes, 1990. (Publicado originalmente em 1932).

FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. (Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 4). (Publicado originalmente em 1920).

FREUD, Sigmund. *Inibição, sintoma e angústia*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. (Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 20). (Publicado originalmente em 1926).

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. (Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XXI). (Publicado originalmente em 1930).

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand L. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MOURA, Luisa. *Ferenczi e Winnicott*: análise de adultos na língua da infância. Belo Horizonte: Artesã, 2020.

ROQUE, Carolina Maria de Oliveira. *Agonia*: últimos momentos de um doente terminal. 2010. Dissertação (Mestrado Integrado em Medicina) – Faculdade de Medicina da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. *As dores do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Publicado originalmente em 1850).

WINNICOTT, Donald W. O medo do colapso. In: WINNICOTT, Donald W. *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994. pp. 70-76. (Publicado originalmente em 1963).

Artigo recebido: 4 de setembro de 2025
Artigo aceito: 19 de março de 2026

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

e2902 | DOI 10.59927/sig.v15i2.198

O TERROR, O ESTRANHO E O DIONISÍACO: APROXIMAÇÕES ESTÉTICAS ENTRE HOFFMANN, FREUD E NIETZSCHE

Terror, the uncanny, and the dionysian: aesthetic connections between Hoffmann, Freud, and Nietzsche

Terror, lo siniestro y lo dionisíaco: conexiones estéticas entre Hoffmann, Freud y Nietzsche

Bruno Werneck[1]

Resumo: O período moderno na filosofia compreende uma secção histórica que se localiza entre os séculos XVII e XX. Em seu período tardio, teve como uma de suas características o questionamento da racionalidade estrita como forma de conhecer e proporcionou o surgimento da estética como disciplina filosófica. Esse movimento ocorreu na Alemanha do século XIX e teve como mote inicial os autores do romantismo, dentre os quais se destaca Hoffmann. Tal movimento influenciou a filosofia do mesmo período e, a partir do resgate da tragédia grega enquanto poética, suscitou o trágico no âmbito da filosofia, do qual Nietzsche reconhece participar. No final do século XIX, Freud inaugura a psicanálise e propõe uma práxis clínica teorizada a partir de inúmeras referências à mitologia grega e ao romantismo alemão. O presente trabalho tem como objetivo investigar possíveis correlações entre atributos discutidos pelos três autores, o que sugere uma interlocução entre eles a partir desse contexto histórico, filosófico e estético. O terror, o estranho e o dionisíaco figuram como elementos de uma nova subjetividade, marcada pelo trágico e pela superação de um ideal clássico pautado pelo bom, belo, verdadeiro e consciente. A partir da análise das obras *Os elixires do diabo*, *O nascimento da tragédia* e *O estranho*, buscar-se-ão conexões e possíveis divergências entre os três autores.

Palavras-chave: Filosofia. Psicanálise. Romantismo. Trágico. Estética.

Abstract: The modern period in philosophy comprises a historical section that spans from the 17th to the 20th centuries. In its later period, one of its characteristics was the questioning of strict rationality as a way of knowing, which led to the emergence of aesthetics as a philosophical discipline. This movement took place in 19th-century Germany and initially had as its motto the authors of Romanticism, among whom Hoffmann stands out. This movement influenced the philosophy of the same period and, through the recovery of Greek tragedy as poetics, gave rise to the tragic within philosophy, of which Nietzsche recognizes himself as a participant. At the end of the 19th century, Freud inaugurated psychoanalysis and proposed a clinical praxis theorized through numerous references to Greek mythology and German Romanticism. The present work aims to investigate possible correlations between attributes discussed by the three authors, suggesting an interlocution among them based on this historical, philosophical, and aesthetic context. Terror, the uncanny, and the Dionysian appear as elements of a new subjectivity, marked by the tragic and by the overcoming of a classical ideal grounded in the good, the beautiful, the true, and the conscious. Based on the analysis of the works The Devil's Elixirs, The Birth of Tragedy, *and* The Uncanny, *the study will seek connections and possible divergences among the three authors.*

Keywords: Philosophy. Psychoanalysis. Romanticism. Tragic. Aesthetics.

[1] Psicanalista com percurso de formação pela Fazenda Freudiana de Goiânia. Especialista em Teoria da Clínica Psicanalítica (FFG/PUC-GO). Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás.
ORCID: 0009-0003-4842-5067. E-mail: bruno_werneck@discente.ufg.br

Resumen: El período moderno en filosofía abarca una sección histórica situada entre los siglos XVII y XX. En su período tardío, una de sus características fue el cuestionamiento de la racionalidad estricta como forma de conocimiento, lo que propició el surgimiento de la estética como disciplina filosófica. Este movimiento tuvo lugar en la Alemania del siglo XIX y tuvo como impulso inicial a los autores del Romanticismo, entre los cuales destaca Hoffmann. Dicho movimiento influyó en la filosofía del mismo período y, a partir del rescate de la tragedia griega como poética, suscitó lo trágico en el ámbito de la filosofía, del cual Nietzsche reconoce participar. A finales del siglo XIX, Freud inaugura el psicoanálisis y propone una praxis clínica teorizada a partir de numerosas referencias a la mitología griega y al Romanticismo alemán. El presente trabajo tiene como objetivo investigar posibles correlaciones entre atributos discutidos por los tres autores, lo que sugiere una interlocución entre ellos a partir de este contexto histórico, filosófico y estético. El terror, lo siniestro y lo dionisíaco figuran como elementos de una nueva subjetividad, marcada por lo trágico y por la superación de un ideal clásico pautado por lo bueno, lo bello, lo verdadero y lo consciente. A partir del análisis de las obras Los elixires del diablo*,* El nacimiento de la tragedia *y* Lo siniestro*, se buscarán conexiones y posibles divergencias entre los tres autores.*

Palabras clave: Filosofía. Psicoanálisis. Romanticismo. Trágico. Estética.

Introdução

O romantismo alemão foi um movimento estético ocorrido no século XIX, que teve como marca a ruptura com o classicismo e com o ideal de beleza vigente até então. Os autores do movimento literário *Sturm und Drang* promoveram, através de suas obras, a intrusão de elementos que até então eram recusados, como o terror, o estranho e o dionisíaco. A partir do resgate da tragédia grega enquanto poética, suas produções foram influenciadas e influenciaram filósofos importantes como Kant, Hegel, Schopenhauer e Nietzsche na constituição do trágico como filosofia e na instituição da Estética como disciplina filosófica e campo do saber humano (Machado, 2006, p. 5).

Tal movimento artístico e filosófico foi considerado precursor do pensamento moderno e a maior revolução já ocorrida no pensamento ocidental (Berlin, 2022, p. 22). Além da literatura e da filosofia, suas repercussões estenderam-se também ao campo científico e à medicina, culminando na insurgência da psicanálise como práxis teorizada acerca das profundezas da mente humana. Assim, o romantismo alemão marcou e foi marcado por importantes autores, dentre os quais, a título do presente trabalho, foram selecionados: E. T. A. Hoffmann, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud.

O terror, enquanto gênero literário, teve sua origem nas elaborações do movimento *Sturm und Drang* e posterior desenvolvimento nas produções estéticas do romantismo alemão. Um de seus principais expoentes foi Ernst Theodor Amadeus Hoffmann que, segundo Freud, foi um mestre na literatura do estranho. No entanto, a tragédia enquanto poética na Grécia Antiga sempre teve o terror como característica fundamental:

> Até o período iluminista, as poéticas se baseavam na definição de formas preestabelecidas, atemporais, que prescreviam as regras para se obter o efeito visado por cada gênero artístico [...] Seu paradigma é a teoria aristotélica sobre a tragédia, na *Poética*, que orienta as teorias normativas segundo as quais cada obra de arte deve preencher os requisitos formais de seu gênero e se restringir ao tipo de objeto a ser imitado, para assim alcançar o efeito a que a criação artística visa. Por exemplo, no caso da tragédia, a forma seria a "imitação de ações elevadas" e o efeito seria a "catarse de terror e compaixão", concepções de Aristóteles discutidas intensamente nas poéticas do século XVIII (Szondi, 2004, p. 16).

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

O presente projeto pretende analisar elementos da obra *Os elixires do diabo*, de Hoffmann (2022), publicada originalmente em 1815, obra fundamental do romantismo alemão.

O dionisíaco figurou como categoria estética na filosofia de Nietzsche e está presente desde as suas primeiras publicações. Polo antagônico em referência ao apolíneo, faz alusão a aspectos e qualidades estéticas evitados, em grande medida, pelo status quo civilizado:

> Tomamos esses dois termos dos gregos, que tornam perceptíveis ao homem inteligente os profundos saberes ocultos de sua concepção da arte não através de conceitos, mas nas figuras intensamente claras de suas divindades. Liga-se aos seus dois deuses artísticos, Apolo e Dioniso, o nosso entendimento de que no mundo grego há um enorme contraste, na origem e nos fins, entre a arte do escultor, apolínea, e a arte não figurativa da música, dionisíaca; esses dois impulsos, tão diferentes, existem lado a lado, geralmente em franca discórdia e instigando-se mutuamente na geração de frutos cada vez mais vigorosos, para neles perpetuar o conflito inerente a essa oposição, o qual é só aparentemente superado pela palavra que têm em comum, "arte" (Nietzsche, 2022, p. 21).[2]

Como é possível assinalar, o pensamento de Nietzsche acerca desses dois princípios estéticos possui como marca o trágico, ao assinalar uma contradição insolúvel, em constante conflito, entre polos antagônicos. Em outra passagem, Nietzsche deixa claro que se trata, sobretudo, de uma análise psicológica acerca desses princípios:

> Sim, o que é o dionisíaco? — Neste livro há uma resposta — nele fala "alguém que sabe", o iniciado e apóstolo de seu deus. Agora eu talvez falasse com mais cautela e menos eloquência de uma questão psicológica difícil como a origem da tragédia entre os gregos (Nietzsche, 2022, p. 12).[3]

Assim, a leitura daquilo que Nietzsche apresenta em *O nascimento da tragédia* em relação ao apolíneo e ao dionisíaco é, em boa medida, psicológica. As contradições de um eu dividido entre aspectos contraditórios aproximam sua leitura das elaborações que Sigmund Freud faz acerca da psique humana e do desenvolvimento da psicanálise enquanto práxis teorizada e campo do saber humano. A dimensão do estranho, apresentada por Freud, faz referência a esse aspecto dividido (duplo) da psique, em que forças contraditórias encontram-se em conflito e estão na base da produção de sintomas que ele denominou neuróticos.

Em 1919, Freud publica *Das Unheimliche*, texto no qual apresenta suas questões acerca das correlações entre psicanálise e estética. Nesse trabalho, Freud propõe o estranho como categoria estética diversa do belo, cuja característica fundamental é o horror:

> É raro o psicanalista sentir-se inclinado a investigações estéticas, mesmo quando a estética não é limitada à teoria do belo, mas definida como teoria das qualidades de nosso sentir. Ele trabalha em outras camadas da vida psíquica, e pouco lida com as emoções atenuadas, inibidas quanto à meta, dependentes de muitos fatores concomitantes, que geralmente constituem o material da estética. Pode ocorrer, no entanto, que ele venha a interessar-se por um âmbito particular da estética, e então este será, provavelmente, um âmbito marginal, negligenciado pela literatura especializada na matéria. "O inquietante" é um desses domínios. Sem dúvida, relaciona-se ao que é terrível, ao que desperta angústia e horror, e também está claro que o termo não é usado sempre num sentido bem determinado, de modo que geralmente equivale ao angustiante (Freud, 1996, p. 248).

[2] A referida citação encontra-se no § 1, logo após o "Prefácio a Richard Wagner".

[3] Citação localizada no § 4 do "Ensaio de autocrítica" em *O nascimento da tragédia*.

Aqui, o estranho, também chamado de inquietante, é apresentado como um âmbito particular e marginal da estética, que se afasta da teoria do belo e que se constitui como campo de interesse do psicanalista. Como marca dessa categoria estética figuram o terrível, a angústia e o horror, o que permite uma articulação direta com o dionisíaco em Nietzsche e o terror em Hoffmann. Este último é apresentado por Freud nesse mesmo texto:

Estamos diante de uma nova categoria estética, provocada pelo romantismo alemão, assimilada pela filosofia do trágico e assumida como campo do saber psicanalítico. Nela, a ruptura frente ao belo como ideal figura como tema central das discussões e apresenta certos atributos característicos. O presente trabalho tem como objetivo investigar as correlações entre três desses atributos: o terror, o estranho e o dionisíaco como predicados de uma dimensão psíquica que encontram lugar em uma dimensão estética divergente do belo enquanto ideal clássico desde a Grécia pós-socrática.

1. A dimensão estética

A principal marca da filosofia moderna estabelecida a partir de Descartes pode ser caracterizada como um movimento em direção a um racionalismo capaz de produzir ideias cada vez mais claras e distintas. No entanto, desde Platão e através da Idade Média, o âmbito dos sentidos e do sentir foi relegado a um segundo plano e considerado inferior ante a lógica e a clareza da intelectualidade:

> Perante o tribunal da razão teórica e prática, que modelou o mundo do princípio do desempenho, a existência estética está condenada. Contudo, tentaremos mostrar que essa noção da *estética* resulta de uma "repressão cultural" de conteúdos e verdades que são inimigos do princípio do desempenho. Tentaremos desfazer, teoricamente, essa repressão — recordando o significado e função originais da estética. Essa tarefa envolve a demonstração da associação íntima entre prazer, sensualidade, beleza, verdade, arte e liberdade — uma associação revelada na história filosófica do termo *estético* (Marcuse, 1969, p. 156).

Podemos assinalar uma dicotomia característica do pensamento ocidental, que em Descartes encontra clara elaboração, quando propõe a divisão entre *res cogitans* e *res extensa*. Nela, a atividade do pensamento racional é direcionada a uma atitude inquiridora em que os sentidos são fonte de engano. O *cogito* cartesiano é proposto como uma substância pensante que está divorciada, em grande medida, das sensações e impressões advindas dos órgãos dos sentidos, muito embora haja divergências e autores defendam que Descartes propôs uma relação entre elas (Ramozzi-Chiarottino; Freire, 2013).

Essa dicotomia prevalece e se mantém ainda no pensamento de Kant, embora com diferenças consideráveis. Em Kant, a liberdade do ser humano estaria na possibilidade de agir conforme um imperativo categórico moral e, como tal, seria uma ação em disjunção com a natureza sensorial de suas paixões e inclinações. Assim, ao resistir aos impulsos advindos da sensualidade, a liberdade poderia ser atingida através de ações morais. Aqui, é possível também ressaltar uma dualidade característica e, de certa forma, inconciliável.

> Na filosofia de Kant, o antagonismo básico entre sujeito e objeto reflete-se na dicotomia entre as faculdades mentais: sensualidade e intelecto (entendimento); desejo e cognição; razão prática e teórica. A razão prática constitui a liberdade sob leis morais auto-outorgadas, para fins morais; a razão teórica constitui a natureza sob as leis da causalidade. O domínio da natureza é totalmente diferente do domínio da liberdade; nenhuma autonomia subjetiva pode violar as leis da causalidade e nenhum dado sensorial pode determinar a autonomia do sujeito (Marcuse, 1969, p. 157).

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

No entanto, ao propor a terceira crítica, Kant oferece uma possibilidade de pensar uma atividade intermediária que permitiria estabelecer uma conexão entre ambas. Assim, o domínio da estética se apresenta como aquele em que as percepções sensoriais, entendidas como sensualidade num sentido amplo, e o prazer poderiam participar de um outro tipo de juízo e constituir um campo de exploração e produção próprios da filosofia.

> Para Kant, a dimensão estética é o meio onde os sentidos e o intelecto se encontram. A mediação realiza-se pela imaginação, que é a "terceira" faculdade mental. Além disso, a dimensão estética também é o meio onde a natureza e a liberdade se encontram. Essa dupla mediação é requerida pelo conflito geral entre as faculdades superiores e inferiores do homem, o qual é gerado pelo progresso da civilização — um progresso obtido através da subjugação das faculdades sensuais à razão e através de sua utilização repressiva para as necessidades sociais. O esforço filosófico de mediação, na dimensão estética, entre sensualidade e razão manifesta-se, pois, como uma tentativa para reconciliar as duas esferas da existência humana que foram separadas à força e despedaçadas por um princípio de realidade repressivo (Marcuse, 1969, p. 161).

Essa tentativa de restituição do campo sensorial em equivalência à atividade racional estrita pode ser ressaltada como marca do estabelecimento da estética como campo do saber filosófico, para além de uma filosofia aplicada à arte, muito embora se dedique também a ela. Uma espécie de juízo ou mesmo de racionalidade que não pretende se divorciar das impressões e percepções advindas dos sentidos, mas que reconhece nelas a possibilidade do prazer e das faculdades imaginativas que abrangem uma outra dimensão diferente da lógica restrita e descritiva.

No mesmo sentido, Hegel afirma que existe uma contradição inerente ao pensamento ocidental desde a Antiguidade e que encontra expressão na moral do pensamento moderno:

> Nesta contraposição, um lado é tratado de tal modo que anula [*aufhebt*] o outro, e dado que os dois estão presentes no sujeito como opostos, este possui a possibilidade de a partir de si decidir seguir um ou outro. Mas tal decisão e ação decorrente desta decisão somente serão morais segundo este ponto de vista quando, por um lado, emanarem da livre certeza do dever e, por outro lado, da vitória não apenas sobre a vontade particular, os impulsos naturais, as inclinações, as paixões e assim por diante, mas também sobre os sentimentos [*Gefühle*] nobres e impulsos superiores. Pois a moderna concepção moral parte da firme contraposição da vontade em sua universalidade espiritual e em sua particularidade sensível natural e não consiste na mediação completa destes lados opostos, mas numa luta mútua de opostos que traz consigo a exigência de que os impulsos em sua disputa com o dever se afastem dele (Hegel, 2001, p. 72).

Assim, Hegel reconhece a contradição característica da moral ocidental e aponta a filosofia de Kant como tentativa de sua superação, muito embora reconheça que ela não tenha conseguido tal objetivo:

> E assim Kant realmente representou a contradição reconciliada, mas não conseguiu desenvolver cientificamente sua essência verdadeira nem demonstrá-la como a única e verdadeira efetividade. Em seguida, Kant certamente continuou a questão na medida em que novamente encontrou a unidade exigida naquilo que denominou de entendimento intuitivo; mas também aqui ele ficou uma vez mais preso à contraposição entre o subjetivo e objetivo, de tal modo que ele indica a solução abstrata da contraposição entre o conceito e a realidade, a universalidade e a particularidade, o entendimento e a sensibilidade e, com isso, a Idéia; porém, novamente transformou esta solução e reconciliação em algo subjetivo e não em algo em si e para si verdadeiro e efetivo (Hegel, 2001, p. 75).

2. Freud e *Das Unheimliche*

Em 1919, Freud escreve um texto intitulado *Das Unheimliche*, e que foi traduzido para o português de diversas maneiras, como: o estranho, o inquietante, o infamiliar, o sinistro. Nesse texto, Freud problematiza a relação da psicanálise com a estética e apresenta o estranho como categoria de uma outra perspectiva no que diz respeito à clássica concepção do belo:

> 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. 275-276).

Freud faz alusão, em seguida, à tradição do romantismo alemão e cita Hoffmann como um de seus principais expoentes. Assim, fica evidente sua conexão com o movimento iniciado pelos autores do *Sturm und Drang* e aproxima a psicanálise da arte literária que buscou contestar os valores propagados pelo iluminismo francês no estabelecimento de uma razão clara e que suscitou uma estética clássica na qual o belo figurou como ideal.

> Hoffmann é o mestre incomparável do estranho na literatura. Sua novela *Die Elixire des Teufels* [*O Elixir do Diabo*] contém toda uma série de temas a que se é tentado a atribuir o efeito estranho da narrativa; mas é uma história por demais obscura e intrincada para que nos aventuremos a um sumário da mesma. Já mais para o final do livro é que o leitor fica a saber dos fatos, que até então lhe haviam sido ocultados, dos quais se origina a ação; com o resultado de que não fica, por fim, esclarecido, mas de que cai num estado de completa estupefação. O autor acumulou excessivo material da mesma espécie. Em consequência disso, a compreensão da história como um todo sofre, ainda que não a impressão que provoca. Devemo-nos contentar em escolher aqueles temas de estranheza que se destacam mais, ao mesmo tempo em que verificamos se também podem ser facilmente atribuídos a causas infantis (Freud, 1996, p. 292).

Ao citar outro autor da tradição idealista alemã, Freud deixa clara, nesse texto, sua relação estética e filosófica com o movimento que buscou resgatar a tragédia grega enquanto poética e culminou na filosofia do trágico (Machado, 2006, p. 5). Dentre as várias possibilidades de tradução para o termo *unheimlich*, privilegia a definição de Schelling:

> Por outro lado, percebemos que Schelling diz algo que dá um novo esclarecimento ao conceito do *Unheimlich*, para o qual certamente não estávamos preparados. Segundo Schelling, *unheimlich* é tudo o que deveria ter permanecido secreto e oculto, mas veio à luz (Freud, 1996, p. 282).

Assim, Freud propõe o estranho como ambiência do inconsciente, que se caracteriza como uma dimensão apartada da consciência e que retorna inesperadamente. A divisão característica do homem moderno aparece aqui como uma psique marcada pela contradição entre uma fonte de impulsos primitivos, que exige satisfação direta e incessante, frente à moral civilizada que se pauta por uma racionalidade clara, distinta e asséptica.

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

3. Nietzsche e o dionisíaco em *O nascimento da tragédia*

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche busca definir, em diversos trechos, o que seria a qualidade dionisíaca em contraposição à apolínea e, logo no início, apresenta a que segue:

> De onde viria então o anseio contrário aparecido anteriormente, *a ânsia pelo feio*, a boa, severa vontade do heleno mais antigo para o pessimismo, o mito trágico, a imagem de tudo que é terrível, mau, enigmático, aniquilador, fatídico no fundo da existência — de onde viria então a tragédia? Talvez do *prazer*, da força, da saúde transbordante, da plenitude excessiva? E que significado tem então, fisiologicamente falando, a loucura da qual vieram tanto a arte trágica como a arte cômica, a loucura dionisíaca? (Nietzsche, 2022, p. 12).[4]

Nessa passagem, interessa-nos ressaltar vários aspectos. Aqui, o dionisíaco é referido a uma dimensão irracional e segue na mesma contestação freudiana do conceito clássico atribuído ao belo, na busca de uma outra estética. O terror aparece como uma das características do dionisíaco e Nietzsche afirma que este se constitui como qualidade fundamental da arte trágica. Assim, há uma associação clara entre o dionisíaco, o irracional, o terror e o trágico.

Mais à frente, o autor critica aquilo que concebe como *socratismo estético*. Nessa perspectiva, os valores clássicos da Grécia atribuídos a um ideal do que seria belo são criticados e mais uma característica importante sobre o dionisíaco aparece:

> Também o divino Platão fala quase sempre ironicamente da capacidade criadora do poeta, na 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. Eurípides, 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". Consequentemente, podemos ver Eurípides como o poeta do socratismo estético (Nietzsche, 2022, p. 74).[5]

Aqui, Nietzsche introduz um importante aspecto para o presente trabalho, ao introduzir o inconsciente como marca do dionisíaco, e propõe o estabelecimento de uma outra estética, o que o aproxima de forma bastante conclusiva de Freud nesse aspecto.

E, por fim:

> sob a forma de Socratismo, o princípio da forma apolínea pôde ascender ao domínio unilateral, com a consequência de que a partir de agora as forças dionisíacas já não eram integradas e canalizadas, mas negadas e suprimidas. A forma torna-se tirânica, torna-se servidão, em fases posteriores vira uma rígida convenção. As consequências são devastadoras, uma cultura do conhecimento alexandrino torna-se independente, na qual o dionisíaco ocasionalmente invade como elemento irracional. [...]. Este regresso do que foi reprimido tem apenas efeito destrutivo, não possuindo mais o efeito criador de outrora (Zittel, 2024, p. 25).

Ainda, sobre a dimensão psíquica do dionisíaco, podemos destacar a ênfase defendida por Nietzsche nessa dimensão evitada pelo pensamento ocidental em detrimento da moral e da racionalidade, desde a Grécia Antiga pós-socrática. Pode-se pensar na dimensão estética

[4] Citação encontrada no § 4 do "Ensaio de autocrítica" em *O nascimento da tragédia*.

[5] Referência encontrada no § 12 da obra *O nascimento da tragédia*.

como uma trópica do pensamento, na qual o baixo, o inferior, o profundo, o sensível e o prazer retornam como elementos recusados por toda uma tradição filosófica e científica:

> Aquele que concebe alguma coisa de vivo deve mergulhar nas profundezas primitivas onde moram as forças da vida. E ao erguer-se à superfície, tem nos olhos um brilho de loucura, porque, nessas profundezas, *a morte se acha com o rosto encostado ao da vida jubilosa* (Otto apud Kerényi, 2002, p. 117).

Nesse trecho, fica evidente a intrínseca relação entre o terror e o prazer, que são marcas da dimensão e da experiência psíquica do inconsciente atribuídas ao dionisíaco. Trata-se de uma espécie de *katabasis* — descida ao submundo ou a regiões infernais — encontrada tanto na *Odisseia*, de Homero, quanto na *Divina comédia*, de Dante Alighieri.

4. O terror em *Os elixires do diabo* de E. T. A. Hoffmann

O romantismo foi um movimento artístico que se desenvolveu entre os séculos XVIII e XIX, com uma vasta e multifacetada produção. Na Alemanha, um de seus principais expoentes foi E. T. A. Hoffmann, que explorou o terror como ambiência temática.

> A exemplo da ficção gótica, a literatura romântica também surge como reação ao racionalismo iluminista e aos ideais artísticos neoclassicistas de simetria e clareza. Influenciado pela tradição iniciada por Horace Walpole, o Romantismo, de modo geral, defende uma visão de mundo que privilegia a experiência individual e, neste sentido, a imaginação assume um papel central em sua proposta literária (cf. DAY, 1996, p. 4). Um fator essencial para o estabelecimento de ambas as vertentes foi a voga da categoria estética do sublime (Bellas, 2017, p. 141).

Problematizar sobre a importância do sublime extrapola o escopo deste trabalho, mas fica evidente a ruptura estética que o romantismo provocou ante o ideal clássico de beleza já referido anteriormente. O livro de Hoffmann está situado neste espectro e traz inúmeras possibilidades de interpretação, dentre as quais elegeremos apenas algumas como objeto do presente trabalho.

De forma bastante resumida, o enredo conta a história de um monge capuchinho chamado Medardus, que experimenta uma espécie de vinho secreto guardado nos confins do mosteiro. A partir daí, experimenta o despertar de toda sorte de impulsos desconhecidos e inomináveis, que o levam a perpetrar uma série de atos violentos através de assassinatos e abusos sexuais. A presença de uma duplicidade na estrutura psicológica é semelhante à de Dr. Jekyll e Mr. Hyde, na qual duas personalidades opostas se alternam. Essa duplicidade é uma das características do *unheimlich* freudiano e se mostrou presente em diversas produções literárias desse período.

Ademais, acrescenta-se a presença do vinho como elemento dionisíaco, que promove o acesso a uma dimensão irracional da psique, apartada da consciência normal de vigília e que lança o personagem num estado de terror frente àquilo que desconhece em si mesmo, evidenciando a máxima freudiana: "o eu não é senhor em sua morada".

> Defendemos que essa ambivalência em relação a uma alteridade, que é repetidamente incorporada e expulsa, reconhecida e denegada, é a tônica da experiência do duplo. A partir dessa ambivalência, percebemos o seu nexo com o sentimento do infamiliar (*Unheimliche*) (Rabelo; Martins, 2021, p. 180).

Essa característica de uma psique dividida é marca do pensamento freudiano e também um atributo da própria modernidade ao final do século XIX.

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

> O caráter do protagonista, assim como o seu percurso na história, pode ser considerado a amálgama de tendências e qualidades opostas e contraditórias: a busca pelo sagrado e a presença seminal do demoníaco; a virtude e a inclinação ao crime; a aspiração à ascese e a irrupção brusca das moções sexuais; a razão e a loucura; o nobre e o plebeu e, por fim, o religioso e o libertino. O livro joga com a indeterminação, deixando ao leitor a tarefa de decidir a verdadeira natureza da maldição em questão (Rabelo; Martins, 2021, p. 182).

A obra permite ainda a constatação de um personagem que desconhece a dimensão inconsciente e pulsional de sua própria psique, a qual retorna como sintoma e o lança a uma série de atos que atualizam a divisão característica da moral ocidental, como já demonstrado anteriormente. Apartadas da consciência por um fenômeno que Freud aponta como recalque, as moções pulsionais do protagonista ultrapassam a barreira erigida pela religião e pela moralidade em busca de satisfação direta de terror e prazer. Trata-se, portanto, de um retorno sintomático que se equipara aos enredos trágicos do período homérico.

Considerações finais

O presente trabalho levantou a possibilidade de articulação entre três aspectos selecionados: o terror em Hoffmann, o estranho em Freud e o dionisíaco em Nietzsche. Diversas possibilidades de relação existentes entre os três atributos foram ressaltadas e, tendo em vista a alta complexidade e o imbricamento desses fatores, o que fica sugerido é a continuidade da investigação e da interlocução entre a filosofia, a psicanálise e a literatura.

Diversos fatores relevantes foram encontrados, tanto de associação quanto de divergência, o que não foi possível levar adiante devido ao espaço ainda reduzido para aprofundamento e problematização. No entanto, a investigação mostrou correlações importantes entre os três autores a partir de um contexto histórico, filosófico e estético característico do final do século XIX. A dimensão estética proposta pelos autores nesse período teve como objetivo a tentativa de superação de uma dicotomia presente no pensamento ocidental desde a filosofia grega pós-socrática.

Essa tentativa tem início com os autores do romantismo alemão, em especial Goethe e Schiller nas artes literárias, que provocam um movimento elaborado posteriormente por autores como Schelling, Hölderlin, Schlegel, Hegel, Kant, Schopenhauer e Nietzsche. Da tragédia grega enquanto poética à filosofia do trágico, os autores buscaram na dimensão estética uma tentativa de superação da contradição característica da racionalidade e da psique ocidentais, como intenta demonstrar este trabalho.

Assim, fica premente a necessidade de ampliar o escopo da investigação para que cada atributo receba o devido trabalho de análise pormenorizada. No mesmo sentido, o presente trabalho coloca-se como possibilidade de interlocução e abre-se a questões que possam contribuir para o seu desenvolvimento.

Referências

BELLAS, J. P. Sublime terrível e Romantismo. In: FRANÇA, Júlio (org.). *Poéticas do mal*: a literatura do medo no Brasil (1840-1920). Rio de Janeiro: Bonecker, 2017.

BERLIN, I. *As raízes do romantismo*. São Paulo: Fósforo, 2022.

FREUD, S. O estranho. In: FREUD, S. *História de uma neurose infantil*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 233-270. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 17). (Publicado originalmente em 1919).

HEGEL, G. W. F. *Cursos de estética, v. 1*. São Paulo: Edusp, 2001.

HOFFMANN, E. T. A. *Os elixires do diabo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2022.

KERÉNYI, Carl. *Dioniso*: imagem arquetípica da vida indestrutível. Trad. de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2002.

MACHADO, R. *O nascimento do trágico*: de Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MARCUSE, H. *Eros e civilização*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

RABELO, F.; MARTINS, K. P. H. Considerações psicanalíticas sobre Os elixires do diabo, de E. T. A. Hoffmann. *Cadernos de Psicanálise*, Rio de Janeiro, v. 43, n. 45, p. 171-192, dez. 2021. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-62952021000200010. Acesso em: 24 set. 2025.

RAMOZZI-CHIAROTTINO, Z.; FREIRE, J.-J. O dualismo de Descartes como princípio de sua filosofia natural. *Estudos Avançados*, v. 27, n. 79, p. 157-170, 2013.

SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

ZITTEL, C. *Filosofia da forma*: estudos sobre estética e poética em Nietzsche. Curitiba: Kotter, 2024.

Artigo recebido: 4 de maio de 2025
Artigo aceito: 26 de maio de 2026

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

e2910 | DOI 10.59927/sig.v15i2.224

CONVERSANDO COM O OBJETO TRANSFORMACIONAL DE CHRISTOPHER BOLLAS

Talking with the transformational object of Christopher Bollas

Hablando con el objeto transformacional de Christopher Bollas

Lucas Krüger[1]

Resumo: O presente ensaio propõe-se a dialogar com o conceito de objeto transformacional na obra de Christopher Bollas. O conceito, gestado entre 1973 e 1977 e publicado em *A sombra do objeto*, de 1987, designa a experiência pela qual o bebê é transformado na relação com a mãe antes de constituí-la como objeto total. Essa experiência não se inscreve como traço mnêmico de conteúdo, mas como memória de processo — de caráter estético — que orienta, de modo persistente, a busca por experiências transformacionais ao longo da vida. O ensaio examina articulações do conceito com outras formulações de Bollas, como o *impensado conhecido*, o *destiny drive* e o *idioma pessoal*, situando-o em relação à metapsicologia freudiana e ao pensamento de Winnicott. Argumenta-se que o objeto transformacional não se opõe às formulações freudianas centradas no conteúdo representacional, mas as complementa ao deslocar o foco para os processos inconscientes procedurais e para a dimensão estética da experiência subjetiva. São também examinadas implicações clínicas do conceito, com ênfase no lugar do analista como objeto transformacional na cena analítica, na dialética da diferença como princípio técnico e na centralidade do idioma pessoal do analista no curso do processo. O texto inclui ilustrações clínicas do autor e propõe articulações teóricas próprias, em consonância com o estilo ensaístico que orienta sua escrita.

Palavras-chave: Objeto transformacional. Christopher Bollas. Impensado conhecido. Idioma pessoal. Técnica psicanalítica.

Abstract: This essay engages with the concept of the transformational object in the work of Christopher Bollas. The concept, developed between 1973 and 1977 and published in The Shadow of the Object *(1987), refers to the experience through which the infant is transformed in the relationship with the mother before constituting her as a whole object. This experience is not inscribed as a mnemic trace of content but as a memory of process — aesthetic in character — that persistently guides the search for transformational experiences throughout life. The essay examines the concept's articulations with other Bollasian formulations, such as the* unthought known*, the* destiny drive*, and the* personal idiom*, situating it in relation to Freudian metapsychology and Winnicott's thought. It argues that the transformational object does not oppose Freudian formulations centered on representational content but rather complements them by shifting the focus toward procedural unconscious processes and the aesthetic dimension of subjective experience. The clinical implications of the concept are also examined, with emphasis on the analyst's place as a transformational object in the analytic setting, on the dialectic of difference as a technical principle, and on the centrality of the analyst's personal idiom in the course of the analytic process. The text includes the author's clinical illustrations and proposes original theoretical articulations, in keeping with the essayistic style that guides the writing.*

Keywords: Transformational object. Christopher Bollas. Unthought known. Personal idiom. Psychoanalytic technique.

