

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

**A EXPERIÊNCIA DA PANDEMIA DE COVID-19 COMO POSSIBILIDADE DE
REPOSIÇÃOAMENTO POLÍTICO NO ANTROPOCENO:**

O *Unheimliche* como ferramenta política

Discente: Gledson Martins de Jesus

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Cardoso Portela Câmara

SÃO CARLOS-SP

2023

Agradecimento

À minha mãe, fonte da minha lucidez e loucura.

“O que é que eu posso fazer
Um simples cantador das coisas do porão?”

Belchior

Resumo

Vivemos num mundo pós-pandemia, carregamos as sequelas deixadas na saúde mental e enfrentamos as incertezas de um tempo que muitos chamam de “fim da história”, atravessado por crises climáticas e emergências globais. Nesse contexto de instabilidade e transformação, como reconstruir nosso modo de viver? Este estudo teórico explora o contexto abrangente da pandemia de COVID-19 e as conexões fundamentais entre suas ramificações na saúde mental. A proposta da cosmopolítica surge como uma tentativa de atender à necessidade contemporânea de engajamento político global, por meio da reativação do animismo. Nossa abordagem propõe a incorporação da psicanálise e do sentimento de *Unheimliche* como ferramentas políticas para essa reativação. Demonstramos a operacionalização dessas ferramentas no cotidiano analisando o livro "A Queda", de Albert Camus. Exploramos os conceitos de psicopoder e psicopolítica investigando sua interação com o eu, considerando-o como uma tecnologia social de mercado. Nesse contexto, o conceito de *Unheimliche* emerge novamente como uma ferramenta útil. Ao final, este estudo convida à reavaliação de nossas bases éticas e políticas em relação ao planeta. Propomos deixar para trás o pensamento moderno de dependência exclusiva em relação ao outro e abrirmos para uma interdependência ecológica. Nesse processo, devemos conferir poder políticos aos entes não-humanos e nos integrarmos como seres de Gaia.

Palavras-chave: *unheimliche*, cosmopolítica, existencialismo, psicanálise, pandemia

Sumário

Apresentação	6
Contextualização	7
1.1 A pandemia e suas sequelas	9
1.2 Antropoceno	10
1.3 Mudanças climáticas	11
1.4 Gaia e ética	13
1.5 Cosmopolítica de Gaia	16
1.6 Os seres de Gaia	20
1.7 Referências	22
Caixa de ferramentas	25
2.1 <i>Das Unheimliche</i>	26
2.2. Animismo	28
2.3 Duplo	33
2.3.1 A constituição do eu	33
2.3.2. <i>Unheimliche</i> no Duplo	37
2.4 Angústia e Desamparo	39
2.5 Considerações Finais	43
2.6 Referências	46
Aplicação e análise	48
3.1 Albert Camus: Absurdo e Revolta.....	49
3.2 A queda.....	53
3.3 O <i>Unheimliche</i> em A queda.....	54
3.4 Referências	75
Discussões e reflexões	77
4.1 Pesquisa empírica	79
4.2 Psicopolítica	81
4.3 Referências	88
Encerramento	89

Apresentação

Este ensaio de monografia é mais do que um trabalho acadêmico: é ele próprio um experimento, ou melhor, uma experimentação. Utilizo deste espaço que a universidade possibilita para expressar não apenas ideias teóricas, conceituais e conhecimento científico, mas também minhas experiências pessoais e afetivas. Trata-se de uma oportunidade que aproveito para explorar o conhecimento adquirido, a partir de relações sociais acadêmicas e afetivas, que a própria universidade proporciona em meu contexto histórico específico, quanto geração, classe, raça e gênero.

Ao longo do texto pretendo entrelaçar essas duas perspectivas distintas, delineando-as claramente por meio da utilização de *fonte em itálico para a linguagem existencial* e fonte padrão para a linguagem acadêmica. Dessa forma, busco ir para além do discurso acadêmico e me conectar com a busca por um impacto real na vida, acreditando que o conhecimento, para ser verdadeiramente significativo, deve ser transformador e capaz de enriquecer a nossa existência de vida.

Neste experimento, não pretendo apenas transmitir informações e dados, mas compartilhar experiências e reflexões pessoais que surgiram no âmbito da vida universitária. As relações que estabelecemos no ambiente acadêmico, as descobertas que fizemos, as dificuldades que enfrentamos e as emoções que vivenciamos também fazem parte dessa jornada do conhecimento.

Ao adotar essa abordagem mais íntima e afetiva, não menosprezo o rigor e a seriedade da pesquisa acadêmica. Pelo contrário, busco enriquecê-la com um olhar mais humano e sensível, permitindo que as ideias sejam comunicadas de forma mais autêntica e significativa. Afinal, o conhecimento é uma construção viva, construído a partir das nossas experiências existenciais de vida.

Assim, ao entrelaçar a linguagem acadêmica e a linguagem existencial, espero que este texto se torne uma ponte entre o mundo do saber teórico e o mundo das vivências e dos afetos, desejando que ele seja uma ferramenta de conexão entre o conhecimento acadêmico e a vida cotidiana, buscando uma simbiose entre teoria e ética.

Este ensaio de monografia é, enfim, um convite à reflexão, um convite para olhar além das palavras impressas e enxergar a história que se desenrola por trás delas. É uma construção onde o conhecimento e os afetos se identificam para criar um impacto real e transformador na vida. Que este trabalho seja um exemplo de como o conhecimento pode e deve ser uma força para transformação ética, das nossas histórias e modos de ser.

Contextualização

Escrevo. E quem escreve? Sou a manifestação das palavras que fluem, ecoando as vozes de inúmeras histórias, entrelaçando-se em uma trama complexa, de pessoas como eu, homem de pele branca, cujas raízes mergulham profundamente nas areias da cidade de Santos, onde a brisa do mar se mistura ao pulsar do meu ser. Revisitar minha história com o mar é como caminhar por um trilho de conchas e areias, uma jornada que me leva de volta a tempos de águas santistas, com sua alegria melancólica, que me acolhia como um amigo íntimo. A praia era um palco onde minhas imaginações e sonhos ganhavam vida sob o calor do sol. Mas, mesmo nessa sinfonia de alegria, ocasionalmente, o cenário se transformava. As ondas tumultuadas desafiavam-me, e por vezes eu me via revirado pelo mar, engolindo suas águas.

Ironicamente, tremulava uma bandeira vermelha ao longe. Um lembrete mordaz da CETESB para lembrar-nos da poluição, indicando um alto índice de bactérias fecais na água que transformava o mar que eu engolia em um paradoxo líquido, ou, em outras palavras, um mar de bosta. Nesse conflito entre o belo e o poluído, entre a alegria e o oculto nas águas, descobri a dança constante dessa dualidade. Enquanto eu, menino pobre, me misturava às ondas do mar de Santos, a classe média alta e a elite da cidade preferiam não se banhar ali e partiam em busca de águas “mais puras” no Guarujá ou litoral norte. Assim, o próprio mar se tornava espelho das desigualdades que dividiam nossas margens.

Contudo, dessa íntima relação com a praia e o mar, emergiu uma conexão que transcendia as barreiras econômicas. Aquele cenário azul e verde tornou-se mais que um espaço de alegria, era um templo onde eu me sentia profundamente enraizado, não apenas em areia e sal, mas em algo cósmico, uma ínfima parte de um todo. Mas essa conexão intensa também me levou à beira de um precipício interior.

Enquanto latino-americano que buscava compreender seu lugar mundo, percebi que carregava uma identidade sem âncoras, sem raízes sólidas em tradições ou legados. Minha essência não era fruto de uma ordem natural, mas sim um produto das engrenagens implacáveis do mercado, um cenário que abalava as bases do que considerava ser. A pele branca que me reveste transcende a superfície; é uma herança complexa, significada pelas ondas tumultuosas da colonização invasoras de terras indígenas. Minha pele, de um tom que evoca o passado de um país de exploradores europeus, é um elo com uma herança que muitas vezes me deixa em um limiar entre identificação e estranhamento. Nesse contexto amplo, a compreensão de que minha identidade está entrelaçada com a exploração e comercialização não apenas da natureza não-humana, mas também de outros seres humanos, despertou reflexões profundas sobre minha posição na trama do mundo em que vivo. Minha história não é guiada por tradições ancestrais costuradas em sintonia com a natureza, mas

por uma narrativa de exploração, violência e enriquecimento. Um humano produzido não pela ordem da natureza e cuja existência atual se justifica na necessidade de fazer mercado, trabalhadores e consumidores, e cuja história, pela pele branca, se justificou na necessidade de explorar e vender a natureza para os que ficaram no Norte.

Essas indagações ecoam nas escolhas de literatura que guiam minha trilha neste ensaio. Muitos dos autores que surgiram no meu percurso intelectual são europeus brancos, uma seleção que, por si só, traz consigo desafios e questionamentos. No entanto, ao tentar desvelar o presente, comprehendo como minha afinidade com esses autores reflete a busca por desvendar uma realidade que é inherentemente minha e também um fragmento do panorama global que tem determinado e continua a esculpir os fundamentos do poder e do conhecimento.

Bem, voltemos ao presente.

O ano de 2023 marcou um ano de pós pandemia, um período de reaberturas e retornos à vida social e às atividades rotineiras. No entanto, a pandemia deixou suas cicatrizes profundas, cujos reflexos ainda perduram em minha vida cotidiana. As angústias e ansiedades que se tornaram constantes durante esse evento global encontraram espaço em meu ser, e a sensação de insegurança e ameaça, outrora associada à palavra "covid-19", permaneceu em mim, soterrada sob os intensos estímulos da vida comum que ressurgia.

A experiência da pandemia e do isolamento social resultou em impactos psíquicos intensos, como confusões, surtos, momentos de regressões e despersonalização ao longo de sua duração. Além disso, a sensação de desamparo e insegurança que acompanhou esse período turbulento intensificou minha busca por segurança nos laços sociais. A busca pela experiência de ser acolhido e reconhecido levou-me a me submeter às expectativas daqueles cujos afetos eu ansiava, culminando em uma perda de contato com meu próprio senso de identidade e em uma inundação do "eu" pelo "outro".

Tornou-se comum em minha vivência o fenômeno em que meu pensar passou a ser constituído majoritariamente pelo pensar alheio. Gastei imensa energia na produção de imagens mentais onde me projetava a partir da perspectiva do outro, sobretudo, na forma como desejava ou temia que o outro me reconhecesse. As consequências desse processo foi uma sensação de esvaziamento interno, onde me via refletido nas imagens projetadas nesses pensamentos que, ao mesmo tempo, não eram completamente meus, mas também não eram completamente estranhos. A preocupação e a busca constante por segurança através do reconhecimento externo distraíam-me das minhas angústias e das sensações de desamparo que, embora submersas sob os estímulos do retorno à normalidade, ainda ecoavam dentro de mim. Este modo de vida acabou por gerar conflitos relacionais e alguns sofrimentos.

Portanto, este ensaio tem como objetivo refletir o por que vivemos uma pandemia e como ela se relaciona com essa espécie de política psíquica de disputa entre o "eu" e o "outro" que acontece

em mim, a partir de uma perspectiva sobre o comum, ou seja, sobre aspectos que dizem respeito a mim e a todos que me rodeiam. Para isso, utilizarei alguns recursos políticos disponíveis, como a ciência, a filosofia e a arte.

Mas, afinal, por que houve uma pandemia?

1.1 A pandemia e suas sequelas

Em março de 2020, a Organização Mundial da Saúde (OMS) decretou o estado de pandemia global devido à disseminação do vírus SARS-CoV-19, causador da COVID-19, uma doença que afeta o sistema respiratório e, em alguns casos, leva à morte. Segundo a OMS (2023), foram quase 7 milhões de vidas humanas perdidas em decorrência da COVID-19 pelo mundo. No Brasil, de acordo com informações do Ministério da Saúde (2023), esse número passou das 700 mil vidas. Além disso, a pandemia e as medidas de contenção, como o distanciamento social, também tiveram impactos significativos na saúde mental.

Estudos demonstram que durante a pandemia e o isolamento social, os níveis de estresse, ansiedade e sintomas relacionados a transtornos mentais aumentaram. É o que revelam duas revisões integrativas que, juntas, analisaram aproximadamente 90 artigos relacionados ao tema, em diversos países e línguas, incluindo o Brasil (Pereira et al., 2020; Lobo & Rieth, 2021). Os sintomas mais frequentemente relatados foram ansiedade, depressão, estresse e insônia. Algumas das causas dos sintomas foram preocupação generalizada, como o risco de contrair a doença e incerteza sobre o futuro; Impacto financeiro, como perda de renda e desemprego; Uso excessivo de mídias sociais, associado a maiores níveis de ansiedade e depressão; a diminuição da atividade física, aumento do consumo de álcool e outras mudanças no estilo de vida. Além disso, grupos vulneráveis, como pessoas com menor escolaridade e renda, e/ou com histórico de doença ou transtornos, mostraram maior vulnerabilidade aos impactos negativos na saúde mental.

No contexto da América-Latina, os principais impactos da pandemia incluíram o agravamento de problemas psicossociais e o aumento dos sintomas psicológicos, associado a estados de ansiedade e angústia, bem como níveis de estresse e depressão. Grupos vulneráveis, como migrantes, populações indígenas, mulheres vítimas de violência, crianças e adolescentes, populações encarceradas, pessoas em situação de rua, trabalhadores temporários e pessoas com deficiência, foram os mais afetados pela pandemia em termos de saúde mental. A depressão e a ansiedade estiveram entre os principais transtornos mentais a serem enfrentados por essa população, evidenciando que a pandemia não pode ser pensada apenas em termos biomédicos, mas deve levar em conta as múltiplas determinações biológicas, sociais, culturais, políticas e econômicas que afetam a saúde da população (Gallegos et al., 2021).

Porém, apesar de ser sem precedente, a pandemia de COVID-19 não foi a primeira a ser enfrentada nas últimas décadas. Outros exemplos de que a COVID-19 não foi um caso isolado foram a gripe espanhola (H1N1 -1918/1919), influenza A (H2N2-1957 e H3N2 - 1968) e influenza A (H1N1 - 2009/2010). Todas essas epidemias não são acasos, são expressões ou sintomas de nossa época (Silva, Soares, Machado & Arbillia, 2020).

1.2 Antropoceno

Desde o século XVIII, a crença no progresso ilimitado do Ocidente moderno ganhou força após as Revoluções Francesa e Industrial. Economistas clássicos e neoclássicos enfatizaram a perspectiva de crescimento econômico ininterrupto, incorporando-a em tradições socioeconômicas e políticas, como o liberalismo. No entanto, essa visão negligenciou questões ecológicas e sociais, ignorando o esgotamento de recursos naturais e a poluição, o que tem levado a crises globais, como as mudanças climáticas. Esse período de instabilidade é denominado “Antropoceno” (Romero Muñoz, 2021).

O conceito de Antropoceno enquanto uma época geológica é uma proposta para caracterizar o período em que as ações humanas passaram a provocar um impacto significativo no planeta Terra. Esse impacto é decorrente principalmente da rápida acumulação de gases de efeito estufa que afetam o clima e a biodiversidade, bem como do consumo excessivo e destrutivo dos recursos naturais. O termo Antropoceno foi criado por Eugene Stoermer, biólogo norte-americano, nos anos 1980, e popularizado por Paul Crutzen, um cientista atmosférico holandês e vencedor do Prêmio Nobel de Química de 1995, observou-se que as atividades humanas estão afastando o Sistema Terra do equilíbrio vigente durante o Holoceno, uma época geológica que começou há aproximadamente 11.700 anos (Issberner & Léna, 2018). Para poder categorizar o Antropoceno como uma época geológica, baseada em estudos de estratigrafia, foram analisadas as camadas de sedimentos do solo para identificar mudanças significativas na história do planeta. As evidências se referem a intervenções humanas nos ciclos do carbono e do nitrogênio, afetando os ciclos biogeoquímicos do planeta (Junges, 2021).

O conceito do Antropoceno postula que os humanos se tornaram uma força geológica, mudando o funcionamento da Terra de forma expressiva. Isso desafia a visão de que a história humana e a história natural são independentes, exigindo que as ciências considerem agora a interação entre as ordens sociais e tecno-naturais. O advento do Antropoceno desafia fronteiras tradicionais entre natureza e cultura, clima e política, ciências naturais e sociais. Tal ideia tem sido saudada por alguns cientistas sociais e filósofos como o fim da dicotomia Natureza/Cultura, cedendo lugar a uma visão de Terra-sociedade híbrida (Veiga, 2022).

O conceito não é uma ampliação exagerada do antropocentrismo (visão centrada no ser humano), mas reconhece que os humanos são apenas um dos muitos atores envolvidos na "geohistória". Portanto, o Antropoceno implica em uma nova era na qual é necessário considerar a interação complexa entre todos os agentes que compõem o ambiente, desde bactérias até seres humanos. Trata-se de entender que todos os viventes influenciam e moldam os ciclos biogeoquímicos da vida na Terra (Junges, 2021).

Sobre seu aparecimento histórico, alguns sugerem o ano de 1784 como seu início, a partir da máquina a vapor, marcando o início da Revolução Industrial e do uso generalizado dos combustíveis fósseis. Outros apontam o ano de 1950, quando componentes químicos e partículas de plástico de origem humana começaram a aparecer nos sedimentos.

Podemos caracterizar o Antropoceno em três fases: pré-industrial, industrialização e a grande aceleração. Esta última se dá a partir de 1945 com a rápida e profunda influência da sociedade industrial, gerando desafios globais, como extinção de espécies, mudanças climáticas, esgotamento de recursos e pandemias. O crescente interesse na extração e consumo desenfreado de recursos naturais se destacou ao longo do século XX, especialmente diante das previsões de crescimento populacional significativo. Essa combinação gera riscos eco-sociais capazes de desestabilizar economias globalmente, somada à crise climática, que também impulsiona migrações em massa, com populações afetadas buscando novos lugares para viver, potencialmente gerando uma crise humanitária sem precedentes (Romero Muñoz, 2021).

O enfrentamento do Antropoceno também envolve questões de justiça ambiental, pois os riscos e impactos das mudanças climáticas afetam de forma desigual e geralmente mais grave as populações desfavorecidas. No entanto, superar os impasses e agir de forma eficaz requer cooperação internacional, o que tem sido um desafio diante dos interesses divergentes dos diferentes países (Issberner & Léna, 2018).

1.3 Mudanças climáticas¹

O Antropoceno pode ser caracterizado pela urbanização acelerada, mobilidade globalizada, mudanças climáticas e degradação ambiental. A rápida urbanização e as mudanças nos padrões de consumo têm levado a um aumento no uso de combustíveis fósseis, na produção de resíduos e na deterioração da qualidade da água e do ar. Essas atividades têm causado alterações significativas nos



¹ (Na ONU, Frankie The Dino apela ao mundo para não ignorar as mudanças climáticas, em um vídeo divulgado às vésperas da 26ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudança Climática, COP26, 2021).

ciclos biogeoquímicos do carbono, nitrogênio e fósforo, resultando em concentrações crescentes de CO₂ e CH₄ na atmosfera, responsáveis pelo efeito estufa. Além disso, a globalização e a urbanização intensificaram o intercâmbio de espécies vegetais e animais entre continentes, aumentando o risco de disseminação de doenças. A pandemia de COVID-19 é uma consequência direta das características do Antropoceno, pois o vírus SARS-CoV-2, causador da COVID-19, surgiu provavelmente do contato humano com animais selvagens, favorecido pela urbanização e pelo fluxo constante de pessoas, animais e produtos ao redor do mundo (Silva, Soares, Machado & Arbillia, 2020).

Apesar da grande resistência apresentada por alguns setores da sociedade em relação às alterações climáticas e aquecimento global, as evidências científicas que as sustentam são amplamente documentadas por pesquisas realizadas por instituições, organizações e cientistas de renome em todo o mundo. As evidências científicas que sustentam o aquecimento global incluem o aumento significativo da concentração de dióxido de carbono (CO₂) na atmosfera devido às atividades humanas, como queima de combustíveis fósseis e desmatamento. Isso tem levado ao aumento das temperaturas médias globais, que bateram recordes na década de 2010 (IPCC, 2013; Waters et al., 2016). Além disso, o aquecimento global está levando ao recuo das calotas polares e geleiras, resultando no aumento do nível do mar e ameaçando comunidades costeiras e ecossistemas (McCarthy, 2015). A acidificação dos oceanos também é uma consequência do aumento do CO₂ atmosférico, afetando negativamente a vida marinha (Colvile, 2016). Eventos climáticos extremos, como ondas de calor, tempestades intensas, inundações e secas prolongadas também estão associados ao aquecimento global. Registros paleoclimáticos fornecem evidências de variações climáticas passadas e confirmam que as mudanças recentes estão ocorrendo a uma velocidade sem precedentes em relação aos padrões naturais anteriores (Claudino-Sales, 2020).

O relatório "Mudança Climática 2021: a Base das Ciências Físicas", divulgado pela ONU, prevê que a temperatura global continuará a aumentar até meados do século. Há riscos de um aquecimento acima de 1,5°C e 2°C até o final do século XXI, caso as emissões não sejam reduzidas. As alterações climáticas terão impactos irreversíveis em oceanos, geleiras e no nível do mar, com aumento das enchentes em regiões costeiras baixas. Os ecossistemas marinhos enfrentarão ondas de calor, acidificação e baixos níveis de oxigênio, afetando comunidades dependentes, além do derretimento acelerado do Ártico. As mudanças climáticas também trarão implicações socioeconômicas significativas, com desafios para agricultura e saúde. Regiões subtropicais sofrerão chuvas intensas e secas mais intensas em diferentes áreas (ONU News, 2021).

Como vimos, tanto a pandemia quanto o aquecimento global produzem sérias consequências para a saúde mental da população mundial. O aquecimento global pode ameaçar fisicamente a saúde, causando calor extremo, disseminação de doenças transmitidas pela água e por vetores, desnutrição e impactos agudos de desastres naturais, migração forçada e conflitos sociais. Grupos vulneráveis,

como indígenas, idosos, crianças e pessoas com problemas de saúde pré-existentes são especialmente afetados. Além disso, eventos climáticos extremos têm sido associados a problemas de saúde mental, incluindo transtorno de estresse pós-traumático, depressão, ansiedade, abuso de substâncias e violência doméstica, além de migrações devido às mudanças climáticas (Clayton, 2020).

As mudanças climáticas também podem ter efeitos indiretos na saúde mental, gerando ansiedade relacionada à percepção das mudanças climáticas, mesmo em pessoas que não experimentaram impactos diretos. A preocupação com o clima, conhecida como eco-ansiedade ou luto climático, é cada vez mais reconhecida como um problema de saúde mental. Dessa forma, o aquecimento global não é apenas uma questão ambiental, mas também de saúde física e psicológica, que exige maior atenção e ação para proteger a saúde mental das pessoas e enfrentar os desafios futuros (Clayton, 2020).

Junto dos impactos socioeconômicos negativos, a pandemia trouxe lições importantes para o futuro. Mostrou a necessidade de interconexão global e de cooperação entre os países para enfrentar crises globais. Também evidenciou a importância da ciência e da educação na tomada de decisões e na prevenção de futuras crises. Revelou-se essencial que a sociedade repense seus valores e priorize ações coletivas e sustentáveis em prol do bem-estar de todas as espécies e do Planeta como um todo. A pandemia de COVID-19 é um lembrete poderoso de que a humanidade, apesar de se tornar uma força geológica, não possui controle absoluto sobre o Sistema Terra, e as consequências de suas ações podem ser catastróficas e imprevisíveis. Portanto, a conscientização e a mudança de comportamento são fundamentais para enfrentar os desafios do Antropoceno e garantir um futuro mais seguro e sustentável (Silva, Soares, Machado & Arbillia, 2020).

1.4 Gaia e ética

Podemos dizer que a atual crise ecológica é uma manifestação da crise ética, política e ontológica. Ela se desdobra em duas manifestações interligadas: a crise ambiental, com mudanças climáticas e perda de biodiversidade, e a crise ético-política, com conflitos armados, pobreza e discriminação. Tais crises estão relacionadas à tecnociência e sua atitude dominante que coloca a natureza como meio para fins humanos. A ética ambiental emergiu para redefinir a relação entre humanos e natureza, questionando o antropocentrismo e valorizando entidades não-humanas (Castanheiras, 2022).

Um dos grandes pensadores a respeito das questões éticas nesse novo contexto foi Hans Jonas (1979/2006), que propõe uma ética ecologicamente orientada, fundamentada na responsabilidade e na preservação da vida humana e das condições básicas de vida no planeta Terra. Essa ética reconhece a interdependência entre a vida humana e a natureza, guiando a ação pela tensão entre liberdade de agir e responsabilidade, onde cada geração é chamada a preservar as condições para as futuras

gerações buscarem sua felicidade. Outro pensador foi Aldo Leopold (1949), que também enfatiza a responsabilidade em relação à natureza, valorizando a fruição da relação humana com o ambiente natural. Ele critica a visão econômica que explora a natureza sem considerar seu valor intrínseco, e propõe preservar a integridade e beleza da comunidade biótica, com participação ativa de todos na comunidade terrestre.

Refletir sobre a ética ecológica nos convida necessariamente a adentrarmos à sua organização política. Podemos entender a ecologia política como o estudo do *Homo sapiens* como um agente que influencia e provoca mudanças no ecossistema global. O estudo da ecologia política investiga como as ações humanas têm gerado crises globais, como mudanças climáticas, secas severas e quebras nas cadeias tróficas. Ela reconhece a expansão das ações humanas para uma escala global, causando impactos significativos na Terra e no meio ambiente, e destaca como a humanização da Terra, com migrações em escala global e consumo desenfreado de recursos, leva a riscos biológicos e ecológicos globais. Além disso, aborda a crise ecológica atual como uma questão política, econômica e ética, com ameaças naturais se tornando problemas sociais e políticos, afetando todas as formas de vida no planeta. A ecologia política desempenha um papel importante na análise dos riscos eco-sociais e geopolíticos do Antropoceno, enfatizando a necessidade de abordagens cuidadosas e ações globais para enfrentar a crise e garantir a sobrevivência e a saúde do nosso planeta (Muñoz, 2021).

Para alcançarmos uma compreensão extensa da noção de ecologia política, devemos mergulhar em uma perspectiva mais ampla do que a da ecologia. Para desenvolvermos uma noção aprofundada, exploraremos o conceito de Gaia, que nos convida a enxergar a Terra como um organismo vivo, onde todos os seres e *habitats* estão interconectados.

A teoria de Gaia, desenvolvida por James Lovelock, médico e cientista britânico independente, crítico do estilo de vida da civilização, concebe a Terra como um organismo vivo capaz de autorregular-se, com a comunidade de organismos vivos controlando o ambiente. A teoria de Gaia sugere que a interação entre a biosfera e os componentes da Terra, como geologia e clima, mantém a vida, regulando o ambiente para favorecer a vida. Ele argumenta que a Terra é um organismo vivo, evoluindo em um ambiente dinamicamente construído pelos próprios organismos, destacando a importância dos micro-organismos na transformação do planeta. O aquecimento global é um dos principais problemas discutidos pela teoria de Gaia, alertando para o aumento significativo de gases de efeito estufa provenientes da indústria e agricultura, bem como para as mudanças negativas nos ecossistemas oceânicos. Assim, as intervenções humanas podem levar o sistema Terra a um estado quente com uma biosfera reduzida, ameaçando a vida como a conhecemos (Leão & Maia, 2010).

Assim, podemos entender a ecologia a partir de Gaia, como um novo ator-político, representando a natureza como um agente ativo, não apenas como um plano de fundo para as ações humanas. Nessa nova ecologia política, reconhece-se a interconexão entre todos os elementos do

planeta e destaca-se a importância de uma abordagem holística e sustentável para a convivência entre seres humanos e o meio ambiente. Gaia envolve a participação de todos os agentes da Terra, incluindo seres vivos, não vivos e todo o sistemas naturais que compõe Gaia como um grande, que influenciam e são influenciados pela atividade humana (Junges, 2021).

Bruno Latour (1994) explorou o conceito de Gaia para questionar a concepção moderna de Natureza e criticar a cosmovisão moderna ocidental, utilizando-o para uma revisão ontológica e política da existência não apenas dos seres humanos, mas de todas as formas de vida na Terra. Gaia representa a Terra como um organismo vivo e ativo, um conjunto de interações complexas e imprevisíveis entre diversos agentes, sejam eles humanos ou não-humanos, recusando assim a visão de uma Natureza inerte. Ele questiona a divisão imposta pela metafísica moderna entre humanos e não-humanos. Para ele, a suposição de uma separação nítida entre Natureza e Sociedade não é verdadeira, e os atores políticos humanos e não-humanos estão constantemente se entrelaçando e associando entre si. Essas complexas misturas de humanos e não-humanos que desafiam a perspectiva moderna de mundo são denominadas "quase-objetos".

Por essa perspectiva não dualista, enfatizar a interconexão e a agência compartilhada entre todos os agentes do planeta, advém a necessidade de adotar uma perspectiva descentralizada e não-moderna para compreender as questões ambientais e sociais em sua complexidade. Os problemas ambientais exigem essa visão descentralizada, considerando toda a rede de interações, e não podem ser abordados isoladamente pela Ciência ou Política. A abordagem de Gaia propõe alternativas para enfrentar as crises ecológicas e reavivar nossa sensibilidade para as questões ambientais. O futuro dependerá das escolhas e ações que fizermos para responder aos limites impostos pela natureza (Castro & Oliveira, 2018).

Em tal contexto de questionamento do pensamento moderno e de sua forma de fazer ciência e política no Antropoceno, percebemos a importância de reconhecer a diversidade de perspectivas de mundo. O conceito de "global" no Antropoceno é ambíguo, conectando diferentes ecossistemas, enquanto reconhece e legitima as realidades dos povos não ocidentais. Nesse sentido, aquilo que podemos chamar de "verdade" passa a ser vista como útil para lidar com a realidade e construir pertencimento ao mundo, e não mais uma verdade universal que representa a natureza purificada. Podemos adotar critérios para julgar a solidez de uma proposição como verdade, incluindo a utilidade, a abertura à composição narrativa e a aderência ao mundo. A verdade é entendida como uma prática de cultivo do pertencimento e aprendizagem sobre as conexões que sustentam nossa realidade (Costa, 2021).