[1] Psicanalista e escritor. Dentre as suas publicações, destacam-se *Por que o divã? Perspectivas de escuta e a poética da psicanálise* (2023) — publicado em 2026 em língua inglesa pela editora Routledge (Londres/Nova York) — e *Interlocuções na fronteira entre psicanálises* (2017), bem como seu trabalho de tradução e autoria de livros de poesia e literatura infantil. É diretor da recém-lançada série Ferenczi — Traduções do Original (2025). ORCID: 0009-0003-2444-9945. E-mail: lucas_kruger@hotmail.com

Resumen: El presente ensayo se propone dialogar con el concepto de objeto transformacional en la obra de Christopher Bollas. El concepto, elaborado entre 1973 y 1977 y publicado en La sombra del objeto *(1987), designa la experiencia por la cual el bebé es transformado en su relación con la madre antes de constituirla como objeto total. Dicha experiencia no se inscribe como huella mnémica de contenido, sino como memoria de proceso — de carácter estético — que orienta, de manera persistente, la búsqueda de experiencias transformacionales a lo largo de la vida. El ensayo examina las articulaciones del concepto con otras formulaciones de Bollas, como lo* impensado conocido*, el* destiny drive *y el* idioma personal*, situándolo en relación con la metapsicología freudiana y el pensamiento de Winnicott. Se argumenta que el objeto transformacional no se opone a las formulaciones freudianas centradas en el contenido representacional, sino que las complementa al desplazar el foco hacia los procesos inconscientes procedurales y la dimensión estética de la experiencia subjetiva. Se examinan también las implicaciones clínicas del concepto, con énfasis en el lugar del analista como objeto transformacional en la escena analítica, en la dialéctica de la diferencia como principio técnico y en la centralidad del idioma personal del analista en el curso del proceso. El texto incluye ilustraciones clínicas del autor y propone articulaciones teóricas propias, en consonancia con el estilo ensayístico que orienta su escritura.*

Palabras clave: Objeto transformacional. Christopher Bollas. Impensado conocido. Idioma personal. Técnica psicoanalítica.

Conversando com o objeto transformacional de Christopher Bollas[2]

Neste ensaio, proponho-me a dialogar com o conceito de transformacional, de Christopher Bollas. Trata-se de um conceito de grande fecundidade, tanto pelo valor que agrega à compreensão da cultura e das formas pelas quais nos relacionamos com seus elementos quanto por sua utilidade clínica — especialmente no que diz respeito ao analista, tanto como objeto quanto como sujeito, e às relações transferenciais aí implicadas. Bollas destaca, em todas essas experiências, a centralidade de sua dimensão estética.

Seu conceito de objeto transformacional foi inicialmente trabalhado em seus cadernos, entre 1973 e 1977 (Bollas, 2015b, p. 45), antes de se tornar a pedra angular de seu primeiro livro, *The shadow of the object — A sombra do objeto* (Bollas, 2015a), uma coletânea "de artigos escritos, a partir do início da década de 1970, ao longo de 15 anos, que foram revisados e reelaborados [...] por dois anos, em 1985/1986" (Gurfinkel, 2015, p. 13).

O título de meu escrito anuncia "conversar" com as ideias de Bollas porque, mais do que elucidar seu pensamento, interessa-me escrever de acordo com a forma como me relaciono com ele. Portanto, a linha de construção deste ensaio não pretende "fugir" de comunicar-se a partir dos efeitos que o objeto-texto de Bollas produz em mim — já incorporados e atravessados pela minha própria linguagem, nem sempre coincidente com a de Bollas, justamente por já estabelecer novas ligações com o meu *idioma pessoal* (para usar o conceito de Bollas). O idioma pessoal[3] é um termo que já se faz presente em seu primeiro livro, mas que se torna

[2] Este ensaio foi originalmente escrito em 2018, com o intuito de integrar uma série de publicações dedicadas a conceitos da obra de Christopher Bollas. No período que se seguiu, estive envolvido em outros projetos editoriais e de escrita — entre eles, livros autorais e trabalhos de tradução de autores como Sándor Ferenczi e Karl Abraham —, de modo que este texto acabou permanecendo inédito. Nesse intervalo, publiquei três outros trabalhos dedicados à obra de Bollas; ainda assim, este ensaio, o primeiro que escrevi sobre o autor, permaneceu "adormecido". Retomo-o agora, em 2026, procedendo a uma revisão mínima, com o cuidado de preservar ao máximo a formulação e o espírito do texto original.

[3] Há divergências quanto à tradução dos termos em inglês utilizados para designar a singularidade do idioma de cada sujeito, bem como diferentes usos linguísticos empregados por Bollas para expressar esse conceito. Observam-se ao menos três alternativas distintas na obra de Bollas em português. Nas próprias traduções do texto "O objeto transformacional" há variações: na edição de *A sombra do objeto: psicanálise do conhecido*

mais bem desenvolvido em *Forças do destino: psicanálise e idioma humano* (Bollas, 1992b). De modo resumido, poderíamos dizer que o idioma pessoal refere-se a um *self-essência*, à presença singular do ser que cada um de nós é — o idioma da nossa personalidade. Esse idioma único, quando desenvolvido, manifesta-se em formas singulares de expressão, nas mais diversas linguagens, estados internos e modalidades de comunicação objetal.[4]

Resumidamente, Bollas (2015d, p. 63) nos explica a relação transformacional:

> Antes de a mãe ser personalizada para o bebê como um objeto total, ela funcionava como uma região ou como uma fonte de transformação. E como a própria subjetividade nascente do bebê é quase completamente uma experiência das integrações do ego (cognitivo, libidinal, afetivo), o primeiro objeto é identificado com as alterações do estado do ego. Com o crescimento do bebê e o aumento da confiança própria, a relação com a mãe muda, de "mãe como o outro que altera o self", para uma pessoa que tem sua própria vida e suas próprias necessidades.

E, em seguida, complementa tratar-se de uma experiência estética: a experiência de ser transformado pelo outro.

Aquilo que se vive como experiência de transformação pelo outro permanece não como traço mnêmico de conteúdo, mas como memória de processo. Uma memória que diz respeito à forma da experiência e ao seu acontecer, e que orienta, de maneira persistente, a busca por vivências estéticas ao longo da vida, tenha ela sido satisfatória e prazerosa ou não. Em termos prototípicos, o objeto transformacional é o objeto-mãe que, ao oferecer o cuidado (e a sexualidade — se pensamos em Freud), acaba por transformar o *infans* que — devido ao ápice dessa experiência — vive a buscar relações objetais em que pode transformar-se a si mesmo tal qual nesse modelo primário.

Também é importante ressaltar que, embora o conceito de objeto transformacional tenha sido gestado nos cadernos de Bollas entre 1973 e 1977, a essência desse conceito permanece no cerne de seu pensamento até os dias atuais, ainda que desdobramentos de sua experiência clínica e de sua escrita o tenham levado a certo desuso em sua comunicação ao longo do tempo. É como se fosse possível reconhecer a presença do objeto transformacional ao longo de toda a obra de Bollas, ainda que nem sempre de forma explicitamente nomeada[5]. Algo semelhante pode ser encontrado, em termos de comparação, na obra de Freud. Poderíamos lembrar, nesse sentido, do *Projeto para uma psicologia científica* (Freud, 1996a), escrito em 1895, publicado apenas postumamente e jamais citado pelo autor em seus textos posteriores, mas cuja influência é claramente perceptível em boa parte de sua produção. Trata-se de algo embrionário que permanece presente mesmo de modo indireto — algo que diz respeito não apenas ao uso de um conceito específico, mas ao funcionamento que ele designa desde o início da vida e que atravessa tudo aquilo que advém posteriormente.

No caso de Bollas, em comparação com a metapsicologia freudiana, pode-se dizer que o conceito de objeto transformacional desloca o foco da psicanálise do conteúdo representacional para o processo, ressaltando a dimensão estética das primeiras relações e suas

não pensado (2015a), a expressão aparece traduzida como "idioma próprio", enquanto na coletânea *A Escola Britânica de Psicanálise: The Middle Group, a tradição independente* (Kohon, 1994) surge como "idioma particular". Em outras traduções da obra de Bollas, contudo, há a predominância do termo "idioma pessoal" (*personal idiom*).

[4] Para um desenvolvimento teórico mais profundo do conceito de *idioma pessoal* na obra de Bollas, ver Krüger (2023a).

[5] Décio Gurfinkel diria que há um "princípio transformacional" (2015) e até mesmo uma "epistemologia transformacional" (2025) na obra de Bollas.

reverberações na vida psíquica adulta, inclusive na clínica. Nessa perspectiva, o analista comparece não apenas como intérprete de conteúdos inconscientes, mas como uma presença implicada em uma experiência capaz de operar transformações.

O primeiro livro de Christopher Bollas, *The shadow of the object* (2015a), possui o subtítulo "Psychoanalysis of the unthought known". A edição brasileira o traduziu por *Psicanálise do conhecido não pensado*, formulação que pode sugerir, em português, a ideia de algo que ainda não foi pensado, mas que permaneceria potencialmente disponível ao pensamento. No entanto, a noção proposta por Bollas pode também apontar para outra direção. O *unthought known* não designa um conteúdo simplesmente ainda não elaborado, mas um modo de saber que, embora conhecido, não se organiza segundo as formas do pensamento reflexivo ou conceitual. Trata-se de um saber inscrito na experiência relacional primária, corporal e afetiva, que estrutura a vida psíquica sem jamais ter sido tematizado como representação. André de Martini indica que utilizemos a formulação *impensado conhecido*[6]. Creio ser uma proposta interessante, na medida em que preserva o paradoxo central do conceito: algo que é conhecido precisamente na medida em que não "consegue" ser pensado, ao mesmo tempo em que pode se tratar também de algo que venha a ser pensado. Encaro o conceito de Bollas como paradoxal porque ele abarca tanto o que é da ordem do estritamente irrepresentável (mas que cria um outro tipo de marca — procedural —, como veremos) quanto aquilo que dá margem para que trabalhemos a partir do prisma representacional de Freud (algo que tem potencial para vir a ser representado).

Há uma passagem de Bollas que me parece particularmente interessante para começarmos a pensar sobre o que seria esse *impensado conhecido*:

> Este sujeito pode vivenciar um momento estético quando enfrenta um objeto externo formidável ou confuso, que lhe provocará uma perturbação interna, submetendo-o a um sentimento estranho do horrível e do familiar (Bollas, 2015c, p. 71).

Nessa formulação, aquilo que se apresenta como *impensado conhecido* dialoga com o *Unheimliche* freudiano (Freud, 2006) — o inquietante, o estranho-familiar —, ainda que deslocado de seu contexto conceitual original. Enquanto a teorização freudiana se organiza prioritariamente em torno do circuito pulsional e representacional, Bollas dirige sua atenção a modos de funcionamento que não se deixam apreender pela temporalidade do "ainda não pensado", uma vez que já se encontram inscritos como processo de funcionamento. Há algo em si que vive de modo marcante e que foge à lógica representacional de Freud.

O *impensado conhecido*, em Bollas, portanto, abre caminho para pensarmos o que está intimamente ligado ao que se situa na ordem da estética. O momento estético inaugural refere-se à experiência que ocorre com o *infans* em seu contato com o primeiro objeto. Não se trata, portanto, de remeter à mãe enquanto figura, mas de considerar aquilo que se passa, em nível funcional — em sua função transformacional —, nesse encontro inaugural com o outro. Há uma ênfase no processo — algo do originário que não é da ordem do recalque. "O momento estético é uma ressurreição evocativa da condição egóica precoce", diz-nos Bollas[7].

---

[6] Essa perspicaz tradução do termo *unthought known* por "impensado conhecido", em vez de "conhecido não pensado", é proposta por André De Martini (2012).

[7] No capítulo "O espírito do objeto como a mão do destino" de *A sombra do objeto*, Bollas (2015a, p. 73) introduz a questão da "evocação do objeto", conceito que será desenvolvido de modo mais sistemático em *Being a character* (1992a). De forma resumida, trata-se da busca — em grande parte inconsciente — por objetos que evoquem as condições do funcionamento estético primário, tal como formulado no conceito de objeto transformacional.
O chamado objeto evocativo não transforma por si mesmo, mas reativa, no sujeito, uma experiência de transformação anteriormente vivida, em consonância com o seu idioma pessoal. É nesse sentido que um mesmo objeto pode ser profundamente evocativo para um sujeito e indiferente para outro: a evocação depende das

Freudianamente, a busca pelo objeto transformacional poderia ser interpretada tanto pelo viés da busca por satisfação e do princípio do prazer quanto por aquele ligado às moções mortíferas e à repetição do traumático — ainda que tais formulações não tenham sido feitas por Bollas em termos freudianos, como aqui proponho. O objeto é transformacional independentemente de sua qualidade ter sido positiva ou negativa na constituição do bebê. A relação com esse objeto o transforma de qualquer maneira: seja de modo suficientemente bom, como diria Winnicott (1975a), auxiliando o desenvolvimento e a realização do idioma pessoal do sujeito, seja de forma mais nociva, fruto de uma relação mãe-bebê vivida patologicamente e/ou marcada por contornos traumáticos.

As sensações vividas com esse objeto transformacional permanecem como algo eternamente almejado e buscado posteriormente nos mais variados objetos, seja ainda na infância, seja na vida adulta. "A busca do objeto transformacional é uma busca de memória infinita, por algo no futuro que reside no passado" (Bollas, 2015c, p. 75). Essa afirmação é de extrema importância, pois abre a possibilidade de pensarmos a relação do ser humano com os mais diversos objetos (incluindo os inanimados) — especialmente os da cultura e da arte — e, ao mesmo tempo, oferece uma nova forma de encarar e vivenciar os processos transferenciais.

A perspectiva de Bollas difere, mas não se opõe, a outras perspectivas acerca do movimento que faria o ser humano, como o próprio autor explicita em textos posteriores (2005; 2012; 2013). Não há, em sua proposta, uma negação de uma constituição psíquica fundada em marcas de conteúdo, como a freudiana; há, antes, uma ampliação em direção às marcas processuais. Isso faz com que a visão que se teria do inconsciente se torne ainda mais vasta. Uma metáfora interessante para tentar elucidar essa ideia seria o Universo. Jamais se trata de esquecer como funciona a vida na Terra ou no Sistema Solar, mas de considerar que há funcionamentos distintos — análogos ou não — em outras galáxias. Elementos sólidos, gasosos, buracos negros. Hoje possuímos robôs explorando Marte; há cem anos, não havia a menor possibilidade de isso ocorrer. Da mesma forma, inúmeras descobertas científicas ainda não haviam sido feitas quando Freud cunhou seus modelos teóricos. Esses modelos, obviamente, não são obsoletos, mas tampouco alcançam as "galáxias" e "constelações" mais distantes. Eu diria que Bollas tende a conceber os diversos modelos teóricos da psicanálise como funcionamentos regidos por regras e elementos distintos, assim como um planeta pode possuir predominantemente água e outro, substâncias gasosas. Haveria, portanto, muitos estados possíveis dentro do espectro humano e de seu inconsciente: nem todos situados no campo do representacional. É nessa perspectiva que se incluem essas marcas internas mais ligadas ao processo.[8]

Bollas não está propondo entrar em conflito com a noção de pulsão — segundo a qual o grande objetivo psíquico seria a satisfação e o apaziguamento das tensões internas (Freud, 1996b) —, mas antes afastar-se desse sistema teórico, como ele próprio justifica (Bollas, 2015a), a fim de desenvolver um novo ângulo para a escuta. Ao fazê-lo, deixa clara a importância de o analista possuir conhecimento de diversas vertentes teóricas, de modo a não se aprisionar a um único modelo, mas a estar apto a utilizar as teorias-objeto da maneira mais rica possível no trabalho analítico. Para Bollas, cada teoria-objeto seria capaz de acessar elementos e estados internos com particularidades que outra não alcançaria. A aplicação dessa

singularidades da história experiencial e da forma própria pela qual cada sujeito organiza, reconhece e repete certas qualidades estéticas fundamentais de sua experiência psíquica.

[8] A metáfora que desenvolvi neste ensaio — ainda em 2018 — aproxima-se, em parte, daquela que viria a ser elaborada posteriormente em *Por que o divã? Perspectivas de escuta e a poética da psicanálise* (Krüger, 2023b). Nesse trabalho, propus um modelo de escuta a partir da noção de *regiões psíquicas*, articulado por meio de metáforas geográficas e espaciais — bem como da noção de *nuvem* — no qual se distinguem diferentes modos de funcionamento interno, nem todos redutíveis ao campo representacional. Embora formulado em outro contexto teórico e com objetivos distintos, esse modelo guarda certa afinidade metafórica com a imagem aqui trabalhada, sobretudo no que diz respeito à ideia de múltiplos regimes de funcionamento psíquico coexistentes.

ideia envolve uma noção de alteridade e uma exigência de reconhecimento das diferenças. Em termos clínicos, o autor propõe uma **dialética da diferença** (Bollas, 1992b, p. 81), segundo a qual a comunicação do analista deve comportar um princípio de autenticidade que o marque como sujeito vivo e singular. Ao marcar-se como sujeito, o analista marca-se, ao mesmo tempo, como objeto a ser usado a partir da alteridade, e não apenas como um objeto passível de um uso repetitivo no campo transferencial. Isso não significa, por exemplo, que o analista deva trazer ativamente conteúdos pessoais para a sessão, mas que, no nível da forma de comunicação, deixe transparecer sua identidade de fala. Tal posicionamento pode propiciar que o analisando se sinta com a mesma liberdade para exercer sua própria identidade e seu idioma pessoal, para além do que estaria circunscrito aos conteúdos recalcados. Caso essas considerações a respeito da dialética da diferença soem simplificadas ou levianas, creio que essa impressão se desvanecerá à medida que o texto avança.

É perceptível, em Bollas, a própria ideia de uso do objeto — e da transformação a partir dele — operando em sua escrita. Não há, em seu pensamento, uma aderência rígida a um sistema conceitual único; antes, ele faz do conceito do outro algo que possa funcionar para si. Esse princípio de uso do objeto manifesta-se no fato de Bollas mobilizar, em um mesmo texto — como ocorre em *O objeto transformacional* —, nomenclaturas oriundas da escola inglesa, como objeto total e identificação projetiva, ao mesmo tempo em que recorre aos conceitos de real e imaginário em Lacan. Sua escrita parece obedecer, assim, ao mesmo princípio que ele teoriza: o uso do objeto em nível de funcionamento, para além do que seria o objeto teórico tomado como totalidade ou como representação manifesta (*Darstellung* — apresentação). O que se encontra em primeiro plano é o uso daquilo que o objeto propicia. Como o próprio Bollas afirma: "a experiência do objeto precede o conhecimento do objeto" (2015a, p. 74).

O objeto teórico psicanalítico, antes de tudo, deve servir a transformações em seu leitor. A partir do uso desses objetos, o leitor deveria buscar menos a adesão à sua concretude e mais o desenvolvimento de seu próprio idioma pessoal psicanalítico. Ao longo de suas produções, Bollas se desvincula de alguns termos, cria e passa a utilizar outros, buscando novos ângulos de abordagem para o fenômeno transformacional. Ele propõe uma teoria do uso do objeto que é, ao mesmo tempo, uma teoria da internalização de um funcionamento e da expressão desse funcionamento — no caso, de um funcionamento de si orientado para a busca de experiências transformacionais.

É notável, em seus escritos, uma forte valorização do paradoxo, justamente porque, em vez de tratar as diferentes teorias como conflitos, Bollas as faz conviver paradoxalmente. Ele as toma como objetos possíveis de serem usados pelo analista, preservando sua singularidade e diversidade e suspendendo qualquer hierarquização rígida entre elas[9]. Essa posição implica também uma lógica de não apego a um único objeto teórico — não apenas no sentido do domínio, mas também do investimento afetivo que o torna excessivamente familiar. Torna-se, assim, necessário também saber "abrir mão" dos objetos teóricos mais amados e mais bem dominados e lançar-se a outros, atitude em plena congruência com a almejada posição de não saber do analista.

O compartilhamento da experiência — seja no mesmo espaço de objetos teóricos distintos, seja entre dois seres diferentes no espaço da sessão — encontra-se em íntima sintonia com aquilo que Winnicott (1975a, p. 10) propõe a respeito do paradoxo:

> Minha contribuição é solicitar que o paradoxo seja aceito, tolerado e respeitado, e não seja resolvido. Pela fuga para o funcionamento em nível puramente intelectual, é possível solucioná-lo, mas o preço disso é a perda do valor do próprio paradoxo. Esse paradoxo, uma vez aceito e tolerado, possui valor para todo o indivíduo humano […].

[9] Bollas inclusive discute as hegemonias teóricas que acabam por sufocar a psicanálise. Ver Krüger (2021).

Mas não só. Tal perspectiva faz com que o princípio ético fundamental do analista não seja o de uma idealizada e impossível posição de neutralidade, mas o de uma posição de alteridade. Evidentemente, o fato de o analista mostrar-se como sujeito não significa atuar em sessão seus próprios conflitos, tampouco expor-se de modo inadequado. Ainda assim, seria impossível que ele não estivesse presente como sujeito: seja pela maneira como pronuncia uma palavra, como utiliza a voz, o tom, as pausas ou mesmo pela forma como cumprimenta o analisando. O idioma pessoal do analista estará sempre em jogo — assim como sempre esteve desde Freud —, reconhecendo-o o analista ou não. O que se coloca em cena é o humano do analista, o seu idioma pessoal, o que é distinto de atuar em sessão conteúdos inconscientes próprios.

Seguindo o que envolve mais essencialmente o objeto transformacional, há algo que impulsiona o sujeito a dirigir-se a objetos que lhe proporcionam uma experiência estética, cuja matriz remonta às vivências estéticas originárias da vida. Na proposta de Bollas, os objetos da cultura em geral, e sobretudo os objetos artísticos, estariam intimamente ligados à busca dessa experiência estética proporcionada pelo objeto. O ser humano vai ao cinema, lê um livro ou escuta uma música movido pelo desejo de realizar uma experiência estética. Ele se dirige a esses objetos querendo ser afetado por essa experiência, desejando ser transformado pelo objeto-arte em questão. O encontro do espectador com o objeto-arte tem, assim, o objetivo inconsciente de repetir a experiência estética vivida em seus primórdios — enquanto forma-processo, e não necessariamente enquanto conteúdo, no sentido representacional freudiano. Busca-se a experiência de ser transformado pelo objeto. Não há garantias de que essa transformação efetivamente ocorrerá, mas há, no interior do sujeito, a expectativa de que, nesse encontro objetal, algo aconteça com o self: que algo o modifique, que algo novo advenha (o transforme — o desenvolva).

Aquilo que vem do outro, nesse contexto, não deve ser entendido como alienante, tal como ocorre quando o outro é pensado prioritariamente como instância de captura simbólica, nos termos lacanianos. Aqui, não se trata do outro enquanto lugar do significante, mas do outro enquanto processo transformacional e da capacidade do objeto de operar como meio de transformação.

O encontro objetal possibilita que o novo que se apresenta faça consonância com o idioma pessoal do indivíduo, promovendo o seu desenvolvimento. É colocando-se em contato com o *impensado conhecido* — que se atualiza nesse encontro com o objeto — que o indivíduo pode, progressivamente, desenvolver o seu idioma pessoal. Assim, em vez de uma suposta alienação, a relação com o objeto, e mais especificamente o uso de um objeto transformacional, configura-se como uma via de desenvolvimento daquilo que há de mais íntimo na natureza do sujeito: o seu idioma pessoal.

O processo transformacional, nessa perspectiva, estaria na base e na origem dos demais mecanismos psíquicos. O objeto transicional, tal como formulado por Winnicott (1975b), por exemplo, poderia ser pensado como um de seus desdobramentos. A experiência de transicionalidade corresponderia, assim, a uma elaboração posterior de um primeiro período essencialmente transformacional, que vai se tornando progressivamente mais complexo ao longo do tempo[10]. De certa maneira, o fenômeno transformacional permaneceria impregnado em todas as relações de objeto subsequentes, incluindo as amorosas, fraternas, agressivas e também aquelas vivenciadas no campo transferencial.

Ainda no que concerne à estética, é importante esclarecer que experiência estética não se confunde com beleza nem com experiências concretas de felicidade. O drama e o horror — seja em um objeto-livro, objeto-filme, objeto-música ou qualquer outra forma — também constituem experiências estéticas significativas. Não existe um bebê que tenha vivenciado

[10] Bollas (2015a) deixa claro esse pensamento em *A sombra do objeto*.

apenas experiências de satisfação e momentos agradáveis em sua relação mãe-bebê; a frustração faz parte desse processo, incluindo as angústias de separação em relação à mãe, entre muitas outras possíveis. Por essa razão, produções artísticas que mobilizam doses intensas de angústia e sofrimento encontram espectadores com histórias afetivas diversas, incluindo aqueles que tiveram experiências predominantemente satisfatórias e não apenas os que viveram experiências marcadas pelo horror ou pelo drama. Haveria, assim, uma busca pelo vivido esteticamente (e proceduralmente) no passado — seja qual for sua tonalidade —, ao mesmo tempo em que se mantém a abertura para o futuro, para a emergência de novas experiências estéticas. O processo transformacional, nesse sentido, é algo que nos habita internamente e opera numa articulação contínua entre o passado e o futuro.

A experiência estética é, em sua essência, aquela que evoca uma abertura de si para a relação e que, sendo singular, implica a produção de transformações, no sentido de deixar uma marca e instaurar uma diferença a partir da nova vivência. Não se sai igual de uma experiência estética. **O ser humano não buscaria necessariamente os objetos apenas pela via da repetição, mas também na direção de experiências que ainda não possui, capazes de lhe complementar e promover seu desenvolvimento. Trata-se da busca pelo processo transformacional presente na relação objetal, isto é, de uma abertura à emergência do novo em si.**

Por que alguém procuraria um analista? Evidentemente, há motivos singulares em cada uma dessas buscas. Ainda assim, pode-se supor a existência de um vetor comum: a busca por vivenciar um processo transformacional. Nessa perspectiva, o analista é procurado como meio para esse processo. O objeto-analista é investido na expectativa de que o encontro possa promover uma experiência estética de transformação.

Isso introduz um deslocamento importante na compreensão da transferência. Considerar a dimensão transformacional implica pensar a transferência como algo que vai além da ressignificação de conteúdos inconscientes reprimidos ou da repetição do traumático até sua elaboração na relação analítica. A escuta do objeto transformacional acrescenta, assim, uma camada suplementar à escuta transferencial. Ao mesmo tempo em que existem impulsos que conduzem o sujeito a conteúdos e situações traumáticas pregressas, haveria também um impulso em direção ao encontro com o novo na relação com o outro — e não apenas uma capacidade de mudança que poderia ou não ser ativada. Nesse sentido, a mudança passa a ocupar um lugar de força comparável ao da repetição, seja ela traumática ou ligada a cadeias representacionais conflituosas.

Do ponto de vista da técnica, coloca-se então a questão de como o analista pode estar disponível como um objeto que propicie essa transformação e favoreça o desenvolvimento do idioma pessoal do analisando. Essa preocupação está presente, de maneira evidente, na obra de Winnicott (1983). No entanto, para além das ações auxiliares da mãe — como o *holding* e o *handling* —, pode-se pensar que o processo transformacional opere em um nível inconscientemente mais profundo, funcionando como base subjacente a essas ações maternas. De certa forma, todas as funções essenciais da mãe no desenvolvimento do bebê poderiam ser compreendidas como expressões de sua função transformacional, entendida aqui como um conceito basal do desenvolvimento de si.

Sob esse prisma, ao buscar e desejar genuinamente uma análise, o inconsciente do analisando parece naturalmente orientado para essa dimensão transformacional que se presentifica na relação entre os pares. Isso implica uma abertura para que a experiência com o analista o afete e o transforme não apenas a partir do que já se encontra constituído em seu mundo interno, mas também a partir do que há de novo e pode advir desse encontro. Trata-se de uma disposição para experienciar algo que é, ao mesmo tempo, do outro e de si, em um movimento voltado ao desenvolvimento.

Por se tratar de uma experiência originária e primitiva do ser humano, o transformacional tende a adquirir grande potência durante a regressão/regrediência promovida pelo

processo analítico. Como a relação transformacional está interligada a transformações situadas em níveis anteriores à palavra, o analisando encontra-se inevitavelmente aberto a captar elementos e afetos do analista em um plano inconsciente. Isso ocorre independentemente da intenção ou do desejo consciente do analista e não se relaciona diretamente à qualidade da análise, entendida em termos de ser boa ou ruim.

Essa constatação ressalta a importância da pessoa do analista e de seu funcionamento inconsciente. Quanto mais o analista estiver apropriado daquilo que se passa na experiência transformacional — por mais difícil que isso seja —, maiores serão as chances de que o seu idioma pessoal favoreça o desenvolvimento do idioma pessoal do analisando, em vez de conduzi-lo a formas de engessamento, a adesões simbióticas ou à cristalização de estados de falso self e de repetições traumáticas. A análise do analista torna-se, assim, ainda mais decisiva. Pois, embora seja possível pensar em cuidados conscientes quanto aos efeitos de sua presença, o uso do outro como objeto transformacional ocorre em um nível inconsciente, sempre atravessado pelo risco de contaminação e de intoxicação psíquica, conforme se estabelecem as relações inconscientes entre analista e analisando[11].

Em casos mais graves, o cuidado central talvez resida em possibilitar que a identificação do analisando com o idioma pessoal do analista se dê a partir do que há de singular nesse idioma, de modo que o sujeito possa desenvolver o que há de singular em si mesmo — algo que pode estar interrompido, adormecido ou aprisionado em estados patológicos. O risco estaria menos na identificação em si do que na adesão ao outro como modelo idealizado de ser. Ou seja, se mecanismos de identificação são inevitáveis em processos transferenciais — pois são —, é importante que a identificação não se cole por vias idealizatórias do analista ou ligadas a supostos conteúdos representacionais ligados a ele, mas, sim, que ocorra uma identificação com o processo do analista: ser quem se é, alguém que desenvolve seu próprio idioma, que se esforça por desenvolver seu idioma, de maneira não alienante. Em última instância, o analisando identificar-se em ser si mesmo ao perceber o analista ser si mesmo.

Para fornecer um exemplo didático quanto a isto, ocorre-me lembrar de inúmeras sessões de análise de uma criança de oito anos, que atendi há quase 20 anos, e que se centravam justamente em analisar e discutir cada tomada de decisão nos desenhos que ambos fazíamos. Para além de pensarmos juntos o que cada um poderia desenhar e por quais motivos (levando em conta todas as singularidades representacionais do caso), eu valorizava suas ideias e sugestões para o meu desenho (o que fazia muito sentido para o caso, também), mas pensei ser necessário que eu, de forma ativa, não acatasse suas ideias — preferindo dizer que eu faria tal parte do desenho "do meu jeito". Intervenções que tiveram como consequência ele se identificar com a minha postura de "fazer do meu jeito" (e não uma identificação com o conteúdo de meu desenho) em diversas outras situações, para além de seus próprios desenhos, ajudando-o a sair de um engolfamento parental brutal, que o fazia viver sua vida tal qual um menino de três ou quatro anos, e não de oito — totalmente aprisionado psiquicamente.

Para além desta ilustração de uma análise de crianças, é preciso reiterar que, também em análise de adultos, devemos evitar intervenções afetivamente secas, embotadas ou pouco sensíveis, visto que podem ser compreendidas como comunicações que operam no nível da não palavra, transmitindo, implicitamente, uma determinada concepção de vida: dura, árida, sem movimento. Mesmo quando as palavras são cuidadosamente escolhidas, o analista pode, inadvertidamente, comunicar algo muito distinto no plano inconsciente — um caráter obsessivo e perfeccionista, por exemplo (a tal da intervenção "cirúrgica"). Não basta, portanto, trabalhar o conteúdo em detrimento da forma. A estética da comunicação mostra-se tão decisiva para a movimentação psíquica quanto a elaboração do representacional e do traumático.

[11] Ver Krüger (2025a).

Por outro lado, intervenções criativas, humoradas ou corajosas — por parte do analista — também passam a habitar o mundo interno do analisando. A relação humana vivida em análise adquire, assim, o mesmo estatuto de importância que os conteúdos provenientes do inconsciente recalcado ou das forças destrutivas internas. O conceito de objeto transformacional contribui justamente para incluir a forma — para além do conteúdo — na escuta analítica, chamando a atenção para gestos, silêncios, entonações e sutilezas verbais que circulam de inconsciente a inconsciente, sempre atravessadas pela relação.

Embora Bollas tenha formulado o conceito em um momento em que predominavam, em sua clínica, casos graves, não me parece que sua utilidade se restrinja a esse espectro. Mesmo em quadros neuróticos, o transformacional pode operar de maneira decisiva. Quando o analista se permite errar e, posteriormente, reparar o erro, comunica algo que ultrapassa o nível do conteúdo: que errar é possível, que a relação pode sobreviver à falha, que a vida segue. Ao reparar, naturaliza-se o erro como parte do humano e abre-se espaço para a emergência da alteridade.

Esse tipo de experiência, por exemplo, pode ser particularmente transformadora para sujeitos com organizações obsessivas. Ao admitir sua falha, o analista desorganiza — no bom sentido — aquilo que o analisando tenta manter rigidamente organizado, ao mesmo tempo em que rompe com ideais de perfeição. Trata-se de uma experiência estética passível de produzir transformação, favorecendo a retomada do desenvolvimento do idioma pessoal do sujeito. Um analista que nunca erra, que mantém sempre intervenções "corretas" e uma postura afetivamente distanciada, corre o risco de oferecer apenas um espelho do sintoma obsessivo, empobrecendo o campo analítico e tornando-o infértil no plano transformacional.

Nesse sentido, o analisando não apenas pode vir a usar o analista como objeto: ele está, de fato, sempre o usando nesse nível profundo e transformacional. A maneira como o analista comunica seu idioma pessoal — reconheça isso ou não — faz diferença decisiva no curso do processo analítico. Como afirma Bollas, "o uso do self verdadeiro do analista é a força do idioma descobrindo-se por meio das experiências de objeto" (1992b, p. 29).

Há situações em que o transformacional se manifesta por meio de gestos mínimos, quase silenciosos, cujo valor só se revela a posteriori. Recordo, nesse sentido, uma paciente que estava nos primeiros tempos de sua análise — e também nos primeiros tempos de minha própria clínica. Vinda do interior, encontrava-se particularmente vulnerável: havia sido afetivamente abandonada pelo pai e atravessava um momento de grande desamparo em sua vida, marcado por mudanças recentes, deslocamentos e pela dificuldade de sentir-se vista em suas necessidades mais elementares.

Em um dia de chuva intensa, ao final da sessão, perguntei-lhe se precisava de um guarda-chuva e lhe emprestei o meu. Tratou-se de um gesto simples (ainda que pensado por mim em duas vias — um gesto analítico, mas também um gesto humano), sem que, naquele momento (do ato analítico), pudesse haver qualquer perlaboração, comentário ou interpretação. Ainda assim, esse gesto veio a ser retomado, rememorado e perlaborado em sessões posteriores. Não como um ato isolado de cuidado, mas como algo que havia produzido uma diferença sensível em sua experiência: a de ser percebida e considerada em uma necessidade concreta — do tipo que lhe fez considerável falta em sua vida, sobretudo em relação ao pai. Assim, minha atividade[12] ao lhe oferecer o guarda-chuva veio a acrescentar algo novo dentro da transferência paterna que ela me direcionava. É importante salientar que, neste caso, não estou falando do aspecto conflituoso edípico entre pai e filha ou de transferências eróticas,

[12] Discuto essa "atividade" do analista com maior profundidade no texto "A elasticidade do psiquismo do analista e o tato na técnica psicanalítica", publicado no volume *A elasticidade da técnica psicanalítica*, de Sándor Ferenczi, da série Ferenczi — Traduções do Original. Ver Krüger (2025a).

mas, sim, de que meu gesto evocou, naquele momento, um pai que cuida (ao invés de se negar a pagar pensão para a filha desde o nascimento) e tenta suprir um conforto básico para a filha[13].

Com o tempo, foi possível reconhecer os efeitos desse encontro aparentemente banal. O gesto abriu espaço para que a analisanda pudesse buscar — e sustentar — relações com objetos, inclusive amorosos, capazes de reconhecê-la e enxergá-la de maneira distinta daquelas experiências anteriores em que suas necessidades permaneciam invisíveis. Não se tratou de uma correção do passado nem de uma reparação direta, mas da introdução de algo novo na economia de suas relações objetais: a possibilidade de ser vista.

Esse tipo de experiência poderia ser uma tentativa de ilustrar como o transformacional pode operar para além do conteúdo interpretativo. Um gesto que, em si mesmo, não explica nem simboliza, pode funcionar como experiência estética capaz de produzir deslocamentos duráveis. É nesse sentido que o analista, enquanto presença e enquanto meio, participa inevitavelmente do campo transformacional, não apenas pelo que diz, mas também pelo modo como se deixa afetar e responder ao encontro.