A relação entre as concepções históricas do Antropoceno e suas possíveis formas políticas é de grande relevância, pois implica em uma reconfiguração das noções modernas de história, soberania, cidadania, identidade e outros aspectos fundamentais da vida em sociedade. Nesse

contexto, é crucial abandonar a mentalidade prometeica de controle e exploração ilimitada da natureza. Em vez disso, devemos reconhecer a fragilidade das coisas e as limitações humanas. Essa mudança de perspectiva nos conduz ao reconhecimento da pluralidade de formas de vida e culturas presentes no mundo, incentivando-nos a buscar novas e mais respeitosas relações entre humanos e não-humanos. Aprender cosmologias e visões de mundo é uma forma de expandir nossos horizontes e desafiar as noções pré-estabelecidas. Essa interação com outras perspectivas pode contribuir para a reconfiguração de nossas concepções políticas e sociais, levando-nos a uma compreensão mais ampla e inclusiva da realidade em que vivemos (Turin, 2022). Uma proposta interessante é a abordagem do perspectivismo, conforme proposta por Viveiros de Castro (2002), que sugere uma reflexão sobre a diversidade de modos de existência e como diferentes culturas entendem a relação entre humanos e não-humanos. A importância dessas reflexões nos abre a perspectiva de que o tempo histórico é visto como uma arena política, onde a retórica progressista eurocêntrica ocultou a degradação ambiental causada pelo capitalismo (Freyesleben, 2023).

Portanto, a crise ética, política e ontológica relacionada à atual crise ecológica do Antropoceno se manifesta em problemas ambientais, como mudanças climáticas e perda de biodiversidade, além de conflitos sociais, pobreza e discriminação. A ética ecológica surge para redefinir a relação entre humanos e natureza, valorizando entidades não-humanas e buscando responsabilidade e preservação da vida no planeta. A ecologia política analisa como as ações humanas afetam o ecossistema global, e destaca a necessidade de abordagens globais e sustentáveis para enfrentar a crise e garantir a sobrevivência do planeta. O conceito de Gaia, que entende a Terra como um organismo vivo e interconectado, é uma perspectiva importante nessa abordagem. Tais reflexões sugerem a urgência de uma nova forma de organização política entre os agentes de Gaia.

1.5 Cosmopolítica de Gaia

A necessidade de adotar um cosmopolitismo metodológico diante dos desafios do Antropoceno e de Gaia no contexto de risco mundial, onde as atividades humanas podem ter consequências colaterais imprevisíveis, tem como consequência a defesa de uma metamorfose epistemológica e uma comutação ética. O cosmopolitismo metodológico é proposto como uma abordagem que reconhece a interconexão global e busca soluções além das fronteiras nacionais. No entanto, essa perspectiva pode não ser suficiente, pois precisa englobar a importância de outros seres vivos e agentes do ambiente. Por isso, assumiremos a proposição da cosmopolítica (Stengers, 2018), uma vez que ela considera a totalidade dos agentes envolvidos na configuração do ambiente, incluindo não-humanos (Junges, 2021).

A cosmopolítica se apresenta como uma forma de superar a visão dualista e moderna do mundo, reconhecendo a interconexão e agência compartilhada entre todos os agentes do planeta e

buscando respostas mais inclusivas e sensíveis aos desafios globais (Castro & Oliveira, 2018; Costa, 2021; Freyesleben, 2023). Essa forma de conexão possibilita uma reestruturação das concepções moderna de história, governo, pertencimento e individualidade, promovendo interações mais respeitosas e duradouras entre seres humanos e não-humanos (Turin, 2022). Além disso, a reflexão sobre diferentes perspectivas culturais, como o perspectivismo, pode enriquecer nossa compreensão da relação entre humanos e não-humanos e do tempo histórico como uma arena política (Viveiros de Castro, 2002; Freyesleben, 2023). Por isso, a cosmopolítica oferece uma abordagem política que enfrenta os desafios do Antropoceno de forma mais adequada e abrangente.

A "cosmopolítica da habitabilidade" é uma proposição alternativa à abordagem técnica de governança planetária baseada em números e medidas para gerenciar riscos ambientais. Essa perspectiva enfatiza a responsabilidade compartilhada por todas as partes envolvidas, sejam humanos ou não-humanos, em criar um ambiente de coexistência. Nessa cosmopolítica, a história é repensada, desafiando a tradição de sincronização singular dos indivíduos em um único tempo e reconhecendo a coexistência de tempos distintos. O engajamento com modos de habitar o tempo e o espaço em diferentes culturas enriquece as percepções historiográficas, complexificando a linguagem e promovendo uma compreensão mais ampla e sensível das relações entre humanos e não-humanos ao longo do tempo e do espaço (Turin, 2022).

A cosmopolítica de Stengers, apresentada por Costa (2021), reconhece a coexistência de múltiplas compreensões de mundo e agentes além dos humanos, enfatizando a "diplomacia" para articular interesses comuns, buscando uma "verdade suficiente" em vez de uma verdade única. Um dos seus desafios no Antropoceno seria criar alianças e histórias não-consensuais para construir realidades sustentáveis para todos os seres na Terra, abandonando o cientificismo e considerando a necessidade de mudanças profundas. A cosmopolítica se propõe, assim, a enfrentar a crise ambiental com pluralidade de perspectivas e busca uma coexistência justa e sustentável (Costa, 2021).

Em sua proposição cosmopolítica (2018), Isabelle Stengers, filósofa da ciência com contribuições significativas nos campos da filosofia da ciência e ecologia política, aborda a distinção entre proposições políticas e proposições cosmopolíticas. A autora enfatiza que a proposição cosmopolítica se refere a uma abordagem que busca pensar de forma mais sensível e cuidadosa os problemas e questões globais que afetam nosso mundo, trabalhando questões políticas em diálogo com saberes ditos positivos (como o conhecimento científico) e práticas relacionadas às coisas (ações e intervenções na realidade).

Sua proposição cosmopolítica não é um programa fixo ou uma solução predefinida, mas uma abertura para uma sensibilidade diferente em relação aos problemas complexos do mundo, procurando desacelerar a construção de soluções apressadas e certezas absolutas, abrindo espaço para a reflexão sobre o que é realmente bom em diferentes contextos. A autora propõe que operemos a

colocação em inquietude, “*mise en inquietude*” (Stengers, 2018, p.447), das vozes políticas, permitindo que surjam questões que não permitem o fechamento em si, nem suas definições, sobre o que está sendo discutido. Essa colocação em inquietação cria um espaço de hesitação para o pensamento coletivo, onde diferentes vozes e perspectivas podem emergir e serem levadas em consideração. A proposição cosmopolítica não busca um consenso absoluto, mas um diálogo em que a multiplicidade de vozes seja ouvida e respeitada (Stengers, 2018).

A cosmopolítica também envolve a ideia de eto-ecologia, que enfatiza a inseparabilidade do *éthos* (modo de ser) e do *oikos* (*habitat*), ou seja, a relação entre o comportamento próprio de um ser e o ambiente em que ele se desenvolve. Isso implica que a política deve levar em conta a relação entre seres humanos e não-humanos, criando um ambiente resistente a generalizações fatalistas e permitindo o exercício da diplomacia entre as diferentes partes interessadas. Nesse contexto, os “diplomatas”, conforme sua proposição, desempenham um papel importante: o de representar aqueles cuja prática e modo de existência estão ameaçados por uma decisão política. Eles devem dar voz aos afetados, desafiando os “experts” - cuja prática não é diretamente ameaçada e cujo papel é apresentar o que sabem sem prejulgar como seu conhecimento será considerado. A proposição cosmopolítica é, portanto, uma abordagem mais complexa e sensível da política, que procura criar um espaço para a multiplicidade de vozes e saberes, evitando respostas simplistas e rápidas para questões globais. Ela se baseia em uma ética da escuta, da suspensão de juízos precipitados e da abertura para a emergência de novas possibilidades, desafiando nossos hábitos políticos (Stengers, 2018).

Como vimos, a separação entre o mundo natural e social foi um dos pilares da modernidade. Essa separação implicou na divisão entre o domínio da natureza, e o domínio da sociedade, onde o humano estaria em evidência como ser racional e capaz de controlar a natureza a seu bel prazer, em nome de um suposto progresso. Essa ideia de progresso, aliada à ideia de sociedade separada da natureza, conduziu, nos últimos séculos, à exploração dos recursos naturais e ao esgotamento da Terra. A ideia de a natureza como algo a ser superado, colocando a razão humana acima da natureza, é a base dos contratos sociais propostos por Hobbes (2014) e Rousseau (2013), para quem a natureza não tem direitos políticos, sendo esses privilégios humanos. Michel Serres, em seu livro “O contrato natural” (Serres, 1990) sugere que os seres humanos têm um “contrato natural” com a natureza, que vai além dos contratos sociais estabelecidos entre indivíduos. Ele examina a relação entre os seres humanos e a natureza, explorando como é influenciada pela cultura, pela tecnologia, pela ciência e pelas mudanças ambientais. E convida a reconhecer nossa interdependência com a natureza, a considerar as consequências a longo prazo de nossas ações, e a repensar a cultura, a tecnologia e a ciência em termos de suas influências na relação entre humanos e meio ambiente.

Para isso, uma das propostas de Stengers (2017), consiste em “reativar o animismo”, a fim de reconhecer o agenciamento político de entes humanos e não-humanos. O pensamento animismo

reconhece a presença de “espíritos” ou forças vitais em objetos naturais, seres vivos e elementos do mundo natural. Essa visão de mundo atribui significado e agência a elementos que muitas vezes são considerados não vivos ou inanimados, como árvores, rios, montanhas, animais e outros aspectos da natureza. O animismo envolve uma relação profunda e espiritual com a natureza e a crença de que ela possui sua própria consciência e importância. Assim, “reativar o animismo” seria uma forma de reconectar-se com a natureza e o mundo mais amplo, buscando uma visão mais holística e interconectada das relações entre os seres humanos e o ambiente natural. Além disso, enfatiza a necessidade de descolonização do pensamento, reconhecendo a importância das realizações científicas, mas também valorizando a experiência e os efeitos das ações, bem como uma abordagem pragmática e empírica que leve em consideração a complexidade da interação entre humanos e natureza. Stenger ressalta a responsabilidade da tradição filosófica ocidental em justificar a colonização e a divisão entre os povos, destacando a necessidade de descolonização do pensamento. Essa crítica à divisão e à marginalização das crenças e práticas animistas pela ciência e pelo poder colonizador está alinhada com a sua proposição cosmopolítica, que busca desafiar os paradigmas estabelecidos e abrir espaço para o diálogo entre diferentes perspectivas.

A autora cita a marginalização das crenças e práticas animistas pela ciência e pelo poder colonizador, enfatizando que os filósofos não estão na linha de frente da verdade científica e critica o poder dos cientistas em definir o animismo como objeto de conhecimento, excluindo a voz daqueles que não são cientistas nesse âmbito. Ela questiona como evitar que a questão do animismo seja enquadrada de maneira a validar apenas a definição científica. Para superar a divisão entre ciência e animismo, a autora propõe uma abordagem de rizoma, conectando práticas e modos heterogêneos de dar sentido ao mundo. Ela valoriza a importância de pensar pelo meio, evitando separar algo do contexto em que depende para existir (Stengers, 2017).

Dessa forma, o animismo é apresentado como uma “arte rizomática” que envolve a criação de conexões e a exigência da eficácia dos agenciamentos que produzem transformações metamórficas em nossa capacidade de afetar e sermos afetados, sentir, pensar e imaginar. A autora afirma que não se é animista “no geral”, mas sim em termos desses agenciamentos específicos. A reativação do animismo não significa que já fomos animistas no sentido de uma crença generalizada, mas sim que podemos usar essa arte de criar conexões e protegê-las contra modelos e normas predefinidas. O animismo, nesse contexto, é concebido como uma possibilidade para a recuperação desses agenciamentos e para nos levar a sentir que não somos seres isolados no mundo. A autora ressalta também que o animismo não é uma crença fixa ou uma identidade estática, mas uma abordagem que valoriza a conexão, a agência e a transformação. Sendo oposto à tendência de desmembrar e desmistificar as coisas; e incentivando a afirmação de que estamos conectados com outras entidades e seres no mundo. Em última análise, o animismo é apresentado como uma maneira de abraçar a

pluralidade, a interconexão e a coexistência com outros elementos do mundo ao nosso redor (Stengers, 2017).

1.6 Os seres de Gaia

Vimos como a pandemia de COVID-19 não apenas trouxe a disseminação do vírus e a perda de vidas, mas também graves consequências para a saúde mental, afetando especialmente grupos vulneráveis. Compreendemos que a atual crise ecológica do Antropoceno é uma manifestação da crise ética, política e ontológica, o que leva, então, à necessidade de uma ética ambiental e de uma ecologia política para repensar a relação entre humanos e natureza. Exploramos o conceito de Gaia, que nos convida a enxergar a Terra como um organismo vivo e interconectado, incentivando a consideração de diferentes perspectivas culturais.

Nesse contexto, a proposta cosmopolítica se destaca, reconhecendo a agência compartilhada entre humanos e não-humanos, e buscando uma coexistência justa e sustentável, no qual há a superação de divisões e racionalização de pluralidade. Vimos que a reativação do animismo nos conduz a pensar para além das divisões e valorizar a conexão, agência e transformação, considerando-nos parte de uma teia complexa de interações com outros elementos do mundo. Assim, a adoção de uma perspectiva cosmopolítica e a reativação do animismo podem nos ajudar a enfrentar os desafios do Antropoceno de forma abrangente, promovendo a coexistência entre todos os seres na Terra.

Diante do exposto, entendemos que somente com uma visão mais ampla e inclusiva da realidade, considerando a interconexão entre todos os elementos do planeta, poderemos garantir um futuro seguro e sustentável para todas as espécies e para a própria Terra. Enfrentar a crise do Antropoceno exige uma mudança de mentalidade e uma nova forma de organização política entre os seres de Gaia. Assim, para se tornar um ser de Gaia (eticamente), é necessário adotar uma série de atitudes e perspectivas que estão em sintonia com a ética de Gaia e a cosmopolítica de Gaia:

Reconhecer a interconexão e interdependência de todos os seres vivos e sistemas naturais. Isso envolve abandonar a visão antropocêntrica, que coloca os seres humanos acima da natureza, e valorizar a diversidade e a interação entre todas as formas de vida.

Adotar uma ética ecológica. Reconhecer a responsabilidade compartilhada por todas as partes envolvidas em criar um ambiente de coexistência, onde os interesses de todos os seres, humanos e não-humanos, sejam levados em conta.

Pensar de forma cosmopolítica. Desafiar paradigmas estabelecidos e abrir espaço para o diálogo entre diferentes perspectivas. Isso inclui reconhecer e valorizar saberes e práticas que podem ser marginalizados pela ciência e pelo poder colonizador.

Reativar o animismo. Valorizar a conexão, a agência e a transformação, um modo de ser que nos leva a sentir que não somos seres isolados no mundo.

Adotar uma abordagem holística e sustentável para a convivência entre seres humanos e o meio ambiente. Buscar soluções que considerem toda a rede de interações entre os seres vivos e os sistemas naturais, evitando abordagens isoladas.

Ao adotar essas perspectivas e atitudes, estaremos nos alinhando com a ética e cosmopolítica de Gaia, num processo contínuo de aprendizado, reflexão e ação, em que cada pequena escolha e atitude podem fazer a diferença para o bem-estar de toda a comunidade terrestre.

Bem, nossos estudos e reflexões nos trouxeram até esse ponto, e nos coloca num impasse. Entendemos que o pensamento moderno, em destaque sua política (econômica, ciência e estética), ao excluir a natureza da posição de agenciamento e subordinando-a como mero recurso, a colocou em posição de passividade e esgotamento frente aos nossos desejos de consumo, motor do progresso, levando o planeta à exaustão devido aos nossos dejetos resultantes de nosso modo de viver. E é nessa posição que me reconheço. Então, como posso sair da posição política atual e me reposicionar a partir de princípios e valores que redirecione rumo à construção de uma nova forma de viver, sentir, pensar e julgar, uma nova ética, referenciada na cosmopolítica?

Se pensarmos política a partir da forma estrutural de se relacionar, ou seja, a partir de sujeitos que obedecem a uma determinada regra de limitação de sua expressão linguística, corporal ou verbal, estruturada por uma moralidade, atualizada por um eu, conforme nos apresenta a psicanálise, então poderemos nos armar de recursos que modifique essa estrutura política que sustentam nossa posição atual.

Para esse trabalho, utilizaremos como ferramenta política um sentimento, apresentado por Freud como Unheimliche, ou infamiliar. Entendemos que o sentimento de estranhamento envolvido no Unheimliche tem a ver com o limite do eu, estranhando tudo aquilo que sou, mas que deveria ficar oculto do eu, por isso a estranha familiaridade. Dessa forma, pelo Unheimliche, podemos experienciar as possibilidades de uma abertura que nos remete para além do eu configurado para o assujeitamento, nos permitindo experimentar novas formas de experienciar a realidade do corpo e do mundo.

Utilizaremos posteriormente um outro recurso, estético. Através da literatura e filosofia de Albert Camus com seu livro "A queda", apresentaremos como o Unheimliche foi operado por Camus. Buscamos ilustrar, assim, como o Unheimliche pode ser utilizado no processo de "reconfiguração" de si, passo necessário na desconstrução dos valores morais assujeitadores vigente, abrindo para a possibilidade de construção de novos princípios e valores éticos mais condizentes com nosso lugar no mundo do além-mercado.

Na conclusão deste ensaio, discutiremos como o Unheimliche pode ser útil no exercício do reposicionamento político, além de refletir sobre como a filosofia de Camus pode nos auxiliar enquanto referência na construção de uma nova ética.

1.7 Referências

- Castanheira, N. P. (2022). Responsabilidade e ética da terra: habitar o Antropoceno. *Bio Diverso*, Porto Alegre, v. 1, n. 1.
- Castro, B. J., & Oliveira, M. A. (2018). Para além da dicotomia homem-natureza: a perspectiva não-moderna de Bruno Latour. *Revista Eletrônica Mestrado em Educação Ambiental*, 35(2), 348-361. E-ISSN 1517-1256.
- Claudino-Sales, V. (2020). A urgência do Antropoceno. *Revista Geociências Nordeste*, 6(2), 213-222.
- Clayton, S. (2020). Climate anxiety: Psychological responses to climate change. *Journal of anxiety disorders*, 74, 102263.
- Colvile, R. (2016) *The Great Acceleration: how the world is getting faster and faster*. London: Bloomsbury.
- Costa, A. de C. (2021). Da verdade inconveniente à suficiente: cosmopolíticas do Antropoceno. *Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia*, 18(1), 37-49.
- Freyesleben, A. F. (2023). Frestas no tempo e as novas agentividades históricas no Antropoceno. *História: Questões & Debates*, 1(71), 146-173.
- Gallegos, M., Consoli, H. A. J., Ferrari, I. F., Cervigni, M., Peçanha, V. C., Martino, P., Caycho-Rodríguez, T., & Razumovskiy, A. (2021). Impacto psicossocial e saúde mental na América Latina. *Fractal: Revista de Psicologia*, 33(3), 226-232.
- Hobbes, T. (2014). *Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. (R. Angina, Trad.), Martin Claret.
- IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change). The Physical Science Basis. Contribution of Working Group 1 to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. In: Stocker, T. F.; Qin, D.; Lattner, G. K. et al. (eds). *Climate Change 2013. Cambridge: Cambridge University Press*, 2013.
- Issberner, L. R., & Léna, P. (2018). *Antropoceno: os desafios essenciais de um debate científico*. UNESCO. Recuperado de <https://pt.unesco.org/courier/2018-2/antropoceno-os-desafios-essenciais-um-debate-cientifico>.
- Jonas, H. (1979/2006). *O Princípio Responsabilidade - Ensaio de uma Ética para a Civilização Tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Editora PUC-Rio, Rio de Janeiro.

- Junges, J. R. (2021). *O novo regime climático do Antropoceno e de Gaia*. *Revista Bioética*, 29(4), 734-742.
- Latour, B. (1994). *Jamais Fomos Modernos*. Editora 34.
- Leão, I. Z. C. C., & Maia, D. M. (2010). A Teoria de Gaia. *Economia & Tecnologia*, 06(21).
- Leopold, A. 1949. *A Sand County Almanac*. Oxford University Press, Oxford.
- Lobo, L. A. C., & Rieth, C. E. (2021). Saúde mental e Covid-19: uma revisão integrativa da literatura. *Saúde Debate*, 45(130), 885-901.
- McCarthy, G. D. et al. (2015) Ocean impact on decadal Atlantic climate variability revealed by sea-level observations. *Nature* 521: 50-510. doi:10.1038/nature14491.
- Ministério da Saúde do Brasil. (2023). *COVID-19*. Recuperado de <https://covid.saude.gov.br/>
- ONU News. (2021). *Aquecimento global sem precedentes tem clara influência humana, diz ONU*. Recuperado de <https://news.un.org/pt/story/2021/08/1759272>.
- Organização Mundial da Saúde. (2023). *COVID-19*. Recuperado de <https://covid19.who.int/>
- Pereira, M. D., Oliveira, L. C., Costa, C. F. T., Bezerra, C. M. O., Pereira, M. D. (2020). A pandemia de COVID-19, o isolamento social, consequências na saúde mental e estratégias de enfrentamento: uma revisão integrativa. *Research, Society and Development*, v. 9, n. 7, 1-35.
- Romero Muñoz, J. (2021). ¿Antropoceno? Riesgos eco-sociales y geopolítica global: una visión desde la ecología política. *Obs. Medioambient.*, 24, 45-70.
- Rousseau, J. J. (2013). *Do contrato social*. (A. Resende, Trad.) Martin Claret.
- Serres, M. (1990). *O Contrato Natural* (S. Ferreira, Trad.). Éditions François Bourin. (Coleção: Epistemologia e Sociedade, sob a direção de A. O. Cruz). Lisboa: INSTITUTO PIAGET.
- Stengers, I. (2017). Reativar o animismo. *Chão da feira, Cadernos de leituras*, n. 62. Tradução Jamille Pinheiro Dias.
- Stengers, I. (2018). A proposição cosmopolítica [The cosmopolitan proposal]. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, (69), 442-464.
- Turin, R. (2022). A "catástrofe cósmica" do presente: alguns desafios do Antropoceno para a consciência histórica contemporânea. *História do Tempo Presente*.
- Veiga, J. E. (2022). Antropoceno e Humanidades. *Anthropocenica. Revista de Estudos do Antropoceno e Ecocrítica*, (3).
- Viveiro de Castro, E. (2002). *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. In: _____. A inconstância da alma selvagem. São Paulo, CosacNaify.
- Waters, C. N. et al. (2016). The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene. *Science* 351(6269): 137.

Caixa de ferramentas

*Dentro do contexto afetivo delineado no início deste ensaio, nossa jornada agora nos conduz a um capítulo crucial, onde mergulharemos profundamente no estudo do *Unheimliche*, uma ferramenta potente para a reconstrução da nossa posição política e ética no mundo contemporâneo. Assim como a busca por conexões e transformações, esta seção representa um mergulho profundo na essência de quem somos e de como nos relacionamos com a realidade que nos cerca.*

*O *Unheimliche*, ou o infamiliar, como traduzido em português, apresenta-se como um sentimento ambíguo e desconfortável de familiaridade e, ao mesmo tempo, estranheza. Esta ambivalência, tão frequentemente vivenciada na complexa teia das nossas relações internas e externas, é precisamente o ponto de partida para a reconfiguração da nossa política e ética. Ao explorar o conceito de *Unheimliche*, nos aventuramos em uma zona de transição, onde os limites do "eu" e do "outro" se fundem e se separam de maneira confusa. Esse território subjetivo nos permite, como aludido na seção anterior, sair da posição política limitante e buscar uma nova forma de existir no mundo. Além disso, acreditamos que o sentimento do *Unheimliche*, manifesto como angústia, esteve presente em todo o momento da pandemia de COVID-19, especialmente nos episódios de crise psíquica.*

*A Psicanálise, como uma das abordagens mais profundas para compreender o funcionamento da psique humana, encontra um espaço crucial nessa exploração. As obras de Sigmund Freud e seus discípulos trouxeram à luz os recantos mais profundos do inconsciente humano, nos quais residem desejos, medos e conflitos frequentemente ignorados. O *Unheimliche*, como fenômeno afetivo complexo, encontra eco nas teorias psicanalíticas, visto que emerge da ambiguidade entre familiaridade e estranheza. Através da ciência psicanalítica, podemos discernir como as experiências e traumas se entrelaçam com nossa compreensão da realidade, frequentemente se manifestando no sentimento de infamiliaridade e estranheza.*

*O *Unheimliche* opera como uma ponte entre os domínios conscientes e inconscientes da experiência humana. Ao provocar o estranhamento do que julgamos familiar, ele nos convida a revisitar nossos próprios valores e perspectivas, muitas vezes arraigados em convenções e estruturas subjetivas. Este exercício de crítica é fundamental para desmantelar a política de assujeitamento que nos mantém aprisionados em padrões consumidores de modos de ser.*

*A estratégia de utilizar o *Unheimliche* como ferramenta política nos possibilita reconceitualizar nossa relação com o corpo, a linguagem e o mundo, elementos primordiais na construção do que somos. Nesse ponto, encontramos um ponto de convergência com a filosofia de Albert Camus, notável em sua obra "A Queda". Camus, por meio do *Unheimliche*, desvela a ambiguidade moral da existência humana e nos convida a questionar os fundamentos éticos*

estabelecidos. Sua narrativa traz à tona o que foi escondido, convidando-nos a enxergar nosso próprio reflexo sem filtros.

Ao abraçar o *Unheimliche* e as lições de Camus, estamos nos movendo em direção a uma nova ética, uma que não se baseia em valores pré-definidos, mas sim em uma abertura para a multiplicidade de vozes e perspectivas. O *Unheimliche*, ao confrontar-nos com o que é familiar e estranho em nós, catalisa a transformação interior necessária para a renovação política. A narrativa de "A Queda" nos fornece uma referência literária valiosa, ilustrando como o processo de desvelamento pode desestabilizar nossos princípios morais, abrindo espaço para a construção de uma ética mais justa e alinhada com a complexidade do mundo em que vivemos.

Neste ponto da nossa jornada, onde as palavras científicas e afetivas se entrelaçam, estamos prontos para explorar em profundidade as complexidades do *Unheimliche* e sua aplicação na redefinição da nossa posição política e ética. O *Unheimliche*, como uma lente que foca nossa visão interior e exterior, irá nos guiar na desconstrução dos valores impostos e na reconstrução de um *éthos* mais humano, sensível e aberto. Com o apoio de Camus e sua obra atemporal, trilharemos um caminho que desafia os paradigmas vigentes e nos conduz a uma abordagem cosmopolítica, uma onde nossa relação com o "eu" e o "outro" é redefinida, uma onde a coexistência e a coabitação são as pedras angulares da nossa nova ética.

Das Unheimliche

2.1. Introdução

Na obra *Das Unheimliche*, Freud (1919/2019) se debruça sobre o fenômeno da experiência do estranhamento em relação a algo familiar. A própria palavra *Unheimliche* já traz um certo desconforto por carregar consigo um significado ambíguo, incerto na precisão, o que acaba dificultando também sua tradução. Devido a isso, Freud faz uma extensa análise da palavra, pesquisando seu significado em diferentes fontes. Nela, podemos perceber que familiar (*Heimlich*) e infamiliar (*Unheimliche*), aparentemente antônimos, também carregam entre si uma dose de sinônímia. Por exemplo, tanto *Heimlich* como *Unheimliche* fazem alusão ao que é mais íntimo, oculto, secreto, inacessível ao conhecimento: "Em suma, familiar (*Heimlich*) é uma palavra cujo significado se desenvolveu segundo uma ambivalência, até se fundir, enfim, com seu oposto, o infamiliar (*Unheimliche*)" (Freud, 1919/2019, p. 65). Nesse sentido, a sensação de estranhamento, de infamiliar, só ocorre em relação àquilo que é íntimo, familiar.

A noção de *Unheimliche*, abordada por Freud em 1919, tem uma influência significativa na construção teórica da psicanálise, especialmente na concepção da segunda tópica freudiana. Também contribuiu para a construção da estrutura e arquitetura do conceito de pulsão de morte, sendo

delineada anteriormente por Freud em 1910 nas "Noites de quarta-feira com Freud", onde ele enfatiza que o sentimento do infamiliar é a percepção endopsíquica de desapego afetivo, posteriormente relacionada à angústia (Adam, 2011). Freud aborda o infamiliar da doença obsessiva do pensamento, discutindo tanto o lado proibido e misterioso do tabu quanto a doença epiléptica *Morbus Sacer* em 1912, retomando esse tema em 1928 em relação a Dostoiévski e continuando a explorar essa questão da estranheza e mau funcionamento mnêmico nas neuroses e psicoses em 1924 (Adam, 2011). O percurso conceitual de Freud relaciona, ainda, o tema da repetição e do duplo, avançado em 1914, com as ideias de "Além do Princípio do Prazer" e "Das Unheimliche", evidenciando a relação entre o eterno retorno da repetição e o infamiliar, o que culmina na noção de compulsão de repetição na pulsão de morte (Adam, 2011).