Situações como essas — aqui apenas recortadas, mas que atravessam cotidianamente o espaço clínico sob inúmeras formas, desde que estejamos disponíveis para escutar essas "janelas" —, enquanto experiências estéticas, foram decisivas para me conduzir ao encontro com a obra de Bollas e de outros autores que, até então, ainda não integravam meu horizonte teórico. A partir da obra de Bollas comecei a encontrar algumas palavras, alguns conceitos, para situações que vivia na clínica e que careciam de ressonância teórica por outras vias. O contato com sua obra foi um auxiliar fundamental para o desenvolvimento de minha escuta e de meu estilo clínico.

O transformacional, tal como formulado por Bollas, desloca o eixo da psicanálise do primado exclusivo do conteúdo representacional — sem jamais negá-lo — para a consideração do processo pelo qual o sujeito é afetado e se transforma. Ao enfatizar a dimensão estética das primeiras relações e suas reverberações ao longo da vida psíquica, esse conceito amplia a compreensão do inconsciente para além do campo do sentido e da interpretação. Nesse horizonte, o analista não comparece apenas como decifrador de significações recalcadas, mas como presença implicada em uma experiência viva, capaz de reativar modos primários de transformação do self.

Referências

BOLLAS, Christopher. *A questão infinita*. Trad. de Anne de Oliveira. Porto Alegre: Artmed, 2012.

BOLLAS, Christopher. *A sombra do objeto*: psicanálise do conhecido não pensado. Trad. de Fátima Marques. São Paulo: Escuta, 2015a.

BOLLAS, Christopher. *Associação livre*. Trad. de Lúcia Magalhães. São Paulo: Duetto, 2005. (Coleção Conceitos da Psicanálise, v. 3).

BOLLAS, Christopher. *Being a character*: psychoanalysis and self experience. Londres: Routledge, 1992a.

BOLLAS, Christopher. *Forças do destino*: psicanálise e idioma humano. Trad. de Rosa Maria Bergallo. Rio de Janeiro: Imago, 1992b.

[13] Não é possível se estender no caso e eu não gostaria de ser simplista. O analista cumpre funções variadas no campo transferencial independentemente de seu gênero. Aqui estou mencionando um aspecto específico de um campo transferencial. Para compreender melhor as funções do analista, bem como o manejo da transferência no *setting* analítico, é relevante considerar os conceitos de ordem materna e ordem paterna, formulados por Christopher Bollas, os quais discuto no texto de minha autoria "A função do objeto-divã a partir da teoria e da técnica de Christopher Bollas" (Krüger, 2025b).

BOLLAS, Christopher. Introdução. In: BOLLAS, Christopher. *A sombra do objeto*: psicanálise do conhecido não pensado. Trad. de Fátima Marques. São Paulo: Escuta, 2015b. p. 45.

BOLLAS, Christopher. O espírito do objeto como a mão do destino. In: BOLLAS, Christopher. *A sombra do objeto*: psicanálise do conhecido não pensado. Trad. de Fátima Marques. São Paulo: Escuta, 2015c. p. 65-76.

BOLLAS, Christopher. *O momento freudiano*. Trad. de Rafael Zeni. São Paulo: Roca, 2013.

BOLLAS, Christopher. O objeto transformacional. In: BOLLAS, Christopher. *A sombra do objeto*: psicanálise do conhecido não pensado. Trad. de Fátima Marques. São Paulo: Escuta, 2015d. p. 49-64.

DE MARTINI, André. Uma antropologia do outro em mim: o impensado conhecido de Christopher Bollas. *Impulso: Revista de Ciências Sociais e Humanas*, v. 22, p. 77-89, 2012.

FREUD, Sigmund. *O estranho*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XVII).

FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. I).

FREUD, Sigmund. *Pulsões e seus destinos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XIV).

GURFINKEL, Décio. A sombra do objeto: epifania de um pensamento presente. Prefácio. In: BOLLAS, Christopher. *A sombra do objeto*: psicanálise do conhecido não pensado. Trad. de Fátima Marques. São Paulo: Escuta, 2015. p. 13-36.

GURFINKEL, Décio. O uso Bollas do objeto Winnicott: uma epistemologia transformacional. In: CINTRA, Elisa Maria de Ulhôa (org.). *Por que Bollas?* São Paulo: Zagodoni, 2025. p. 43-56.

KOHON, Gregorio (org.). *A Escola Britânica de Psicanálise*: The Middle Group, a tradição independente. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

KRÜGER, Lucas. A elasticidade do psiquismo do analista e o tato na técnica psicanalítica. In: FERENCZI, Sándor. *A elasticidade da técnica psicanalítica*. Porto Alegre: Artes & Ecos, 2025a. p. 31-77. (Série Ferenczi).

KRÜGER, Lucas. A função do objeto-divã a partir da teoria e da técnica de Christopher Bollas. In: CINTRA, Elisa Maria de Ulhôa (org.). *Por que Bollas?* São Paulo: Zagodoni, 2025b. p. 125-138.

KRÜGER, Lucas. O idioma singular e a sua relação com os objetos em Christopher Bollas. *Pensamento Contemporâneo: Psicanálise e Transdisciplinaridade*, v. 3, n. 1, p. 27-36, 2023a.

KRÜGER, Lucas. *Por que o divã?* Perspectivas de escuta e a poética da psicanálise. Porto Alegre: Artes & Ecos, 2023b.

KRÜGER, Lucas. Sobre as reflexões de Christopher Bollas a respeito do fascismo e do genocídio. *SIG Revista de Psicanálise*, v. 10, n. 1, 2021.

KRÜGER, Lucas. *The psychoanalytic couch*: listening perspectives and the poetics of psychoanalysis. Londres/Nova York: Routledge, 2026.

WINNICOTT, Donald W. Teoria do relacionamento paterno-infantil. In: WINNICOTT, Donald W. *O ambiente e os processos de maturação*: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Porto Alegre: Artmed, 1983. p. 38-54.

WINNICOTT, Donald W. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975a.

WINNICOTT, Donald W. Objetos transicionais e fenômenos transicionais. In: WINNICOTT, Donald W. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975b. p. 13-44.

Artigo recebido: 27 de fevereiro de 2026
Artigo aceito: 1º de julho de 2026

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

e2903 | DOI 10.59927/sig.v15i2.160

TRIEB E NATURALISMO EM FREUD E NIETZSCHE

Trieb and naturalism in Freud and Nietzsche

Trieb y el naturalismo en Freud y Nietzsche

Ísis Lopes Zisels[1]

Resumo: Esta pesquisa teórico-conceitual explora as convergências e divergências entre as perspectivas naturalistas de *Trieb* presentes nos escritos freudianos de 1895, 1905 e 1915 e nas obras nietzschianas publicadas em 1872, 1882 e 1887. Para tanto, realiza-se uma análise detalhada do naturalismo darwinista, que norteou a formulação da terminologia na metapsicologia freudiana, bem como do naturalismo antidarwinista de Nietzsche, que fundamentou, de maneira precursora, o conjunto de impulsos inconscientes associados ao conceito de *Trieb*. Além disso, examinam-se as diferenças no modo como cada autor concebe o vínculo entre instinto, cultura e subjetividade. O debate entre Freud e Nietzsche propicia o esclarecimento das raízes científicas e filosóficas da expressão germânica, permitindo uma compreensão mais ampla das concepções de "ser humano" e "natureza" que permearam e moldaram o espírito da época, fomentando, de maneira decisiva, o surgimento da psicanálise como campo autônomo de saber.

Palavras-chave: Freud. Naturalismo. Nietzsche. Trieb.

Abstract: This theoretical-conceptual research explores the convergences and divergences between the naturalistic perspectives on Trieb *found in Freud's writings from 1895, 1905, and 1915, and in Nietzsche's works published in 1872, 1882, and 1887. To this end, a detailed analysis is conducted of Darwinian naturalism, which guided the formulation of terminology in Freud's metapsychology, as well as Nietzsche's anti-Darwinian naturalism, which, in a pioneering manner, underpinned the set of unconscious impulses associated with the concept of* Trieb. *Furthermore, differences in how each author conceives the relationship between instinct, culture, and subjectivity are examined. The dialogue between Freud and Nietzsche provides clarification regarding the scientific and philosophical roots of the German term, allowing for a broader understanding of the conceptions of "human being" and "nature" that permeated and shaped the spirit of that time, decisively fostering the emergence of psychoanalysis as an autonomous field of knowledge.*

Keywords: Freud. Naturalism. Nietzsche. Trieb.

Resumen: Esta investigación teórico-conceptual explora las convergencias y divergencias entre las perspectivas naturalistas sobre el Trieb *presentes en los escritos de Freud de 1895, 1905 y 1915, y en las obras de Nietzsche publicadas en 1872, 1882 y 1887. Con este fin, se realiza un análisis detallado del naturalismo darwiniano que orientó la formulación de la terminología en la metapsicología de Freud, así como del naturalismo antidarwiniano de Nietzsche, que, de manera pionera, sustentó el conjunto de impulsos inconscientes asociados al concepto de* Trieb. *Además, se examinan las diferencias en la forma en que cada autor concibe la relación entre instinto, cultura y subjetividad. El diálogo entre Freud y Nietzsche permite esclarecer las raíces científicas y filosóficas del término alemán, posibilitando una comprensión más amplia de las concepciones de "ser humano" y "naturaleza" que impregnaron y moldearon el espíritu de la época, fomentando decisivamente el surgimiento del psicoanálisis como un campo autónomo del saber.*

Palabras clave: Freud. Naturalismo. Nietzsche. Trieb.

[1] Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e Psicologia pela UniAcademia de Juiz de Fora. Mestra em Estética e Filosofia da Arte pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Doutora em História e Filosofia da Psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).
ORCID: 0000-0001-5962-6719. E-mail: zisels@hotmail.com

Introdução

O presente artigo utiliza o método de análise teórico-conceitual a fim de ressaltar as semelhanças e dessemelhanças entre as noções substancialmente naturalistas de "instinto" nas obras de Freud e Nietzsche. Tal abordagem contribui para aprofundar o entendimento das raízes filosóficas da psicanálise que, desde Schopenhauer, apontam para a existência de um fundamento instintivo e inconsciente tanto no ser humano quanto na natureza (Assoun, 1991). Para tanto, são analisados os trabalhos nietzschianos publicados em 1872, 1882 e 1887, nos quais as forças naturais são transportadas ao interior do homem, bem como as investigações freudianas de 1895, 1905 e 1915, desenvolvidas em torno do *Trieb*.

Estudos comparativos entre os autores supracitados são populares desde as publicações de Binswanger (1971) e Assoun (1991), que atentam à interpretação do ser humano como criatura da natureza. Contudo, existe, ainda, uma lacuna no que tange à forma como as perspectivas naturalistas de Freud e Nietzsche condicionam, cada uma a seu modo, o uso do termo *Trieb*.

O conceito de *Trieb*, concernente às forças instintuais que impulsionam o sujeito no mundo, refere-se aos impulsos que sustentam a atividade biológica e estabelecem uma ponte entre o psíquico e o somático, constituindo um dos pilares da teoria psicodinâmica do médico e psicanalista vienense Sigmund Freud (1856-1939). Para elucidá-lo, é importante salientar o modo como o contexto científico do século XIX influenciou o surgimento da psicanálise na capital do Império Austro-Húngaro. A corrente psicanalítica, a saber, toma por objeto de estudo o funcionamento da psique, valorizando-a em sua dimensão inconsciente. Por um lado, absorve o naturalismo metodológico, fruto do positivismo da época, atentando-se, mais precisamente, ao exame, diagnóstico e tratamento. Por outro, opõe-se à rigidez científica que predominava sobre a psiquiatria alemã do século XIX, na qual o paciente era esquadrinhado e medicado conforme sua patologia, sem ao menos ser escutado.

A nova proposta funde dois elementos: o ideal cultural romântico, voltado à expressão da subjetividade, e o paradigma epistemológico newtoniano, alusivo às explicações mecanicistas sobre a mente. Esse último, a propósito, norteia o raciocínio indutivo recorrente nas pesquisas naturalistas de Stuart Mill (1806-1873), a quem Freud admirava. Acerca do modelo apresentado:

> é curioso notar que para Freud este é invariavelmente o da Física, ao menos no manifesto dos seus escritos: é daí que deriva a ideia de forças psíquicas, assim como o constante emprego do termo mecanismo e as inúmeras metáforas mecânicas, hidráulicas e elétricas que pontilham suas descrições do "acontecer psíquico" (Mezan, 2007, p. 341).

O naturalismo freudiano, notado em 1895 no *Projeto para uma psicologia científica* (1971), retoma a conexão examinada, em 1876, por Darwin, entre o desenvolvimento biológico da espécie humana e sua trajetória histórica. A constatação do amálgama ser humano-natureza é corroborada pela afirmação da existência de impulsos inconscientes que dão origem à arte, descritos em 1869, com enfoque cultural, pelo filólogo e filósofo alemão Friedrich Wilhelm Nietzsche.

Nietzsche e Freud percebem a fonte de energia e movimento que permeia os fenômenos humanos, de modo que o *Trieb*, em seus pensamentos, advém da mesma representação de natureza. Todavia, é necessário sublinhar que a filosofia nietzschiana abre as portas para a construção de um naturalismo criativo e antidarwinista, avesso àquele que se aplica à metapsicologia freudiana.

> O tipo de naturalismo que encontramos em Nietzsche está visceralmente envolvido não só com questões sobre explicações e origens, mas também com questões acerca dos

> processos — e mais especificamente com a identificação e a compreensão dos aspectos qualitativos pelos quais a realidade humana tornou-se algo significativamente diferente do tipo de evento simplesmente biológico que ele supõe que ela tenha sido em seu começo (Schacht, 2011, p. 59).

Freud e o naturalismo

Freud, assim como os demais pensadores de sua geração, incorpora em suas pesquisas sobre a mente os parâmetros cientificistas das disciplinas naturais, estabelecendo um critério empírico para validar suas observações sobre o ser humano. Arquiteta uma ciência de base naturalista consagrada à escuta clínica, procurando, pelo método psicanalítico, compreender a psique e suas manifestações como fenômenos biológicos. Ademais, interpreta a subjetividade integrada à natureza por associações simbólicas, conforme propunha o romantismo (Assoun, 1983).

As ideias introspectivas dos gênios românticos, como Schiller e Goethe, influenciaram Freud no tocante à ênfase dada à construção do sujeito a partir do próprio desejo. Estas estiveram vinculadas, na teoria psicanalítica, ao evolucionismo de Darwin, que retratava as paixões como motivações biológicas:

> Para dizer a verdade, não foi o próprio Goethe quem, apenas por suas virtudes poéticas e metafísicas, converteu Freud à Medicina. Não foi qualquer Goethe que exerceu essa influência em Freud, mas o Goethe darwinizado que o naturalismo forja nessa época (Assoun, 1983, p. 230).

Freud (1996c) declara-se, em sua primeira conferência, um admirador do naturalista Charles Darwin, realizando uma série de alusões a ele. Vale, aqui, recordar que o naturalismo desponta na Europa, na segunda metade do século XIX, consubstanciado pela publicação darwiniana de 1859, *A origem das espécies* (Darwin, 1976). O movimento denunciava, através das ciências e das artes, a instintividade do homem, a agressividade latente sob a máscara civilizatória, a predominância da natureza e o aspecto grosseiro da sociedade moderna, marcada pela exploração da mão de obra.

> Estamos diminuindo o abismo excessivamente largo que períodos anteriores da arrogância humana cavaram entre a humanidade e os animais. Se devemos encontrar alguma explicação para os assim chamados instintos dos animais [...], esta só pode ser que eles trazem as experiências de sua espécie com eles para dentro de sua nova existência [...]. A posição do animal humano não seria, no fundo, diferente. Sua própria herança arcaica corresponde aos instintos dos animais, embora seja diferente em seu alcance e em seus conteúdos (Freud, citado por Simanke, 2009, p. 227).

Conquanto, ao longo dos anos, a literatura científica adotada por Freud tenha se revelado eclética, as contribuições darwinianas no campo das ciências naturais fizeram-se basilares à edificação da metapsicologia, inspirando, mediante o afastamento do antropocentrismo e a descoberta dos processos instintivos das espécies, os estudos introdutórios sobre o inconsciente e as limitações da consciência. Dessa forma, o excerto a seguir adverte o leitor a respeito das restrições da consciência, especialmente no que concerne à falibilidade da memória, salientando a importância do método científico:

> Por que e de que modo somos capazes de esquecer em geral, e entre outras coisas esquecer experiências que certamente deixaram em nós uma impressão mais profunda, tal como os acontecimentos dos anos mais remotos de nossa infância — isso constitui outro

> problema no qual querer evitar impulsos desagradáveis desempenha determinado papel, e, contudo, está longe de constituir a explicação completa. É fato inequívoco que as impressões desagradáveis são facilmente esquecidas. Diversos psicólogos o observaram, e o grande Darwin se impressionava tanto com isso, que tornou "regra de ouro" anotar com cuidado especial quaisquer observações que parecessem desfavoráveis à sua teoria, de vez que se havia convencido de que precisamente elas não permaneceriam em sua memória (Freud, 1996c, p. 49).

Freud, assim como Darwin, examina a evocação das lembranças e suas imprecisões, descrevendo, em 1895, os sistemas neuronais que configuram o aparelho psíquico. Inclui no esquema o fenômeno da consciência que, intermediado pelos signos da linguagem, orbita uma parcela de representações mnemônicas, demonstrando-se, desde então, uma excepcionalidade. Os traços da memória desassociados da palavra não se direcionam, com efeito, ao consciente periférico, sugerindo, como expõe Caropreso (2013, p. 203), "a hipótese de um inconsciente dinâmico, da existência de processos inconscientes e psiquicamente ativos, [não havendo] a hipótese do inconsciente como um sistema específico, a qual só irá aparecer na Carta 52 e desenvolver-se em *A interpretação dos sonhos*".

Considerando a ênfase concedida por Freud aos elementos fisiológicos que perpassam o psiquismo, faz-se notável a relevância do naturalismo na estruturação dos conteúdos psicanalíticos, como a noção de inconsciente. O pressuposto organicista é melhor explorado em 1895, com a inauguração do *Projeto para uma psicologia científica* (Freud, 1971). A obra apresenta a metapsicologia freudiana como um campo de estudo aberto às experiências e revisões sistemáticas, procurando elucidar os conceitos-chave da psicanálise, bem como a economia psíquica, incluindo as relações entre consciente e inconsciente.

Isso posto, a influência de Darwin em Freud dá-se, basicamente, por dois vieses: um, que considera o desenvolvimento das potencialidades humanas a partir de processos instintivos; e outro, de ordem metodológica, que ecoa na metapsicologia freudiana (Assoun, 1996). No que tange à perspectiva antropológica, as ideias darwinianas contextualizam a existência das espécies através do tempo histórico e de seu percurso evolutivo, reforçando o mecanismo de seleção natural. Ora, Darwin (1876) entende que o sujeito civilizado contém em si o animal que já fora, integrando-se aos movimentos da natureza pela lógica da adaptação. Freud aprofunda-se na dimensão selvagem suscitada pelo olhar darwiniano, alcançando os marcos do inconsciente do ser humano equilibrados por valores civilizatórios. Utiliza as explicações científicas sem jamais excluir o percurso biológico da vida psíquica do indivíduo, sobretudo em virtude das distinções entre o normal e o patológico, que consideram as inclinações espontâneas do sujeito e a regressão das forças geradoras da libido, doravante explicitada (Freud, 1971).

> Freud, por sua vez, talvez tenha sido influenciado por Darwin em um grau muito maior do que aquele que é, em geral, reconhecido, de modo que haveria por aí um caminho para se começar a pensar as peculiaridades do naturalismo psicológico que ele advogou e praticou. Talvez no contexto de uma concepção da natureza como história, o problema de como um ser natural pode vir a ser um sujeito sem deixar de ser parte da natureza — crucial para a superação da dualidade entre as ciências humanas e naturais — possa ser mais bem equacionado (Simanke, 2009, p. 234).

Em relação ao modo como os estudos darwinianos consubstanciam importantes formulações metapsicológicas freudianas, vale ressaltar, segundo Assoun (1996), o aspecto dinâmico-afetivo de ambas as teorias. Darwin observa que a expressão das emoções envolve princípios que remetem o homem à sua ascendência animal, tais como: o hábito (mediante o qual respostas corporais originariamente úteis, como ações musculares, são deflagradas

independentemente da intensidade da emoção precursora); a antítese (na qual uma reação contrária ao estado induzido da mente é automaticamente desencadeada); e a atuação direta do sistema nervoso nas expressões (que ocorre por correspondência, conforme estímulos sensoriais específicos) (Darwin, 2009).

Analogamente, a dinâmica afetiva, em Freud (1971), é investigada não como uma invenção cultural, mas a partir de um fundamento comum à nossa espécie, a saber: o fenômeno psíquico e seu circuito neurológico. A atividade psíquica que permeia o sistema nervoso corresponde aos estados excitatórios, quantificados em Freud (1971) pela lógica da inércia. Assemelha-se a uma enxurrada energética que se descarrega pelos mecanismos musculares, anulando o desprazer e esvaziando as tensões. Sem embargo, os nervos, exortados por agentes externos, respondem reflexivamente, e as fontes endógenas da libido requisitam ações que lhes sejam coerentes, como beber água quando se está com sede. Esse gesto deriva da acumulação de um quantum energético no aparelho psíquico, que mobiliza o sujeito na busca por constância, isto é, por alívio recorrente (Freud, 1971).

Parafraseando Assoun (1996), o centro gravitacional do afeto remete à economia de forças do aparelho psíquico. Com efeito, o epicentro naturalista do psiquismo, explorado pela psicanálise freudiana, alude à economia energética da mente e sua semelhança com os preceitos termodinâmicos do século XIX, segundo os quais a energia determina a grandeza física e o potencial de trabalho. A dinâmica supracitada esboça, desde então, um caminho para se pensar o *Trieb*.

Os instintos em Freud

A psicanálise freudiana engloba diversas conotações dadas à palavra "*Trieb*" — definida por Hanns (1996, p. 339) como "instinto, força inata de origem biológica, dirigida a certas finalidades" —, cuja tradução para a língua portuguesa faz-se polêmica no âmbito acadêmico. Conforme Simanke (2014), embora o termo alemão corresponda ao substantivo "instinto", boa parte da tradição psicanalítica brasileira, influenciada pela interpretação lacaniana dos estudos freudianos, emula os franceses ao utilizar o conceito de "pulsão", pressupondo uma distinção entre as palavras "*Trieb*" e "*Instinkt*" — esta última traduzida mais diretamente como "instinto" e empregada na biologia para descrever a base do comportamento animal. Pode-se deduzir, a partir disso, que a escolha por "pulsão" representa uma tentativa de afastar o trabalho freudiano das abordagens biologicistas. Todavia, "o termo '*Trieb*' tem sido de uso corrente na biologia de língua germânica desde tempos anteriores a Freud, onde foi empregado para significar o que é usualmente designado como 'instinto' na literatura biológica" (Simanke, 2014, p. 80).

Além disso, em *Psicologia das massas e análise do eu*, obra publicada em 1921, Freud (1998) evidencia que os processos humanos têm raízes comuns aos comportamentos animais, recusando uma distinção categórica entre ambos. Ele enfatiza que impulsos (*Triebe*) ou instintos (*Instinkte*) considerados primários na condição humana, como os de autopreservação, nutrição, sexualidade e sociabilidade, também estão presentes na vida animal. Por isso, embora tenha utilizado o termo "*Instinkt*"

> para referir-se aos aspectos hereditários do comportamento animal, ele também afirma que os componentes inatos da ação humana [...] não são essencialmente distintos. Daí a concluir que o *Trieb* freudiano designe a forma específica pela qual o comportamento instintivo manifesta-se nos seres humanos não parece ser um passo excessivamente temerário (Simanke, 2014a, p. 82).

Freud reaproxima os seres humanos da animalidade seguindo a mesma direção de Nietzsche (1999, p. 133), que percebe que "o homem é uma corda atada entre o animal

e o além-do-homem", compreendendo-o em sua fisiologia. Nesse sentido, o uso do termo "pulsão", como contraposição ao *Instinkt* dos animais, em vez de "instinto", merece ser questionado. A saber, Lacan (1985) afirma que o *Trieb* se contrapõe ao ímpeto dos animais e que a sexualidade humana vai além da finalidade biológica, pois o desejo que emoldura as pulsões é sempre atravessado pelo simbólico e pelo reconhecimento do outro, distanciando-se radicalmente do instinto animal, marcado por padrões fixos e regulares. Contudo, Simanke (2014a) reitera que a palavra "*Instinkt*", concernente à animalidade, possui um correspondente psíquico na obra freudiana e que a busca pelo prazer sexual é uma experiência corpórea carregada de conexões biológicas, que garante os vínculos afetivos indispensáveis à sobrevivência da espécie. Parafraseando Simanke (2014a), em alemão, "*Instinkt*" passou a ser usado na linguagem culta no século XVIII, mas o termo tradicional "*Trieb*" permaneceu comum no uso cotidiano. Como seus significados se cruzam, Freud usa "*Trieb*" em 1905 para falar do instinto sexual em humanos e animais.

Como naturalista, Freud afirma a essência fisiológica do *Trieb*, reconhecendo nos impulsos sexuais uma função favorável à conservação e manutenção das espécies. Porém, na década de 1920, um sentido inédito de instinto é incorporado à sua obra, revelando o embate entre vida e morte. Consequentemente, o impulso agressivo direcionado à condição que antecede a existência é considerado, e o limite entre o orgânico e o inorgânico, a criação e a destruição, é estabelecido (Simanke, 2014b).

De um modo geral, em Freud, os instintos denotam a relação entre o corpo e o aparelho psíquico, mesmo quando o que lhes toca é volver à condição pregressa do ser. Assim, interessa à psicanálise analisar o que se passa na psique humana no momento em que esta é atravessada pela finitude do organismo. Parafraseando Simanke (2014b), é evidente que o criador da psicanálise jamais pretendeu expulsar a Biologia de sua obra; caso contrário, adotaria, sob tais condições, uma justificativa metafísica.

Corroborando a leitura de Simanke (2014a), é perspicaz revisitar Laplanche e Leclaire (1981, p. 285), que descrevem o *Trieb* como a "força constante de natureza biológica que emana de fontes orgânicas". Ademais, trata-se de uma força ou impulso biológico que fundamenta a libido, situada na fronteira entre o psíquico e o somático, ligada a uma excitação inevitável que impulsiona o sujeito a buscar sua descarga, tendo como origem fontes endógenas. Não por acaso, os ensaios freudianos sobre a sexualidade, publicados em 1905, concedem ao *Trieb* o status de representante psíquico, delimitando as fronteiras entre o mental e o somático (Freud, 1996a).

Já em 1915, Freud (1996b) debruça-se sobre as propriedades erógenas do corpo, verificando a expressão psíquica da excitação sexual. Ele demonstra que a libido se direciona do corpo à psique, conectando as experiências afetivas às sensações prazerosas. Entretanto, a energia que circula em uma representação desagregadora é acumulada junto ao conteúdo impróprio do desejo, recalcado da consciência. A força propulsora da psique humana é, portanto, essa "mola-mestra" que arrasta o sujeito pelo mundo. Quando censurada e deslocada para fins produtivos, a carga concentrada favorece a realização humana. Nesse sentido, a "medida da exigência de trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua relação com o corporal" tem um caráter incessante, como uma "pressão" que persiste sobre o organismo (Freud, 1996a, p. 148).

Realizadas as considerações sobre o *Trieb* e o naturalismo em Freud, tais elementos serão investigados em Nietzsche, cuja obra compõe o contexto histórico alusivo ao desenvolvimento da psicanálise. Para tanto, há de se considerar os aspectos heterogêneos e correspondentes de cada teoria.

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

Os instintos em Nietzsche

O *Trieb* é empregado distintamente por Freud e Nietzsche, embora decorra da linguagem fisiológica do naturalismo alemão do século XVIII. Em termos abrangentes, apresenta-se como potência natural que direciona as ações humanas, tornando-se o núcleo dos desdobramentos históricos na filosofia nietzschiana.

Em 1869, por influência do compositor Wagner, a acepção desabrocha no vocabulário nietzscheano, denotando os instintos mais variados que modelam a cultura, como as manifestações estéticas, musicais e epistemológicas. A partir de 1872, o filósofo alemão resgata o pensamento da Antiguidade helênica, vislumbrando na multiplicidade empírica o estímulo para a transformação: um aglutinado de forças alusivas ao mundo fenomênico. Não por acaso, em 1872, na obra *O nascimento da tragédia no espírito da música* (Nietzsche, 1872), os arroubos inconscientes são tratados como princípios latentes que se manifestam materialmente através das aparências artísticas: "força inconsciente formadora de formas que transparece na criação artística" (Assoun, 1991, p. 98).

As potências criativas são irradiações da natureza e das civilizações, referindo-se ora ao desejo (dionisíaco), ora ao limite das formas (apolíneo). O cerne cosmológico desse pensamento desdobra-se, posteriormente, na complexa disputa de poderes que constitui a metáfora *Der Wille zur Macht*, traduzida como "vontade de potência". A expressão reflete o caos, a disputa e a transitoriedade da vida, contrariando o âmbito moral e comunicando a necessidade de expansão do poder. É o desejo primordial e inconsciente que norteia o mundo; a potência natural e contínua que impele o sujeito rumo à afirmação da própria individualidade (Nietzsche, 2003).

A colisão das forças descrita é exemplificada no conflito entre o ímpeto racional da ciência e a criação artística. Para Nietzsche, o dionisíaco sustenta a tragédia helênica, possibilitando, junto ao apolíneo, a transfiguração da dor em prazer estético. Todavia, esse devir desaparece quando o otimismo da razão, presente nos pensamentos de Sócrates e Eurípedes, passa a submeter a arte, moralizando seu conteúdo:

> Quando o instinto dialético da razão e do otimismo da ciência passa a dirigir a antiga tragédia, empurrando-a para fora de seus trilhos, uma luta eterna entre as perspectivas teóricas e trágicas de mundo é revelada; e, somente após o espírito da ciência ser conduzido ao seu limite e sua pretensão de validade universal ser destruída mediante a comprovação de suas limitações, a tragédia poderá renascer (Nietzsche, 1872, p. 57, tradução minha).

Destarte, a controvérsia do naturalismo nietzschiano reside no fato de o filósofo detectar, na hegemonia científica, o abismo entre o conhecimento e a vida, o qual precisa ser abordado pela ótica do artista. O dilema, contudo, não aflige o naturalismo de Freud, que ajusta facilmente os instintos aos padrões funcionalistas da ciência.

Em suma, Freud interpreta o *Trieb* funcionalmente como investimento energético. Apropria-se das noções econômicas e fisicalistas, interpretando a "pressão" dos instintos como a quantidade de trabalho imposta à psique. Sua acepção é organicista e entrópica: "a raiz do impulso que mantém toda a atividade física" (Assoun, 1991, p. 105). Nietzsche, por outro lado, compreende o instinto como uma potência criadora, abrindo discussões no campo da ética e da estética. A maneira como cada pensador se apropria da ideia de uma força da natureza revela divergências sobre suas visões de naturalismo.

Nietzsche e o naturalismo

O espírito naturalista presente na filosofia de Nietzsche contém determinadas características que o distanciam do naturalismo mecanicista que ele mesmo repudia. Primeiramente,

o filósofo opõe-se ao cientificismo e ao determinismo, alegando a insuficiência da razão na produção de saber. Em seguida, assume a multiplicidade da realidade e das vivências humanas como algo tão complexo quanto a própria natureza, indo além das determinações teóricas. Por fim, anexa aos estudos biologicistas contribuições de outras áreas, como Artes, História, Filologia e Literatura (Schacht, 2011).

A crítica do filósofo às ditas "verdades científicas", que reduzem os fenômenos socioculturais às leis naturais, não anula o fato de que o seu naturalismo dignifica a ciência, reafirmando a importância das pesquisas fisiológicas:

> Na ótica nietzschiana, não se deve colocar a questão do conhecimento em termos metafísicos ou positivistas. Pretender captar essências é ignorar que o ser humano pertence a uma espécie animal determinada; querer apreender coisas é desprezar que atribui sentido ao que o rodeia. Condicionado por sua constituição biológica, o homem só conhece o que precisa para conservar-se. É nessa medida que as ficções com que trabalha lhe são necessárias e conhecer é converter suas relações com o meio num esquema conceitual praticamente útil (Marton, 2010, p. 217).

Ou seja, quando Nietzsche (2001) naturaliza o ser humano, o abjuga tanto das crenças metafísicas quanto da regência de um mundo natural irreal e previsível. Suscita neste as coisas que lhe são próprias: a vontade de cada vivente e os movimentos afirmativos da existência; a colisão de forças que produz energia e modificações em torno da subjetividade.

Freud e Nietzsche não possuem a mesma base naturalista, pelo menos na forma como significam suas respectivas teorias. Se, por um lado, o fundador da psicanálise admite a influência de Darwin, por outro, o filósofo e filólogo alemão desaprova veementemente esse naturalismo. Ele destina críticas contundentes aos ideais darwinistas, não obstante tenha atentado, em sua filosofia, ao aspecto fisiológico da moral e utilizado o método genealógico, regular nos estudos darwinianos sobre as relações biológicas que compõem o mundo (Nietzsche, 2004).

Em *Humano, demasiado humano* (2008b), o filósofo opõe-se à hipótese da luta pela existência presente no pensamento darwiniano, rechaçando a noção de progresso articulada às dimensões da vida social. O biólogo britânico Charles Darwin observa o empenho pela conservação ou preservação da espécie junto ao crescimento dos indivíduos, considerando a ascendência do mais adaptado ou dotado de características vantajosas à sobrevivência. Nietzsche (2008b), porém, afirma que nem mesmo a história, em sua multiplicidade, possui um fundamento teleológico, razão pela qual é desapropriado admitir um sentido progressista para as transformações humanas. Longe disso, contempla na natureza a busca pela expansão do poder. Ademais, argumenta, em *Crepúsculo dos ídolos* (2008a), que não haveria o crescimento das espécies caso a perfeição fosse alcançada.

Segundo Salanskis (2018), transpondo a ideia ao âmbito cultural, Nietzsche entende que a luta pela existência vai na contramão do progresso, uma vez que a vitória predominante é dos mais fracos. Para o filósofo, os mais passivos, dissimulados e fragmentados estão em maior número na sociedade, de modo que o ambiente lhes é mais adaptável. Em vez disso, os fortes, os completos, são a exceção: os que seguem os próprios instintos, criando valores mais condizentes com o devir da existência; os que refletem de forma independente e livre, enfrentando as adversidades e se autossuperando (Nietzsche, 2004).

Vale, contudo, questionar o modo como Nietzsche desloca a tese darwiniana para o campo da ética. Não parece, efetivamente, fazer sentido a oposição do filósofo às noções biológicas de Darwin, que jamais procurou determinar os princípios morais ordenadores da vida humana, mas ressaltar a adaptação e a complexificação como mecanismos de sobrevivência essenciais à evolução das espécies. Parafraseando Salanskis (2018), Nietzsche teria

confundido Darwin com um darwinismo vulgarizado, condenando-o por defender uma ideia de progresso que, sem embargo, não corresponde ao seu naturalismo. Desse modo, não há provas suficientes de que o filósofo tenha, de fato, lido os escritos darwinianos ao tecer suas objeções.

> Se não temos certeza que Nietzsche tenha lido os livros de Darwin, o mesmo não ocorre com as obras de alguns neolamarckistas. Sem dúvida, esses estudos biológicos de tendência lamarckista realizados pelo filósofo alemão fundamentaram algumas páginas escritas contra o naturalista inglês (Frezzati, 2001, p. 23).

A forma como Darwin compreende o processo evolutivo abarca inúmeras subdivisões, estando para além da linearidade condenada por Nietzsche. A luta pela existência não deriva tão somente da potência adaptativa, mas também da complexificação dos organismos, que ocorre de maneira dinâmica. Uma diversidade de caracteres, por exemplo, surge nos indivíduos a partir do mecanismo biológico da seleção natural, produzindo novos modos de interação com o meio (Darwin, 1876).