Freud inicia sua investigação partindo da relação entre *Unheimliche* com a estética, ou a "teoria da qualidade de sentir" (Freud, 1919/2019 p. 58). Costumeiramente, o estudo da estética da época estava associado ao belo e ao sublime, uma estética na contramão de *Unheimliche*, enquanto produtor de uma experiência de horror, isto é, daquilo que é assustador, repulsivo. Por isso, *Das Unheimliche* é um fenômeno de caráter experiencial. Não se tem consciência de sua existência até que ele ocorra. Portugal (2006) entende que o infamiliar "é o indicador de um limite que desperta o sujeito de seu sonho alienado no *Heim* (na casa), marcando algo 'fora', com o qual ele tem de se haver" (p. 20); porém, esse "fora" como sendo uma espécie de "si não-si" que foi tornado familiarmente Infamiliar: "não é que o estranho seja familiar, mas sim o contrário, algo familiar que foi tornado estranho" (p. 79). Desse modo, para a autora, o *Unheimliche* constituiria uma espécie de estética do inconsciente.

Conforme Adam (2011) nos descreve, Freud relata a experiência do *Unheimliche* ao se deparar com sua própria imagem refletida, como num espelho, de forma inesperada, questionando a realidade e sua própria identidade. Ele diferencia esse tipo de infamiliaridade do retorno de conteúdos infantis recalcados, enfatizando sua ligação com a realidade material e psíquica. Segundo o autor, Lacan desenvolveu sua teoria do afeto a partir do *Unheimliche*, relacionando-a à pulsão escópica e à função do objeto a.

Apesar de não nos aprofundarmos na leitura do *Unheimliche* feita por Lacan, citaremos algumas passagens que nos pareçam úteis para nossa finalidade. O Outro, representando a sociedade e a linguagem, captura o olhar do sujeito. O olhar capturado desencadeia a angústia fundamental do sujeito, pois ele se vê como objeto de desejo para o Outro, tornando-se privado de seu próprio olhar e desejo. O sujeito experimenta o infamiliar ao se confrontar com o real do desejo.

Lustoza (2015) propõe uma interessante leitura a respeito do *Unheimliche*, baseando-se na teoria de Lacan e seu conceito de angústia. Para isso, a autora apresenta a ideia de interpelação: o

infamiliar observado pela dimensão da linguagem, quando o sujeito é fundamentalmente o destinatário do discurso. Uma posição de passividade ante a interpelação da voz do Outro, onde mesmo após a aprendizagem da linguagem, o significante “carrega como sombra a voz como resto ineliminável” (p. 476) que, posteriormente, se repete como recordação, num impulso de o sujeito dar sentido ao que escutou. Assim, a “persistência da interpelação testemunha a existência de uma dimensão real no Outro, materializada aqui pela voz” (p. 476).

Na neurose, parte do gozo experimentado na interpelação é drenado pelo trabalho do recalque, cujo retorno evidencia a persistência da interpelação. Então, o infamiliar aparece como defesa contra a interpelação do Outro. Freud conecta as manifestações distintas do infamiliar pelo afeto da angústia, como veremos mais à frente. A hipótese é de que o infamiliar seria o retorno de um Outro primordial que interpela o sujeito como objeto de gozo, e a angústia como o afeto frente ao perigo da interpelação. Em suma, a autora explora a relação entre a angústia, a linguagem e a interpelação do Outro, sugerindo que *Unheimliche* pode surgir como uma defesa contra a influência do Outro em nossa psique (Lustoza, 2015).

Adam (2011) sugere a divisão do *Unheimliche* em dois tipos: (1) a "supressão da crença na realidade", que abrange o animismo e a onipotência. Essa dinâmica ocorre quando antigas crenças primitivas, que foram superadas, parecem ser validadas novamente. Isso está associado a uma variedade de manifestações obsessivas, incluindo a superstição e outros distúrbios derivados da atividade imaginativa. Já o segundo tipo (2) está relacionado ao complexo de castração, pois se refere a algo que é defensivamente recalculado, mas que ressurge através de um retorno desse conteúdo, especialmente quando complexos infantis recalculados são reativados por algum estímulo momentâneo. As manifestações psíquicas desse tipo de *Unheimliche* se dão pelo duplo.

Portanto, o que nos fica de útil até aqui é a ideia de o infamiliar estar relacionado ao que é íntimo e este se manifestar através da angústia. Esse sentimento indicaria um limite de si, apontando a existência de algo de si fora de si. Assim, *Unheimliche* levaria ao questionamento tanto da própria identidade como da realidade. Esse limite estaria marcado pela pulsão escópica, uma vez que o olhar do sujeito capturado pelo Outro torna o sujeito privado de seu olhar e desejo, ou seja, privado de si mesmo. A angústia seria, então, um sinal dessa privação de si em relação a si mesmo. Também a voz marcaria esse limite, uma vez que o sujeito se constitui enquanto objeto passivo frente à interpelação do Outro através da voz como seu objeto de gozo. Mais uma vez, a angústia é entendida como sinal de perigo frente a tal interpelação.

2.2. Animismo

Segundo Freud (1919/2019), a ideia de animismo consiste no preenchimento do mundo com espíritos humanos, na supervalorização narcísica dos processos anímicos, na onipotência de

pensamentos e na prática da magia, estando, o animismo, relacionado ao *Unheimliche*. Em sua obra, o autor nos remete a essa concepção animista do mundo, a qual ainda deixa vestígios em nosso desenvolvimento individual, fazendo com que o que nos parece infamiliar seja capaz de tocar e estimular expressões relacionadas a esses resquícios da atividade psíquica animista.

Duas observações são pertinentes para compreender o cerne da investigação. Primeiramente, com base na primeira teoria da angústia na psicanálise, o afeto é considerado a unidade quantitativa da pulsão e pode ser investido em uma representação ou em uma parte específica do corpo. No entanto, quando o afeto não consegue encontrar uma forma adequada de investimento, pelo recalque da sua representação, pode levar à formação de sintoma (seja histérico, quando o afeto é investido no corpo, seja obsessivo, quando é investido em uma representação), ou, quando não vincula ao corpo ou à representação, transforma-se em angústia (Pisetta, 2008). O infamiliar se caracteriza, então, pela angústia em relação ao retorno desse recalque. Segundo, se essa é a natureza secreta do infamiliar, compreendemos porque o uso da linguagem permite que o familiar deslize para seu oposto, o infamiliar, pois este último não é realmente algo novo ou estranho, mas algo íntimo da vida anímica que foi afastado pelo processo de recalque.

Essa relação com o recalque também lança luz sobre a definição de Schelling de que o infamiliar é algo que deveria permanecer oculto, mas que veio à tona. Freud (1919/2019) destaca que, para muitas pessoas, o mais alto grau de infamiliaridade está associado à morte, aos cadáveres, ao retorno dos mortos, aos espíritos e fantasmas. Nossa relação com a morte é um domínio em que nossos pensamentos e sentimentos mudaram pouco desde os tempos primitivos, e o antigo permanece oculto sob uma fina camada. O medo primitivo da morte ainda é poderoso em nós e pronto para se manifestar assim que algo relacionado a ela se apresenta. Esse medo talvez conserve o antigo sentido de que os mortos se tornam inimigos dos que sobrevivem e pretendem levá-los e torná-los companheiros em sua nova “existência”. Essa imutabilidade em nossa postura diante da morte, na qual persiste a condição do recalque, permite que o primitivo retorne como algo infamiliar (Freud, 1919/2019).

A edição bilíngue do texto *Das Unheimliche* (1919/2019) pela editora Autêntica traz um artigo escrito por Dunker (2019) intitulado “Animismo e indeterminação em ‘Das Unheimliche’”, onde o autor explora a relação entre totemismo e animismo. Para ele, o sentimento de infamiliaridade seria uma espécie de insuficiência de simbolização, levando à crença de o pensamento possuir poder causal sobre o mundo, estando relacionado com uma experiência de indeterminação.

A relação que Dunker (2019) descreve entre *Unheimliche* e indeterminação abrange diversas dimensões. A indeterminação se manifesta quando o critério de separação entre animismo e realismo é confundido, tornando ambos os casos possíveis. Essa relação é compreendida através dos três tempos da produção do infamiliar, nos quais no primeiro ocorre o apagamento das fronteiras entre

fantasia e realidade, gerando indeterminação e um *déficit* de fronteira. Em seguida, essa indeterminação dá origem a algo novo, desafiando nossas crenças e criando um conflito de juízos. Por fim, o símbolo assume sua realização e significado, reinterpretando o simbolizado de uma nova maneira. Essa concepção de indeterminação e produção do infamiliar está conectada à revisão do animismo proposta por Freud e ao enriquecimento do nosso entendimento sobre a realidade, onde a fronteira entre fantasia e realidade é apagada, permitindo que algo genuinamente real se manifeste (Dunker, 2019).

Sendo um sentimento, o *Unheimliche* também estaria relacionado com o sentimento de realidade e sentimento de si. O reconhecimento, entendido como uma experiência social de compartilhamento de afetos, pulsões ou estímulos, organizados de forma totêmica, considerado uma matriz arcaica da socialização humana, desempenha um papel na estruturação social. A perda do sentimento de unidade do mundo e do próprio corpo é descrita como um fracasso do reconhecimento ou uma perturbação da síntese de representações, levando ao *Unheimliche*. Desse modo, o sentimento de infamiliar seria suprimido na medida em que uma pessoa se orienta pelo o que encontra em seu entorno, na busca pelo reconhecimento (Dunker, 2019).

O autor explora também a ideia de que o animismo na infância seria o responsável pelo surgimento da consciência moral, autocritica e auto-observação, ou seja, pela gênese do supereu, gerando assim um duplo, correspondendo a duas variedades de infamiliar: “o retorno do recalcado como saber sobre a castração e o retorno do recalcado como cancelamento da crença na realidade” (Dunker, 2019, p. 162). Dessa forma, o sentimento de infamiliaridade animista pode levar ao abalo da solidez da experiência identitária e da convicção de quem somos.

Contudo, conforme vimos em nossa contextualização, essa perspectiva em relação ao animismo é oposta à proposta por Stengers (2017), partindo de uma visão moderna da ciência, conforme criticada por Latour (1994). Silva e Costa (2019), discutem a crítica de Latour (2002) a Freud, na qual o psicanalista é questionado por colocar a mentalidade dos animistas em uma posição inferior na escala cultural e intelectual. Freud retratou o animismo como uma “concepção de mundo antiga, primitiva”, que leva a deduções ilógicas diante de coincidências ou eventos inesperados. Para Freud, a onipotência do pensamento neurótico se assemelha ao comportamento dos animistas, e a solução para tal erro de dedução seria o aperfeiçoamento do conhecimento científico, reconhecendo a banalidade da vida humana.

No entanto, críticos como Latour (2002) e Stengers (2017) propõem uma visão alternativa, argumentando que o animismo pode ser tão eficiente e legítimo quanto o cientificismo esclarecido proposto por Freud. Eles destacam a prepotência dos modernos ao se considerarem intelectualmente superiores aos “primitivos”, que adoravam estatuetas ou acreditavam em espíritos. Latour (2002) afirma que os modernos também constroem seus próprios fetiches, e a divisão entre pré-modernos e

modernos é uma problemática falsa. Stengers (2017) acrescenta que a atitude moderna foi usada como mecanismo de controle para justificar a colonização e a divisão entre diferentes culturas. A vitória da mentalidade europeia sobre outras culturas animistas é resultado de um processo de colonização, e o desencantamento do mundo pela ciência resultante da negação radical do animismo é considerado desastroso para a coesão multicultural atual.

Em seu texto, Stengers (2017) apresenta uma crítica ao animismo, a partir da divisão entre aqueles que categorizam e dividem e aqueles que constroem pontes e estabelecem conexões. A autora, conforme vimos acima, destaca a responsabilidade da tradição filosófica ocidental em justificar a colonização e a divisão entre os povos. Uma das críticas apresentadas pela por ela é a marginalização das crenças e práticas animistas pela ciência e pelo poder colonizador. Ela destaca o poder dos cientistas em definir o animismo como objeto de conhecimento, excluindo assim a voz daqueles que não são cientistas nesse âmbito. Questiona-se como evitar que a questão do animismo seja enquadrada de maneira a validar apenas a definição científica, ressaltando a necessidade de descolonização do pensamento. Para superar essa divisão entre Ciência e animismo, a autora propõe uma abordagem de rizoma, que conecte práticas e modos heterogêneos de dar sentido ao mundo. Destaca-se a importância de pensar pelo meio, evitando separar algo do contexto de que depende para existir. Assim valoriza-se a reativação do animismo e a reconexão com a natureza e o mundo mais amplo, bem como uma abordagem pragmática e empírica que valorize a experiência e os efeitos das ações.

A pertinência de tais críticas se mostra evidente, e algumas delas foram objeto de reflexão pelos psicanalistas. Outra vez recorreremos à Christian Dunker (2011). O autor discute a aplicação do perspectivismo animista, especialmente o perspectivismo ameríndio formulado por Viveiros de Castro (2002). Ele sugere que o perspectivismo animista é um contraexemplo às formas de vida prevalentes na diagnóstica psicanalítica, que tendem a ser totemistas e naturalistas. O perspectivismo animista, em oposição ao totemismo, reconhece uma variedade indeterminada de formas de vida, todas consideradas "humanas", mesmo que vestidas com roupas não humanas. Ele desafia a ideia de uma identidade essencial e fixa, enfatizando a importância do corpo como uma roupa ou semblante a ser continuamente produzido. O autor argumenta que o perspectivismo animista permite uma compreensão mais ampla e diversificada das formas de vida e das relações entre cultura e natureza.

Jacques Adam (2011) aborda o tema do animismo ao discutir o infamiliar presente nas teorias de Freud e Lacan. O animismo é definido como a supressão da crença na realidade. Estaria ligado a convicções primitivas "ultrapassadas" que parecem ser confirmadas novamente, resultando em manifestações obsessivas, superstição e distúrbios relacionados à atividade fantasística. O animismo é descrito como uma forma de experiência pessoal de infamiliaridade, na qual o sujeito se confronta inesperadamente com a imagem de sua própria pessoa, levando a uma sensação de despersonalização e questionamento sobre ser o sujeito ou o objeto do próprio desejo. Essa experiência está ligada à

angústia da castração e à pulsão escópica, onde o olhar capturado se torna o objeto ansiogênico da subjetividade.

A pulsão escópica refere-se ao desejo de olhar e ser olhado, de contemplar e ser contemplado. Ela envolve a interação entre o olhar do sujeito e o olhar do Outro. E pode ser caracterizado por três tempos: primeiro, o sujeito olha para o objeto desejado (que muitas vezes representa o falo imaginário desejado pelo Outro); segundo, o sujeito olha para si mesmo, para sua própria imagem; terceiro, o sujeito busca ser olhado pelo Outro (Betts, 2007). Lacan utiliza a pulsão escópica para explicar a origem do *Unheimliche*, que é descrita como angústia fundamental que ocorre quando o sujeito se vê vendo a si mesmo (Adam, 2011). Através da pulsão escópica, o sujeito experimenta a infamiliaridade do encontro com o real que é suscitado pela experiência do olhar. O sujeito acredita estar desejando o que o Outro deseja arrancar dele, que é seu olhar e seu desejo. Essa desconexão leva à desconstrução do imaginário que fazia o sujeito se considerar desejante, e resulta no encontro com o real da angústia.

Na leitura de Lustosa (2015), no animismo, o Outro simbólico constitui o tecido de fundo das interpretações de unicidade da realidade, o limiar entre o possível e impossível, fundado pelo recalque no princípio de realidade. Quando esse Outro sofre um abalo na sua credibilidade, abre-se um vazio, comprometendo a experiência de sentido das coisas, retornando o recalcado, a interpelação recalcada, a voz, o olhar etc. Daí o conflito do impulso para se entregar como objeto ao Outro, saturar o Outro, fazer um com o Outro, a pulsão de morte. É na repetição que essa dinâmica se atualiza, como uma característica própria da pulsão de morte. Essa pulsão, como uma “cadeia significante inconsciente que produz gozo” (p. 481), então, é repetição da própria condição de satisfação da pulsão. Aqui, a angústia aparece como defesa contra o gozo da repetição, contra o fazer um com o Outro (Lustosa, 2015).

Em suma, o que nos fica de útil até aqui é que o *Unheimliche* do animismo está relacionado ao sentimento de realidade e sentimento de si. Enquanto o familiar estaria vinculado com reconhecimento social compartilhado, o infamiliar seria um afastamento da realidade compartilhada. Assim, o sentimento de infamiliar seria suprimido na medida em que uma pessoa se orienta pelo que encontra em seu entorno. No animismo, o Outro simbólico é fundamental na interpretação da realidade, mas quando sua credibilidade é abalada, surge um vazio que compromete o sentido da realidade e de si mesmo, levando ao retorno do recalcado, como a voz, o olhar. Isso gera conflito entre o impulso de se entregar ao Outro e a angústia como defesa contra a repetição e o gozo.

A pulsão escópica desempenha um papel importante na origem do *Unheimliche*, que é a angústia fundamental de se ver vendo a si mesmo. O olhar capturado pelo sujeito gera desconexão entre o sujeito desejante e o objeto desejado, resultando na desconstrução do imaginário e no encontro com o real da angústia. Esse encontro desfaz a cadeia na qual o sujeito está preso na pulsão escópica.

A proposição de reativar o animismo seria um esforço para superar a imposição de uma única verdade absoluta e valorizar a capacidade interpretativa das diversas construções culturais. Assim, valoriza-se a reativação do animismo e a reconexão com a natureza e o mundo mais amplo, para além do limite imposto pelo Outro. A proposta seria o perspectivismo animista, que reconhece uma variedade indeterminada de formas de vida, todas consideradas "humanas", mesmo que vestidas com roupas não humanas, permitindo uma compreensão mais ampla e diversificada das formas de vida e das relações entre cultura e natureza.

2.3. Duplo

2.3.1 A constituição do eu

Seguindo a divisão proposta por Adam (2011), o duplo compõe uma outra atmosfera da qual se manifesta o sentimento de *Unheimliche*. Contudo, o duplo acontece como uma manifestação do eu e, portanto, antes de compreender o fenômeno do duplo no *Unheimliche*, precisamos esclarecer qual o sentido de eu – dentre os múltiplos existentes na obra de Freud – está especificamente relacionado ao duplo. Moreira (2009) faz uma revisão dos textos freudianos sobre o processo de constituição do eu. A autora apresenta quatro grandes marcos da teoria do eu na obra freudiana: a introdução do eu na discussão sobre a experiência de satisfação (1895), que é o momento em que o eu é figurado como um mecanismo que tem a função de inibir o processo de alucinação que visa repetir a vivência de satisfação; o dualismo pulsional, pulsão do eu *versus* pulsão sexual (1905), quando Freud pensa o eu como uma instância reguladora e protegida das dissimulações da sexualidade; a discussão sobre o narcisismo (1914), ponto em que Freud introduz a noção de que o eu se forma à sombra do outro, que o eu se estrutura na imagem dada a partir de um outro; e o eu como instância psíquica (1923), em que Freud propõe uma nova divisão da mente em três instâncias psíquicas: o isso, o eu e o supereu.

Assim, para Freud (1923/2011), o isso seria a parte mais primitiva e inconsciente da personalidade, que contém as pulsões de vida e de morte e busca a satisfação imediata pelo princípio do prazer. O eu seria a parte do isso modificada pelo contato com o mundo externo e pelo princípio da realidade. O eu seria responsável pela mediação entre as exigências do isso, da realidade e do supereu, e por controlar os acessos à motilidade e à consciência. O eu seria também uma organização corporal, uma projeção a partir da superfície sensível do organismo. Já o supereu seria uma instância derivada do eu, que resulta da internalização das normas e valores parentais, especialmente do pai. O supereu seria o herdeiro do complexo de Édipo e representaria o ideal do eu, ou seja, o modelo ao qual o eu se conforma ou se opõe. O supereu seria também uma fonte de crítica e culpa para o eu, que pode ser alvo de sua severidade e agressividade. Freud mostra como essas três instâncias estão em

constante conflito e como elas se relacionariam com os processos conscientes, pré-conscientes e inconscientes (Freud, 1923/2011).

É-nos útil neste ponto esclarecer os conceitos de eu ideal e ideal do eu. O conceito de eu ideal refere-se ao narcisismo primário e está relacionado à construção da identidade. É uma noção em que a criança investe afetivamente em uma "unidade" que representa uma idealização de si mesma. Essa idealização ocorre por meio do olhar do outro, geralmente os pais, que espelham e projetam suas expectativas e desejos na criança. O eu ideal está ligado à percepção do corpo próprio e à busca pela completude imaginária (Moreira, 2009). No entanto, a criança eventualmente precisa abandonar essa posição narcísica ao se confrontar com um ideal imposto externamente, o que pode gerar um sentimento de inadequação. Essa imagem é construída através de uma projeção, sendo comparada à ideia de ver-se refletido em um espelho (Moreira, 2009). No entanto, para que essa imagem se constitua, é necessário que o sujeito esteja posicionado no campo simbólico. O ideal do eu atuaria como um modelo simbólico que guia essa projeção, sendo formado por meio da introjeção de valores e normas sociais. A imagem corresponde ao eu ideal e depende da função simbólica garantida pela introjeção da imagem paterna, ou seja, a internalização de figuras de autoridade e modelos parentais (Moreira, 2009). É o ideal do eu que exerce essa função e comanda a posição imaginária do sujeito. O supereu seria então uma instância psíquica que atua a partir do ideal do eu, exigindo a satisfação narcísica ao mesmo tempo em que observa e mostra ao eu o quanto ele está distante desse ideal (Lewkovitch & Grimberg, 2016). Assim, é criado um jogo de espelhos entre o eu ideal e o ideal do eu, pois "a criança ultrapassa a posição do narcisismo primário quando se vê confrontada com um ideal com o qual tem de se comparar, ideal este que se formou fora dela e que lhe é imposto de fora e é impossível de ser concretizado" (p. 237), formando assim um duplo de si (Moreira, 2009).

Podemos entender a relação do supereu com o ideal do eu a partir de uma metáfora com a função matemática $F(x)$. Partiremos esclarecendo quais são as funções do supereu. Ele exerce a função de: (1) auto-observação, (2) consciência moral (conjunto de normas e valores introjetados da sociedade, as quais se tornam um padrão de referência para a conduta do sujeito), (3) função de julgamento e punição (o supereu atua como uma instância julgadora, avaliando as ações do eu em relação às normas e valores internalizados. Quando o indivíduo age de acordo com essas normas, ele se sente satisfeito e recompensado: prazer. No entanto, se o comportamento do eu entra em conflito com essas normas, o supereu pode punir o sujeito com sentimento de culpa, inferioridade, arrependimento ou autocondenação: desprazer). Assim, notamos sua importância na conduta social humana: o supereu é concebido como uma função da atuação da moralidade individual e na conduta social humana. Ele influencia a forma como as pessoas se comportam e tomam decisões (Freud, 1930/2010).

Sendo uma função matemática uma relação entre um conjunto de entrada (domínio) e um conjunto de saída (contradomínio ou imagem), cada valor de x no domínio está associado a um valor de F(x) na imagem. O domínio define os valores de x que podem ser usados na função, enquanto a função (F(x) ou y) é a regra que descreve como os valores no domínio se relacionam com os valores na imagem. A imagem é o conjunto de valores possíveis que a função pode assumir. O valor da função é o resultado obtido ao substituir um valor específico de x na função. Então, se pensarmos o domínio como x = ideal do eu, e F(x) o supereu enquanto regras da função que transformam o x (ideal do eu) em y ou imagem (conduta/comportamento), F(x) = y seria traduzido como: supereu (ideal do eu) = conduta. Dessa forma, teremos:

$$F(x) = (\text{Auto-observação} + \text{Consciência moral} * x) * (\text{julgamento} * \text{punição} * x) = y.$$

Dessa forma, o supereu exerce funções de auto-observação, consciência moral, julgamento e punição, agindo como um algoritmo social que regula os processos psíquicos com base em variáveis morais e relacionadas ao ideal do eu, conduzindo as estratégias de ação pela regulação de prazer-desprazer. Podemos, assim, entender o supereu como uma espécie de equação psíquica na qual o ideal do eu é inserido para produzir determinadas condutas ($F(x) = \text{conduta}$), em um processo complexo de interação entre as instâncias mentais.

Portanto, o eu se estrutura a partir da imagem dada pelo outro. Na neurose, a energia libidinal é desviada para as fantasias, ocorrendo uma substituição do investimento nos objetos externos para investir nas fantasias. Já na psicose, a libido afastada dos objetos é dirigida para o eu, originando um investimento narcísico (Moreira, 2009). No entanto, o retorno da libido para o eu pode ocorrer após uma perda ou experiência de dor, levando o sujeito a retirar a libido dos objetos externos e concentrá-la no eu, causando um desprazer devido ao excesso pulsional. Nesse sentido, a presença do outro como objeto de investimento da libido é necessária para a vida psíquica, pois o transbordamento, causado pelo excesso pulsional, produzido pela ausência do outro enquanto estruturante, pode levar à loucura, fazendo com que o eu se quebre e se torne desconhecido e infamiliar (Moreira, 2009).

Desde o início, o outro se faz presente na constituição do sujeito, anunciando a necessidade da sua presença como elemento estruturante. Será na vivência da castração que o eu terá uma percepção da alteridade como horizonte constitutivo e intransponível da vida humana (Moreira, 2009). O eu reconhece as dimensões de alteridade após o encontro com a angústia de castração. Dessa forma, além do eu ideal, que manifesta um estado de plenitude imaginária, emerge uma tipificação narcísica adicional, o ideal do eu, que se configura como uma maneira de ver e interagir com o objeto, saindo de si em direção ao outro. Portanto, o eu transporta as marcas inapagáveis da conexão com o outro em sua corporeidade e psiquismo, ao mesmo tempo em que a alteridade reside perpetuamente no âmago do eu (Moreira, 2009).

Compreendemos, então, que o eu se constitui pelo outro. Contudo, não é qualquer outro, ou todos os outros que participam do processo de formação do eu. Para tanto, é necessário que ocorra o processo de identificação. O processo de identificação refere-se à forma como o sujeito se constitui a partir da relação com o outro e através do ingresso no campo simbólico (Magalhães & Mariani, 2010). O eu se forma a partir dos investimentos objetais, sujeitando-se ou desviando-se através do recalque, e traz consigo as marcas e traços das escolhas de objeto. A identificação ocorre quando o eu assume alguma ou algumas características do objeto, buscando compensar a perda desse objeto (Stenner, 2004).

Uma leitura que nos seria útil para compreender o processo de identificação acontece por meio da interpelação, ou seja, quando o sujeito é convocado e inscrito no universo simbólico, passando a expressar sua subjetividade e a iludir-se com a ideia de autonomia e originalidade de seu discurso (Magalhães & Mariani, 2010). A entrada na estrutura da linguagem ocorre antes da interpelação-identificação, sujeitando o indivíduo à estrutura linguística e aos sentidos estabelecidos historicamente (Magalhães & Mariani, 2010). O processo de subjetivação é influenciado pela materialidade da linguagem e dos significantes, que moldam a sua subjetividade, enquanto sua singularidade surge da combinação entre o processo do significante e as forças pulsionais internas (Magalhães & Mariani, 2010).

A entrada do sujeito na linguagem marca também a sua entrada na ideologia, entendida como um conjunto de ideias e representações que têm como objetivo orientar e influenciar as práticas humanas – uma forma de elaboração ideal da realidade necessária para composição da atmosfera social, transformando as formas de atuação das subjetividades entre si. (Magalhães & Mariani, 2010). A ideologia está associada tanto ao assujeitamento do sujeito às determinações sociais, principalmente pela instituição da família, que marcará o restante da vida dos sujeitos, quanto ao estabelecimento das formas de individuação do sujeito em relação ao Estado, percorrendo todas as esferas da prática social. A ideologia contribui, assim, para a produção de sentidos e para a universalização das *práxis*, tornando o sujeito alienado em seu discurso. Dessa forma, o sujeito não percebe sua constituição pelo Outro e se percebe como origem de seus pensamentos, atos e palavras, estruturando sua imagem a partir desses dizeres, entrelaçando, assim, o subjetivo e o social. (Magalhães & Mariani, 2010). Em suma, a singularidade do sujeito está ligada à falta de um significante que defina sua identidade, permitindo a invenção e a liberdade (Magalhães & Mariani, 2010).

Portanto, o processo de identificação é fundamental para a constituição do eu, através da relação com o outro e da inserção no campo simbólico, envolvendo a interpelação e a subjetivação pelo discurso social. No entanto, ressalta-se que a identidade, como resultado de um processo de subjetivação e identificação, encontra na ideologia, ou seja, nos dizeres, práticas, rituais sociais e na

linguagem, espaço entre o subjetivo e o social. Porém, essa identidade seria uma ilusão, visto que o sujeito é atravessado pela ideologia e pela falta de um significante que a determine (Magalhães & Mariani, 2010).

Até aqui abordamos conceitos fundamentais para compreender a formação do eu na teoria freudiana. Além disso, discutimos o papel do eu ideal e do ideal do eu na construção da imagem de si mesmo, assim como a função do supereu enquanto algoritmo de controle social do eu. O processo de identificação foi destacado como essencial para a constituição do eu, através da relação com o outro e sua inserção no campo simbólico. Ressaltamos que a identidade estável é uma ilusão, pois o sujeito é influenciado pela ideologia e pela falta de um significante que a determine. A instituição familiar foi apresentada como uma base importante para a estruturação da individualidade de cada sujeito. Em suma, exploramos como o eu se constitui na interação com o Outro, permeado pela linguagem, pela ideologia e pela influência social.

2.3.2. *Unheimliche* no Duplo

Assim, compreendendo os principais conceitos em relação à formação do eu, podemos adentrar no estudo do sentimento do *Unheimliche* em relação ao duplo estando melhor preparados.

Freud (1919/2019) nos esclarece que o fenômeno do duplo envolve várias manifestações e formas, começando com a aparência idêntica entre pessoas, que leva à confusão e à identificação mútua. Essa conexão pode ser intensificada pela transmissão de processos psíquicos, quer dizer, pela comunicação inconsciente entre os sujeitos que pode envolver a transferência de afetos, desejos, fantasias e traumas, como a telepatia – uma forma de transmissão psíquica que envolve a transferência de pensamentos, sentimentos e impressões entre as pessoas, sem o uso dos sentidos “normais”. De fato, o autor considera a telepatia como um fenômeno real e não ilusório, que desafia as fronteiras entre o eu e o outro, o interno e o externo, o natural e o sobrenatural (Soares, 2019).