Considerações finais

O naturalismo que agrega as investigações biológicas de Darwin procura, desde o começo, explicar as coisas através dos movimentos próprios da natureza. Freud adota, em suas pesquisas, o mesmo critério naturalista, dadas as diversas implicações da vida psíquica, como as psicopatologias. Ainda assim, reconhece a relevância da interdisciplinaridade para a compreensão da subjetividade. Nietzsche, entretanto, rejeita os parâmetros cientificistas e recorre às inúmeras esferas do saber para contemplar, longe das especulações metafísicas, a existência em sua totalidade.

Para o filósofo alemão, o cientificismo é apenas um modo estreito de se representar a realidade, sendo um equívoco julgá-lo como o único meio válido para sua compreensão. Além disso, o caminho destinado à regeneração da cultura germânica e à reformulação da epistemologia moderna estaria na proposta trágica da Antiguidade, que enxergou a ciência através da arte e a arte através da vida.

Eis que, sob a ótica do artista, o real não é atingível, mas interpretado; exprimido de maneira simbólica ou estética, como no sonho. À vista disso, a instituição científica não detém a verdade, razão pela qual o diálogo com outros saberes, sobretudo com as artes, é extremamente vantajoso para a produção de conhecimento. O dogmatismo científico nada promove senão o esgotamento de significado de mundo.

Decerto, a perspectiva médica de Freud demanda maior rigor metodológico diante da importância do exame, diagnóstico e tratamento. Nietzsche, por sua vez, preconiza, como filósofo, a liberdade de pensamento, vivenciando o naturalismo como um experimento; um meio de desconstruir valores culturais, apreciando os impulsos da natureza junto aos ideais helênicos.

Todavia, ambos os pensadores admiram os gregos, incluindo, simbolicamente, elementos mitológicos em suas respectivas teorias. Outrossim, concordam sobre a acepção de natureza, conduzindo-a ao interior do homem de forma abrangente, criativa, destrutiva, conflitante e enérgica, como fonte inesgotável de estímulo e movimento. Suas teses sobre o *Trieb* revelam o mesmo retrato naturalista do ser humano, já que a constatação dos instintos latentes no corpo aproxima-o da animalidade. Apesar de os autores representarem o *Trieb* distintamente, todos salientam as motivações inconscientes das escolhas humanas.

Isso posto, conforme Assoun (1991), enquanto Freud restringe o uso do termo alemão a uma semântica fisicalista, alinhada à sua proposta científica fundamentada em uma linguagem newtoniana, Nietzsche rejeita uma análise econômica do funcionamento dos organismos.

Para ele, os instintos são compreendidos de forma ampla, múltipla e cosmológica, manifestando-se como impulsos criativos que emergem tanto da natureza quanto da cultura, e como forças opostas presentes no corpo, nas diversas áreas do conhecimento e na vida social.

Por fim, o conceito de *Trieb* ocupa um lugar de destaque na crítica de Nietzsche à moral, tanto em suas obras iniciais, nas quais resgata o dionisíaco para restaurar a cultura germânica, quanto em seus escritos posteriores, quando, inspirado pela *vontade de potência*, contrapõe-se ao instinto de rebanho do cristianismo. Nada obstante, Freud jamais se empenhara em desconstruir certos elementos civilizatórios. Profundamente encantado pela antropologia, buscou compreender a humanidade e a sociedade sem a pretensão de corrigi-las. Dessa forma, o *Trieb*, em seu sistema teórico, destaca-se não apenas como ideia, mas como fenômeno essencial ao entendimento do aparelho psíquico e do funcionamento do corpo.

Referências

ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud e Nietzsche* — semelhanças e dessemelhanças. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991. (Original publicado em 1978)

ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

ASSOUN, Paul-Laurent. *Metapsicologia freudiana*: uma introdução. São Paulo: Jorge Zahar, 1996.

BINSWANGER, Ludwig. *Introduction a l'analyse existentielle*. Paris: Minuit, 1971. (Original publicado em 1947)

CAROPRESO, Fátima. Repressão e inconsciente no desenvolvimento da metapsicologia freudiana. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*. V. 16, n. 2, 2013. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S1516-14982013000200002https://doi.org/10.1590/S1516-14982013000200002.

DARWIN, Charles. *A expressão das emoções no homem e nos animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. (Original publicado em 1872)

DARWIN, Charles. *The origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. London: John Murray, 1876. Disponível em: https://archive.org/details/darwin-online_1859_Origin_F373.

FREUD, Sigmund. *As pulsões e suas vicissitudes*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 14) (Original publicado em 1915)

FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias sobre psicanálise*: parte I e II. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 15) (Original publicado em 1915)

FREUD, Sigmund. *Project for a scientific psychology* [1895, 1950]. Londres: The Hogarth Press, 1971. (The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud) (Original publicado em 1895)

FREUD, Sigmund. Psicología de las masas y análisis del yo. In: STRACHEY, J.; FREUD, A. (eds.). *Obras completas de Sigmund Freud*. Traducción de J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1998. (Original publicado em 1921)

FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 7) (Original publicado em 1905)

FREZZATTI, Wilson. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Discurso Editorial/ Editora Unijui, 2001.

HANNS, Luiz. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

LACAN, Jacques. *O seminário (livro 20)*: mais, ainda. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. (Original publicado em 1972-1973).

LAPLANCHE, Jean; LECLAIRE, Serge. L'inconscient, une étude psychanalytique. In: LAPLANCHE, Jean. *Problématiques 4*: l'inconsciente et le ça. Paris: Presses Universitaires de France, Bibliotèque de Psychanalyse, 1981. p. 261-321.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche*: das forças cósmicas aos valores humanos. 3. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

MEZAN, Renato. Que tipo de ciência é, afinal, a Psicanálise? *Natureza Humana*, v. 9, n. 2, p. 319-359, 2007. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v9n2/v9n2a05.pdf.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. (Original publicado em 1882)

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. (Original publicado em 1882)

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Original publicado em 1883)

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a. (Original publicado em 1889)

NIETZSCHE, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Leipzig: E. W. Fritzsch (Die Rechtschreibung wurde modernisiert), 1872. Disponível em: https://www.lernhelfer.de/sites/default/files/lexicon/pdf/BWS-DEU2-0076-03.pdf.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. (Original publicado em 1887)

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Um livro para espíritos livres II. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b. (Original publicado em 1878)

SALANSKIS, Emmanuel. Nietzsche, Darwin e a questão do progresso evolutivo. *Discurso*, v. 48, n. 2, p. 95-107, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2018.150910.

SCHACHT, Richard. O naturalismo de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, v. 29, p. 35-73, 2011.

SIMANKE, Richard. A psicanálise freudiana e a dualidade entre ciências naturais e ciências humanas. *Scientiae Studia*, v. 7, n. 2, p. 221-35, 2009. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S1678-31662009000200004.

SIMANKE, Richard. O Trieb de Freud como instinto 1: sexualidade e reprodução. *Scientiae Studia*, v. 12, n. 3, 2014a. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S1678-31662014000300003.

SIMANKE, Richard. O Trieb de Freud como instinto 2: agressividade e autodestrutividade. *Scientiae Studia*, v. 12, n. 3, 2014b. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S1678-31662014000300003.

Artigo recebido: 12 de maio de 2025
Artigo aceito: 7 de agosto de 2025

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

e2904 | DOI 10.59927/sig.v15i2.158

O *TERROR DA ESCRITA*: UMA LEITURA DO TRAUMÁTICO E DA CISÃO DO EU EM ANNIE ERNAUX

The *terror of writing*: a reading of trauma and the split self in Annie Ernaux

El *terror de la escritura*: una lectura de lo traumático y de la escisión del yo en Annie Ernaux

Maria Eduarda Freitas Moraes[1]

Resumo: Considerando a autossociobiografia como gênero discursivo singular, que emerge e adquire popularidade na contemporaneidade ao apresentar trajetórias de *trânsfugas de classe*, o presente artigo visa discutir a cisão do eu como constituinte da escrita dessas narrativas. Especificamente, será analisado um trecho que evoca elementos da cisão a partir da obra *O lugar* (1983), primeira narrativa em que Annie Ernaux concretiza seu projeto de escrita autossociobiográfica ao relatar a vida e a morte de seu pai. O trecho será correlacionado às noções de luto, trauma e cisão do eu. A cisão evocada por Ernaux retém parte do que não tem sentido e produz um efeito real. Concluímos indicando que a autossociobiografia presentifica o objeto perdido, situa uma parte da angústia e cria uma ligação narrativa que inscreve e situa um lugar para a morte.

Palavras-chave: Psicanálise. Trauma. Luto. Autossociobiografia. Annie Ernaux.

Abstract: Considering auto-sociobiography as a unique discursive genre that has emerged and gained popularity in contemporary times by presenting the trajectories of class defectors*, this article aims to discuss the split self as a constitutive element in the writing of such narratives. Specifically, a passage from* A Man's Place *(1983), a work regarded as the first in which Annie Ernaux fully realizes her auto-sociobiographical writing project by recounting the life and death of her father, will be analyzed. The excerpt will be correlated with notions of mourning, trauma, and the split self. The split evoked by Ernaux retains aspects of what lacks meaning and produces a real effect. We conclude by suggesting that the auto-sociobiography makes the lost object present, situates a part of the anguish, and creates a narrative link that inscribes and situates a place for death.*

Keywords: Psychoanalysis. Trauma. Mourning. Auto-sociobiography. Annie Ernaux.

Resumen: Considerando la auto-sociobiografía como un género discursivo singular, que emerge y adquiere popularidad en la contemporaneidad al presentar trayectorias de tránsfugas de clase*, el presente artículo tiene como objetivo discutir la escisión del Yo como constitutiva de la escritura de estas narrativas. Específicamente, se analizará un fragmento que evoca elementos de la escisión a partir de la obra* El lugar *(1983), primera narrativa en la que Annie Ernaux concreta su proyecto de escritura auto-sociobiográfica al relatar la vida y muerte de su padre. El fragmento será correlacionado con las nociones de duelo, trauma y escisión del Yo. La escisión evocada por Ernaux retiene parte de lo que carece de sentido, produciendo un efecto real. Concluimos señalando que la auto-sociobiografía hace vuelve presente el objeto perdido, sitúa una parte de la angustia y crea un vínculo narrativo que inscribe y sitúa un lugar para la muerte.*

Palabras-clave: Psicoanálisis. Trauma. Duelo. Auto-sociobiografía. Annie Ernaux.

[1] Psicóloga e psicanalista. Doutoranda em Linguística no Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com bolsa CNPq. Integra o Grupo Discursos em Diálogo (PUCRS/CNPq). ORCID: 0000-0002-2625-7934. E-mail: mariaefmoraes@gmail.com

Considerações iniciais

A autossociobiografia, gênero discursivo presente na contemporaneidade em trabalhos como os de Annie Ernaux, Édouard Louis e Didier Eribon, visa recusar a ficção. Em Ernaux, vemos que sua inspiração é marcada pela sociologia de Pierre Bourdieu, uma vez que ela enuncia que ter lido Bourdieu mudou sua vida e sua perspectiva sobre sua história, ao poder reconhecer e nomear sua origem em uma classe dominada e sua mudança para uma classe dominante, caracterizando-se como *trânsfuga de classe* (Charpentier, 2005; Ernaux, 2023; Meizoz, 1996; Pontes, 2018). Em "A ilusão biográfica", Bourdieu (2011) critica a concepção de autobiografia como construção temporal linear, na qual o indivíduo, fragmentado de sua história social e de seu contexto, seria o único agente responsável por conduzir a narrativa. O autor, então, salienta que as condições reais e concretas de uma vida sempre implicam descontinuidades e relações que ocorrem no espaço social. A sociologia de Bourdieu integra-se à poética da autora, que questiona a existência de uma literatura pura, uma vez que não pode conceber sua escrita deslocada dos contextos sociais (Ernaux; Bras, 2017).

Compreendendo a emergência da popularidade da autossociobiografia atualmente, o presente artigo visa discutir a cisão da autora-criadora como constituinte da escrita das narrativas de *trânsfugas de classe*. Especificamente, será analisado um trecho que evoca elementos da cisão a partir da obra *O lugar*[2] (2024), primeira narrativa que Ernaux considera como concretização de seu projeto de escrita autossociobiográfica ao relatar a vida e a morte de seu pai, correlacionando-o às noções de luto, trauma e cisão do eu.

O projeto literário de Ernaux começa em *Les armoires vides* (1974), romance considerado ficcional no qual a protagonista realiza um aborto clandestino. Posteriormente, essa história será recontada, porém assumindo o tom autossociobiográfico em *O acontecimento* (2022). A terceira obra, *La femme gelée* (1981), já apresenta um tom autobiográfico, uma vez que a protagonista não possui nome, e a obra é redigida em primeira pessoa do singular; o *eu*, então, é anônimo, e a obra deixa o leitor em dúvida quanto à relação biográfica entre autora-pessoa e narradora (Ernaux, 2014).

Ernaux (2014) pode enfim concretizar o projeto autossociobiográfico após a morte do seu pai, quando ela relata a biografia dele em uma perspectiva sociológica, enunciando as condições concretas de sua vida. Em *Os anos* (2021), no entanto, a autora realiza um projeto discursivo ainda mais estilizado, quando visa escrever uma autossociobiografia sem o uso do pronome *eu*; a autora opta sempre por *elle* — falando de si em terceira pessoa — ou *nous* ou *on*, pronomes que, na língua francesa, indicam um sujeito plural (nós ou a gente).

Acerca da escrita de Ernaux, Montémont (2015) destaca que há uma pluralidade enunciativa, visto que a autora integra diferentes léxicos, palavras advindas de diferentes esferas de trabalho. Montémont (2015) ainda enfatiza que a voz narrativa de Ernaux, como sujeito plural, refrata diferentes ecos de uma vida. Considerando a materialização de uma resposta às críticas de Bourdieu à autobiografia que Ernaux consegue efetivar, Ernaux (2019) indica que ela transcende o lugar do *eu* como individual, pode narrar o mundo da vida e diferenciar-se da autoficção: "Que esse Eu seja, em suma, transpessoal, que o singular atinja o universal" (Ernaux, 2023, p. 18).

Todavia, há a marca de um acontecimento singular e único a ela: a morte do pai. Acontecimento que marca a emergência de seu projeto enunciativo de autossociobiografia e o reconhecimento da cisão entre uma vida próxima e outra distante do pai. Passaremos, neste momento, a analisar um trecho da obra, articulando-o a compreensões freudianas acerca do luto, do trauma e da cisão do eu, bem como a escritos de Ernaux sobre seu próprio processo criativo.

[2] No original, *La place*.

"Um dia terei que explicar todas essas coisas": enunciar a cisão, demarcar a falta

O lugar (2024) leva 15 anos para ser escrito, em um processo no qual a autora se depara com o desejo de *não trair* a realidade concreta da história de vida do pai. A narrativa adota o procedimento narrativo-temporal de iniciar pelo relato da morte; passa a narrar a vida daquele que se foi; e retorna, no final, à narrativa do luto, tematizando a perda concreta. A narrativa é iniciada pela aprovação de Ernaux no exame para se tornar professora de Letras. Tal posição marcará sua mudança de classe social por meio dos estudos e, ao longo da obra, podemos observar de que modo isso implica retomar a gradual separação de seu pai e do mundo habitado por ele; separação que adquire a consistência de concretude com a sua morte.

> No trem de volta, no domingo, tentei distrair meu filho para ele ficar quieto, os viajantes de primeira classe não gostam de barulho, nem de criança agitada. De repente, pensei estupefata: 'agora sou mesmo uma burguesa' e 'tarde demais'.
>
> Depois, ao longo do verão, enquanto esperava meu primeiro cargo de professora: "um dia terei que explicar todas essas coisas". Ou seja, terei que escrever sobre meu pai, sobre a vida dele e sobre essa distância entre nós dois, que teve início em minha adolescência. Uma distância de classe, mas bastante singular, que não pode ser nomeada. Como um amor que se quebrou.
>
> Em seguida, comecei a escrever um romance cujo personagem principal era ele. No meio da narrativa, tive uma sensação de mal-estar.
>
> Só há pouco percebi que escrever o romance é impossível. Para contar a história de uma vida regida pela necessidade, não posso assumir, de saída, um ponto de vista artístico, nem tentar fazer alguma coisa "cativante" ou "comovente". Vou recolher as falas, os gestos, os gostos do meu pai, os fatos mais marcantes de sua vida, todos os indícios objetivos de uma existência que também compartilhei.
>
> Nada de memória poética, nem de ironia grandiloquente. Percebo que começa a vir com naturalidade uma escrita neutra, a mesma escrita que eu usava em outros tempos nas cartas que enviava aos meus pais contando as novidades (Ernaux, 2024, p. 14-15).

No trecho, observamos a marca da cisão de Ernaux ao enunciar *tarde demais* para perceber a mudança radical de classe, que implica também mudanças no modo de portar-se no trem. Além das mudanças comportamentais presentes no cotidiano, o *habitus* nomeado por Bourdieu (2011), os pensamentos indicam a percepção de uma ruptura definitiva com a posição social ocupada anteriormente pelo pai. A narrativa passa a ser uma busca por *explicar todas essas coisas*, por produzir algum contorno de sentido para *um amor que se quebrou*, ao fim da idealização do mundo paterno e, por isso, a busca por *uma escrita neutra*, capaz de enunciar a concretude das experiências, de modo a trazer o leitor para as cenas vividas. Nisso, Ernaux reconhece a impossibilidade de ficcionalizar, o desejo de se manter fiel à transmissão da vida do pai e, de certo modo, conservar essa vida é produzir contorno ao luto e ao seu potencial traumático.

O luto pode ser compreendido como um processo natural vivenciado universalmente, embora em cada época e cultura assuma diferentes sentidos e rituais de acordo com esses contextos. Em *Luto e melancolia* (2010c), Freud diferencia o luto como afeto normal em função de uma reação à perda de um objeto de amor no qual se havia investido libido (energia psíquica), enquanto a melancolia já envolveria uma psicopatologia que apresenta suas particularidades: "[...] via de regra, o luto é a reação à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração que ocupa o seu lugar, como pátria, liberdade, um ideal, etc." (Freud, 2010c, p. 172). Tal colocação de Freud, ao nomear *pátria*, *liberdade*, *um ideal*, é de muita relevância para nossa pesquisa, pois nos interessará pensar como o processo de mudança de classe

social aparece nas obras de Ernaux e de que modo ele participa de certo afastamento e luto de uma relação mais próxima, de compartilhamento da mesma classe social, com os pais.

Ainda que o luto seja concebido como reação à perda, em *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, Freud (2010b) indica que a própria morte é irrepresentável psiquicamente para o sujeito: "a própria morte é também inconcebível e, por mais que tentemos imaginá-la, notaremos que continuamos a existir como observadores" (p. 230), de modo que, no funcionamento do aparelho psíquico, ninguém acreditaria na experiência da própria morte: "no inconsciente cada um de nós está convencido de sua imortalidade" (Freud, 2010b, p. 230). O autor salienta a literatura como um dos modos de nos depararmos com a questão da morte, já que, no universo ficcional, é possível vivenciar a morte com certo distanciamento entre leitor e personagem.

Freud (2010b) destaca que a morte implica o reconhecimento da perda de outros sujeitos significativos para a existência do eu, partes importantes e necessárias à própria constituição de sujeito. Uma temática tão sensível e que impacta de modo tão direto a existência subjetiva implica que a própria significação da morte é situada socio-historicamente, de modo que ela foi modificada ao longo do tempo. Nessa via, Freud (2010b) destaca um primeiro momento, no qual a morte era uma abolição completa da vida, o *nada* completo, e sua passagem à *negação* da morte na crença religiosa da vida após a morte na "cultura-convencional", que se pretende dominante (p. 239).

O luto, como reação natural à perda de um objeto de amor, demanda um trabalho psíquico que não deve ser apressado. Em *Luto e melancolia*, Freud (2010c) salienta que o luto implica o desligamento gradual do objeto de amor perdido e culmina na possibilidade de o sujeito reinvestir sua libido em novos objetos de amor ou de retorno temporário da libido ao próprio eu. No processo de luto, haverá um desinteresse pelo mundo exterior; a libido fica voltada ao eu até que seja possível interessar-se por novos objetos. O processo de desvinculação do objeto perdido envolve o *exame de realidade*: o reconhecimento de que o objeto foi definitivamente perdido. Com isso, o sujeito deve retirar sua libido do objeto perdido. Todavia, o sujeito resiste em certa medida a abandonar seus objetos e, "mesmo quando dispõe de substitutos, não renuncia àqueles perdidos" (Freud, 2010c, p. 250), demonstrando apego aos caminhos da sua posição libidinal; por isso, a solicitação do exame de realidade não é atendida imediatamente e requer trabalho psíquico.

O trauma, por sua vez, refere-se ao excesso de excitação no aparelho psíquico que provoca desprazer. Para Freud (2010a), o curso dos processos psíquicos "é sempre incitado por uma tensão desprazerosa e toma uma direção tal que o seu resultado final coincide com um abaixamento dessa tensão, ou seja, com uma evitação do desprazer ou geração do prazer" (p. 162). Todavia, "a rigor, não é correto dizer que o princípio do prazer domina o curso dos processos psíquicos" (Freud, 2010a, p. 164-165). A tendência do princípio do prazer pode se opor a determinadas forças inconscientes, de modo que o produto dessa relação de forças nem sempre coincida com o prazer.

Muito antes da escrita de *Além do princípio do prazer* (2010a), Freud (2016) já indicava, na escrita em conjunto com Breuer dos estudos sobre a histeria, que

> Toda vivência que suscita os penosos afetos de pavor, angústia, vergonha, dor psíquica, pode atuar como trauma psíquico; se isso de fato acontece depende, compreensivelmente, da sensibilidade da pessoa afetada. Não raro se encontram na histeria comum, em vez de um único grande trauma, vários traumas parciais, causas agrupadas, que apenas se somando puderam manifestar efeito traumático, e que formam um conjunto por serem, em parte, componentes de uma única história de sofrimento (Freud, 2016, p. 22-23).

Desse modo, apesar de o traumatismo ter se popularizado no discurso corrente à medida que há um debate emergente acerca das psicopatologias que indicam compulsões e a

presença em excesso da pulsão de morte na contemporaneidade (Han, 2017a; 2017b; 2021; Ritter; Ferraz, 2022), a noção de trauma remonta a processos constituintes e necessários à subjetividade (Soler, 2021). Na história do morrer, entre a espetacularização da morte e a morte privada, "o trauma tem essa dimensão aporística, já que é impossível lembrar e é igualmente impossível esquecer" (Figueiredo, 2021, p. 2), trazendo à tona a dimensão do registro do *impossível*, um impossível que se concretiza e demanda contornos discursivos para se tornar vivível e transmissível à alteridade. Freud (2010b) ainda coloca em questão a atitude humana frente à morte: mesmo quando ela se torna banalizada, como nas guerras ou epidemias, o ser humano apresenta uma dificuldade fundamental de reconhecer sua própria finitude e as ambivalências nas relações com outros significativos, atitude também considerada "uma revolta psíquica contra o luto" (Freud, 2010b, p. 250).

A possibilidade de escrever e, além disso, publicar a escrita da perda destaca, então, elementos catárticos de uma escrita que não é ingênua; não por acaso Ernaux escreve diversos manuscritos e os rasga, levando 15 anos para a publicação de *O lugar* (2024). O título remete não apenas a um lugar físico, mas ao lugar social ocupado pelo pai. É também o lugar de origem de Ernaux, o lugar que ela herda do pai e que depois é modificado por ser *trânsfuga de classe*: deparar-se com o lugar de burguesa é o incômodo por se distanciar concretamente do lugar do pai. A narrativa passa a ser uma busca constante para não se distanciar mais do lugar do pai ao buscar as palavras mais adequadas à realidade de *uma vida regida pela necessidade* e também reconhecer a importância do pai ao *saber ocupar* seu lugar; ele ainda enuncia a ela que nunca a fez passar *vergonha* depois. D. a autora, conduz a escrita de *A vergonha*, que inicia pela cena em que o pai tenta matar sua mãe, e a vergonha, como intenso afeto daí decorrente, a ser compartilhado com os outros, seus namorados.

Quanto a seu próprio lugar, Ernaux enuncia que a escrita é seu verdadeiro lugar (Ernaux, 2014), e veremos como isso indica um lugar de margem, de representação de uma cisão entre dois mundos — o mundo da gramática, da professora de Letras, e o mundo da infância, de Yvetot, da língua falada junto aos dialetos, das expressões de uso cotidiano, da palavra entoada aos gritos, das valorações que se atribuem aos outros na cidade. Sobre o processo de escrita, a autora diz:

> Se eu tivesse uma definição para a escrita, seria esta: descobrir, ao escrever, que é impossível de descobrir por qualquer outro meio, fala, viagem, espetáculo etc. Nem pela reflexão por si só. Descobrir alguma coisa que não existe antes da escrita. Aí está a fruição — o terror — da escrita, não saber o que faz aparecer, acontecer (Ernaux, 2023, p. 132).

O *terror da escrita* envolve retomar e enunciar as situações traumáticas e ainda não saber quais afetos serão despertados por tal recordação, processo que podemos, em certa medida, comparar com a análise:

> A escrita nunca pode ser encarada pelo ângulo da liquidação progressiva de problemas, como numa lista em que riscamos sucessivamente as tarefas ou compras a fazer. Nem mesmo sucessivamente as tarefas ou compras a fazer. Nem mesmo como uma superação. Ao contrário, acredito que ela é, de certa forma, o lugar do insuperável, social, familiar, sexual. No meu caso, se existe uma dívida ou culpa, elas nunca vão acabar. Mais que isso, me parece que desde o início escrevo com o mesmo intuito — o desvelamento do real — e a partir das mesmas pulsões, até conflitos (Ernaux, 2023, p. 132-133).

Assim como em uma análise não podemos antecipar o surgimento de temas e tópicos — pois não se situam no âmbito do dever, mas do desejo —, a escrita autossociobiográfica envolve deparar-se com as questões que tocam o sujeito e, simultaneamente, o situam no laço social, envolvendo mesmo o modo como o discurso religioso restringe o sexual, como abordado em *O acontecimento* (2022) e *La femme gelée* (1981). Nessa via, novamente

convergimos com Freud (2010a), quando situa que as pulsões são circunscritas historicamente, ou seja, ainda que a pulsão de morte sempre tenda ao impulso pelo retorno ao estado inanimado, o modo como isso opera na constituição do circuito de gozo do sujeito depende de sua constituição, que se dá sempre em relação à alteridade. Nessa constituição, o sujeito irá necessariamente passar do campo da necessidade para o circuito pulsional, onde estão em conflito o princípio do prazer e o princípio de realidade. Será o princípio de realidade, formado pela cultura, que dará contornos às modalidades de prazer autorizadas socialmente a serem satisfeitas, enquanto outras permanecerão reprimidas.

Mas por que o ser humano aceitaria a repressão daquilo que poderia ser justamente a sua fonte de felicidade? Segundo Freud (2010d), trata-se de que "tudo aquilo com que nos protegemos da ameaça das fontes do sofrer é parte da civilização" (Freud, 2010d, p. 44). Em outras palavras, se a civilização faz com que recuemos frente a determinados modos de satisfação que seriam inadequados, isso ocorre porque a civilização também regula as fontes de sofrimento. Como no texto *Totem e tabu*, é por meio do pacto civilizatório que se institui a Lei (Freud, 2012). A necessidade da fraternidade advém para a sobrevivência individual e coletiva.

Desse modo, Freud (2010b) entende a cultura como "um processo a serviço de Eros, que pretende juntar indivíduos isolados" (p. 90). Esta seria uma troca para o sujeito: "um tanto de felicidade por um tanto de segurança" (Freud, 2010b, p. 82). Em outras palavras, o sujeito aprende a renunciar aos seus impulsos sexuais e agressivos mais primitivos desde a infância em troca da garantia de que também não será violado ou coagido por meio da força bruta. Freud (2010b), então, resume em duas as funções da civilização: "a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si" (p. 49).

A repressão das pulsões e dos desejos mais primitivos do sujeito não seria bem-sucedida se viesse somente do meio externo. Desde a infância, o Outro não cumpre somente a função de satisfazer o bebê e prover seus cuidados e suas necessidades; ele também é responsável por conduzir e introduzir o pequeno sujeito em uma sociedade que exigirá dele a repressão das pulsões que possam agredir os outros, assim como de outras pulsões que se revelem inadequadas ao estabelecido socialmente.

A busca de Eros pela coesão social não se mostra simples, mas apresenta uma dimensão nociva ao sujeito. A internalização das repressões dá corpo ao supereu, instância moral que faz retornar ao eu a mesma agressividade que ele gostaria de direcionar em ato aos outros. Essa agressividade internalizada produz a culpa, inicialmente por meio do medo de perder o amor do objeto que pode proteger o sujeito.

Freud (2010d) expõe que "o preço do progresso cultural é a perda da felicidade, pelo acréscimo do sentimento de culpa" (p. 106). Isso ocorreria pela necessidade de repressão dos impulsos mais primitivos e mais almejados para a satisfação total do sujeito, em prol da vida em sociedade. O sujeito, por sua vez, pode deslocar esse afeto reprimido, dando a ele diferentes destinos dentro dos contornos permitidos pela cultura. Todavia, há sempre, como produto, um resto do processo de repressão, que é a cisão do eu. Como assinala Freud (2018): "o êxito foi alcançado à custa de uma fissura no Eu que não se curará jamais, e que aumentará com o tempo. As duas reações opostas ao conflito prosseguem existindo como núcleo de uma cisão do Eu" (Freud, 2018, p. 347). Na obra de Ernaux, acompanhamos a cisão entre o passado, como pertencente à classe dominada, e a posição atual, como pertencente a uma classe dominante, balizando seu projeto literário, que visa recuperar e revalorizar o discurso do passado.

Freud (2010a) ainda indica que "há meios e caminhos para tornar objeto de recordação e elaboração psíquica o que é em si desprazeroso" (p. 175-176). Cattapan (2021), ao estudar a criação e a criatividade na perspectiva psicanalítica, salienta que "o funcionamento do aparelho psíquico depende do conflito" (p. 89) e, a partir disso, destaca que a possibilidade

de criar está no inconsciente, visto que ele contém uma multiplicidade de pulsões recalcadas pelo eu. Para o autor, o eu

> é uma mistura heterogênea de histórias de identificações que tenta se organizar, dentro do possível, como unidade coerente. Essa unidade coerente se expressaria também na projeção da imagem do corpo como uma unidade corporal que vem organizar as sensações numa mesma superfície, numa espécie de invólucro: trata-se da criação de um onde há multiplicidades fragmentadas, zonas exógenas desconexas, pulsões perverso-polimorfas (Cattapan, 2021, p. 127).

Todavia, a mistura heterogênea busca unificar-se como suposta unidade para se expressar conforme o princípio de realidade, ainda que sua adequação completa a tal princípio seja impossível. A sublimação, então, aparece como destino pulsional privilegiado no campo das artes, pois são "atividades que destacam a energia pulsional para fins culturais não sexuais acompanhadas de um freio na atividade pulsional perversa direta" (Cattapan, 2021, p. 108). Como delimitado por Freud, a sublimação requer a renúncia à primeira meta das pulsões: "A sublimação do instinto é um traço bastante saliente da evolução cultural, ela torna possível que atividades psíquicas mais elevadas, científicas, artísticas, ideológicas, tenham papel tão significativo na vida civilizada" (Freud, 2010d, p. 60).

Desse modo, o traumático é capaz de articular sua potência destrutiva à possibilidade criativa de subjetivação da experiência, quando ganha, enfim, uma forma singular (Cattapan, 2021). Os impulsos estão reprimidos, mas não imóveis: eles podem ser absorvidos, deslocados e rearranjados pelo sujeito. A arte, nessa perspectiva, torna-se "uma tentativa de elaboração do traumático, permitindo que se extraia prazer do que, em outras circunstâncias, seria angustiante" (Cattapan, 2021, p. 124). No conflito entre pulsões de vida e de morte, surge a possibilidade de criação: "a criatividade acontece no conflito extremo e caótico entre vida e morte, obra e loucura, sem garantias de sucesso, mas é o percurso possível e necessário diante do traumático e de sua ameaça à paralisação ou desintegração do eu" (Cattapan, 2021, p. 125-126).

O artista, desse modo, produz sua criação por não subordinar plenamente suas pulsões ao princípio de realidade, e tampouco por encontrar a plena satisfação na elaboração de fantasias. Na autossociobiografia, é possível visualizar de que modo o escritor age visando expor uma realidade, bem como transformá-la. Em *Autobiografia*, Freud (2011) assinala:

> Como o neurótico, o artista precisou retirar-se da insatisfatória realidade para esse mundo de fantasia, mas, diferentemente do neurótico, soube encontrar o caminho de volta e novamente fincar os pés na realidade. Suas criações, as obras de arte, eram satisfações fantasiosas de desejos inconscientes, tal como os sonhos, com as quais também tinham em comum a natureza de compromisso, pois também elas precisam evitar o conflito aberto com as forças da repressão. Mas, à diferença das produções oníricas, associais e narcísicas, eram destinadas a provocar o interesse de outras pessoas, podiam avivar e satisfazer nessas os mesmos desejos inconscientes (p. 154).

Nessa via, compreendemos que o projeto enunciativo é desejo de transmissão de uma história, de modo que extrapola a fantasia individual do artista; desejo por objetificar e materializar em palavras uma vida, a fim de atribuir sentido não só à perda, mas também à existência do objeto perdido. Em entrevista a Michelle Porte, Ernaux (2014) sinaliza o quanto a morte do pai modifica radicalmente a sua escrita:

> Um acontecimento violento, a morte do meu pai, eu diria, transformou meu desejo de escrever. Eu havia chegado a Yvetot com meu filho para passar uma semana com os meus pais quando meu pai sofreu um ataque cardíaco. Ele morreu em três dias. Ainda hoje,

> eu vejo esse momento como um terremoto, um ponto de reversão com pensamentos de extrema violência. Eu vi tudo que havia me separado de meu pai e que era irremediável. Eu via certa aculturação, particularmente atingida no meu caso pois meu avô paterno não sabia ler, meu pai foi um menino do interior, depois trabalhador e, por fim, dono de uma mercearia, e eu me tornei professora de Letras. Eu mergulhei no abismo da separação definitiva do meu pai. Depois, não havia como escrever do mesmo modo que eu escrevi nos anos anteriores; se tratava justamente de escrever alguma coisa que não havia nome para mim. Bem mais tarde, a sociologia me ensinou que a minha situação era de *trânsfuga de classe* [...] (p. 62, tradução da autora[3]).

A possibilidade de nomear a cisão sentida por Ernaux, a ideia de *terremoto*, a *reversão* de todos os pensamentos até então concebidos com *extrema violência*, colocam em cena esse trauma como o que ocorre de *irremediável*, de (a) perda definitiva, *o abismo da separação definitiva*. Tal evento modifica o sujeito e o seu modo de fazer a escrita e de inscrever-se no mundo: escrever o que ainda não tem nome. Ernaux habita a cisão entre o mundo dominante — após se tornar professora de Letras, o mundo da gramática — e o dominado — o mundo dos pais, o mundo da infância, das palavras faladas em dialeto, palavras gritadas. A dimensão traumática da cisão do eu emerge como constitutiva do sujeito. Todavia, o trauma resiste a ser inteiramente simbolizado, visto que a linguagem e a cisão do eu também demarcam uma impossibilidade de enunciar um *todo* de um eu. Ernaux não quer que a escrita sobre a vida e a morte do pai traia a vida regida pela necessidade e, nisso, chega à elaboração da autossociobiografia, já introduzida por Bourdieu (2004) em *Esboço para a autoanálise*. A impossibilidade de enunciar *tudo* conserva a característica do traumático como *impossível* e, ainda, indica a responsabilidade ética de Ernaux pela transmissão dos fragmentos de memória. O *impossível* torna-se tangível somente por meio da escrita: lugar em que é possível se deparar com o que se desconhece, com o insabido, o inconsciente.

Considerações finais

Considerando a autossociobiografia como gênero discursivo singular, que emerge e adquire popularidade na contemporaneidade ao apresentar trajetórias de *trânsfugas de classe*, o presente artigo visou discutir a cisão do eu como constituinte da escrita dessas narrativas. Especificamente, foi discutido um trecho que evoca elementos da cisão a partir da obra *O lugar* (2024), primeira narrativa em que Annie Ernaux realiza seu projeto de escrita autossociobiográfica, ao relatar a vida e a morte de seu pai. O trecho foi correlacionado às noções freudianas de luto, trauma e cisão do eu.

Ao analisar o trecho, não tivemos por objetivo analisar o discurso de Ernaux do mesmo modo que um discurso analítico, uma vez que se trata de uma palavra escrita, publicada e que passou por diversas versões durante 15 anos até adquirir sua forma final, do modo como a lemos hoje. Objetivamos, com a escrita deste texto, ampliar a escrita de Ernaux como expressão da cultura e a passagem da autobiografia para a autossociobiografia como uma possibilidade de elaboração de um trauma individual para a sua inscrição no laço social.

---

[3] No original, "Un événement violent, le décès de mon père, a, je dirais, transformé mon désir d'écrire. J'étais arrivée à Yvetot la veille, avec mon petit garçon, pour passer une semaine avec mes parentes, quand mon père a été frappé d'um infarctus. Il est mort em trois jours. Encore aujourd'hui, je vois ce moment comme un séisme, um retorunement. Avec des pensées d'une extrême violence. Je voyais tout ce qui m'avait séparée de mon père et c'était irrémédiable. Je voyais cette acculturation, particulièrement réussie dans mon cas puisque mon grand-père avait été garçon de ferme, ouvrier, cafetier, et que je venais d'être admise prof de lettres. Je plongeais dans le gouffre de la séparation définitive d'avec mon père. Sans possibilite de me racheter. Après, il n'a plus été question d'écrire comme j'avais écrit Quelques années auparavant, mais d'écrire sur quelque chose qui, justement, n'avait pas encore de nom pour moi. Beaucoup plus tard, la sociologie m'apprendra que ma situtation est celle des 'transfuges de classe'" (Ernaux, 2014, p. 62).

A partir do trecho trazido, questionamos: o que lemos quando lemos a obra de Ernaux? Entendemos que a dimensão *social* da autossociobiografia inclui a impossibilidade de escapar da dimensão social da linguagem e, nessa via, o desejo de compartilhar a constante busca pela decifração, *por meio da escrita*, de experiências comuns que atravessam diferentes contextos. O efeito de produção de um contorno ao real acaba se transmitindo na fratura entre mundo anterior e mundo posterior à mudança de classe e ao consequente distanciamento dos pais, na própria cisão de Ernaux.

As narrativas autossociobiográficas cumprem uma função de elaboração não apenas subjetiva, mas também representam ambivalências nos atravessamentos entre classes dominantes e dominadas. A autossociobiografia em Ernaux presentifica o discurso da classe dominada, representa e valoriza esse discurso e, simultaneamente, reitera o seu caráter perdido. A cisão evocada por Ernaux retém parte do que não tem sentido e produz um efeito real. Concluir o *terror da escrita* e de sua leitura é, no entanto, finalizar — ainda que parcialmente — uma etapa da angústia e criar um lugar de inscrição para a perda.

Referências

BOURDIEU, Pierre. *Esboço para uma auto-análise*. Tradução de Victor Silva. Lisboa: Edições 70, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas*: sobre a teoria da ação. 11. ed. Tradução de Mariza Corrêa. Campinas: Papirus, 2011.

CATTAPAN, Pedro. *Psicanálise, criatividade e depressão*: um estudo sobre as subjetividades na cultura neoliberal. Curitiba: Appris, 2021.

CHARPENTIER, Isabelle. « La littérature est une arme de combat » — Entretien avec Annie Ernaux, écrivaine, par Isabelle Charpentier, sociologue. Mauger Gérard. *Rencontres avec Pierre Bourdieu*, Editions du Croquant, p. 159-175, 2005. Disponível em: https://hal.science/hal-03689109v1. Acesso em: 6 out. 2024.

ERNAUX, Annie. *A escrita como faca e outros textos*. Tradução de Mariana Delfini. São Paulo: Fósforo, 2023.

ERNAUX, Annie. *La femme gelée*. Paris: Folio, Gallimard, 1981.

ERNAUX, Annie. *Le vrai lieu* : entretiens avec Michelle Porte. Paris: Folio, Gallimard, 2014.

ERNAUX, Annie. *Les armoires vides*. Paris: Folio, Gallimard, 1974.

ERNAUX, Annie. *O acontecimento*. Tradução de Isadora de Araújo Pontes. São Paulo: Fósforo, 2022.

ERNAUX, Annie. *O lugar*. Tradução de Marília Garcia. São Paulo: Fósforo, 2024.

ERNAUX, Annie. *Os anos*. Tradução de Marília Garcia. São Paulo: Fósforo, 2021.

ERNAUX, Annie. *Vers un je transpersonnel*. 2019. Disponível em: https://www.annie-ernaux.org/fr/textes/vers-un-je-transpersonnel/. Acesso em: 11 dez. 2024.

ERNAUX, Annie; BRAS, Pierre. La littérature, c'est la mise en forme d'um désir. *Journal des anthropologues*, v. 1-2, n. 148-149, p. 93-115, 2017. Disponível em: https://journals.openedition.org/jda/6605. Acesso em: 13 ago. 2024.

FIGUEIREDO, Eurídice. Escrever o luto. *Revista Estudos Feministas*, v. 29, n. 3, 2021. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/79375/47851. Acesso em: 4 maio 2025.

FREUD, Sigmund. A cisão do Eu no processo de defesa (1938). In: FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos* (1937-1939). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 345-350. (Obras completas, v. 19)

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer (1920). In: FREUD, Sigmund. *História de uma neurose infantil* ("O homem dos lobos"); além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. p. 161-239.

FREUD, Sigmund. Autobiografia (1925). In: FREUD, Sigmund. *O eu e o id, autobiografia e outros textos* (1923-1925). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 75-167. (Obras completas, v. 16)

FREUD, Sigmund. Considerações atuais sobre a guerra e a morte (1915). In: FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo*: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. p. 209-246.

FREUD, Sigmund. *Estudos sobre a histeria* (1983-1985). Em coautoria com Josef Breuer. Tradução de Laura Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. (Obras completas, v. 2)

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia (1915-1917). In: FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo*: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. p. 170-194.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1930). In: FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos* (1930-1936). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d. p. 13-122.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu (1912-1913). In: FREUD, Sigmund. *Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos* (1912-1914). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 13-244. (Obras completas, v. 11)

HAN, Byung-Chul. *Agonia do Eros*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017a.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2. ed. ampliada. Petrópolis: Vozes, 2017b.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade paliativa*: a dor hoje. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2021.

MEIZOZ, Jérôme. Annie Ernaux, une politique de la forme : "C'est plutôt la leur de langue que j'ai perdue". *Versants : revue suisse des littératures romanes*, v. 30, p. 45-62, 1996.

MONTÉMONT, Véronique. La chambre d'échos. Sur Les Années, d'Annie Ernaux. In: KAHN, Robert; MACÉ, Laurence; SIMONET-TENANT, Françoise (Orgs.). *Annie Ernaux*. L'intertextualité. Rouen: Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2015. p. 153-164. Disponível em: https://autobiosphere.wordpress.com/annie-ernaux-la-chambre-dechos-v-montemont/. Acesso em: 28 fev. 2025.

PONTES, Isadora de Araújo. Annie Ernaux, uma escritora trânsfuga de classe. *Revista Magma*, v. 25, n. 14, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.11606/issn.2448-1769.mag.2018.154405. Acesso em: 6 ago. 2025.

RITTER, Paulo; FERRAZ, Flávio. *O grão de areia no centro da pérola*: sobre as neuroses atuais. São Paulo: Blucher, 2022.

SOLER, Colette. *De um trauma ao Outro*. Tradução de Cícero Alberto de Andrade Oliveira. São Paulo: Blucher, 2021.

Artigo recebido: 4 de maio de 2025
Artigo aceito: 7 de agosto de 2025

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

e2906 | DOI 10.59927/sig.v15i2.212

E SE A PSICANÁLISE NÃO FOSSE BINÁRIA? BINARISMO, TRAUMA COLONIAL E FERENCZI COMO ABERTURA PARA UMA EPISTEMOLOGIA NÃO BINÁRIA

What if psychoanalysis were non-binary? Binarism, colonial trauma, and Ferenczi as an opening toward a non-binary epistemology

¿Y si el psicoanálisis no fuera binario? Binarismo, trauma colonial y Ferenczi como apertura hacia una epistemología no binaria

Ligia Maria Durski[1]

Resumo: O presente artigo propõe uma leitura crítica de certos modelos ontológicos e epistemológicos universalizados na tradição psicanalítica freudiana, especialmente daqueles organizados a partir de lógicas binárias como fálico/não fálico, eu/outro e humano/não humano. Argumenta-se que tais operadores, ao serem naturalizados, não atuam apenas no plano intrapsíquico, mas participam da produção e da atualização de paradigmas hierarquizantes articulados historicamente ao patriarcado, à colonialidade e ao capitalismo. Sustenta-se que esses regimes binários podem restringir a inteligibilidade clínica de experiências dissidentes de gênero, corpo, sexualidade e alteridade, reinscrevendo formas de sofrimento vinculadas ao trauma colonial. A partir de uma releitura crítica de determinados modelos presentes na obra freudiana — especialmente em *Totem e tabu* —, o artigo interroga os efeitos clínicos e epistemológicos da universalização da diferença sexual como paradigma organizador do humano. Em seguida, mobiliza o pensamento de Sándor Ferenczi, particularmente o conceito de utraquismo, não como simples contraponto à teoria freudiana, mas como deslocamento epistemológico capaz de abrir a psicanálise a formas não binárias de produção de conhecimento. Ao privilegiar mutualidades, oscilações, ritmos irregulares e zonas de indeterminação entre Eu e Outro, Ferenczi oferece pistas para uma clínica mais sensível às reverberações coloniais inscritas no psiquismo e mais capaz de acolher experiências subjetivas que escapam às categorias clássicas da diferença sexual.

Palavras-chave: Psicanálise. Binarismo. Ferenczi. Epistemologia não binária. Trauma colonial.

Abstract: This article proposes a critical reading of certain universalized ontological and epistemological models within the Freudian psychoanalytic tradition, particularly those organized around binary logics such as phallic/non-phallic, self/other, and human/non-human. It argues that these operators, when naturalized, not only function at the intrapsychic level but also participate in the production and reproduction of hierarchical paradigms historically linked to patriarchy, coloniality, and capitalism. It further argues that these binary regimes may restrict the clinical intelligibility of dissident experiences of gender, embodiment, sexuality, and alterity, thereby reinscribing forms of suffering associated with colonial trauma. Through a critical rereading of certain models in Freud's work — especially Totem and Taboo *— the article interrogates the clinical and epistemological effects of universalizing sexual difference as an organizing paradigm of the human. It then mobilizes the thought of Sándor Ferenczi,*

[1] Psicóloga. Psicanalista. Doutora em Psicanálise pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP). Membro do Espaço de Estudos Psicanalíticos (EBEP-RJ). Desenvolve pesquisas nas áreas de psicanálise, epistemologia, colonialidade, gênero e clínica contemporânea. ORCID: 0000-0002-5341-005X. E-mail: ligiadurski@hotmail.com

particularly the concept of utraquism, not as a mere counterpoint to Freudian theory but as an epistemological displacement capable of opening psychoanalysis to non-binary modes of knowledge production. By privileging mutuality, oscillation, irregular rhythms, and zones of indeterminacy between Self and Other, Ferenczi offers conceptual resources for a clinical approach more attuned to colonial reverberations inscribed in the psyche and better able to accommodate subjective experiences that escape the classical categories of sexual difference.

Keywords: Psychoanalysis. Binarism. Ferenczi. Non-binary epistemology. Colonial trauma.

Resumen: Este artículo propone una lectura crítica de ciertos modelos ontológicos y epistemológicos universalizados dentro de la tradición psicoanalítica freudiana, especialmente aquellos organizados en torno a lógicas binarias como fálico/no fálico, yo/otro y humano/no humano. Se argumenta que estos operadores, al ser naturalizados, no solo funcionan en el plano intrapsíquico, sino que también participan en la producción y reproducción de paradigmas jerárquicos históricamente vinculados al patriarcado, la colonialidad y el capitalismo. Se sostiene que estos regímenes binarios pueden restringir la inteligibilidad clínica de experiencias disidentes de género, cuerpo, sexualidad y alteridad, reinscribiendo formas de sufrimiento asociadas al trauma colonial. A partir de una relectura crítica de ciertos modelos presentes en la obra de Freud —especialmente en Tótem y tabú*—, el artículo interroga los efectos clínicos y epistemológicos de la universalización de la diferencia sexual como paradigma organizador de lo humano. Seguidamente, moviliza el pensamiento de Sándor Ferenczi, particularmente el concepto de utraquismo, no como un mero contrapunto a la teoría freudiana, sino como un desplazamiento epistemológico capaz de abrir el psicoanálisis a modos no binarios de producción de conocimiento. Al privilegiar la mutualidad, las oscilaciones, los ritmos irregulares y las zonas de indeterminación entre Yo y Otro, Ferenczi ofrece elementos para un abordaje clínico más sensible a las reverberaciones coloniales inscritas en el psiquismo y más capaz de acoger experiencias subjetivas que escapan a las categorías clásicas de la diferencia sexual.*

Palabras clave: Psicoanálisis. Binarismo. Colonialidad. Ferenczi. Epistemología no binaria. Trauma colonial.

Introdução

Que corpos, modos de existência e formas de sofrimento tornam-se inteligíveis a partir das categorias clássicas da psicanálise? E quais experiências permanecem à margem dessas leituras, enquadradas por modelos ontológicos e epistemológicos que não foram construídos a partir delas?

Inicio este artigo com uma análise crítica da psicanálise freudiana. Porém, antes desse acesso crítico à base psicanalítica, é necessário situar brevemente os conceitos centrais que orientam este estudo. A crítica ao patriarcado, à lógica binária e à colonialidade é compreendida aqui a partir de três vértices interligados: a *colonialidade*, aqui entendida como uma matriz estrutural de poder que determina quais corpos, saberes e subjetividades são reconhecidos ou deslegitimados, produzindo hierarquias persistentes e atravessando temporalidades históricas, conforme apontam Maria Lugones (2019), Frantz Fanon (2008) e Grada Kilomba (2019); o *capitalismo*, considerado não apenas como um sistema econômico, mas como um dispositivo que articula exploração material e simbólica, criando desigualdades estruturais e reforçando a marginalização de corpos e práticas dissidentes, em consonância com análises críticas contemporâneas sobre produção de valor e subjetividade; e o *patriarcado* e os binarismos de gênero, sendo o patriarcado entendido como um regime histórico-cultural que hierarquiza relações de poder entre gêneros e que, juntamente com outras dicotomias (fálico/

não fálico, eu/outro, humano/não humano), participa da organização da inteligibilidade das subjetividades, reforçando normas e estruturas de dominação.

Inserir esses conceitos neste ponto da introdução permite que a leitura da crítica freudiana seja situada epistemologicamente, oferecendo à/ao leitora/leitor os instrumentos teóricos necessários para compreender como determinadas formulações da psicanálise podem interagir com essas matrizes de poder e produzir efeitos clínicos e epistemológicos específicos que, quando naturalizados, podem reinscrever lógicas hierárquicas articuladas historicamente ao patriarcado, à colonialidade e ao capitalismo, influenciando não apenas o plano teórico, mas também o modo como a clínica psicanalítica torna inteligíveis determinadas experiências subjetivas.

A análise aqui desenvolvida não busca rejeitar a obra freudiana, mas interrogar os efeitos epistemológicos e clínicos produzidos por certas universalizações metapsicológicas. Em particular, explora-se como essas estruturas podem restringir a compreensão de corpos, gêneros, sexualidades e modos de existência que não se enquadram nos modelos normativos. A leitura ancora-se também nas reflexões de Judith Butler (2013), que alerta para a dificuldade de localizar historicamente a origem do patriarcado ou do falocentrismo, destacando a persistência de lógicas reiterativas que atravessam diferentes tempos e contextos culturais, e no trabalho de Ayouch (2025), para evidenciar como certas configurações de poder continuam a impactar subjetividades que não ocupam o centro da norma. Essa perspectiva permite que a leitura da obra freudiana seja realizada de modo crítico, sensível às condições de inteligibilidade e às repercussões clínicas das epistemologias binárias.

Nesse horizonte, o pensamento de Sándor Ferenczi é mobilizado não como simples contraponto à teoria freudiana, mas como deslocamento epistemológico capaz de abrir possibilidades para uma epistemologia não binária. Particularmente, o conceito de utraquismo e as ideias de mutualidade, oscilação e zonas de indeterminação entre Eu e Outro fornecem pistas para uma clínica mais sensível às reverberações coloniais e às experiências dissidentes que escapam às categorias tradicionais de inteligibilidade.

O artigo se organiza em três partes principais: a primeira examina a ontologia freudiana do humano e suas implicações epistemológicas; a segunda articula os efeitos clínicos e teóricos dos binarismos e do trauma colonial; e a terceira apresenta o deslocamento epistemológico ferencziano como possibilidade de abertura a modos não binários de produção de conhecimento e de prática clínica. Ao longo do texto, busca-se demonstrar que é no interior da própria psicanálise que emergem recursos para interrogar e reconfigurar seus pressupostos, promovendo uma prática ética, sensível e plural.

A ontologia freudiana

Mais do que afirmar a existência de uma ontologia sistematicamente formulada por Freud, interessa-nos investigar como determinados modelos metapsicológicos presentes em sua obra acabam produzindo concepções universalizantes do humano, especialmente no que diz respeito à diferença sexual, à constituição da cultura e às formas de subjetivação[2]. Trata-se, portanto, menos de localizar uma "origem" do patriarcado ou do falocentrismo na teoria freudiana do que de interrogar como certas formulações acabam reiterando e naturalizando

[2] Vale acrescentar que uso aqui o termo "modos de subjetivação" inspirada no pensamento foucaultiano que, em linhas gerais, defende que a subjetividade humana não é algo inato, mas produzido historicamente, especialmente através dos discursos, práticas sociais, políticas e familiares e das relações de poder. Diz das possibilidades de os indivíduos acessarem o lugar de sujeito — somando aí questões de identidade, consciência de si, valores e formas de se relacionar consigo e com os outros. Afinal, para Foucault, o sujeito não é dado de uma vez por todas. Ele é constituído por práticas de subjetivação, através das quais ele se reconhece e se transforma (Foucault, 2006, p. 252).

lógicas binárias historicamente articuladas à colonialidade, ao patriarcado e à normatividade ocidental.

A leitura aqui proposta não pretende reduzir a complexidade da obra freudiana nem desconsiderar suas revisões internas e deslocamentos conceituais. Busca, antes, explicitar alguns de seus pressupostos ontológicos e epistemológicos, bem como os efeitos clínicos e políticos produzidos quando determinadas hipóteses metapsicológicas passam a operar como modelos universais de inteligibilidade do humano.

Nesse horizonte, interessa particularmente examinar como categorias organizadas em torno de pares hierárquicos — como fálico/não fálico, masculino/feminino, civilizado/primitivo e eu/outro — podem participar da constituição de regimes binários de reconhecimento, delimitando quais experiências subjetivas tornam-se legíveis no interior da tradição psicanalítica e quais permanecem à margem de suas estruturas interpretativas.

Além disso, argumentarei que ontologia e epistemologia, embora conceitualmente distintas, encontram-se estreitamente vinculadas. Se a ontologia determina as bases do "ser", a epistemologia estabelece os modos pelos quais esse "ser" pode ser conhecido. Como o modo de tornar algo inteligível participa ativamente da própria construção de sua definição, ontologia e epistemologia frequentemente se condicionam mutuamente. Freud só pôde propor uma determinada ontologia do humano porque operava a partir de um modo específico de investigar, interpretar e legitimar saberes. Como metáfora, pode-se dizer que uma ontologia funciona como um tipo particular de aeronave, enquanto uma epistemologia opera como um tipo específico de pista de pouso: nem toda aeronave pode aterrissar em qualquer pista. Uma depende da outra tanto para autorizar certos modos de conhecimento quanto para configurar as condições de sua manifestação.

Essa metáfora é mobilizada por Paul B. Preciado (2021) ao afirmar que uma epistemologia não apenas responde a perguntas, mas define previamente quais perguntas podem ser formuladas. Segundo o autor:

> Uma epistemologia é um fechamento do nosso sistema cognitivo que não só dá respostas às nossas perguntas, mas também define as próprias perguntas que podemos fazer a nós mesmos com base em uma interpretação prévia dos dados sensoriais (Preciado, 2021, p. 53).

Ontologia e devir humano na obra freudiana

Uma ontologia busca responder quais seriam as características fundamentais que tornam possível afirmar que algo, alguém ou um acontecimento é. No caso de uma ontologia do humano, trata-se de definir aquilo que seria comum a todos, o que caracterizaria o ser humano e o orientaria para determinados destinos possíveis — uma suposta essência universal e relativamente invariável[3].

A partir das construções, inferências e formulações freudianas acerca da constituição psíquica, torna-se possível deduzir uma ontologia do humano em Freud. Ainda que o autor buscasse evitar especulações metafísicas ao ancorar suas proposições na clínica e na metapsicologia, é inegável que, voluntária ou involuntariamente, acabou por formular hipóteses universalizantes acerca de características tomadas como estruturais do psiquismo humano[4].

[3] Para maior aprofundamento neste aspecto, ver Durski e Safra (2014a).

[4] Em seus textos, é recorrente ver Freud fazendo referência ao "aparelho psíquico" humano como se fosse essa a estruturação psíquica de *todos* os humanos. Quando a leitora notar que estamos aqui também construindo frases universalizantes, vale a advertência de que assim o farei especialmente enquanto estiver explicitando o pensamento freudiano.

Tais características sustentariam seus achados clínicos e, em uma perspectiva ampliada, explicariam formações culturais e sociais. A coerência interna desse edifício teórico contribuiu para que essa ontologia permanecesse, até hoje, como referência explicativa de múltiplas dinâmicas relacionais, sociais e culturais.

O problema que se impõe, contudo, é que Freud estava situado em um contexto sociopolítico e cultural específico e atendia majoritariamente pacientes pertencentes a recortes bastante delimitados de classe, gênero, raça e etnia. Assim, embora suas proposições não devam ser descartadas, precisam ser compreendidas a partir de sua situacionalidade histórica e epistemológica, e não tomadas como universais, para que possam servir de base analítica adequada aos diversos campos em que são mobilizadas.

É especialmente em textos como *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1996c), *Totem e tabu* (1996f), *Psicologia das massas e análise do eu* (1996e), *O mal-estar na civilização* (1996f) e *Moisés e o monoteísmo* (1996b) — obras que atravessam mais de três décadas de produção — que se torna possível identificar com maior precisão uma hipótese ontológica do devir humano na obra freudiana. Essa hipótese emerge, sobretudo, a partir de quatro eixos: (1) a fase animista; (2) o assassinato do pai da horda primeva; (3) a constituição do psiquismo como resposta defensiva à premência pulsional; e (4) a ambivalência pulsional humana[5].

Esses textos constroem uma reflexão profunda sobre os fundamentos psíquicos e históricos das dinâmicas patriarcais e falocêntricas. No entanto, se tais dinâmicas são inegavelmente hegemônicas em sociedades capitalísticas, coloniais, eurocêntricas e ocidentais, cabe perguntar se elas seriam universais, inatas ou um destino inexorável do humano — questão que se tornará decisiva para a virada teórica proposta na sequência deste artigo.

(Re)inscrições do patriarcado e do falocentrismo na obra freudiana

Freud propõe como característica fundamental da dinâmica psíquica humana a coexistência e a sobreposição de tipos de organização psíquica (amplamente conhecidos como fase oral, fase anal, período de latência e fase genital). Essa concepção rompe com modelos estritamente lineares ou evolucionistas, indicando que nenhuma etapa do desenvolvimento psíquico é totalmente superada. Em vez disso, configura-se uma espécie de estratificação, na qual modos de funcionamento mais especializados se sobrepõem a formas mais arcaicas, que permanecem ativas e eficazes.

Nesse sentido, em síntese, o chamado "homem primitivo"[6] continuaria vivo na criança, que, por sua vez, continuaria viva no adulto. Freud estabelece um forte paralelismo entre a história da evolução humana e o desenvolvimento individual. O infantil, tomado como registro psíquico, funciona como chave interpretativa para acessar os "fósseis" da constituição subjetiva e, segundo o autor, também para compreender o movimento civilizatório. Trata-se, contudo, de uma perspectiva marcadamente monocentrada, na qual Freud pensa "o" movimento civilizatório e "a" história da humanidade como unidades homogêneas e universalmente compartilhadas.

É especialmente em *Totem e tabu* e em *Moisés e o monoteísmo* que Freud formula analogias entre o chamado "selvagem", o neurótico e a criança, bem como entre as figuras do governante, do pai e do homem adulto. A partir dessas correspondências, torna-se possível

[5] Os eixos três e quatro não serão desenvolvidos neste artigo. Para maior aprofundamento, ver Durski (2014b).

[6] Decidimos manter o uso de Freud sobre os termos "primitivo" e "selvagem". Contudo, ressaltamos aqui o peso colonizador desse tipo de designação que, por vezes, localiza como inferiores outras culturas, etnias e comunidades que foram dizimadas e escravizadas pela ação do colonialismo e do capitalismo. Quem afinal é "selvagem", o colonizador ou o colonizado?

afirmar que o paralelismo entre a evolução da espécie e o desenvolvimento individual constitui um dos pilares de uma matriz epistêmica colonial presente no pensamento freudiano. Trata-se menos de imputar a Freud uma posição colonial consciente e mais de evidenciar como sua teoria universaliza uma experiência histórica situada, caracterizando como "primitivas" formas culturais que não correspondem ao ideal do homem moderno ocidental.

Ao analisar a obra freudiana, é possível identificar que determinados modelos de interpretação da diferença sexual e da cultura podem reforçar lógicas binárias historicamente articuladas ao patriarcado e à colonialidade. Não se trata de afirmar que Freud tenha "criado" o patriarcado, mas de interrogar como suas formulações metapsicológicas, ao serem universalizadas, acabam por reiterar padrões de hierarquização entre corpos, gêneros e formas de subjetivação.

Ao estabelecer, particularmente em *Totem e tabu*, paralelos entre desenvolvimento individual e história cultural, Freud acabou por contribuir para a naturalização de certos modelos de poder — centrados na figura do homem, da lei e da autoridade — como medidas universais de inteligibilidade do humano. A partir dessa leitura crítica, torna-se evidente que a universalização da diferença sexual não apenas organiza categorias psíquicas, mas também delimita quais modos de existência se tornam legíveis na clínica e quais permanecem à margem do reconhecimento.

Nesse contexto, torna-se produtivo mobilizar o pensamento de Butler (2013) para situar o patriarcado não como uma origem histórica isolada, mas como lógica reiterativa que atravessa diferentes tempos e contextos culturais, e o trabalho de Ayouch (2025), para evidenciar como certas configurações de poder continuam a impactar subjetividades que não ocupam o centro da norma. Essa perspectiva permite que a leitura da obra freudiana seja realizada de modo crítico, sensível às condições de inteligibilidade e às repercussões clínicas das epistemologias binárias.

Ao buscar explicar a História, com H maiúsculo, como a (única e verdadeira) história, Freud acabou por descrever, ainda que inadvertidamente, certas bases que sustentam o pensamento patriarcal e falocêntrico. O que emerge não é apenas uma narrativa sobre a origem da cultura, mas a construção de um certo "Homem"[7]: masculino, branco, europeu, heterossexual e situado no interior de uma sociedade capitalística e colonial. Esse homem hegemônico passa a operar como medida universal do humano.

Vale notar o protagonismo quase exclusivo das figuras masculinas nessas narrativas — pai, homem e menino —, enquanto as mulheres aparecem predominantemente como objetos de troca, e não como sujeitos ativos[8]. Ainda que Freud introduza nuances e revisões em textos posteriores, o eixo organizador de sua teoria permanece marcadamente patriarcal, evidenciando uma concepção restritiva da diferença sexual.

A ambivalência afetiva — amor e ódio — em relação à figura do governante ou do pai explicaria o sentimento de culpa transmitido ao longo das gerações. Freud sintetiza essa ideia

[7] Faremos uso da palavra "Homem" com H maiúsculo (bem como com "História") para circunscrever que se trata desse humano constituído na lógica patriarcal e falocêntrica. Não estamos, portanto, falando de todos os humanos, mas de um tipo e modelo específico de subjetivação — o processo de subjetivação que produziu essa ideia de Homem unívoco, neutro, genérico, com H maiúsculo que designaria Toda a humanidade.

[8] Se considerarmos, em linhas gerais, a trama edípica como sendo 1) centrada na figura do menino que deseja uma fusão com a figura da mãe; 2) em uma disputa entre menino e pai pelo acesso ao corpo da mãe; 3) em uma potência proibitiva e normativa exclusiva à figura do pai; logo, vemos uma narrativa centrada em figuras masculinas, um poder de norma e delimitação delegado à figura do pai (patriarca), uma relação monogâmica e heteronormativa do menino apaixonado pela mãe e em conflito com o pai que disputaria essa mãe, uma criança travando uma batalha de luta por seu objeto de amor contra seu inimigo/pai (a clássica trajetória excessivamente solitária do herói). Assim, fazemos aqui uma caricatura do Édipo para dar a ver o que há de potencial grosseiro e reducionista ao pensarmos o funcionamento psíquico apenas por essa lente.

ao afirmar que, no complexo de Édipo, reúnem-se os começos da religião, da moralidade, da sociedade e da arte (Freud, 1996f, p. 239).

A partir desse modelo, Freud sustenta a existência de uma herança filogenética reativada no desenvolvimento ontogenético. A história da humanidade estaria implícita na história do indivíduo, determinando destinos psíquicos. Essa hipótese revela o caráter fortemente universalizante de sua teoria, o qual fortalece a ideia de que a estrutura patriarcal e falocêntrica da cultura ocidental é algo "natural" ao destino do humano.

A leitura aqui defendida sustenta que o modelo freudiano descreve com precisão a lógica simbólica de reprodução do patriarcado, mas que essa lógica corresponde a um recorte histórico-cultural específico. Universalizá-la implica converter um fenômeno social e histórico em uma estrutura ontológica invariável.

Embora Freud tenha iluminado aspectos fundamentais do funcionamento psíquico, sua generalização irrestrita induz a um saber excessivamente apriorístico sobre o devir humano, restringindo as possibilidades mais múltiplas, dinâmicas e fluidas de subjetivação. Quando tomada como universal, sua teoria pode reatualizar dimensões traumáticas da colonialidade e do capitalismo[9], ao reduzir a diversidade das experiências humanas à trama edípica — profundamente patriarcal, heteronormativa, ciscentrada, monogâmica e individualizante.

Falocentrismo e patriarcado: o binarismo da diferença sexual

A centralidade atribuída à figura do homem como detentor do pênis-falo aparece de modo particularmente problemático na obra freudiana. Ao sustentar que a cultura patriarcal seria o modelo mais desenvolvido para a manutenção do pacto civilizatório, Freud reafirma uma concepção da mulher como sujeito deficitário, frequentemente pensada como um "menino sem pênis"[10], incapaz de desenvolver um supereu suficientemente robusto para determinadas funções sociais e políticas.

Nesse enquadre, a diferença sexual é reduzida à lógica do "ter ou não ter", empobrecendo radicalmente a compreensão da diversidade dos corpos e das experiências. Freud demonstra pouca abertura para imaginar potências corporais e simbólicas para além da economia fálica da posse, deixando de considerar outras zonas erógenas, capacidades sensíveis e formas de prazer que escapam à lógica reprodutiva.

Essa economia fálica dialoga diretamente com o imaginário capitalístico, no qual o valor do que se tem tende a se sobrepor ao valor do que se é. Patriarcado e capitalismo operam conjuntamente ao reduzir a alteridade a variações subordinadas de um centro normativo. Mulheres tornam-se "não homens"; sujeitos racializados tornam-se "não brancos". A margem não existe como possibilidade legítima e independente, mas como extensão hierarquizada de um centro que se pretende universal.

Argumento, assim, que pensamento binário, falocentrismo e regime patriarcal constituem uma tríade estruturante que reduz o campo do conhecer ao dilema da posse. Quando a lógica fálica se torna o eixo interpretativo do mundo, ela achata a capacidade epistêmica e transforma toda apreensão da realidade em uma aterrissagem compulsória em uma pista única, que reivindica para si o estatuto de universal.

Proponho, por fim, um exercício imaginativo: o que se tornaria visível se deslocássemos nosso olhar para fora dessas lentes binárias? Seria possível formular, ao menos como hipótese,

[9] Adiante, na seção "Binarismos e trauma colonial-capitalístico", é mais bem desenvolvida essa conexão entre capitalismo e colonialidade.

[10] Para maior compreensão e aprofundamento deste ponto na sequência desta argumentação, ler Durski (2021).

uma psicanálise não binária? Essa pergunta não visa oferecer uma resposta imediata, mas introduzir uma perturbação necessária — abertura que será explorada, na sequência, a partir do pensamento e da clínica de Sándor Ferenczi.

Binarismos e trauma colonial-capitalístico: contribuições do pensamento ferenczIano para uma epistemologia não binária

A articulação entre binarismo, colonialidade e capitalismo proposta neste trabalho parte da hipótese de que esses fenômenos não constituem esferas independentes, mas dimensões interligadas de uma mesma matriz histórica de organização da diferença.

Conforme apontam autoras como Lugones (2019), a colonialidade não operou apenas por meio da exploração econômica e da dominação territorial, mas também pela imposição de classificações rígidas acerca do humano, do gênero, da sexualidade e da cultura. Nesse contexto, os binarismos assumem uma função central: transformam diferenças contingentes em hierarquias ontológicas, produzindo centros normativos e margens subalternizadas. O capitalismo colonial moderno, por sua vez, encontra nessas classificações um importante mecanismo de administração dos corpos e de distribuição desigual de reconhecimento, valor e humanidade. É nesse horizonte que o presente artigo compreende os binarismos não apenas como categorias conceituais, mas como operadores epistemológicos que participam da produção de subjetividades e da legitimação de formas específicas de sofrimento.

Em *Eu sou o monstro que vos fala*, Paul B. Preciado (2021) dirige-se à comunidade psicanalítica com um alerta incisivo: ao manter-se rigidamente ancorada na epistemologia da diferença sexual, a psicanálise corre o risco de enfrentar um colapso epistêmico. A antiga "jaula" binária do gênero, segundo o autor, já teria sido implodida por subjetividades que escapam às classificações normativas. Tomo esse alerta não como uma recusa da psicanálise, mas como um ponto de tensão produtivo a partir do qual se torna possível interrogar seus fundamentos epistemológicos.

Sustento que o colapso da epistemologia da diferença sexual remete a uma fissura ainda mais profunda: aquela que estrutura a própria lógica binária. Tal lógica antecede o gênero e organiza pares hierárquicos como sujeito-objeto, cultura-natureza, civilizado-selvagem, humano-animal, mente-corpo, eu-outro e individual-coletivo. Quando naturalizados ou universalizados, esses binarismos operam como dispositivos de apagamento de epistemologias outras, subordinando diferenças a paradigmas normativos orientados por essências, hierarquias fixas e regimes de apropriação do saber.