De acordo com Freud (1919/2019) o duplo também está relacionado à perda do controle do próprio ‘eu’, à duplicação, divisão e confusão do eu quando há “a identificação com uma outra pessoa, de modo que esta perde o domínio de seu eu ou transporta o Eu alheio para o lugar do seu próprio” (p. 73). Além disso, há a repetição de características físicas, caráter, destino e até mesmo crimes ao longo de várias gerações.

O autor nos diz que inicialmente o duplo era uma forma de proteção contra a morte, uma negação enérgica do poder da morte. A alma “imortal” era considerada o primeiro duplo do corpo. As representações do duplo evoluem à medida que o narcisismo primário, presente nas crianças e nos primitivos, é superado. O duplo deixa de ser um símbolo de continuidade da vida e passa a ser um mensageiro da morte.

Contudo, a representação do duplo não desaparece completamente com o narcisismo primário, pois pode adquirir novos significados conforme o eu se constitui. À medida que o supereu se forma, separado do restante do eu, vimos que surge a consciência moral, que permite a auto-observação e autocrítica do eu. Essa instância faz com que o conteúdo reprovado pela crítica seja incorporado ao duplo, bem como todas as possibilidades imaginadas de destino, aspirações não realizadas e decisões recalcadas. No entanto, segundo Freud (1919/2019), mesmo após entender as motivações evidentes por trás do duplo, ainda não fica claro o extraordinário grau de infamiliaridade associado a ele. Os conteúdos projetados para fora do eu não parecem explicar o propósito defensivo por trás dessa projeção. Diz-nos: “O caráter do infamiliar pode então mobilizar apenas a partir disso [conteúdo projetado para fora do eu], de tal modo que o duplo é uma formação da mesma família dos processos anímicos superados dos tempos primevos, os quais tiveram, em todo caso, naquela época, um sentido amigável” (Freud, 1919/2019, p. 74). Freud sugere então que, à medida que o animismo reinava dominante enquanto estrutura psíquica, o duplo exercia sua função de forma amigável, e que foi a partir da suposta superação do animismo que o duplo passou a exercer sua hostilidade e infamiliaridade. Outros distúrbios do eu, mencionados por Ernst Theodor Amadeus Hoffmann², podem ser avaliados à luz do modelo do duplo. Esses distúrbios envolvem uma fixação em fases específicas do desenvolvimento do sentimento de eu e uma regressão a tempos em que o eu ainda não estava completamente separado do mundo exterior e dos outros.

Podemos notar que Freud elucida muito bem do que se trata o fenômeno do duplo. Porém, Lustoza (2015) pode enriquecer ainda mais essa descrição, pois esclarece como o fenômeno do duplo está relacionado com o estádio do espelho, conforme elaborado por Lacan. De acordo com ela, o estádio do espelho “demarca um tempo de constituição da imagem do corpo como *res extensa*, ou seja, como algo que ocupa um lugar determinado no espaço e no tempo” (p. 482) e passa por dois tipos de identificações: a primeira pela via do imaginário, pela imagem idealizada, e a segunda pela via do simbólico, isto é, pelo ponto de vista Outro da qual é atribuído um valor à imagem.

Nas relações visuais, o sujeito vê o outro na medida em que não vê a si mesmo. Então, o eu está na cena, mas está suprimido o próprio olhar como real. O infamiliar diante do espelho acontece com a aparição do próprio olhar. Na experiência do infamiliar, o sujeito não se reconhece na imagem, atribuindo-a a um Outro. Porém, uma parte da imagem é impossível de se negar: o olhar. “Enquanto no estádio do espelho reconheço a imagem como minha, mas não meu próprio olhar; no estranhamento não ‘vejo’ a imagem (pois não a reconheço mais como minha), mas ganho acesso ao olhar” (p. 483). A angústia diante do espelho surge com o olhar que ganha luz e aparece no lugar da

² Ernst Theodor Amadeus Hoffmann (1776-1822) foi um escritor, compositor e jurista alemão, figura influente no movimento literário conhecido como Romantismo. Autor do conto “O homem de Areia” analisado por Freud em “Das Unheimliche”.

falta, provocando a infamiliaridade em relação à identificação à imagem. O sujeito se reduz a uma coisa que olha. Então, é ao mesmo tempo a coisa que olha e o Outro que testemunha o olhar, revelando a verdade da interpelação: a experiência de objeto na interpelação do Outro. “A experiência do duplo nos faz aparecer como objeto, ao nos revelar a não-autonomia do sujeito” (p. 484).

Seguindo a leitura do *Unheimliche* de Lustosa (2015), no complexo de castração o sujeito é confrontado com a impossibilidade de satisfazer plenamente seus desejos e pulsões. Nesse momento, a voz do supereu, o duplo, se manifesta como a voz do castigo, interpretando essa impossibilidade como um castigo pelo desejo proibido, deixando o sujeito impotente. O infamiliar surge quando o destino temido, que foi anunciado pelo Outro (ou seja, a figura de autoridade que impõe as normas e valores), se confirma. Isso significa que o sujeito se depara com algo que ele temia e que foi previsto ou comunicado pelo Outro, ou seja, o recalcado retorna pelo duplo. Esse encontro com o infamiliar gera desconforto, pois é a confirmação de algo temido e anunciado pelo Outro (Lustosa, 2015).

Portanto, entendemos que o fenômeno do duplo acontece no reconhecimento da imagem de si fora de si, podendo tanto ser em relação a um outro quanto ao espelho, abalando o senso de si, acompanhado pela angústia do *Unheimliche*. Vimos a hipótese de que o duplo inicialmente era o lugar da alma que protegia da morte, sendo superado no desenvolvimento, tanto das crianças quanto dos ‘primitivos’, passando assim não mais a proteger, mas a ser um mensageiro da morte como o supereu que, separado do eu, permite a auto-observação e autocritica, conectando, então, o animismo e o duplo. Destacamos a sugestão de que, à medida que o animismo reinava dominante enquanto estrutura psíquica, o duplo exercia sua função de forma amigável, e que foi a partir da suposta superação do animismo que o duplo passou a exercer sua infamiliaridade. Vimos também que o duplo está relacionado com o estádio do espelho, como processo de constituição da imagem do corpo, passando pela imagem idealizada num primeiro momento seguido pelo simbólico, o ponto de vista Outro da qual é atribuído um valor à imagem, deixando de fora o próprio olhar na constituição da própria imagem. O *Unheimliche* se manifesta então com o estranhamento à própria imagem, ganhando acesso ao olhar que era do Outro.

2.4 Angústia e Desamparo

Freud (1919/2019) elabora uma relação entre a angústia e o infamiliar. O autor supõe a existência de um núcleo específico que justifique a angústia no *Unheimliche*. Esse núcleo comum pode ser compreendido de duas maneiras. Primeiro, quando o afeto de uma emoção ou sentimento se transforma em angústia através do recalque. Podemos dessa forma inferir que, entre os casos que provocam angústia, há um grupo no qual o angustiante é algo recalcado que retorna. Esse tipo de angustiante seria então o infamiliar. Nesse caso, não faz diferença se ele próprio era angustiante na origem ou se carregava algum outro afeto consigo. Segundo, se essa é realmente a natureza secreta

do infamiliar, podemos entender por que o uso da linguagem permitiu que o familiar se transformasse em seu oposto, o infamiliar. Isso ocorre porque o infamiliar não tem nada de novo ou estranho em si, mas é algo íntimo à vida psíquica, que foi afastado há muito tempo pelo processo de recalque. Assim, o infamiliar representa uma parte oculta e perturbadora que retorna à consciência, despertando angústia e revelando um aspecto desconhecido ou recalado da psique (Freud, 1919/2019).

Teixeira (2021) acrescenta que a ligação entre a angústia e a sensação de não estar em casa, ou seja, o infamiliar, leva o sujeito a buscar segurança nas atividades cotidianas. Porém, também abre para a possibilidade de conhecer a si mesmo: “Logo, a angústia, ao alcançar a sensação de estranheza e de infamiliaridade, do não se sentir em sua própria casa, pode apaziguar o ser-aí, o estar no mundo e se tornar livre para reconhecer a si mesmo” (p.53).

Luztosa (2015) acrescenta que a angústia seria uma defesa frente à pulsão de morte, que desfaz os laços buscando o fim das diferenças entre o sujeito e o Outro, atentando contra a ordem simbólica. A angústia aparece como um movimento contra a anulação das diferenças. A angústia é uma espécie de protesto contra o desaparecimento do sujeito, seja pela exclusão do Outro, seja pela sua incorporação. Em suma, a angústia é um recuo diante o gozo de unificação sujeito-Outro. Portanto, se existe uma coincidência entre o *Unheimliche* e a angústia, nos será útil entender o que Freud nos diz a respeito desse afeto.

Pisetta (2008) nos apresenta o percurso traçado por Freud na construção da compreensão da angústia. Segundo a autora, ele propôs duas teorias principais para esse conceito. Na primeira teoria, Freud apresenta a angústia como um afeto que ocorre após o processo de recalque, que é quando conteúdos inaceitáveis são recalados, isto é, impedidos de se tornarem conscientes. Nessa perspectiva, a angústia é considerada como um produto do recalque e indica a luta do eu para evitar a entrada dessas representações inaceitáveis. Ela reflete a falha do princípio do prazer-desprazer.

Na segunda teoria da angústia, Freud propõe que a angústia é anterior ao recalque, ou seja, ela é vivenciada pelo eu antes do processo de recalque. Nessa perspectiva, a angústia é considerada como algo sentido pelo eu, que mobiliza o recalque como uma defesa para lidar com a angústia. A concepção de um perigo real distorce a dinâmica da angústia, e o eu divide o que é interno e externo para promover a defesa. A angústia suspende a distinção entre interno e externo, desafiando o mapeamento imaginário do eu. “A suposição de uma angústia realística, advinda do encontro com um perigo externo, como vemos, não convoca necessariamente a efetivação de um evento exterior aparentemente objetivo, mas a clivagem do eu, que toma como “de fora” o que lhe é mais íntimo” (Pisetta, 2008, p. 410).

Para Pisetta (2008), Freud concebe a angústia como um afeto versátil por substituir qualquer outro afeto desvinculado de sua ideia original após o recalque (primeira teoria da angústia), afetando a consciência e podendo causar sensações físicas, como distúrbios respiratórios e cardíacos. A

angústia, também, atuaria no limite entre o externo e interno (segunda teoria da angústia), considerada um fenômeno de borda, demarcando um limite e expressando uma divisão.

Além disso, Freud discute a relação entre a angústia, o eu e o trauma. O eu é descrito como a sede e produtor da angústia, enquanto a angústia é um sinal de perigo ligado a situações traumáticas prévias. O trauma é considerado o fundamento do recalque primário, composto pelas primeiras experiências passivas e fragmentadas do bebê, onde existem protótipos inconscientes que funcionam como buracos negros na mente. Esses protótipos são fixos e exercem atração sobre as representações que passam por eles (Lattanzio & Ribeiro, 2012), e a angústia surge como um sinal de perigo que anuncia a possibilidade, a iminência desse trauma. O eu é indefeso diante de suas próprias produções, e retira parte de sua organização por meio do recalque (Pisetta, 2008).

No contexto de *Sintoma, Inibição e Angústia* (1926/1996) Freud entrelaça e aprofunda a relação entre a angústia com o desamparo. Para o autor, a relação entre angústia e desamparo é apresentada como sendo intrínseca em sua relação com a existência humana. Desde o "Projeto para uma Psicologia Científica" de Freud, o desamparo é compreendido como uma marca originária de falta radical não recoberta no psiquismo, sem possibilidade de ser resolvida pelo processo de desenvolvimento (Neto, 2011). O desamparo é descrito como uma condição na qual um ser vivo vulnerável começa a receber estímulos e busca uma orientação. A partir dessa experiência, o ser vivo percebe que existem estímulos externos dos quais pode se afastar por meio de ações musculares, e estímulos internos que exercem uma pressão constante, sendo evidências das necessidades pulsionais. A troca simbólica desempenha um papel fundamental nesse processo, no qual o choro do bebê desamparado e a resposta do cuidador introduzem a dimensão humana da comunicação. O desejo, segundo Freud, vai além da necessidade, surgindo no contexto da troca simbólica e da experiência de satisfação (Neto, 2011).

O desamparo é uma vivência inicial que leva à diferenciação entre o externo e o interno; no entanto, Neto (2011) destaca que o desamparo não pode ser superado apenas pelo discernimento entre o externo e o interno, pois há uma força constante e insuperável da pulsão que marca o psiquismo. Assim, o desamparo configura uma carência que persiste e não pode ser resolvida apenas por meio do desenvolvimento do eu. Dessa forma, o desamparo é apresentado como uma condição existencial que está relacionada à angústia, pois marca a estrutura do psiquismo com uma falta que não pode ser superada.

Portanto, o desamparo estabelece no sujeito um estado de dependência, levando-o a buscar por segurança e proteção ao longo da vida. Birman (1999) estabelece uma relação entre o desamparo e a dependência do sujeito em relação ao Outro. O desamparo é descrito como uma condição fundamental da existência humana, na qual o sujeito se encontra em um estado de vulnerabilidade e de falta de recursos, materiais e simbólicos, para lidar com sua própria mortalidade. A vida é

concebida como uma ordem transmitida do exterior, não sendo intrínseca ao organismo, o que implica em uma dependência do sujeito em relação ao Outro. O autor argumenta que o Outro desempenha um papel crucial na organização da vida, ao fornecer cuidado e erogeneização, estabelecendo uma ordem vital que se opõe à morte (Birman, 1999). O princípio do prazer, que governa a descarga da excitação nos objetos, é derivado do movimento primordial em direção à morte, referente ao princípio do nirvana. Essa busca pelo prazer está relacionada ao estado de desamparo, no qual o sujeito não possui meios de regular a descarga total das excitações, resultando em um excesso (Birman, 1999).

O desamparo fundamental da condição humana é apontado como o ponto de origem da angústia do real, que é vivenciada como um excesso pulsional. O masoquismo (como uma pulsão de vida que envolve prazer na dor e no sofrimento) é considerado uma forma de lidar com esse excesso e com o desamparo próprio do sujeito (Birman, 1999). No masoquismo erógeno (prazer derivado do próprio sofrimento, no qual o indivíduo encontra satisfação através da submissão e da entrega ao outro), o reconhecimento desse desamparo possibilita a estruturação subjetiva, enquanto nos masoquismos moral (sentimento de culpa inconsciente que leva o indivíduo a buscar punição através do sofrimento) e feminino (fantasias que envolvem sofrer algum tipo de dano ou punição que culmine em um equivalente simbólico da castração, obtendo prazer através da experiência de ser subjugado ou humilhado de alguma forma) o desamparo é recusado, levando o sujeito a se submeter ao outro e a negar sua própria condição de desamparo (Birman, 1999).