Entre autoras e autores que sustentam o paradoxo em vez da cisão, destaco Sándor Ferenczi. Contemporâneo de Freud, seu pensamento clínico e epistemológico abre frestas para o que pode ser reconhecido como uma epistemologia não binária no interior da própria psicanálise. Conceitos como mutualidade, empatia, utraquismo e anfimixia tensionam frontalmente dicotomias rígidas, sobretudo aquelas que separam eu–outro e sujeito–objeto, indicando a impossibilidade de as relações entre humanos se constituírem sem atravessamentos, coafetações e reverberações mútuas.

Esse deslocamento ganha relevo quando articulado à ontologia freudiana discutida anteriormente. Argumentei que o eixo fálico/não fálico funciona, em Freud, como um operador central, independentemente da distinção homem/mulher. Coloca-se, então, a questão: o impasse dessa ontologia reside apenas na naturalização do patriarcado ou, mais profundamente, na adoção de uma matriz binária que o antecede e o torna possível? A hipótese aqui sustentada é que o binarismo, enquanto forma epistemológica, é anterior e estruturante, criando as condições de possibilidade para relações hierárquicas como as do regime patriarcal.

Nesse ponto, a reflexão de Maria Lugones (2019) — em *Rumo a um feminismo decolonial* — permite ampliar o problema. Ao examinar a colonialidade do gênero, a autora

demonstra que, antes mesmo da generificação dos corpos, o processo colonial-capitalístico institui um binário ontológico decisivo: humano/não humano. Essa divisão define quais corpos são reconhecidos como sujeitos e quais são "animalizados"[11], bestializados, desumanizados ou convertidos em força de trabalho. Esse binário fundamenta as violências coloniais, raciais e patriarcais que se sobrepõem e se retroalimentam. Não se trata apenas de quem é incluído nas categorias homem ou mulher, mas de quem é reconhecido como alguém que pode *ser*, que é digno de ser considerado sujeito.

Nesse sentido, o problema do binarismo não reside apenas na diferenciação em si, mas na rigidez hierárquica que transforma a diferença em desigualdade ontológica. A colonialidade moderna constitui um dos campos privilegiados dessa operação, ao instituir divisões radicais entre humano e não humano, civilizado e bárbaro, branco e não branco, produzindo formas sistemáticas de desumanização e violência epistêmica.

É precisamente nesse ponto que o pensamento de Sándor Ferenczi adquire relevância. Mais do que oferecer um contraponto à teoria freudiana, Ferenczi introduz deslocamentos epistemológicos capazes de tensionar dicotomias rígidas e modelos totalizantes de subjetivação. Como será explicitado adiante, o pensamento ferencziano permite-nos acessar formas de relação atravessadas por coafetações, interdependências e zonas de indeterminação, abrindo espaço para modos não binários de conhecer e habitar a experiência clínica.

Dito de outro modo, se os regimes coloniais de poder operam por classificações rígidas e hierarquizantes, a aposta ferencziana em conceitos como mutualidade, anfimixia e utraquismo permite imaginar formas de relação menos organizadas pela oposição e mais orientadas pela coexistência, pela mistura e pela coafetação. É nesse ponto que a crítica aos binarismos encontra sua dimensão clínica e epistemológica mais fecunda.

Ferenczi, epistemologia e utraquismo

Ferenczi considera que o humano dispõe de duas formas fundamentais de produzir conhecimento: a introjeção e a projeção — sendo a primeira ligada ao idealismo e a segunda ao materialismo (Câmara; Herzog, 2014). Ao propor uma relação de mutualidade entre essas duas vias de apreensão, o autor delineia o que chama de utraquismo. Assim:

> O utraquismo pode ser expresso como a culminação mais ousada de uma postura epistemológica buscada e assumida por Ferenczi ao longo de sua vida. Essa posição configura-se não como a tentativa de realizar a síntese entre materialismo e idealismo ou entre monismo e dualismo ou entre as ciências da natureza e do espírito, mas como um movimento oscilatório, sem ter, no entanto, uma ritmicidade pré-determinada. [...] O utraquismo, ao buscar respeitar a consistência dos saberes que se encontram em intercâmbio, mostra-se impossibilitado de permitir um movimento de colonização deste ou daquele saber (Câmara; Herzog, 2014, p. 130).

Essa dimensão rítmica, não submetida a um compasso prévio, é constitutiva do pensamento ferencziano. O movimento do utraquismo opera mais como dança do que como sistema: aproxima e afasta, mistura e tensiona, sem pretensão de estabilidade. Em *Thalassa* (Ferenczi, 1993), essa proposta torna-se particularmente visível no interjogo entre biologia e psicanálise, não como aplicação mecânica, mas como experiência biopsíquica que sustenta o "e… e" em lugar do "ou… ou".

Nessa perspectiva, o utraquismo funciona como operador de desorientação dos regimes binários e dualistas. Ao deslocar o pensamento linear e cronológico, abre espaço para um

[11] Como se nós humanos não fossemos também animais.

modo de conhecer errante, poroso e instável, capaz de restringir impulsos de apropriação epistemológica e de sustentar zonas de indeterminação.

A leitura de *Thalassa* oferece elementos para pensarmos tanto a tendência colonizatória dos binarismos quanto o potencial traumático das epistemes binárias. Assim como é possível identificar um potencial traumático em certos aspectos da produção freudiana — especialmente quando esta reafirma, mesmo que de modo não explícito, o patriarcado e a colonialidade —, torna-se possível reconhecer, no plano macropolítico, a existência de uma traumatologia dos binarismos, por assim dizer.

A noção de traumatologia dos binarismos proposta neste artigo parte da hipótese de que determinadas formas binárias de organização da experiência não apenas classificam o mundo, mas produzem condições traumáticas de subjetivação. Quando a diferença é capturada por estruturas rígidas e hierárquicas — humano/não humano, masculino/feminino, civilizado/selvagem, branco/não branco —, ela deixa de operar como campo de multiplicidade e passa a funcionar como dispositivo de cisão, exclusão e precarização ontológica.

Nesse sentido, o trauma colonial não pode ser compreendido apenas como efeito de eventos históricos específicos, mas também como consequência contínua de regimes epistemológicos que produzem separações radicais entre formas legítimas e ilegítimas de existir. O binarismo opera traumaticamente ao converter diferenças em desigualdades ontológicas, instaurando processos permanentes de desautorização da experiência.

A leitura de *Thalassa* permite ampliar essa reflexão. Ao conceber a vida como atravessada por sucessivas catástrofes adaptativas, Ferenczi descreve o desenvolvimento não como progressão linear, mas como processo descontínuo marcado por rupturas, perdas e reorganizações. Cada transformação exige renúncias, rearranjos e formas de sobrevivência diante de um ambiente que já não pode ser habitado da mesma maneira. Como afirma o autor, "a adaptação implica renúncia aos seus objetos de satisfação a fim de habituar-se a novos objetos" (Ferenczi, 2008, p. 355). Nessa perspectiva, toda adaptação carrega um resto traumático.

Tal formulação permite pensar a colonialidade como uma catástrofe histórica prolongada. Não apenas porque produziu violência material, escravização e expropriação, mas porque impôs adaptações psíquicas contínuas a sujeitos obrigados a habitar categorias produzidas por uma epistemologia binária. O sujeito colonial precisa adaptar-se a um mundo que o posiciona como não branco, não europeu, não civilizado ou, em situações extremas, não humano.

A traumatologia dos binarismos designa justamente esse processo: a produção reiterada de cisões subjetivas decorrentes da imposição de estruturas classificatórias rígidas que interrompem experiências de coexistência, mutualidade e pertencimento. O trauma deixa, então, de ser apenas uma ruptura individual e passa a ser compreendido como efeito político e epistemológico de modos de organização do mundo que transformam a diferença em hierarquia

É precisamente nesse ponto que o pensamento ferencziano oferece uma via clínica importante. Se o trauma colonial opera pela cisão e pela fragmentação das experiências relacionais, conceitos como mutualidade, anfimixia e utraquismo apontam para formas de elaboração que não dependem da restauração de identidades fixas, mas da construção de espaços intermediários capazes de sustentar coexistências, atravessamentos e zonas compartilhadas de experiência (Câmara; Herzog, 2018).

A colonialidade e a traumatologia dos binarismos

Em *Pele negra, máscaras brancas*, Frantz Fanon (2008) investiga as bases psicológicas do colonialismo. Para ele, o colonialismo — indissociável do racismo — constitui um modo de ver, existir e apreender o mundo, articulando-se tanto à ontologia (as bases do ser) quanto à epistemologia (as formas de conhecer).

A visão de mundo colonial, em sua estrutura racial, organiza-se a partir de um centro: o homem branco. É em torno dele que os corpos colonizados devem orbitar, alimentando sua sede de controle. O branco colonial não constrói relações, mas domínios. Como afirma Fanon:

> O branco quer o mundo; ele o quer só para si. Ele se considera o senhor predestinado desse mundo. Ele o submete, estabelece-se entre ele e o mundo uma relação de apropriação (Fanon, 2008, p. 117).

Esse eu-branco-colonial não tolera fissuras: precisa ser pleno, completo, incontestado. Produz divisões maniqueístas que distorcem radicalmente as relações. O outro deixa de ser outro; torna-se não eu. A coexistência desaparece. O colonizador existe sobre o colonizado, parasita territórios e corpos, instaurando uma dinâmica predatória que inviabiliza o comum, o coletivo e a multiplicidade.

As técnicas de apropriação mobilizadas pela colonialidade articulam-se ao capitalismo: terras tornam-se propriedades privadas, corpos tornam-se mercadorias, o ecossistema transforma-se em "recurso". Esse acoplamento colonial-capitalístico gerou processos etnocidas e epistemicidas, eliminando modos de vida, de ser e de conhecer.

É nesse contexto que Grada Kilomba (2019), em *Memórias da plantação*, formula o conceito de trauma colonial. Para ela, trata-se de um passado que insiste em retornar, violando continuamente corpos negros e subordinando-os ao lugar de Outro da branquitude. Do lado da branquitude, o trauma opera pelo desmentido e pela recusa em reconhecer a violência que estrutura a relação colonial.

Assim, o trauma colonial rompe vínculos comunitários e fratura a sensação de humanidade partilhada. A experiência de ter a personalidade cindida — rompida, desconectada — ecoa a história da escravização e do colonialismo: uma história marcada pela "desunião, separação e isolamento" (Kilomba, 2019, p. 221).

Podemos, então, considerar que binarismos que instauram dicotomias hierárquicas e categorizantes produzem uma cisão traumática nos modos de subjetivação atravessados pelo sistema colonial-capitalístico. Essa cisão, naturalizada e universalizada, impede a elaboração da perda e da violência, pois não reconhece a devastação imposta àqueles que foram precarizados, marginalizados e aniquilados.

Ser-estar-fazer em relação, em vez de separados e hierarquizados, é um ato de resistência ao regime colonial-capitalístico. E é precisamente aqui que Ferenczi se destaca. Ainda contemporâneo de Freud, ele ousou experimentar e teorizar, clinicamente, um modo relacional, mutualístico e paradoxal que aponta para um além da dicotomia Eu-Outro — algo muito distinto de um "aquém" ou de uma abolição indiferenciada da alteridade.

Do ponto de vista de uma micropolítica da clínica psicanalítica, Ferenczi introduz o que podemos chamar de um *espaço-entre*[12], fundamental para resistir ao trauma colonial e elaborá-lo. Adiante, explicarei um pouco mais sobre o conceito de "espaço-entre", mas vale asseverar que podemos pensá-lo como um campo de coexistência sensível em que as fronteiras subjetivas permanecem móveis sem serem abolidas. Nesse sentido, o pensamento ferencziano nos permite vislumbrar brechas para experiências de estar-e-sentir-com que recuperem a dimensão comunitária, sistematicamente atacada pelo individualismo colonial.

Podemos concluir esta seção, portanto, compreendendo que o trauma colonial não decorre apenas da violência exercida sobre determinados corpos, mas da imposição de uma

[12] Para um maior aprofundamento nesta ideia do "espaço-entre", ver Durski (2016).

ontologia binária que rompe campos de coexistência e transforma multiplicidades relacionais em identidades hierarquizadas.

Conclusão: por uma epistemologia não binária — o paradigma da aproximação

Trago, para concluir esta argumentação, a necessidade de defendermos aquilo que podemos chamar de um *espaço-entre*: uma zona relacional que desestabiliza as margens rígidas das dicotomias, das dualidades e dos binarismos. Esse espaço-entre abre caminhos para uma epistemologia não binária capaz de sustentar o comum, isto é, uma área de coexistência, reciprocidade e mutualidade que preserva a tensão viva constitutiva do par Eu–Outro. Trata-se de um campo que resguarda o cuidado ético diante das dinâmicas potencialmente predatórias e colonizatórias produzidas pelos binarismos.

Atendendo ao alerta e ao chamamento de Preciado (2021), torna-se urgente que nós, psicanalistas, empreendamos um processo de transição epistêmica, saindo do "armário" da binariedade compulsória e assumindo as implicações dos privilégios e das heranças coloniais que moldaram — e ainda moldam — a história da psicanálise. Também é urgente reconhecermos a herança traumática produzida pela cisão colonial-capitalística que, na própria consolidação da ciência moderna, cristalizou binarismos posteriormente tomados como "naturais" e "universais". A psicanálise, herdeira dessa matriz, carrega a dupla tarefa de reconhecê-la e de renunciar a ela.

É, portanto, necessário abdicar de certos pressupostos freudianos que, ao universalizarem e essencializarem dualismos, contribuíram para dinâmicas patriarcais, colonizadoras e para formas sutis ou explícitas de machismo, homofobia, transfobia e racismo. Nesse contexto, foi evocado o conceito de utraquismo ferenczianо por este oferecer uma pista conceitual e clínica ao propor modos de conhecer que valorizam o interjogo entre diferenças e que preconizam uma coabitação não hierárquica.

Em outros termos, uma epistemologia não binária, entendida como modo possível de conhecer o mundo, aponta para o paradigma da aproximação — em contraposição ao paradigma da apropriação. Trata-se de deslocar o gesto epistêmico do domínio para o contato; da captura para o tato; da privatização do sentido para a abertura ao indeterminado. Nesse sentido, é justamente no estudo e na experimentação das coabitações, das mutualidades, dos hibridismos e das zonas de indeterminação entre analista e analisante que encontramos um campo privilegiado para vislumbrar a transição epistêmica aqui proposta.

Quando ampliamos essa crítica para além do gênero e a conectamos ao campo colonial, torna-se evidente que a mesma matriz binária que organiza a diferença sexual na obra freudiana — marcada pela lógica "ter/não ter" — também estrutura a produção colonial da alteridade. Assim como Fanon e Kilomba evidenciam, a colonialidade opera por um mecanismo semelhante: transformar o Outro racializado em "não branco", "não europeu", "não homem", "não humano", produzindo uma subjetividade ferida por um olhar que a reduz à falta, à abjeção e à desimportância. O binarismo, portanto, não é apenas um modo de classificar, mas um dispositivo de violência epistêmica que participa ativamente da constituição do trauma colonial, convertendo populações inteiras em categorias deficitárias, incompletas ou infantis — mecanismo que ecoa, de maneira inquietante e, em especial, na teoria freudiana da feminilidade[13]. Ao tensionarmos esse arcabouço, torna-se possível reconhecer que tais binarismos não são categorias naturais, mas efeitos de um regime de saber/poder que sustenta simultaneamente o patriarcado e a colonialidade.

[13] Para maior compreensão e aprofundamento deste ponto na sequência desta argumentação, ler meu artigo (Durski, 2021).

Uma epistemologia não binária — sensível à multiplicidade, à ambiguidade e às zonas intermediárias — permite reposicionar a psicanálise como campo capaz de acolher o que escapa às categorias clássicas da diferença sexual.

Assim, ao deslocar o eixo interpretativo de uma ontologia binária para uma epistemologia não binária, a psicanálise se abre para modos mais amplos de entender gênero, corpo, desejo, alteridade e, especialmente, o manejo clínico. Esse deslocamento não implica negar a herança freudiana, mas relê-la criticamente, reconhecendo seus limites e, ao mesmo tempo, potencializando o que nela aponta para a reinvenção. Não supõe, igualmente, a elevação de Ferenczi à condição de solução final. Seu pensamento funciona como pista, ensaio e advertência, mantendo viva a atenção aos riscos colonizadores e enrijecedores do binarismo ontológico. Ao transitar de uma ontologia binária para uma epistemologia não binária, a psicanálise pode ampliar sua capacidade clínica, ética e política, evitando excessos traumáticos e protegendo a existência da(s) diferença(s).

Referências

AYOUCH, Thamy. *Psicanálise e homossexualidades*: teoria, clínica e biopolítica. 2. ed. São Paulo: INM Editora, 2025.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CÂMARA, Leonardo C. P.; HERZOG, Regina. Um e outro: Ferenczi e a epistemologia. *Psicologia USP*, v. 25, n. 2, p. 125-133, 2014. DOI: https://doi.org/10.1590/0103-656420130041.

CÂMARA, Leonardo C. P.; HERZOG, Regina. Um prefácio imaginário para Thalassa. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, v. 18, n. 1, p. 244-260, 2018. DOI: https://doi.org/10.12957/epp.2018.38119.

DURSKI, Ligia Maria. *Dimensão sensível:* a possibilidade de encontro no espaço "entre" analista/analisante. 2016. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) — Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. DOI: https://doi.org/10.11606/T.47.2016.tde-07102016-135821.

DURSKI, Ligia Maria. Do pênis atrofiado à mulher-mãe: reflexões sobre o feminino e a feminilidade na obra freudiana. *Cad. Gên. Tecnol.*, Curitiba, v. 14, n. 44, p. 177-196, jul./dez. 2021. Disponível em: https://periodicos.utfpr.edu.br/cgt.

DURSKI, Ligia Maria; SAFRA, Gilberto. Notas sobre a ontologia freudiana: articulações entre ontologia, ética e estética. In: I Congresso internacional pessoa e comunidade: fenomenologia, psicologia e teologia e III Colóquio internacional de humanidades e humanização em saúde, 2014, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: IPUSP — Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2014a. Disponível em: http://newpsi.bvs-psi.org.br/eventos/anais_I_cong_intern_pessoa_comunidade_2014.pdf. Acesso em: 28 maio 2026.

DURSKI, Ligia Maria. Ser ou ter um corpo? A problemática psíquico/somática a partir da metapsicologia freudiana. *Semina: Ciências Sociais e Humanas*, v. 35, n. 1, p. 89-100, 2014b. DOI: https://doi.org/10.5433/1679-0383.2014v35n1p89.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERENCZI, Sándor. O problema da afirmação do desprazer. In: FERENCZI, Sándor. *Psicanálise III*. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 77-86. (Trabalho original publicado em 1926).

FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. (Obras completas, v. XXIII). (Trabalho original publicado em 1934/1938).

FREUD, Sigmund. *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna*. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. (Obras completas, v. IX). (Trabalho original publicado em 1908)

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1996d. (Obras completas, v. XXI). (Trabalho original publicado em 1930)

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu*. Rio de Janeiro: Imago, 1996e. (Obras completas, v. XVIII). (Trabalho original publicado em 1921).

FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1996f. (Obras completas, v. XIII). (Trabalho original publicado em 1912/1913).

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*: curso no Collège de France (1981-1982). Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação*: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista*: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 357-374. (Trad. do artigo original "Toward a Decolonial Feminism", 2010).

PRECIADO, Paul B. *Eu sou o monstro que vos fala*: relatório para uma academia de psicanalistas. Trad. de Rogério Bettoni. São Paulo: n-1 edições, 2021.

Artigo Recebido: 10 de janeiro de 2026
Artigo Aceito: 16 de junho de 2026

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

e2909 | DOI 10.59927/sig.v15i2.206

ATRAVESSAMENTOS CONTEMPORÂNEOS SOBRE OS IDEAIS DO CORPO E SEUS DESDOBRAMENTOS EM PADECIMENTOS ALIMENTARES: PERSPECTIVA PSICANALÍTICA

Contemporary reflections on ideals of the body and their unfolding in eating disorders: a psychoanalytic perspective

Reflexiones contemporáneas sobre los ideales del cuerpo y su despliegue en los trastornos alimentarios: una perspectiva psicoanalítica

Raíssa Frison Fraga[1]

Roberta Araújo Goelzer[2]

Resumo: Os transtornos alimentares têm se intensificado na contemporaneidade, especialmente entre adolescentes e jovens, inseridos em um contexto marcado pela pressão estética, pelo culto ao corpo e pela aceleração dos laços sociais. Tal cenário suscita o seguinte problema de pesquisa: de que forma os ideais culturais contemporâneos atravessam a constituição subjetiva e contribuem para o desenvolvimento de padecimentos alimentares? Este trabalho tem como objetivo refletir sobre os efeitos desses ideais na formação de diferentes transtornos alimentares sob a ótica psicanalítica, contextualizando aspectos contemporâneos, articulando contribuições teóricas da psicanálise e investigando o lugar do objeto comida na constituição do sujeito. O estudo foi desenvolvido por meio de uma revisão narrativa da literatura, com levantamento bibliográfico realizado entre março e novembro de 2025 em bases como PubMed, SciELO e Google Acadêmico, além de obras psicanalíticas clássicas e contemporâneas, priorizando produções publicadas nos últimos 20 anos. Os resultados da análise teórica evidenciam que os transtornos alimentares são fenômenos multifatoriais que não se limitam a questões nutricionais ou biomédicas, constituindo-se como modos singulares de expressão do sofrimento psíquico, articulados a experiências precoces e às exigências estéticas e culturais da atualidade. Observa-se que a função do alimento ultrapassa o campo biológico, assumindo papel simbólico e relacional na organização do psiquismo, sendo o corpo frequentemente utilizado como principal via de inscrição do mal-estar. Conclui-se que a clínica psicanalítica se mostra uma via potente para a escuta desses sujeitos, permitindo a simbolização do sofrimento condensado no corpo e favorecendo a construção de novos modos de subjetivação. Os achados reforçam a necessidade de práticas clínicas sensíveis às interseções entre sujeito e cultura, contribuindo para o aprimoramento das ações terapêuticas frente aos desafios impostos pelos sintomas alimentares na contemporaneidade.

Palavras-chave: Transtornos alimentares. Psicanálise. Narcisismo. Adolescência. Corpo.

[1] Psicóloga pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Realiza formação em Infância e Adolescência com orientação psicanalítica pelo ITIPOA e Especialização em Transtornos Alimentares pelo AMBULIM (IPq-HCFMUSP). ORCID: 0009-0006-8676-9495. E-mail: raissaffraga@gmail.com

[2]Psicóloga e psicanalista. Doutora em Psicologia (PUCRS), Professora e membro da Comissão Coordenadora do Curso de Psicologia da PUCRS. É membro efetivo da Sigmund Freud Associação Psicanalítica e atende em consultório particular. ORCID: 0000-0002-4448-3943. E-mail: roberta.monteiro@pucrs.br

Abstract: Eating disorders have become increasingly prevalent in contemporary society, particularly among adolescents and young adults, who are immersed in a context marked by aesthetic pressure, the cult of the body, and the acceleration of social bonds. This scenario raises the following research question: how do contemporary cultural ideals permeate subjective constitution and contribute to the development of eating disorders? This study aims to reflect on the effects of these ideals on the development of different eating disorders from a psychoanalytic perspective by contextualizing contemporary issues, articulating theoretical contributions from psychoanalysis, and investigating the role of food as an object in the constitution of the subject. The study was conducted through a narrative literature review, based on a bibliographic survey carried out between March and November 2025 in databases such as PubMed, SciELO, and Google Scholar, in addition to classical and contemporary psychoanalytic works, prioritizing publications from the last twenty years. The results of the theoretical analysis indicate that eating disorders are multifactorial phenomena that cannot be reduced to nutritional or biomedical issues, but rather constitute singular modes of expressing psychological suffering, articulated with early life experiences and the aesthetic and cultural demands of contemporary society. The findings also show that the function of food extends beyond the biological domain, assuming a symbolic and relational role in the organization of the psyche, with the body frequently serving as the primary site for the inscription of psychological distress. It is concluded that psychoanalytic clinical practice constitutes a powerful avenue for listening to these individuals, enabling the symbolization of suffering condensed in the body and fostering the construction of new modes of subjectivation. These findings reinforce the need for clinical practices that are sensitive to the intersections between subject and culture, thereby contributing to the improvement of therapeutic interventions in response to the challenges posed by eating disorders in contemporary society.

Keywords: Eating disorders. Psychoanalysis. Narcissism. Adolescence. Body.

Resumen: Los trastornos alimentarios se han intensificado en la contemporaneidad, especialmente entre adolescentes y jóvenes, inmersos en un contexto marcado por la presión estética, el culto al cuerpo y la aceleración de los vínculos sociales. Este escenario plantea el siguiente problema de investigación: ¿de qué manera los ideales culturales contemporáneos atraviesan la constitución subjetiva y contribuyen al desarrollo de los trastornos alimentarios? Este trabajo tiene como objetivo reflexionar sobre los efectos de estos ideales en la formación de diferentes trastornos alimentarios desde una perspectiva psicoanalítica, contextualizando aspectos contemporáneos, articulando aportes teóricos del psicoanálisis e investigando el lugar del objeto alimento en la constitución del sujeto. El estudio se desarrolló mediante una revisión narrativa de la literatura, con un relevamiento bibliográfico realizado entre marzo y noviembre de 2025 en bases de datos como PubMed, SciELO y Google Scholar, además de obras psicoanalíticas clásicas y contemporáneas, priorizando producciones publicadas en los últimos 20 años. Los resultados del análisis teórico evidencian que los trastornos alimentarios son fenómenos multifactoriales que no se limitan a cuestiones nutricionales o biomédicas, constituyéndose como modos singulares de expresión del sufrimiento psíquico, articulados con experiencias tempranas y con las exigencias estéticas y culturales de la actualidad. Se observa que la función del alimento trasciende el ámbito biológico, asumiendo un papel simbólico y relacional en la organización del psiquismo, siendo el cuerpo utilizado con frecuencia como principal vía de inscripción del malestar. Se concluye que la clínica psicoanalítica se presenta como una vía potente para la escucha de estos sujetos, permitiendo la simbolización del sufrimiento condensado en el cuerpo y favoreciendo la construcción de nuevos modos de subjetivación. Los hallazgos refuerzan la necesidad de prácticas clínicas sensibles a las intersecciones entre sujeto y cultura, contribuyendo al perfeccionamiento de las acciones terapéuticas frente a los desafíos impuestos por los trastornos alimentarios en la contemporaneidad.

Palabras clave: Trastornos alimentarios. Psicoanálisis. Narcisismo. Adolescencia. Cuerpo.

Introdução

A psicanálise, desde Freud, convida-nos a pensar o sujeito para além de suas manifestações imediatas, reconhecendo no sintoma uma via de expressão do inconsciente. Nesse sentido, os transtornos alimentares podem ser compreendidos não apenas como desordens ligadas ao corpo ou à alimentação em si, mas como modos singulares de dar forma a conflitos psíquicos, muitas vezes enraizados nas experiências mais precoces (Santiago, 2005) e, ao mesmo tempo, atravessados pelas exigências da cultura contemporânea (Birman, 2003; Sibilia, 2003).

Na contemporaneidade, os transtornos alimentares se apresentam como fenômenos cada vez mais frequentes, principalmente entre adolescentes e jovens, em um cenário marcado pela pressão estética, pelo culto à imagem corporal e pela aceleração dos laços sociais (Fiates; Salles, 2001; Brant et al., 2019). Esse contexto suscita questionamentos sobre a forma como os ideais culturais atravessam a constituição psíquica e encontram no corpo um lugar privilegiado de inscrição do sofrimento. É fundamental refletir sobre o tema não apenas por sua atualidade e impacto social, mas também pela necessidade de aprofundar a compreensão clínica desses sintomas à luz da psicanálise, de modo a ampliar as possibilidades de intervenção e escuta.

Diante disso, este artigo tem como objetivo compreender de que forma os transtornos alimentares se constituem na contemporaneidade a partir de uma perspectiva psicanalítica. Para alcançar esse objetivo, o trabalho percorre, em um primeiro momento, aspectos da cultura e do sujeito na pós-modernidade, destacando seus efeitos na constituição psíquica. Em seguida, são apresentados alguns elementos teóricos que relacionam a psicanálise aos transtornos alimentares, considerando o corpo, a relação com a alteridade e os atravessamentos culturais. Por fim, busca-se discutir os desafios e os limites da clínica psicanalítica diante dessas manifestações.

O presente estudo foi desenvolvido por meio de uma revisão narrativa, modalidade de estudo que possibilita a síntese de produções relevantes sobre determinado tema, sem o rigor metodológico exigido pelas revisões sistemáticas (Cordeiro et al., 2007). Assim, fundamenta-se em textos psicanalíticos clássicos e contemporâneos, bem como em produções que articulam psicanálise, cultura e transtornos alimentares.

A busca bibliográfica foi realizada entre março e novembro de 2025 nas bases PubMed, SciELO e Google Acadêmico, utilizando descritores relacionados a transtornos alimentares, psicanálise, corpo, narcisismo, adolescência e contemporaneidade. Além dos artigos científicos encontrados, foram incluídas obras clássicas e contemporâneas da psicanálise consideradas relevantes para a compreensão dos processos subjetivos implicados nos padecimentos alimentares.

A seleção dos autores ocorreu a partir de sua contribuição teórica para a compreensão dos processos subjetivos implicados nos transtornos alimentares. Foram priorizados autores clássicos da psicanálise, especialmente Freud e Winnicott, em razão de suas contribuições acerca da constituição do sujeito, do desenvolvimento emocional primitivo, das relações objetais e da formação dos sintomas. Além disso, foram incluídos autores contemporâneos que discutem as transformações socioculturais atuais, os ideais de corpo, o narcisismo e os modos de sofrimento característicos da contemporaneidade, temas considerados fundamentais para a compreensão dos padecimentos alimentares na atualidade. Por se tratar de uma revisão narrativa, não foram adotados critérios rígidos de exclusão, priorizando-se obras amplamente reconhecidas no campo psicanalítico e produções que estabelecem interlocução com o tema dos transtornos alimentares.

Durante o processo de leitura e análise do material, foram identificadas recorrências temáticas que permitiram organizar a discussão em três eixos centrais: os atravessamentos da

contemporaneidade na constituição dos padecimentos alimentares, o lugar do objeto comida na constituição psíquica do sujeito e os desafios do manejo clínico psicanalítico. Esses eixos não foram definidos previamente, mas emergiram da convergência dos temas mais frequentes encontrados na literatura analisada, servindo como organizadores teóricos do presente estudo. Os eixos identificados mostraram-se coerentes com o próprio conjunto de autores selecionados, contemplando discussões sobre contemporaneidade e cultura, a constituição da relação sujeito-alimento e os desafios da clínica psicanalítica dos transtornos alimentares.

Dessa forma, refletir sobre os transtornos alimentares sob a ótica psicanalítica possibilita ampliar a compreensão acerca das formas de sofrimento que se expressam no corpo, resgatando a dimensão simbólica e relacional implicada nesses fenômenos. Ao articular aspectos subjetivos e culturais, busca-se evidenciar como o alimento e o corpo se tornam lugares de inscrição do desejo, da falta e do mal-estar característico da contemporaneidade.

Contemporaneidade e padecimentos alimentares

A análise da literatura consultada evidenciou a recorrência de discussões acerca das transformações socioculturais contemporâneas e de seus efeitos sobre a constituição subjetiva. A partir dessa constatação, este primeiro eixo temático busca compreender de que maneira os ideais culturais contemporâneos participam da formação e da manutenção dos padecimentos alimentares.

Vive-se em uma era marcada por transformações sociais, culturais e tecnológicas que moldam a forma como os indivíduos se relacionam consigo mesmos e com o mundo ao seu redor. Segundo Bauman (2001), estamos passando pelo que é chamado de "modernidade líquida", caracterizada pela instabilidade, pela fluidez das relações, pela hipertrofia da imagem e pela insegurança em diversos aspectos da vida, condição que impacta diretamente a subjetividade e a constituição do sujeito na contemporaneidade, conforme enfatizam autores da psicanálise contemporânea (Miller, 2012; Green, 2015).

No cenário contemporâneo, a função alimentar tem sido atravessada por múltiplas determinações sociais, culturais e psíquicas (Fiates; Salles, 2001; Alvarenga; Philippi, 2004). Com o declínio das grandes narrativas e das estruturas simbólicas tradicionais, a pós-modernidade produziu um ambiente em que os ideais de desempenho, produtividade e satisfação imediata moldam as relações dos sujeitos consigo mesmos, com o corpo e com o outro (Fiates; Salles, 2001; Sibilia, 2003). Nesse contexto, articulando essas constatações, pondera-se sobre como os transtornos alimentares emergem não apenas como quadros psicopatológicos individuais, mas como sintomas de uma cultura marcada pelo excesso, pelo esvaziamento simbólico e pela idealização de um corpo perfeito (Fiates; Salles, 2001; Sibilia, 2003).

Segundo Bauman (2001), a contemporaneidade caracteriza-se pela fluidez das relações, pela instabilidade dos referenciais e pela constante exigência de adaptação às rápidas transformações sociais, cenário que produz importantes repercussões sobre a constituição subjetiva dos indivíduos. Essa condição contribui para o surgimento de um eu inseguro que, como aponta Lasch (1987), busca estabilidade e validação em padrões externos, especialmente na imagem e na aparência corporal. As transformações sociais descritas por Lasch — da produção em massa à comunicação e ao consumo de massa — estimulam uma vida marcada pela superficialidade, pela ansiedade e pela competição, incentivando o investimento exagerado no corpo e em sua apresentação social.

Complementando, Debord (1997) descreve a sociedade do espetáculo, em que a relação social é mediada por imagens, e o "parecer" substitui o "ter". Essa lógica está presente nas redes sociais, nas selfies, nos reality shows e em outras formas de exposição do cotidiano. Bucci e Kehl reforçam que a espetacularização da imagem transforma indivíduos em plateia ou consumidores da subjetividade alheia. Novaes (2010) acrescenta que a corpolatria,

associada à tríade juventude-beleza-magreza, configura uma exigência moral, produzindo sofrimento, estereótipos e exclusão social.

Do ponto de vista psicanalítico, o sintoma no corpo pode ser compreendido como expressão de um mal-estar que atravessa tanto o sujeito quanto o laço social, articulando experiências precoces de vinculação e inscrição do desejo com as exigências da cultura contemporânea (Birman, 2003). O corpo torna-se, assim, palco privilegiado do mal-estar contemporâneo, registrando tensões entre o ser e o ter, além de refletir pressões sociais e culturais.

A anorexia, a bulimia e os quadros compulsivos revelam o impasse entre o corpo vivido e o corpo idealizado, entre o desejo e a norma, entre o gozo e a interdição (Santiago, 2005; Aulagnier, 1990). Para além de distúrbios nutricionais, os transtornos alimentares revelam modalidades de sofrimento construídas em articulação com experiências precoces de cuidado, relações objetais primordiais e formas de inscrição do desejo no psiquismo do sujeito (Winnicott, 1983). Não se trata apenas de comer ou deixar de comer, mas de atos que condensam angústias, conflitos e tentativas de regulação do afeto por meio do corpo, refletindo o impacto da sociedade contemporânea sobre a subjetividade.

Considerando essa temática no cenário adolescente, na tentativa de assimilar as transformações do corpo e descobrir sua sexualidade, muitos adolescentes elegem a comida como representante de seus afetos e angústias e como única solução possível para seus conflitos (Fiates; Salles, 2001). Além disso, percebe-se que os transtornos alimentares, especialmente a anorexia e a bulimia, aparecem com maior frequência entre mulheres jovens, atravessadas pela pressão estética de um corpo surreal, vendido como ideal pelas redes sociais, pelos programas de televisão e pela indústria da beleza (Fiates; Salles, 2001). A cultura da performance estética e do corpo perfeito intensifica o sofrimento, transformando os transtornos alimentares em manifestações contemporâneas do mal-estar social e psíquico.

Ao longo da história, a alimentação sempre ocupou um lugar simbólico fundamental na constituição dos laços sociais e na relação do sujeito com o corpo e a cultura. Em diferentes sociedades, comer não se reduz a um ato biológico, mas envolve significações religiosas, afetivas e sociais que organizam pertencimento e diferença. Na contemporaneidade, essas referências tradicionais foram sendo substituídas por novos ideais midiáticos e de desempenho. O corpo passa a ser regido por lógicas de visibilidade e controle. Transformações culturais recentes envolvem a exposição crescente do corpo e do eu nas redes sociais, a valorização da visibilidade e do desempenho e a imposição de padrões estéticos difundidos pela mídia, pela indústria da beleza e pela cultura fitness. O corpo passa a ser visto como um projeto a ser aperfeiçoado, central na validação social e na regulação da autoestima (Fiates; Salles, 2001; Orbach, 2002; Sibilia, 2003).

Fica claro, a partir de tais considerações, o quanto é possível conectar essas transformações culturais à compreensão dos padecimentos alimentares, considerando sua etiologia e seus fatores desencadeantes (Fiates; Salles, 2001; Alvarenga; Philippi, 2004). O culto ao corpo tem contribuído para a maior incidência de padecimentos alimentares na contemporaneidade. Nos dias atuais, o caráter epidêmico desses transtornos leva muitos psicanalistas a se concentrarem no estudo de sua etiologia, questionando se tais manifestações constituem as novas patologias do século XXI ou se são sintomatologias histéricas de outros tempos, apenas com denominações e indícios diferentes (Brant et al., 2019). A contemporaneidade tem sido marcada pelo hiperinvestimento no corpo e pela busca por estar dentro dos padrões impostos pela sociedade, devido à promoção de um ideal de beleza fixado culturalmente (Orbach, 2002). Por essa razão, torna-se cada vez maior a quantidade de pessoas insatisfeitas com a forma e o peso corporal, o que tem fomentado a incidência dos transtornos alimentares (TAs). Nesse sentido, os TAs, como, por exemplo, a anorexia e a bulimia, configuram-se como "psicopatologias da contemporaneidade" e têm sido frequentemente discutidos no campo psicanalítico.

A compreensão sobre os transtornos alimentares não é única dentro das diferentes perspectivas psicanalíticas. Há autores que reconhecem os transtornos alimentares como manifestações histéricas contemporâneas (Bruch, 1974; Jeammet, 2003). Resgatando a perspectiva freudiana sobre a histeria, tem-se que um dos grandes legados deixados por Sigmund Freud (1856-1939) foi o estudo das neuroses, que se referem a uma maneira de o organismo psíquico se defender de conflitos que não foram passíveis de sofrer total recalcamento (Freud, 1995; Nasio, 1991). Entre as neuroses, destaca-se a histeria de conversão, na qual o sintoma se dá no campo somático, fortemente relacionado a um valor simbólico (Bruch, 1974). Além disso, psicanalistas atribuem algumas motivações para o caráter epidêmico dos TAs no contexto social atual, como o culto ao corpo, os rearranjos familiares, as novas configurações de gênero e as mudanças na relação mãe-filha (Santiago, 2005).

De modo geral, percebe-se uma ampliação importante nos estudos psicanalíticos sobre os transtornos alimentares, para além de uma compreensão histérica em si, apontando para dificuldades nos laços mais precoces da relação materna e seus desdobramentos, especialmente na adolescência (Bruch, 1974; Jeammet, 2003). Nas contribuições teóricas psicanalíticas, muitas se apoiam no que Freud (2010), em *Introdução ao narcisismo*, elaborou sobre o conceito de narcisismo, que posteriormente foi relacionado aos padecimentos alimentares por autores contemporâneos. Assim, compreende-se que tais manifestações podem ser pensadas como próprias deste tempo, marcado pelo narcisismo e pela cultura da imagem, no qual se observa um hiperinvestimento no corpo e sofrimento decorrente da fragmentação identitária (Jeammet, 1999). Nesse cenário, os transtornos alimentares contemporâneos podem ser compreendidos como expressão do mal-estar psíquico e social, refletindo o conflito entre pulsões, normas culturais e a exigência de performance do corpo, conforme destaca Birman (2003), ao afirmar que o corpo é o palco privilegiado das inscrições do mal-estar contemporâneo, registrando angústias, tensões e demandas sociais. Algumas vertentes psicanalíticas buscam explicar a etiologia desses transtornos a partir de falhas no registro pré-edípico, com implicações na relação mãe-filha e em sua passagem pelas etapas edípicas, considerando também as influências histórico-culturais (Aulagnier, 1990; Santiago, 2005).

Lugar do objeto comida na constituição do sujeito psíquico a partir da perspectiva psicanalítica

Um segundo conjunto de produções analisadas concentrou-se na compreensão da função simbólica do alimento e de sua participação na constituição psíquica do sujeito. A recorrência desse tema na literatura justificou sua organização como eixo específico de discussão.

A partir dessas reflexões, é relevante articular essas considerações sobre a etiologia dos transtornos alimentares com a função do alimento na constituição do sujeito psíquico. O alimento ocupa um lugar central no desenvolvimento humano, constituindo-se como uma experiência multifatorial que vai além de sua dimensão biológica. Ele se entrelaça a fatores psicológicos, sociais e culturais, inserindo-se, desde os primeiros momentos da vida, como um mediador da relação entre o bebê e o ambiente.

Essas ponderações sobre a relação entre alimentação e constituição psíquica estão presentes desde as escolas clássicas da psicanálise, mas com ênfases diferentes. Em Freud (1996), isso fica claro em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, em que, ao descrever a teoria do autoerotismo, aponta que a sexualidade nasce apoiada na pulsão de autoconservação. O ato de mamar é considerado por Freud como o protótipo do prazer e da primeira experiência de satisfação, funcionando como motor essencial na inauguração do psiquismo do bebê e na constituição da relação com o objeto primário.

Nessa direção, Freud (1996) aponta para a importância da oralidade como uma das primeiras zonas erógenas. O alimento, enquanto objeto, assume funções fundamentais na

constituição do psiquismo, não apenas como satisfação de necessidades, mas como experiência de investimento libidinal.

Winnicott (2000) amplia essa compreensão ao enfatizar o caráter relacional e simbólico do alimento. Para ele, a amamentação não se limita à nutrição biológica: o leite materno e o ato de alimentar funcionam como suporte para a constituição do self, na medida em que oferecem experiências de satisfação, acolhimento e contenção. O bebê, ao ser alimentado, internaliza uma sensação de continuidade e integridade psíquica, processo que Freud abordava de forma mais limitada. Assim, enquanto Freud destaca a dimensão pulsional e biológica da primeira mamada, Winnicott introduz a dimensão relacional, mostrando que o alimento é também mediador do vínculo afetivo e da construção do self.

Winnicott (2000), ao pensar de forma bastante significativa o efeito dos primeiros cuidados na vida psíquica do bebê, entende que, por meio do exercício da função materna primária — desempenhada por quem ele descreve como uma mãe suficientemente boa —, existe a possibilidade de simbolização e de introjeção desse objeto primário. Quando o bebê recebe alimento junto a uma presença suficientemente boa, não apenas ingere, mas introjeta amor, cuidado e reconhecimento, elementos essenciais para a constituição do self (Winnicott, 2000).

Entretanto, falhas nesse processo podem gerar dificuldades na constituição subjetiva. Quando o alimento é ofertado de forma desvinculada da presença afetiva ou em excesso, ele pode tornar-se uma experiência esvaziada, marcada pela ausência de sentido e de simbolização. Nesse caso, o comer perde sua função de mediador relacional e passa a ser vivido apenas como satisfação de uma necessidade biológica imediata, o que pode ter desdobramentos importantes no desenvolvimento psíquico (Winnicott, 2000).

A metapsicologia psicanalítica contribui, ainda, para compreender a função alimentar como experiência constitutiva do sujeito. Desde os textos freudianos, a alimentação aparece ligada à satisfação pulsional e à relação com o outro, funcionando como via de inscrição psíquica dos primeiros afetos (Freud, 1996). Quando a função alimentar se encontra comprometida, emergem distúrbios na relação do sujeito com o corpo e com os objetos, revelando falhas nos processos de simbolização. A alimentação, nesse sentido, não é apenas um ato biológico, mas um campo privilegiado para a atualização dos vínculos primários e para a elaboração de experiências traumáticas (Abraham; Torok, 1995; Gurfinkel, 2011). Tal perspectiva reforça a centralidade da clínica psicanalítica na escuta do sofrimento alimentar, uma vez que possibilita transformar a compulsão ou a restrição em linguagem, promovendo a simbolização e novas formas de laço com o outro.

Dessa forma, investigar o papel do alimento na constituição do sujeito psíquico a partir da psicanálise implica reconhecer sua complexidade: a comida, enquanto objeto psíquico, não é apenas nutriente, mas um mediador entre corpo, psique, cultura e simbolismo, fundamental na formação dos laços afetivos primários, na experiência de cuidado, na inscrição do sujeito no campo do desejo e da linguagem e na internalização de limites e prazer. Ela constitui-se em elemento central na organização da subjetividade, permitindo compreender como dificuldades na relação com o alimento podem refletir conflitos precoces, repercutindo em transtornos alimentares na adolescência e na vida adulta.

Até aqui, ficaram evidentes os efeitos intrapsíquicos daquilo que se passa no campo intersubjetivo. Para além disso, entende-se que outra reflexão cabível nesse cenário diz respeito à constatação de que o alimento tem em si atravessamentos culturais inegáveis. Isso fica claro porque, além de seu papel nas experiências primárias de cuidado, o alimento ocupa um lugar simbólico privilegiado na cultura e na religião, sendo frequentemente ritualizado como forma de marcar pertencimento, celebrar acontecimentos ou expressar devoção (Levi-Strauss, 1969; Douglas, 1966). Em muitas tradições, desde jejuns e oferendas até festas de passagem, a ingestão ou a restrição de determinados alimentos carregam significados que ultrapassam

a nutrição, permitindo que sentimentos, valores e conflitos sejam externalizados e experimentados no corpo. Nesse sentido, a alimentação pode se tornar um palco de manifestações psíquicas, no qual desejos, ansiedades e fantasias encontram expressão simbólica — seja no excesso, na privação ou na ritualização alimentar —, funcionando como um canal de elaboração emocional e social (Jeammet, 2003; Orbach, 2002).

Nesse cenário, um exemplo dessa articulação é o fato de que, na tradição judaica, o Yom Kipur é um dia de jejum que simboliza arrependimento e purificação espiritual. A privação alimentar, nesse contexto, não é apenas física, mas carrega um profundo significado simbólico, representando a purificação da alma e a renovação espiritual (Douglas, 1966). Similarmente, em diversas culturas indígenas, a alimentação ritualizada em festas de passagem ou cerimônias de cura serve como meio de conexão com o sagrado, expressão de identidade e elaboração de conflitos internos (Levi-Strauss, 1969).

Assim, o alimento pode assumir tanto a posição de objeto simbólico, capaz de organizar e estruturar o sujeito em sua relação com o outro, quanto a de objeto de substituição, que tenta preencher falhas no campo do desejo. Segundo Green (1988), em situações em que o objeto primário não se deixa apagar e a pulsão não encontra um canal de simbolização, o sujeito recorre a formas de descarga pulsional que não produzem simbolização. Nessa perspectiva, no contexto dos transtornos alimentares, o alimento pode funcionar como um objeto de substituição ou refúgio frente à angústia, operando analogicamente como uma "droga" que anestesia a dor psíquica, sem, entretanto, gerar elaboração simbólica. Essa interpretação permite compreender como o ato de comer ou de se privar de comida pode expressar o mal-estar psíquico de forma direta, sem passar pela mediação simbólica, aproximando-se da lógica do *acting out*.

A questão dos distúrbios alimentares, nesse sentido, possui uma longa e rica tradição. Em praticamente todas as sociedades humanas, as práticas alimentares são reguladas por normas complexas que definem o que pode ou não ser ingerido, atribuindo aos alimentos valores morais, éticos e religiosos (Douglas, 1966; Levi-Strauss, 1969). Além disso, cada sociedade constrói concepções próprias sobre o corpo e o ideal de beleza, que variam historicamente. No Ocidente contemporâneo, predomina a valorização do corpo magro, longilíneo e jovem, sustentada por uma poderosa indústria cultural que, articulada à mídia e a discursos biomédicos sobre saúde, difunde padrões inatingíveis (Bordo, 1993; Orbach, 2002). Esses ideais, associados à moralização da alimentação e ao medo da gordura, criam condições propícias para o surgimento de sintomas psíquicos expressos nas anorexias, bulimias e compulsões. Na clínica psicanalítica, observa-se como tais ideais corporais atravessam os sujeitos, intensificando sofrimentos relacionados à imagem corporal e ao envelhecimento (Jeammet, 2003; Bucci; Kehl, 2004).

Técnica e manejo clínico na psicanálise dos transtornos alimentares

Por fim, a literatura revisada apontou, de forma consistente, para os desafios do manejo clínico dos transtornos alimentares no campo psicanalítico. Em razão da relevância dessa temática para a prática clínica, constituiu-se um terceiro eixo de análise voltado às especificidades da escuta, da transferência e das intervenções possíveis nesses casos.

O manejo clínico na psicanálise dos transtornos alimentares representa um grande desafio para a clínica psicanalítica contemporânea. A relação do paciente com o analista apresenta-se frequentemente ambivalente, de maneira semelhante à relação com a comida: ora rechaçada, ora devorada; amada e odiada; buscada e abandonada (Gurfinkel, 2005; Pinheiro; Faria, 2015). Essa ambivalência dificulta o estabelecimento de um enquadre estável, fundamental para a realização de um trabalho analítico consistente, especialmente diante de situações de risco físico, como a falência orgânica, que demandam atenção médica urgente (Pinheiro; Faria, 2015).

Clinicamente, o momento de aplicar técnicas ativas depende da demanda, do sofrimento do paciente e da escuta do analista. Não se busca eliminar o sintoma de forma radical, uma vez que ele organiza o psiquismo ao longo da vida e concentra significativa carga de energia psíquica e significados condensados. Nesse sentido, a compulsão alimentar, por exemplo, expressa vivências dolorosas que não são compreendidas pelo paciente, embora também possa ser abordada como uma problemática em si e deva ser compreendida não só como sintoma, mas com todos os seus conflitos subjacentes (Gurfinkel, 2005; Rinaldi, 2007).

A psicanálise oferece, nesse contexto, possibilidades de reconstrução da narrativa do paciente, permitindo que fragmentos de memória sejam integrados, criando sentido e potencializando a atividade psíquica em detrimento das modalidades defensivas compulsivas (Herrmann, 2010; Gurfinkel, 2011). Esse processo coloca em evidência a complexidade da problemática alimentar, que mobiliza questões centrais da teoria psicanalítica: qual é a psicopatologia dos sintomas alimentares? Seriam eles expressão da neurose, da psicose ou da perversão? Que lugar ocupam a oralidade infantil, o narcisismo, as vicissitudes do autoerotismo, bem como a construção do corpo erógeno e do erotismo feminino? Além das questões estruturais, somam-se fatores familiares, culturais e sociais, como a pressão da mídia e da moda na imposição de ideais inatingíveis de corpo perfeito. Garrido (2022), em sua revisão de literatura, evidencia, ainda, a dificuldade de articular o método psicanalítico às equipes multidisciplinares, o que torna a integração dos cuidados uma tarefa desafiadora, porém necessária. Há consenso de que pacientes com transtornos alimentares, especialmente em quadros graves de anorexia e bulimia, demandam acompanhamento por equipes multidisciplinares. Dessa forma, a indicação terapêutica requer investigação detalhada, contemplando tanto os aspectos psíquicos quanto as repercussões orgânicas e nutricionais associadas ao quadro clínico.

A incorporação, enquanto tentativa de conservar o objeto dentro de si, pode bloquear os processos introjetivos, aprisionando o sujeito em um estado de não mudança. Nessa dinâmica, a impulsividade se faz presente, mantendo o indivíduo preso a um objeto escravizador e à invasão mortífera, o que conduz a uma estagnação dos recursos egoicos. Gurfinkel (2011) descreve que a saída aditiva funciona como via alternativa para substituir a relação com o objeto, onde esta fracassou, reagindo defensivamente ao estado de dependência. A comida, nesse contexto, passa a ser utilizada repetidamente como recurso de contenção do sofrimento, mas acaba por reforçar angústias primitivas de aniquilação e intrusão. Para Miranda (2007), pacientes com transtornos alimentares são sujeitos "não nascidos na linguagem metafórica", que utilizam o corpo como um "diário de uma tragédia" já acontecida. Abraham e Torok (1995) reforçam que, para que haja introjeção, é necessário operar uma passagem pela linguagem: introjetar um desejo, uma dor ou uma situação é fazê-los passar pela simbolização. O analista, nesse processo, torna-se facilitador da simbolização, aquele que pode acolher a "palavra semente calada", incubando significados que poderão germinar em uma temporalidade própria ao sujeito.

Outro ponto central do manejo é a relação transferencial. O analista é convocado a sustentar uma posição de maleabilidade, regulando proximidade e distância, presença e ausência, implicação e reserva (Herrmann, 2010). A comida, muitas vezes, é eleita como companheira e vilã ao mesmo tempo, funcionando como suporte para lidar com sentimentos de tristeza, solidão e angústia, mas também suscitando voracidade, culpa e negação das mudanças corporais. A escuta psicanalítica, nesse campo, deve abrir vias de pensamento interditadas, favorecendo o acesso à dor e ao sofrimento que se encontram condensados no corpo.

A técnica psicanalítica, portanto, busca promover ligações entre repetições. O que estava marcado no corpo, sem representação simbólica, pode adquirir significação por meio da linguagem e das associações (Rinaldi, 2007; Herrmann, 2010). Nesse processo, o paciente passa a construir seu lugar de sujeito, possibilitando novos sentidos para experiências antes não simbolizadas.

Winnicott (1990) contribui para esse campo ao propor o conceito de *holding*, originalmente descrito na relação mãe-bebê, mas aplicável também à clínica psicanalítica. Esse acolhimento permite que o paciente perceba suas fragilidades e se sinta sustentado sem ser violentado por interpretações prematuras. Um *holding* suficientemente bom pode funcionar como provisão ambiental, sustentando a continuidade de ser do paciente, permitindo o alívio do sofrimento e a integração de experiências dissociadas, além de potencializar recursos criativos.

Em síntese, o manejo clínico em psicanálise dos transtornos alimentares exige escuta profunda, flexibilidade técnica e atenção cuidadosa às dimensões somáticas, psíquicas e sociais que atravessam o sujeito. A clínica constitui-se, assim, como espaço privilegiado para transformar experiências dolorosas em significados psíquicos, respeitando a singularidade de cada paciente e favorecendo a construção de novos modos de subjetivação.

Considerações finais

As reflexões apresentadas neste estudo evidenciam que os transtornos alimentares constituem fenômenos multifacetados, atravessados por fatores psíquicos, sociais e culturais que se articulam de maneira complexa na constituição do sujeito na contemporaneidade. Diferentes compreensões psicanalíticas (Fiates; Salles, 2001; Sibilia, 2003; Orbach, 2002) apontam para o entendimento de que o sintoma alimentar não se reduz a um problema nutricional ou médico, mas revela modos singulares de expressão de conflitos internos, frequentemente enraizados em experiências precoces de cuidado, vinculação e inscrição do desejo. Para além disso, o sintoma alimentar relaciona-se com ideais culturais de corpo, estética e desempenho social, intensificados pela lógica da modernidade líquida e pela pressão de padrões inatingíveis.

A função do alimento, nesse contexto, ultrapassa sua dimensão biológica, assumindo papel simbólico e mediador na relação entre o sujeito e o outro, bem como na organização do psiquismo. Ele se apresenta como veículo de prazer, necessidade, regulação afetiva e simbolização, permitindo que experiências afetivas e conflitos internos sejam elaborados de forma psíquica (Winnicott, 2000; Freud, 1996; Abraham; Torok, 1995). Frente a isso, entende-se que, quando a relação com o alimento se encontra comprometida, seja por falhas nas experiências precoces de cuidado ou pela internalização de padrões culturais rígidos, surgem manifestações como anorexia, bulimia ou compulsões, que funcionam simultaneamente como tentativa de controle, expressão de sofrimento e regulação do afeto, evidenciando a centralidade do corpo na constituição subjetiva (Gurfinkel, 2011; Santiago, 2005).

Nesse sentido, a clínica psicanalítica apresenta-se como espaço privilegiado para a escuta do sofrimento alimentar, possibilitando transformar experiências dolorosas, muitas vezes condensadas no corpo, em linguagem e simbolização. A escuta analítica, atenta aos vínculos transferenciais, à flexibilidade técnica e ao manejo cuidadoso das dimensões psíquicas e somáticas, favorece a construção de novos significados e modos de subjetivação, oferecendo ao sujeito alternativas para lidar com sua relação com o corpo, a alimentação e o outro (Herrmann, 2010; Pinheiro; Faria, 2015; Rinaldi, 2007). Nesse cenário, a escuta psicanalítica mostra-se fundamental, pois permite acolher o mal-estar em sua complexidade, reconhecendo tanto suas raízes nas experiências precoces quanto os efeitos das exigências contemporâneas que marcam a vida psíquica (Alvarenga; Philippi, 2004; Brant et al., 2019).

Desde Freud, teoria e clínica tensionam-se continuamente, e o que mantém a psicanálise contemporânea é sua potência para refletir sobre os desafios dos tempos em questão. Sendo assim, espera-se, com este estudo, contribuir para uma maior compreensão dos atravessamentos contemporâneos na constituição dos sintomas alimentares e de seus impasses clínicos. Mais do que oferecer respostas prontas, a proposta é abrir espaço para refletir sobre como o sujeito, em diálogo constante com a cultura e com seus próprios ideais, encontra no corpo e na alimentação modos singulares de expressar seu sofrimento.

Ademais, este estudo evidencia que os transtornos alimentares devem ser compreendidos não apenas como manifestações individuais, mas também como indicadores das tensões entre sujeito e cultura. Ao refletir sobre o entrelaçamento entre experiências pessoais, pressões sociais, ideais estéticos e a construção do self, abre-se espaço para intervenções clínicas mais sensíveis, capazes de integrar história subjetiva, demandas contemporâneas e recursos terapêuticos. Nesse sentido, compreender o alimento como mediador da subjetividade e reconhecer as complexidades do sintoma alimentar permite que a psicanálise continue oferecendo contribuições essenciais para a compreensão e o manejo desses fenômenos, reforçando sua relevância frente às demandas contemporâneas e aos desafios éticos, clínicos e sociais que permeiam o cuidado de sujeitos em sofrimento.

Referências

ABRAHAM, N.; TOROK, M. *A casca e o núcleo*. São Paulo: Escuta, 1995.

ALVARENGA, M. A.; PHILIPPI, S. T. (orgs.). *Transtornos alimentares*: uma visão nutricional. São Paulo: Manole, 2004.

AULAGNIER, P. *A violência da interpretação*: do pictograma ao enunciado. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BIRMAN, J. *O corpo e o mal-estar contemporâneo*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.

BORDO, S. *Unbearable weight*: feminism, Western culture, and the body. Berkeley: University of California Press, 1993.

BRANT, L. C. et al. Prevalência e fatores associados aos transtornos alimentares: uma revisão recente. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, São Paulo, v. 41, n. 3, p. 257-265, 2019.

BRUCH, H. *Eating disorders*: obesity, anorexia nervosa, and the person within. New York: Basic Books, 1974.

BUCCI, E.; KEHL, M. R. *Videologias*: ensaios sobre televisão. São Paulo: Boitempo, 2004.

CORDEIRO, A. M. et al. Revisão sistemática: uma revisão narrativa. *Revista do Colégio Brasileiro de Cirurgiões*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 6, p. 428-431, 2007.

DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DOUGLAS, M. *Purity and danger*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1966.

FIATES, G. M. R.; SALLES, R. Fatores de risco para o desenvolvimento de distúrbios alimentares: um estudo em universitárias. *Revista de Nutrição*, Campinas, v. 14, n. 1, p. 3-19, 2001.

FREUD, S. *Introdução ao narcisismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIV). (Publicado originalmente em 1914).

FREUD, S. *Projeto para uma psicologia científica*. Rio de Janeiro: Imago, 1995. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 1). (Publicado originalmente em 1895).

FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 7). (Publicado originalmente em 1905).

GARRIDO, C. *A clínica dos transtornos alimentares na psicanálise*: desafios e articulações. 2022. Dissertação (Mestrado em Psicologia) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

GURFINKEL, D. *Clínica psicanalítica*: compulsões e adições. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005.

GURFINKEL, D. *O sofrimento psíquico e as adições*: clínica e metapsicologia. São Paulo: Escuta, 2011.

GREEN, A. *O objeto e o sintoma*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

GREEN, A. *O sujeito contemporâneo e a clínica psicanalítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HERRMANN, F. *Psicanálise dos transtornos alimentares*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

JEAMMET, P. *Adolescência e anorexia*: contribuições da psicanálise. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.

JEAMMET, P. *Transtornos alimentares*: anorexia e bulimia na adolescência. Porto Alegre: Artmed, 1999.

LASCH, C. A. *O mínimo eu*: sobrevivência psíquica em tempos difíceis. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LEVI-STRAUSS, C. *O cru e o cozido*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

MILLER, J. A. *Lacan contemporâneo*: clínica e cultura. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

MIRANDA, M. *Anorexia, bulimia e a clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

NASIO, J. D. *O inconsciente freudiano*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

NOVAES, J. *Com que corpo eu vou?* Sociabilidade e usos do corpo nas mulheres das camadas altas e populares. Rio de Janeiro: PUCRio/Pallas, 2010.

ORBACH, S. *Corpo para amar, corpo para sofrer*. São Paulo: Olho d'Água, 2002.

PINHEIRO, F.; FARIA, C. *Anorexia e bulimia*: clínica e psicanálise. Rio de Janeiro: Imago, 2015.

RINALDI, D. *Psicanálise da compulsão alimentar*. São Paulo: Escuta, 2007.

SANTIAGO, R. *Formação subjetiva e alimentação*: perspectivas psicanalíticas. Porto Alegre: Artes Médicas, 2005.

SIBILIA, P. *O homem pós-orgânico*: corpo, subjetividade e tecnologias digitais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

WINNICOTT, D. W. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

WINNICOTT, D. W. A preocupação materna primária. In: WINNICOTT, D. W. *Da pediatria à psicanálise*: obras escolhidas. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

WINNICOTT, D. W. *O ambiente e os processos de maturação*: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.

Artigo recebido: 1º de dezembro de 2025
Artigo aceito: 23 de junho de 2026

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

e2912 | DOI 10.59927/sig.v15i2.270

ENTREVISTA COM MÁRIO EDUARDO COSTA PEREIRA: ANGÚSTIA, TEMPORALIDADE E OS DESAFIOS DA PSICANÁLISE CONTEMPORÂNEA

Interview with Mário Eduardo Costa Pereira: anxiety, temporality and the challenges of contemporary psychoanalysis

Entrevista con Mário Eduardo Costa Pereira: angustia, temporalidad y los desafíos del psicoanálisis contemporáneo

Mário Eduardo Costa Pereira[1]

Resumo: Nesta entrevista, Mario Eduardo Costa Pereira discute as relações entre angústia e temporalidade no mundo contemporâneo, partindo da ideia de um "colapso da temporalidade", no qual o futuro tende a ser vivido menos como abertura do possível e mais como horizonte de ameaça, fechamento e catástrofe. A reflexão aborda as transformações sociais, econômicas, tecnológicas e ambientais que atravessam as formas atuais de sofrimento e interroga os desafios que elas colocam à psicanálise. Ao examinar as condições históricas de constituição da própria prática psicanalítica, a entrevista discute a necessidade de uma escuta capaz de sustentar a singularidade do sujeito sem separá-la das condições históricas, políticas e culturais que participam de sua constituição. Nesse contexto, a experiência analítica é pensada como um espaço possível de elaboração do sofrimento e de reconstrução de uma temporalidade aberta ao desejo e ao futuro.

Palavras-chave: Angústia. Temporalidade. Psicanálise. Sujeito. Contemporaneidade.

Abstract: In this interview, Mario Eduardo Costa Pereira discusses the relationship between anxiety and temporality in the contemporary world, taking as a starting point the idea of a "collapse of temporality", in which the future tends to be experienced less as an opening toward possibility and more as a horizon of threat, closure, and catastrophe. The discussion addresses the social, economic, technological, and environmental transformations that shape contemporary forms of suffering and examines the challenges they pose to psychoanalysis. By considering the historical conditions in which psychoanalytic practice itself emerged, the interview discusses the need for a mode of listening capable of sustaining the singularity of the subject without separating it from the historical, political, and cultural conditions that participate in its constitution. In this context, the analytic experience is conceived as a possible space for working through suffering and reconstructing a temporality open to desire and the future.

Keywords: Anxiety. Temporality. Psychoanalysis. Subject. Contemporary world.

[1] Psicanalista e psiquiatra. Professor titular em Psicopatologia Clínica pela Université de Provence / Aix-Marseille I, na França, e livre-docente em Psicopatologia pela Unicamp. ORCID: 0000-0002-7975-8863. E-mail: pereiram@unicamp.br

Resumen: En esta entrevista, Mario Eduardo Costa Pereira discute las relaciones entre angustia y temporalidad en el mundo contemporáneo, tomando como punto de partida la idea de un "colapso de la temporalidad", en el que el futuro tiende a ser vivido menos como apertura de lo posible y más como horizonte de amenaza, cierre y catástrofe. La reflexión aborda las transformaciones sociales, económicas, tecnológicas y ambientales que atraviesan las formas actuales de sufrimiento e interroga los desafíos que estas plantean al psicoanálisis. Al examinar las condiciones históricas de constitución de la propia práctica psicoanalítica, la entrevista discute la necesidad de una escucha capaz de sostener la singularidad del sujeto sin separarla de las condiciones históricas, políticas y culturales que participan en su constitución. En este contexto, la experiencia analítica es pensada como un espacio posible de elaboración del sufrimiento y de reconstrucción de una temporalidad abierta al deseo y al futuro.

Palabras clave: Angustia. Temporalidad. Psicoanálisis. Sujeto. Contemporaneidad.

– 1. Em sua fala na 20ª Jornada da Sigmund Freud Associação Psicanalítica, aparece a formulação de um "colapso da temporalidade". Como podemos compreender essa ideia?

O tema geral do encontro da SIG em Porto Alegre foi a angústia, e a angústia é um afeto conectado ao tempo. É um afeto que se volta para o futuro: antecipamos que algo ruim, que não conseguimos delimitar com clareza, apresenta-se como perigo, como ameaça prestes a acontecer. Essa antecipação é construída com as marcas do passado, dos traumas, das situações de desamparo e de perigo. A angústia, portanto, implica uma relação com o desamparo e com o traumático, acompanhada pela expectativa de que aquilo possa se recolocar.

Algo semelhante ocorre com o desejo, que também se orienta para o futuro. Buscamos algo que possa nos realizar, trazer satisfação ou aplacamento. Olhamos para o futuro com as marcas das satisfações e daquilo que ficou inscrito como experiência de bem. O futuro surge, então, como abertura, como campo do possível, mas também como campo tanto do perigo quanto da satisfação possível. No campo da angústia, há a sensação de que o perigoso já conhecido pode retornar. Ao mesmo tempo, o futuro permanece como o campo daquilo que pode se resolver ou dar certo.

No mundo tal como o conhecíamos, havia uma dimensão subjetiva do futuro ligada à abertura e à finitude. Um dia a vida termina. Para Freud, a finitude era uma questão mais racional do que emocional, porque não temos, no inconsciente, a representação da própria morte. Podemos nos representar mortos a partir de imagens da morte, mas ninguém esteve morto para poder representar a própria experiência de estar morto. Assim, representamos a morte com as marcas da vida, da castração, do abandono, do desamparo e do trauma, ou então com imagens de paz, realização e céu. São construções imaginárias constituídas a partir do que nos marcou.

O essencial é que essa representação permanecia aberta. Não contávamos, concretamente, com o fim do mundo. Hoje, porém, estamos em um momento da história da humanidade no qual o fim do mundo não é apenas uma abstração ou uma fantasia. Há a crise climática, as transformações ambientais e o risco de guerras envolvendo grandes potências nucleares. Para a nossa geração, a questão do fim dos tempos deixou de ser uma fantasia remota.

Isso aparece, por exemplo, em casais que não querem ter filhos porque se perguntam por que colocariam uma criança em um mundo ameaçado por catástrofes, guerras ou falta de condições ambientais de vida. Trata-se de uma questão radical: como encarar o horizonte do fim, não apenas da própria vida, mas da geração, dos filhos, dos netos e da humanidade? Essa questão sempre foi relativamente abstrata; para nossa geração, já não é.

Diante disso, surgem posições extremas, entre elas o negacionismo: afirma-se que não há crise ecológica, crise climática ou risco de guerra nuclear. Ao mesmo tempo, as

transformações tecnológicas colocam em questão o lugar futuro de grandes contingentes humanos. A automação e a inteligência artificial podem eliminar postos de trabalho em uma escala maior do que aquela em que criam novas ocupações. Já vemos grandes extensões de terra administradas por poucas pessoas e muita tecnologia.

Temos, portanto, um horizonte social, político e histórico em que se torna cada vez mais difícil antecipar que haverá um lugar para todos no futuro. No campo da psicanálise, que historicamente lida mais diretamente com setores burgueses, essa ameaça pode não ser sentida com a mesma intensidade. Quem tem acesso ao capital ainda pode supor que encontrará formas de sobreviver. Mas existem massas que começam a perceber que talvez não haja lugar algum reservado para elas.

É nesse sentido que podemos falar de um colapso da temporalidade: o futuro deixa de operar predominantemente como abertura e passa a ser vivido como fechamento, ameaça ou catástrofe.

– 2. Quando o presente é vivido sob o signo da urgência e o futuro se apresenta como catástrofe, que condições tornariam possível transformar o excesso traumático em ligações psíquicas? Que lugar a experiência analítica pode ocupar na reconstrução de uma temporalidade possível?

Essa pergunta é fundamental, porque coloca o lugar da psicanálise diante da situação contemporânea.

Quando a psicanálise surge, na passagem do século XIX para o XX, encontra uma estrutura social e econômica relativamente estabelecida. Havia um capitalismo moderno, uma sociedade organizada entre patrões e empregados e um sistema colonial. A Europa se apresentava como modelo de civilização, herdeira da racionalidade grega e romana e investida da tarefa de civilizar o restante do mundo.

A psicanálise nasce nesse ambiente capitalista e eurocêntrico. Não nasce em um meio proletário ou pobre. O caso de Anna O. é muito expressivo: Josef Breuer, médico de grande prestígio na sociedade vienense, atendia uma paciente pertencente à alta burguesia em sua própria residência e com extraordinária frequência. Era um tratamento incompatível com as condições materiais da maior parte da população. A prática privada de Freud também dependia em grande medida de pacientes com condições materiais para sustentar tratamentos frequentes e prolongados, entre os quais se encontravam membros das elites sociais e culturais europeias.

Quando a psicanálise chega ao Brasil, ocorre algo semelhante. Ela não chega primeiro às periferias econômicas e sociais, mas aos consultórios das regiões mais abastadas. Portanto, é preciso reconhecer que a psicanálise se constituiu dentro de um mundo muito específico. A questão é o que acontece quando esse mundo entra em crise ou, talvez mais precisamente, quando sua lógica chega ao paroxismo.

Vivemos um capitalismo que concentrou progressivamente poder e renda. Um pequeno número de bilionários ligados às grandes empresas de tecnologia reúne recursos superiores aos de muitos países. Já não estamos em uma situação na qual a promessa de que o trabalho e o mérito conduzirão a uma posição estável seja minimamente crível para todos. Torna-se cada vez mais explícito que, para sobreviver nesse mundo, o dinheiro é decisivo.

A própria reflexão freudiana sobre a cultura ainda podia tomar como referência a necessidade de ligações coletivas capazes de oferecer alguma proteção diante do desamparo. Hoje habitamos um mundo marcado pelo individualismo, pelo narcisismo e pela fragilização dos projetos coletivos. A salvação é apresentada como individual ou familiar. Cada sujeito recebe a obrigação de ser feliz, produtivo e bem-sucedido.

Como ficam o sofrimento e a angústia quando tudo é colocado sobre o indivíduo?

Em determinadas cosmologias ameríndias, por exemplo, montanhas, rios, animais e humanos podem participar de redes de relações que não correspondem à separação moderna entre sujeito e natureza. Nessa perspectiva, a morte individual não representa necessariamente um desaparecimento absoluto, porque algo continua no mundo compartilhado. Nossa tradição dominante seguiu outro caminho: a razão se apropria do mundo para objetivos considerados racionais, e o mundo deixa de ser um lugar sagrado para se tornar recurso.

A experiência analítica pode contribuir para reconstruir uma temporalidade possível desde que não reduza o sujeito a um indivíduo isolado e não transforme o sofrimento em simples falha de adaptação. É preciso escutar como o excesso traumático se inscreve singularmente, mas também reconhecer as condições históricas, econômicas, políticas e culturais que o produzem.

A análise não pode prometer eliminar a realidade do perigo, mas pode favorecer ligações, palavras e posições subjetivas que retirem o sujeito da pura urgência e da repetição automática. Isso exige também que a própria psicanálise se interrogue sobre suas condições de origem, seu público e suas formas de transmissão.

A possibilidade de oferecer uma experiência de elaboração depende de sustentar um espaço em que o tempo não seja inteiramente colonizado pela produtividade e pelo consumo. Nesse sentido, a análise pode constituir um lugar em que algo da experiência seja retomado, narrado e ligado, permitindo que o futuro volte a conter alguma abertura, ainda que não seja uma promessa garantida.

– 3. Considerando que a psicanálise se constituiu historicamente como uma prática vinculada às elites econômicas e que hoje vivemos um aprofundamento das desigualdades e uma concentração inédita de poder e renda, como sustentar uma escuta da angústia contemporânea sem desconsiderar os determinantes sociais e políticos que atravessam o sujeito?

A primeira pergunta é: quem são os nossos pacientes?

A resposta depende da posição que ocupamos na psicanálise. No Brasil, em certo sentido, houve uma posição de vanguarda. Talvez tenha sido uma das psicanálises que mais se democratizou. Em vários contextos nacionais, a psicanálise perdeu a centralidade institucional que chegou a possuir em outros períodos. No Brasil, na Argentina e no Uruguai, ela ainda mantém presença importante, e começam a surgir práticas nas periferias econômicas, geográficas e sociais, inclusive experiências de psicanálise de rua dirigidas a pessoas que permaneciam inteiramente à margem.

O tipo de paciente que chega depende, portanto, do lugar em que cada analista se situa. Quando recebemos pacientes mais abastados, encontramos frequentemente crises do narcisismo. O sujeito busca algo prometido pelo sistema: se conquistar e acumular o suficiente, alcançará satisfação e reconhecimento. Entretanto, essa chegada nunca se completa. Surgem angústia, insônia e depressão, seja porque ele não alcançou o que buscava, seja porque uma crise pessoal ou econômica rompeu a estabilidade que parecia garantida.

Esses pacientes, muitas vezes, procuram mais alívio do que uma aproximação do próprio desejo. O início da análise torna-se decisivo porque o sujeito pode não estar buscando uma análise no sentido de interrogar sua fantasia, seu desejo e suas questões traumáticas. Ele procura alívio para voltar ao campo de batalha, para recuperar produtividade e reconhecimento.

Hoje, uma forma básica de reconhecimento é narcisista. Nas redes sociais, o sujeito exibe o que conquistou, o que come, os lugares que frequenta e os sinais de valorização fálica. Alguém pode ir a um museu e passar mais tempo fotografando os quadros do que os

apreciando, porque o ato de postar se torna mais importante do que a experiência. O reconhecimento do olhar, da admiração ou da inveja do outro sustenta, por tabela, o próprio valor narcisista.

Muitos pacientes nos procuram justamente quando esse circuito entra em crise. A situação contemporânea torna mais visível que o sujeito da psicanálise é singular, mas também histórico, político e cultural. Aquilo que antes podia parecer secundário torna-se central.

A questão ecológica é um exemplo. Nos anos 1970, os partidos verdes acreditavam que a ameaça ecológica produziria um freio estrutural no capitalismo, pois não seria possível transformar o mundo inteiro em mercadoria sem colocar em risco a sobrevivência coletiva. Imaginava-se que, diante do fim, a civilização seria obrigada a negociar. Cinquenta anos depois, não parece que esse freio tenha sido efetivamente colocado.

Nesse ponto, a pulsão de morte adquire uma atualidade inquietante. Retomando uma formulação que se tornou conhecida na crítica contemporânea, parece mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo. A própria decisão de não ter filhos pode expressar a impossibilidade de imaginar um mundo compartilhado a ser transformado. Em vez de pensar em educar alguém para participar de uma mudança coletiva, o sujeito restringe-se à tentativa de proteger o que é seu.

Os pacientes chegam com impasses relacionados ao sentido da vida, ao sucesso exigido, ao fracasso, à perda do emprego e às crises das posições tradicionais de poder. Um homem que perde o trabalho aos cinquenta anos pode entrar em uma crise fálica, começar a beber e sentir-se desprovido de valor. Outro pode procurar análise quando perde a estabilidade familiar que sustentava uma posição patriarcal.

São conflitos singulares, mas inseparáveis das formas de reconhecimento e das estruturas sociais que lhes conferem sentido.

Por isso, a psicanálise precisa recusar a divisão simplista segundo a qual, de um lado, estariam a política, a sociedade, a história e a religião e, de outro, a pessoa e seus conflitos privados. O sujeito que encontramos é simultaneamente singular e situado. A pessoa é a ponta do iceberg, o ponto pelo qual emerge uma trama muito mais ampla.

Isso não significa substituir a escuta analítica por uma explicação sociológica ou atribuir uma causa coletiva uniforme a todos os sofrimentos. Trata-se de sustentar a singularidade sem desmentir o mundo compartilhado.

A abstinência analítica não equivale à neutralidade diante da realidade. O analista precisa reconhecer suas próprias determinações, limites e implicações, e o tripé da formação continua sendo fundamental para sustentar uma escuta da alteridade.

Um exemplo simples é a insônia. Recebemos a insônia caso a caso no consultório, e cada caso tem sua história, sua fantasia e seus conflitos. Mas, quando uma parcela enorme da população não consegue dormir, é preciso perguntar que sociedade é essa na qual tantas pessoas não conseguem colocar a cabeça no travesseiro e repousar.

A insônia é um sintoma da pessoa, mas também um sintoma do mundo.

O desafio contemporâneo exige grandeza da psicanálise. Os problemas que tratamos estão imbricados em condições coletivas muito presentes em nossa vida. A psicanálise continuará tendo algo a oferecer se puder atualizar suas formas de escuta sem abandonar o rigor de sua clínica, articulando a história singular e o tempo histórico, o inconsciente e o mundo.

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

e2908 | DOI 10.59927/sig.v15i2.223

PERVERSÃO SOCIAL E PAIXÃO PELA INSTRUMENTALIDADE: ATUALIDADE DA TESE DE CALLIGARIS

Social perversion and passion for instrumentality: the contemporary relevance of Calligaris's thesis

Perversión social y pasión por la instrumentalidad: actualidad de la tesis de Calligaris

Gabriel Crespo Soares Elias[1]

Amanda Pinho Nunes da Silva Pereira[2]

Livro: O grupo e o mal: estudo sobre a perversão social

Autor: Contardo Calligaris

Editora: Fósforo, 2022, 472 p.

Resumo: Esta resenha examina criticamente a obra *O grupo e o mal: estudo sobre a perversão social*, de Contardo Calligaris, publicada originalmente como tese de doutorado e recentemente traduzida para o português, destacando a relevância teórica do conceito de perversão social para a compreensão dos vínculos entre sujeito, grupo e violência legitimada. Em diálogo com Sigmund Freud e Hannah Arendt, Calligaris sustenta que o mal não decorre de uma essência monstruosa, mas de uma estrutura subjetiva marcada pela "paixão pela instrumentalidade", na qual o sujeito encontra satisfação psíquica ao se tornar instrumento de um ideal coletivo, frequentemente encarnado pelo Estado ou por um líder, ao mesmo tempo em que reduz o outro à condição de objeto. A resenha destaca a distinção entre perversão sexual e perversão social, enfatizando que esta última não se restringe a um desvio pulsional, mas corresponde a uma organização estrutural que implica a objetificação do outro e a submissão do sujeito a uma lógica instrumental. Nesse contexto, fenômenos de massa favorecem a suspensão parcial do recalque e reforçam processos identificatórios que fragilizam a responsabilidade subjetiva, possibilitando a legitimação de práticas violentas sob a justificativa de um suposto bem comum. Ao articular clínica, teoria psicanalítica e análise sociopolítica, Calligaris reafirma a tese freudiana de que a psicologia individual é, desde o início, também psicologia social. Conclui-se que o conceito de perversão social constitui uma ferramenta conceitual fundamental para a compreensão dos fenômenos contemporâneos de adesão subjetiva a ideais autoritários, evidenciando a atualidade e a potência crítica da psicanálise na análise do laço social.

Palavras-chave: Perversão social. Psicanálise. Psicologia das massas.

[1] Doutorando em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mestre em Psicologia Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Psicólogo na rede socioassistencial de Casimiro de Abreu/RJ. Professor auxiliar substituto na Universidade Federal Fluminense .
ORCID: 0000-0002-8701-9825. E-mail: gabriel.cresposelias@gmail.com

[2] Psicanalista membro do Fórum do Campo Lacaniano de Nova Iguaçú. Mestre em Psicologia Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professora na Universidade Unigranrio.
ORCID: 0000-0002-9519-0593. E-mail: pinhoamandapsi@gmail.com

Abstract: This review critically examines O grupo e o mal: estudo sobre a perversão social*, by Contardo Calligaris, originally published as his doctoral dissertation and recently translated into Portuguese, highlighting the theoretical relevance of the concept of social perversion for understanding the relationships among subjectivity, group dynamics, and legitimized violence. In dialogue with Sigmund Freud and Hannah Arendt, Calligaris argues that evil does not arise from a monstrous essence but from a subjective structure marked by the "passion for instrumentality," in which the subject finds psychic satisfaction in becoming an instrument of a collective ideal, often embodied by the State or a leader, while simultaneously reducing the other to the status of an object. This review emphasizes the distinction between sexual perversion and social perversion, underscoring that the latter is not limited to a deviation in instinctual aims but rather constitutes a structural organization involving the objectification of the other and the subject's submission to an instrumental logic. In this context, mass phenomena favor the partial suspension of repression and reinforce identificatory processes that weaken subjective responsibility, enabling the legitimation of violent practices under the justification of a supposed common good. By articulating clinical practice, psychoanalytic theory, and sociopolitical analysis, Calligaris reaffirms the Freudian thesis that individual psychology is, from the outset, also social psychology. It is concluded that the concept of social perversion constitutes a fundamental conceptual tool for understanding contemporary phenomena of subjective adherence to authoritarian ideals, demonstrating the continuing relevance and critical potential of psychoanalysis for the analysis of the social bond.*

Keywords: Social perversion. Psychoanalysis. Mass psychology.

Resumen: Esta reseña examina críticamente la obra O grupo e o mal: estudo sobre a perversão social*, de Contardo Calligaris, publicada originalmente como su tesis doctoral y recientemente traducida al portugués, destacando la relevancia teórica del concepto de perversión social para la comprensión de las relaciones entre subjetividad, dinámica grupal y violencia legitimada. En diálogo con Sigmund Freud y Hannah Arendt, Calligaris sostiene que el mal no surge de una esencia monstruosa, sino de una estructura subjetiva marcada por la "pasión por la instrumentalidad", en la cual el sujeto encuentra satisfacción psíquica al convertirse en instrumento de un ideal colectivo, frecuentemente encarnado por el Estado o por un líder, al mismo tiempo que reduce al otro a la condición de objeto. La reseña destaca la distinción entre perversión sexual y perversión social, subrayando que esta última no se limita a una desviación de la meta pulsional, sino que constituye una organización estructural que implica la objetivación del otro y la sumisión del sujeto a una lógica instrumental. En este contexto, los fenómenos de masa favorecen la suspensión parcial de la represión y refuerzan procesos identificatorios que debilitan la responsabilidad subjetiva, posibilitando la legitimación de prácticas violentas bajo la justificación de un supuesto bien común. Al articular clínica, teoría psicoanalítica y análisis sociopolítico, Calligaris reafirma la tesis freudiana de que la psicología individual es, desde el inicio, también psicología social. Se concluye que el concepto de perversión social constituye una herramienta conceptual fundamental para la comprensión de los fenómenos contemporáneos de adhesión subjetiva a ideales autoritarios, evidenciando la actualidad y el potencial crítico del psicoanálisis en el análisis del lazo social.*

Palabras clave: Perversión social. Psicoanálisis. Psicología de las masas.

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

> São os grupos que nos autorizam a sermos os canalhas que, sozinhos, nós não nos autorizaríamos ser. A pátria é um desses grupos possíveis (Calligaris, 2019).

Em uma perspectiva histórico-afetiva, pode-se afirmar que Contardo Calligaris foi uma das vozes mais influentes no ensino e na difusão da psicanálise no Brasil. Psicanalista italiano radicado no país, sua produção intelectual sempre ultrapassou os limites do consultório, articulando clínica, cultura e política. Desde sua primeira obra publicada em território brasileiro, *Hello, Brasil! Notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil* (Calligaris, 1991), evidencia-se uma escuta atenta às singularidades do laço social brasileiro e às formações sintomáticas que emergem no entrelaçamento entre sujeito e cultura.

Calligaris (1991) foi, nesse sentido, um psicanalista na pólis. Atuando inicialmente em Porto Alegre e, posteriormente, em São Paulo, manteve constante interlocução com o debate público, especialmente por meio de sua coluna na *Folha de S. Paulo*.

No artigo "Patriotismo e patriotice", publicado em 2019, o psicanalista (Calligaris, 2019) reagiu com indignação aos episódios de violência ocorridos em Pacaraima (RR), quando grupos autoproclamados "patriotas" atacaram imigrantes venezuelanos em situação de refúgio. Com a ironia conceitual que lhe era característica, distinguiu "patriotismo", ideal simbólico que pode sustentar o vínculo cultural, de "patriotice", expressão cunhada para designar a mistura entre delírio identitário e brutalidade coletiva. O trocadilho condensa uma leitura clínica do fenômeno político: sob a máscara do amor à pátria, operava-se uma forma de gozo destrutivo e funesto.

Em março de 2021, a morte do analista, crítico da contemporaneidade e tão presente no laço social brasileiro, deixou uma lacuna significativa no campo psicanalítico. Até seus últimos meses, manteve intervenções críticas sobre o cenário político nacional, especialmente em relação ao governo de Jair Bolsonaro, aspirante a ditador que seria, um ano após a partida do escritor, o líder intelectual dos ataques às sedes dos três Poderes da República.

Nesse contexto, ganha especial relevância a publicação, em português, de sua tese de doutorado defendida na Universidade de Marselha: *Recherche sur la perversion comme pathologie sociale: la passion de l'instrumentalité*. Traduzida sob o título *O grupo e o mal: estudo sobre a perversão social*, a obra oferece uma contribuição teórica decisiva para pensar a dimensão social da perversão. Calligaris propõe que, em determinadas configurações históricas — notadamente regimes autoritários e ditatoriais —, o laço grupal pode legitimar atos que, em contextos democráticos orientados pelos direitos humanos, seriam reconhecidos como crimes.

Leitor atento de Hannah Arendt, Calligaris retoma o caso paradigmático de Adolf Eichmann, analisado por Arendt (1999) em *Eichmann em Jerusalém*. Ao acompanhar o julgamento do burocrata nazista, Arendt formulou a célebre tese da "banalidade do mal": Eichmann não se apresentava como um monstro sádico, mas como um funcionário zeloso, obediente e administrativamente competente. Essa constatação desestabiliza a tendência moralizante de reduzir o mal a uma essência monstruosa.

Calligaris radicaliza essa intuição ao demonstrar que a banalidade do mal encontra sustentação em processos intrapsíquicos inconscientes relacionados à regressão egoica, que possibilita a submissão às ordens e ao domínio de um líder ou de um grupo. O sujeito pode vivenciar-se como mero executor de ordens, como um instrumento a serviço de um suposto "bem maior", deslocando para o grupo ou para o Estado a responsabilidade por seus atos. A legitimação coletiva opera como suporte identificatório narcísico e moralmente naturalizado.

Essa leitura encontra respaldo em Freud (2020a), especialmente em *Psicologia das massas e análise do Eu*. Freud sustenta que a psicologia individual é, desde o início, também psicologia social. Na massa, o indivíduo experimenta um reforço identificatório que pode suspender parcialmente as exigências do recalque. O "sentimento de onipotência" descrito por Gustave Le Bon e retomado por Freud indica que o pertencimento grupal potencializa a expressão das pulsões agressivas e destrutivas.

Em *O mal-estar na civilização*, Freud (2020b) argumenta que a vida em sociedade exige a renúncia pulsional, sustentada pelo recalque e pela internalização das normas culturais. Contudo, na experiência de massa, observa-se uma espécie de regressão narcísica: a identificação com o líder e com os demais membros do grupo cria um campo erótico compartilhado. O vínculo libidinal com o líder, investido como ideal, sustenta a coesão grupal.

É nesse ponto que Calligaris introduz sua contribuição original: a noção de perversão social. Diferentemente da perversão sexual descrita por Freud (2016) em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, a perversão social não diz respeito primordialmente a desvios na meta da pulsão sexual, mas a uma estrutura psíquica na qual o sujeito encontra gozo na instrumentalização do outro. Não se trata de loucura nem de anomalia essencial; trata-se de uma modalidade de organização subjetiva que encontra no aparato estatal e na burocracia seu objeto de amor.

Os carrascos nazistas exemplificam, para Calligaris, essa estrutura. O que os une não é um sadismo explícito, mas uma *paixão pela instrumentalidade*: um amor pelo funcionamento administrativo que transforma pessoas em números, vidas em protocolos, mortes em procedimentos. O outro deixa de ser sujeito e torna-se objeto manipulável.

Na apresentação da obra, Jurandir Freire Costa articula essa dinâmica ao conceito freudiano de "eu ideal".

> O "eu ideal", em sua clausura narcísica, rejeita a intrusão de qualquer instância que tente limitar a paixão de corporificar o falo materno. O trabalho psíquico do luto, a metaforização de objetos perdidos, a aceitação da incompletude do desejo sexual, tudo isso é violentamente rechaçado, em benefício do gozo com o cumprimento de rotinas e protocolos de tudo o que o sujeito pensa, sente, julga e faz (Costa, 2022, p. 13-14).

Nessa perspectiva, a perversão social implica uma recusa do trabalho psíquico do luto, da aceitação da castração simbólica e da alteridade. O gozo desloca-se para o cumprimento rigoroso de rotinas, normas e protocolos, mesmo quando estes implicam devastação humana. O Estado, ou o líder, torna-se o grande objeto libidinal.

Diferentemente da perversão sexual, que, para Freud (2016), só se torna patológica quando exclusiva e impeditiva da sexualidade dita "normal", a perversão social constitui, segundo Calligaris (2022), uma estrutura psicopatológica propriamente dita. Ela reorganiza o aparelho psíquico em torno da instrumentalização generalizada. Isto é, o sujeito transforma o outro em instrumento e, simultaneamente, faz-se instrumento de uma máquina simbólica maior.

Embora se observa raramente a presença explícita do sujeito perverso na clínica, uma vez que este dificilmente se apresenta em posição analisante, seus efeitos tornam-se visíveis na esfera pública, na vida em sociedade. Isso ocorre, especialmente, em contextos de crise democrática e cultural, quando líderes, burocratas e cidadãos comuns, submissos ao ideal grupal, reduzem vidas a estatísticas e decisões administrativas passam a operar sob a lógica da desumanização, promovendo o que seria a banalização psíquica do mal.

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

Ao final de sua vida, em entrevista ao programa Roda Viva, Calligaris foi enfático: "fujam dos grupos". A frase, longe de um convite ao isolamento ou à neutralidade política, deve ser lida como advertência clínica e política. Não se trata de negar o papel dos coletivos no laço social. Porém, faz-se imperiosa a cautela diante de formações grupais que prometem salvação nacional e sustentam o maniqueísmo entre cidadãos de bem e vagabundos. Isso pode custar a eliminação do outro, que tem ocorrido desde espaços comuns até ambientes familiares.

A publicação de *O grupo e o mal* (Calligaris, 2022) revela-se, assim, não apenas um gesto editorial de recuperação histórica, mas uma intervenção teórica de grande atualidade. Em tempos de recrudescimento autoritário e polarizações radicais, a noção de perversão social oferece uma ferramenta conceitual potente para compreender como sujeitos ordinários tornam-se instrumentos submissos às ordens do grupo em prol da banalização do mal, isto é, tornam-se perversos sociais ao comporem uma ordem administrativa capaz de práticas funestas que promovem a morte em série e a destruição. Pensar a perversão social como quadro clínico presente não apenas em figuras de autoridade e poder, mas também em pessoas comuns, possibilita refletir sobre as possibilidades teórico-clínicas do estudo da perversão em seu aspecto social. Calligaris nos convida, em última instância, a sustentar a responsabilidade subjetiva, sobretudo quando o grupo promete dissolvê-la em prol de um alegado "bem maior".

Referências

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CALLIGARIS, Contardo. *Hello, Brasil!* Notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil. São Paulo: Escuta, 1991.

CALLIGARIS, Contardo. *O grupo e o mal*: estudo sobre a perversão social. São Paulo: Fósforo, 2022.

CALLIGARIS, Contardo. Patriotismo e patriotice. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 2019.

COSTA, Jurandir Freire. Apresentação. In: CALLIGARIS, Contardo. *O grupo e o mal*: estudo sobre a perversão social. São Paulo: Fósforo, 2022, p. 9-16.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do Eu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

Artigo Recebido: 17 de fevereiro de 2026
Artigo Aceito: 14 de abril de 2026

SIG Revista de Psicanálise v.15 n.2 (2026): Jul.-Dez.

e2907 | DOI 10.59927/sig.v15i2.231

FORMAS ATUAIS DO INCÊNDIO

Current forms of the fire

Las formas actuales del incendio

Luiz Moreno Guimarães Reino[1]

Livro: Paixão e loucura nos limites da clínica psicanalítica

Autora: Berta Hoffmann Azevedo

Editora: Blucher, 2025, 232 p.

Resumo: Passando por situações clínicas, trechos literários e fenômenos sociais, a autora tem como fio condutor "a loucura do Eu tomado pelas paixões". Quais são as formas atuais desse fenômeno? E como analisá-las? Em seu percurso, contribui para aquilo que Freud considerava um dos pontos mais difíceis da clínica: o manejo da transferência em situações passionais.

Palavras-chave: Paixão. Loucura. Transferência. Psicanálise contemporânea.

Abstract: Ranging across clinical situations, literary excerpts, and social phenomena, the author's guiding thread is "the madness of the Ego seized by the passions." What are the current forms of this phenomenon? And how can we analyze them? In her journey, she contributes to what Freud considered one of the most difficult points in clinical practice: the management of transference in passionate situations.

Keywords: Passion. Madness. Transference. Contemporary psychoanalysis.

Resumen: Recorriendo situaciones clínicas, fragmentos literarios y fenómenos sociales, la autora tiene como hilo conductor "la locura del Yo tomado por las pasiones." ¿Cuáles son las formas actuales de este fenómeno? ¿Y cómo analizarlas? En su recorrido, contribuye a lo que Freud consideraba uno de los puntos más difíciles de la clínica: el manejo de la transferencia en situaciones pasionales.

Palabras clave: Pasión. Locura. Transferencia. Psicoanálisis contemporáneo.

O texto *Observações sobre o amor de transferência* (de Freud, de 1915) é repleto de analogias. Uma das mais interessantes é a primeira. Ela surge em um momento em que Freud quer dar ao leitor a dimensão da intensidade da paixão que surge na transferência — tamanha que ocorre uma abrupta alteração do cenário analítico. A paciente que antes se mostrava interessada no tratamento e sensível às intervenções do analista passa, de repente, a assumir uma postura desinteressada, limitando-se a demandar amor. É nesse momento que surge a

[1] Doutor pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP). Membro filiado do Instituto Durval Marcondes da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP).
ORCID: 0009-0004-4688-6051. E-mail: luizmorenog@gmail.com

analogia: "como quando uma brincadeira dá lugar a uma realidade que irrompe inesperadamente, como um grito de 'Incêndio!' lançado no meio de uma apresentação" (Freud, 2010, p. 214).

Ao terminar a leitura do livro de Berta Hoffmann Azevedo, o que primeiro me ocorre é que essa imagem é mais ampla do que eu inicialmente imaginava. O grito de incêndio se manifesta de várias formas no consultório e na cultura. Ele se manifesta numa paixão amorosa e nos seus efeitos transferenciais, mas também no reconhecimento de certas zonas de loucura que habitam cada sujeito, ou naqueles momentos em que o objeto de desejo se converte em objeto de necessidade, ou ainda no fenômeno social do autocancelamento, entre outros. É como se a autora tivesse me ajudado a reconhecer a amplitude da analogia freudiana e, ao mesmo tempo, a sua presença na minha própria clínica.[2]

Os fragmentos que seguem tentam trazer para cá algo dessa escuta das formas atuais do incêndio no teatro, presentes em *Paixão e loucura nos limites da clínica psicanalítica*.

A capa

A imagem que consta na capa é reveladora. Trata-se de uma pintura de Giovanni Segantini, intitulada *The Bad Mothers*, de 1894. Nela encontra-se um cenário quase glacial — uma espécie de lago congelado, com uma árvore seca no meio —; e, num dos galhos da árvore, que mais parece um redemoinho, encontra-se uma mulher nua e ardente. "Ela [a imagem] cumpre representar a proposta do presente livro", escreve Berta, "transmitir o contraste entre a paisagem fria e um núcleo febril aprisionante" (Azevedo, 2025, p. 29). Uma imagem forte e análoga à da própria Terra, em que a superfície sólida e definida contrasta com um núcleo quente e disforme.

O objeto de investigação analítica do livro é justamente a interação entre esses dois lados tão antagônicos: "a loucura do Eu tomado pelas paixões, o enamoramento apaixonado, as relações passionais, a paixão secreta da loucura privada, as defesas paradoxais, as psicoses" (p. 22). A autora revela uma sensibilidade aguçada para esses momentos em que a loucura privada irrompe na cena analítica — e nos ajuda generosamente, tanto mostrando os instrumentos de que se vale quanto nos incentivando a criar os nossos próprios.

"Se um psicanalista quiser acompanhar as lógicas do pensamento louco, estar acima da loucura não é uma opção; ele precisará caminhar a seu lado, recebê-la com hospitalidade clínica e disposição imaginativa." Para então formular uma pergunta que atravessa o livro: "Mas como, então, aprender essa linguagem tão estranha e íntima?" (p. 24). Como habitar analiticamente essa cena em que o magma irrompe?

É um livro que nos acompanha naquilo que Freud considerava um dos pontos mais difíceis da clínica: o manejo da transferência em situações passionais.

Um caso paradigmático

O primeiro caso apresentado ilustra bem esse aspecto. Frida, uma jovem perspicaz, rechaçava implacavelmente os erros — os alheios e, sobretudo, os seus. Também rechaçava as marcas de sua história: "as rupturas primárias na infância, vivida em uma cidade pobre e violenta" (Azevedo, 2025, p. 33) — apenas considerava tudo isso bobagem. E assim se conduzia na vida, guiada por um "ideal de autossuficiência" (p. 34).

[2] E não seria essa uma boa forma de se apropriar da herança freudiana? Em vez de corrigir Freud, simplesmente voltar a olhar para o mundo — com ele.

Até que surgiu algo novo e mundano: apaixonou-se. "O trágico não vem a conta-gotas", escreve Guimarães Rosa (2009, p. 79). Frida reconheceu-se "atraída por um homem, despertada eroticamente e querendo viver o mundo excitante fora de casa" (Azevedo, 2025, p. 34). E foi vivê-lo.

Mas voltou machucada, interpretando "cada gesto a partir de então como evidente sinal de desprezo e desinteresse" (p. 34). Humilhada por sua vulnerabilidade, passou a culpar a analista. "Mergulhávamos numa paixão transferencial. Acusou a análise e a analista de terem destruído sua vida. Já não parecia claro de qual das duas partiam as fantasias que ela ousou realizar" (p. 35). Nesse ponto, delineia-se com nitidez a situação clínica (e crítica) na qual o livro se detém. Tal como alerta Freud: o psicanalista "trabalha com as energias mais explosivas e necessita de cautela e escrupulosidade de um químico" (2010, p. 227).

A análise, que estava por um fio, contudo, sobreviveu: "eu tratava de suportar ser destruída e insistir em me manter investindo" (Azevedo, 2025, p. 36). A analista recorre então a uma imagem: "quando está muito difícil para alguém conviver com uma cicatriz que tem no punho, por exemplo, pode surgir uma vontade de amputar o braço inteiro, como tentativa de se ver livre da marca" (p. 36). Frida se interessa pela imagem e a complementa dizendo que, ao se afastar das amigas, talvez quisesse também cortar os outros de sua vida. "Eliminar as testemunhas?", pergunta a analista; e Frida confirma, rindo. Mas testemunhas do quê? Qual representação havia surgido que era tão intolerável? Testemunhas de sua *fome de outro* (p. 36).

Ao final, surge uma recordação. Falando de uma área especialmente excitável de seu corpo, Frida conta que "foi acariciada nessa região no fatídico encontro e que, desde então, nunca mais pôde encostar ou se deixar tocar ali, nem para se higienizar no banho" (p. 37). Aquilo que atuava em análise pôde ressurgir como recordação.*Recordar*, numa etimologia clínica, é "fazer passar de novo pelo coração" (Herrmann, 2003, p. 102). "Os caminhos pelos quais tentava negativar o traumático" (Azevedo, 2025, p. 37), que até então eram celebrados na análise — ou seja, presentificados transferencialmente —, puderam enfim ser comemorados com a analista, tornando-se memória partilhada.[3]

O PERCURSO

O livro reúne textos escritos ao longo de 15 anos. Os primeiros capítulos focam mais na irrupção da loucura privada no campo psicanalítico: nos pontos de ebulição transferencial, na diferenciação entre loucura e psicose, nos apaixonamentos corriqueiros, na tendência à fuga da dor. Em seguida, em dois capítulos, a autora desenvolve a metáfora geológica do abalo sísmico para pensar nos efeitos do trauma no funcionamento do eu, bem como nos efeitos de despersonalização e desrealização. A partir daí, há uma série de capítulos que tendem para a clínica extensa: tratam do fenômeno da desobjetalização na pandemia, no autocancelamento (preciosa análise, por sinal) e na passagem do silêncio ao testemunho (em um comentário de um poema sobre *Édipo Rei*).[4] Berta, que transita com desenvoltura por diversos autores da psicanálise contemporânea, encerra seu livro com dois capítulos, lembrando-nos de… Freud: da sexualidade e da atualidade de sua leitura.

Uma observação final. As ferramentas que a autora utiliza para dar conta da situação clínica destacada (possivelmente explosiva) são múltiplas: criatividade, paciência, presença viva, metaforização, testemunho, construções… Mas há uma fina ideia que percorre o livro,

[3] Como aponta Juliana Lang Lima, na apresentação do livro: "Desse processo, surge um trabalho profundamente original, no qual transparece uma analista criativa, sem medo de ser inventiva e de compartilhar com o leitor seus pensamentos, suas dúvidas e, também, as intervenções que utiliza em situações disruptivas, que evidenciam vestígios de traumas precoces nos sujeitos em análise" (Azevedo, 2025, p. 18).

[4] Note-se que é "um livro de grande interesse, e não só para psicanalistas", como observa Renato Mezan (Azevedo, 2025, orelha).

e que é transmitida com delicadeza: todos esses recursos só adquirem eficácia terapêutica se o analista for poroso à sua própria loucura. Em outros termos (mais filosóficos): alteridade e ipseidade caminham juntas — só é possível reconhecer o outro do outro (alteridade), se eu reconheço o outro em mim (ipseidade). Ao magma alheio, o magma íntimo.[5] Assim termina o relato clínico de uma adolescente: "Com um sorriso simpático, ela [a paciente] afirmou: 'Não acredito que encontrei uma analista mais louca do que eu'" (Azevedo, 2025, p. 92).

Referências

AZEVEDO, B. H. *Paixão e loucura nos limites da clínica psicanalítica*. Blucher: São Paulo, 2025.

FREUD, S. *Observações sobre o amor de transferência*. Trad. de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas, v. 10). (Trabalho original publicado em 1915).

HERRMANN, F. *Clínica psicanalítica*: a arte da interpretação. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.

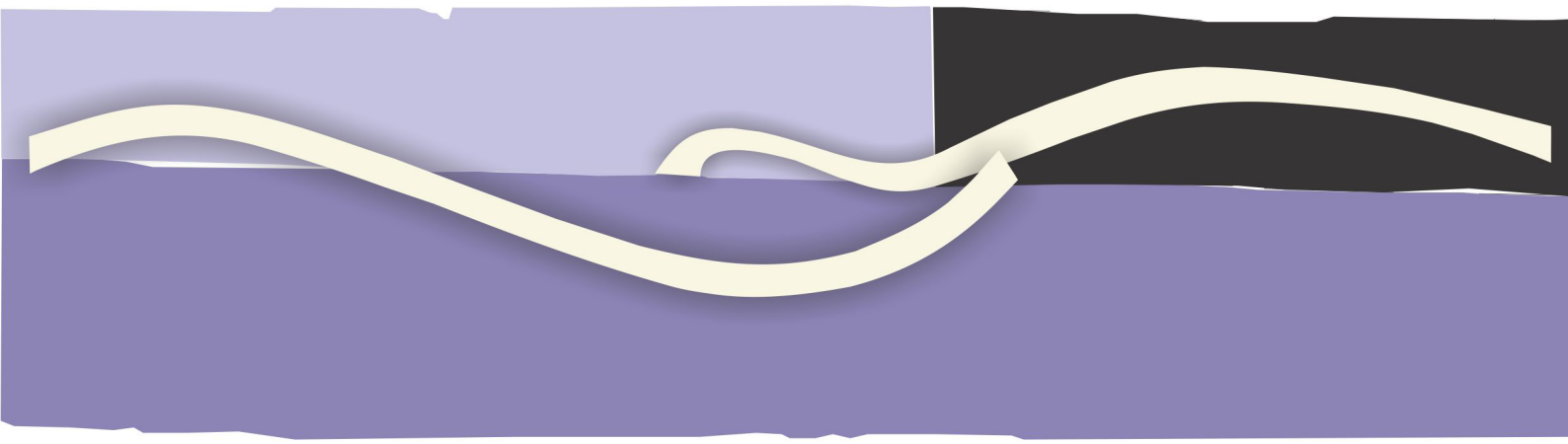
ROSA, J. G. Desenredo. In: ROSA, J. G. *Tutaméia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2009.

Artigo Recebido: 6 de abril de 2026
Artigo Aceito: 16 de junho de 2026

[5] "A clínica é sempre a de uma loucura", escreve Daniel Delouya no prefácio, "porém a loucura dos casos-limites tem todo o poder de nos tornar, pela paixão, analistas" (Azevedo, 2025, p. 14).

Sigmund Freud Associação Psicanalítica
Rua Rua Doutor Timóteo, 752
Moinhos de Vento . Porto Alegre, RS . Brasil
CEP 90570-140 . (51) 3062.7400
www.sig.org.br . sig@sig.org.br
revista@sig.org.br

Sigmund Freud
Associação
Psicanalítica



Sigmund Freud Associação Psicanalítica
Rua Rua Doutor Timóteo, 752
Moinhos de Vento · Porto Alegre, RS · Brasil
CEP 90570-140 · (51) 3062.7400
www.sig.org.br · sig@sig.org.br
revista@sig.org.br