A dependência do sujeito em relação ao Outro ocorre porque o Outro realiza o trabalho de conjugação, unindo a pulsão, o objeto e a representação em um único circuito pulsional. Essa conjugação é mediada pela ação da fala, ou seja, pelo ato do Outro que ordena a vitalidade por meio da linguagem. Assim, a vida é possibilitada pelo ato e pelo verbo do Outro, que estabelecem uma ordem da linguagem (Birman, 1999).

Portanto, o ato desempenha um papel determinante na direção dos destinos estruturantes para o desamparo. Através da conjugação, é possível direcionar o desamparo de forma que não resulte em uma completa submissão ao outro. A ação, a palavra e a linguagem são fundamentais nesse processo, possibilitando a construção de um corpo erógeno. Dessa maneira, podemos entender a experiência do infamiliar como uma vivência existencial da angústia psíquica, na qual a presença do Outro acusa uma falta de si mesmo. Por isso, a angústia e o desamparo dependem inicialmente da ordem externa do Outro para serem amenizados, mas precisam ser resgatados do Outro para que o sujeito reconheça sua própria condição de desamparo e evite se submeter completamente, caso contrário, corre o risco de se tornar um estrangeiro em seu próprio lar (Birman, 1999).

Logo, compreendemos que a angústia é tanto um afeto que decorre do recalque, pela luta do eu contra representações inaceitáveis, indicando uma falha no princípio prazer-desprazer, quanto algo anterior ao próprio recalque, ou seja, como algo que mobiliza e desencadeia o recalque. Desse modo,

a angústia marcaria um limite entre mundo interno e externo, promovendo a defesa e desafiando o imaginário do eu. Assim, a angústia estaria na sede do eu, tanto na sua formação pelo recalque primário quanto na sua defesa pelo recalque propriamente dito. Então, entendemos que a angústia seria uma defesa contra o fim da diferença que marca o sujeito e o Outro, um protesto contra o desaparecimento do sujeito, seja pela exclusão (recalque) ou incorporação (recalque primário) do Outro, que se manifesta não sem sensações físicas (Pisetta, 2008).

O desamparo seria a condição do recalque primário, uma condição na qual um ser vivo vulnerável e desamparado começa a receber estímulos e buscar por orientação, como entre o interno e externo, mas que não pode ser superado apenas pelo discernimento entre eles, pois há uma força constante e insuperável da pulsão que marca o psiquismo. Assim, o desamparo configura uma carência que persiste e não pode ser resolvida apenas por meio da constituição do eu. E a angústia surge a partir da percepção do desamparo, da vulnerabilidade, falta de amparo e proteção diante das demandas e perigos da vida. Portanto, o desamparo implica em uma dependência do sujeito em relação ao Outro, que realiza o trabalho de unificação pulsional por meio da linguagem. No entanto, mesmo que a angústia e o desamparo dependam inicialmente da ordem externa do Outro para serem amenizados, precisam ser resgatados do Outro para que o sujeito reconheça sua própria condição de desamparo e evite se submeter completamente, do contrário, sua condição se torna oculto e estranho para o eu.

2.5 Considerações Finais

Diante do exposto, vamos retomar, dessa vez na ordem inversa, o que nos é fundamental para nosso trabalho no próximo capítulo. Vimos como a construção subjetiva é um processo complexo que se inicia a partir da condição fundamental do desamparo no nascimento. O desamparo representa a vulnerabilidade do ser humano diante do mundo, a sensação de estar desprotegido e desprovido de recursos para enfrentar as demandas e perigos da vida. É nesse contexto que a angústia surge como uma resposta emocional ao desamparo, revelando um limite entre o mundo interno e externo, e desafiando a estrutura do eu. Ela mobiliza o recalque e marca o sujeito em sua formação, evidenciando a luta interna contra a ameaça de fragmentação e dissolução do eu. A angústia é também um sinal de perigo e alerta para a existência de algo além do eu, algo que está fora de si e que pode ameaçar sua integridade.

O processo de formação do eu se dá na relação com o Outro. O eu se torna sujeito ao Outro, uma vez que é formado a partir dele, constituído por meio de processos de identificação. O sujeito busca no Outro um objeto de vínculo emocional ao se identificar com ele, a partir do qual constrói o ideal do eu pelo supereu, instância psíquica internalizada que, representando as exigências e normas sociais, exerce controle sobre o eu, resultando em uma relação de submissão. O sujeito se torna

privado de si mesmo, de seu olhar e desejo, capturado pelo olhar do Outro. A voz também desempenha um papel importante nesse processo, pois o sujeito se constitui como objeto passivo diante da interpelação do Outro através da voz, tornando-se seu objeto de gozo. Ocorre, assim, a inserção no campo simbólico por meio da interpelação e subjetivação pelo discurso social, que influencia a formação da identidade. No entanto, é importante ressaltar que a ideia de identidade é uma ilusão, pois o sujeito é constantemente atravessado pela ideologia e pela falta de um significante que determine sua identidade.

É nesse contexto que o fenômeno do *Unheimliche*, ou o infamiliar, se manifesta. O *Unheimliche* surge a partir do limite entre o eu e o Outro no psiquismo humano. Esse sentimento de infamiliaridade indica a existência de algo de si fora de si, apontando para a presença de algo desconhecido e ameaçador. O *Unheimliche* leva o sujeito a questionar tanto sua própria identidade quanto a realidade que o cerca. O infamiliar se manifesta por meio da angústia, que atua como um sinal dessa privação de si em relação a si mesmo. A angústia revela a sensação de perigo frente à interpelação do Outro, colocando em risco a autonomia e integridade do eu. O *Unheimliche* também está associado à pulsão escópica, que é o desejo de ver e ser visto. O olhar do sujeito capturado pelo Outro priva o sujeito do próprio olhar e de seu desejo, pois se vê como objeto de desejo do Outro, expondo o sujeito ao encontro da angústia.

A pulsão escópica desempenha um papel significativo na origem do *Unheimliche*, uma vez que o olhar tem uma função fundamental na constituição da imagem do corpo e na relação com a realidade. O *Unheimliche* se manifesta com o estranhamento em relação à própria imagem, permitindo ao sujeito acessar o olhar que antes pertencia ao Outro. Esse encontro com o estranhamento revela a complexidade da construção subjetiva e a constante negociação entre o eu e o Outro.

O *Unheimliche* pode aparecer como animismo, relacionado com o sentimento de realidade e o sentimento de si. Enquanto o familiar está ligado à partilha social de um reconhecimento compartilhado, o infamiliar representa um afastamento da realidade compartilhada. O animismo enfatiza a importância do Outro simbólico na interpretação da realidade, mas quando a credibilidade desse Outro é abalada, surge um vazio que compromete o sentido da realidade e da própria identidade, acompanhado da angústia. Isso gera conflitos entre o impulso de se entregar e fazer um com o Outro e a angústia como defesa contra a repetição e o gozo de fazer um com o Outro.

A sugestão para lidar com *Unheimliche* seria, então, a proposição de uma ética que reconhecesse a condição de desamparo, o que implica o fato de sermos, inicialmente, dependentes de fazer um com o Outro para lidar com a angústia. Porém, é necessário um resgate do sujeito em relação ao Outro, evitando sua submissão completa, caso contrário, o *Unheimliche* se manifesta. Se a busca de fazer um com o Outro é um resultado do abalo da credibilidade desse Outro em sustentar a

realidade, essa ética precisa se fundamentar num outro Outro, tornando pertinentes as críticas de Latour (2002) e Stengers (2017) quando sugerem a expansão desse Outro para além do humano, para outro Outro que inclua não-humanos, como no perspectivismo ameríndio, integrando novamente a natureza no psiquismo, como um retorno ao animismo.

Neste ponto, chegamos à encruzilhada da nossa exploração, onde o entendimento acadêmico e a profundidade emocional se unem, formando uma sinergia que nos conduz à compreensão mais profunda do Unheimliche e seu potencial transformador. A jornada até aqui tem sido mais do que uma mera explanação de conceitos; tem sido uma travessia pelo âmago das nossas identidades, pelos recantos obscuros onde o familiar e o estranho dançam uma dança intrigante.

O Unheimliche, esse sentimento de infamiliaridade, emerge como o fio condutor entre nossa psiquê, nossa relação com os outros e a tessitura da realidade. Ao ousarmos olhar para o que nos é estranho em nós mesmos, mergulhamos no cerne da construção subjetiva. O choque entre o eu e o outro, entre a imagem que construímos e a que nos é devolvida, cria uma tensão vital. Essa tensão, longe de ser meramente desestabilizadora, abre uma oportunidade de transcendência para imanência.

A angústia, a fiel companheira do Unheimliche, age como um farol nas águas agitadas da nossa subjetividade. Ela sinaliza tanto perigo quanto potencial transformador. A pandemia, esse evento global que abalou nossas vidas, também foi um convite ao Unheimliche. O mundo familiar se tornou estranho, o abraço se transformou em distância e o que antes era certo se tornou incerto. Nesse contexto, a angústia sussurrou sobre nossa vulnerabilidade, mas também abriu a porta para uma nova compreensão de nós mesmos e do mundo. A angústia, como um despertador da alma, nos leva a questionar a realidade que tomávamos por garantida. Ela nos impele a sair da zona de conforto da identidade rígida e nos aventurar na terra desconhecida do self em transformação. No entanto, essa jornada não é solitária. Ela é tecida na trama complexa das nossas relações com os outros, emaranhada nas expectativas e reconhecimento que buscamos, mas também nas amarras que podem nos prender.

O encontro com o Unheimliche, a dança com o estranho em nós, nos faz questionar nossas verdades estabelecidas. A busca pela autenticidade, pelo abraço do nosso próprio olhar, ganha destaque. O Unheimliche nos ensina que a construção subjetiva é uma obra em andamento, uma que precisa ser regada pela nossa própria reflexão, alimentada pela nossa experimentação do mundo e iluminada pela nossa coragem de sermos nós mesmos, mesmo que isso signifique questionar o que conhecemos de mais familiar.

Aqui, na interseção do Unheimliche com a pandemia, da angústia com a busca pela autenticidade, encontramos o convite para uma ética renovada. Uma ética que não se baseia apenas

na relação entre humanos, mas também abraça o mundo não-humano. Uma ética que reconhece o desamparo fundamental que compartilhamos com todas as formas de vida em suas interdependências que sustentam Gaia. Uma ética que reconhece o estranho em nós como um chamado para abraçar o estranho no mundo, para dançar com a diversidade que nos cerca.

2.6 Referências

- Adam, J. (2011). De l'inquiétante étrangeté chez Freud et chez Lacan. *Champ lacanien*, 10, 195-210. Éditions EPFCL-France.
- Birman, J. (1999). A dádiva e o Outro: sobre o conceito de desamparo no discurso freudiano. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 9(2), 9-30.
- Dunker, C. I. L. (2011). Mal-estar, sofrimento e sintoma. Releitura da diagnóstica lacaniana a partir do perspectivismo animista. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 23, n. 1.
- Dunker, C. I. L. (2019). Animismo e indeterminação em ‘Das Unheimliche’. In S. Freud, O infamiliar e outros escritos. *Obras incompletas de Sigmund Freud* (Vol. 8, pp. 199-218). Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. (1919/2019). *O infamiliar [Das Unheimliche] – Edição comemorativa bilíngue*. Porto Alegre: Autêntica Editora. Edição do Kindle.
- Freud, S. (1923/2011). *O eu e o id, “autobiografia” e outros escritos (1923-1925)*. Companhia das letras. Tradução Paulo César de Souza.
- Freud, S. (1926/2014). *Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. Companhia das letras. Tradução Paulo César de Souza.
- Freud, S. (1930/2010). *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Companhia das letras. Tradução Paulo César de Souza.
- Latour, B. (2002). *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Florianópolis: EDUSC.
- Lattanzio, F. F., Ribeiro, P. C. (2012) Recalque Originário, gênero e sofrimento psíquico. *Psicologia em Estudo*, v. 17, n. 3, p. 507-517.
- Lewkovitch, A. P., Grimberg, A. B. F. R. (2016). A atualidade dos conceitos freudianos de eu ideal, Ideal do eu e supereu. *Estudos e pesquisa em psicologia*, v. 16, n. 4, p. 1189-1198.
- Lustoza, R. Z. (2015). A Natureza Secreta do Estranho: uma Interpretação Lacaniana da Angústia em Freud. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 473-487.
- Magalhães, B. & Mariani, B. (2010). Processos de subjetivação e identificação - ideologia e inconsciente. *Linguagem em (Dis)curso*, v. 10, n. 2, p. 391-408.
- Moreira, J. O. (2009). Revisitando o conceito de eu em Freud: da identidade à alteridade. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, UERJ, ano 9, n. 1, p. 233-247.

- Neto, H. T. (2011). *Desamparo e angústia em inibições, sintomas e angústia de Sigmund Freud*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Espírito Santo - Ufes.
- Pisetta, M. A. A. M. (2008). Considerações sobre as Teorias da angústia em Freud. *Psicologia Ciência e Profissão*, 28 (2), p. 404-417.
- Portugal, A. M. (2006). *O vidro da palavra: o estranho, literatura e psicanálise*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Silva, F. V. & Costa, S. F. (2019). A imaginação romântica como neurose? O debate freudiano sobre o animismo e a questão do olhar em E. T. A. Hoffman. *Pandemonium*, V. 22, n. 38, p. 122-141.
- Soares, L. A. (2019). Das Unheimliche ou “O Estranho”, de Freud. *Abusões*, v. 10, n. 10, p. 1-14.
- Stengers, I. (2017). Reativar o animismo. *Chão da feira, Cadernos de leituras*, n. 62. Tradução Jamille Pinheiro Dias.
- Stenner, A. S. (2004). A identificação e a constituição do sujeito. *Psicologia ciência e profissão*, 24 (2), p. 54-59.
- Teixeira, M. J. S. (2021). O estranho demônio e o familiar: dimensionamento da angústia em Das Unheimliche. *Revista Desvalimiento Psicosocial*, 8(1), p. 50-63.
- Viveiro de Castro, E. (2002). *Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena*. In: _____. A inconstância da alma selvagem. São Paulo, CosacNaify.

Aplicação e análise

Acredito que já temos condições de voltar a refletir sobre nossas questões iniciais. A reflexão a respeito da pandemia nos levou por caminhos amplos, cujo alcance penetrou em todas as formas de existência que se relacionam dando vida à Gaia, fonte da própria vida que a sustenta. Compreendemos como o pensamento moderno se desconectou da Natureza, purificando seus objetos naturais e sociais, que levou, enfim, à morte de Deus, como nos grita Nietzsche. Entendemos como essa desconexão colocou todo universo não-humano submisso aos seus desejos de progresso impulsionado pelo consumo, e como essa forma de viver corrói o planeta nas suas produções, e poluem o planeta com seus dejetos. Ficou claro para nós que a história humana pode acabar caso não mudemos nosso modo de viver. Percorremos reflexões sobre ética, política, ecologia, até chegarmos à cosmopolítica, uma proposta ético-política que nos situa num cosmo planetário, não mais num cosmo mercadológico, habitat natural do homem moderno.

Situarmo-nos no mundo a partir dessas reflexões nos colocou num impasse, pois ainda que saibamos o que aprendemos em nossos estudos científicos, saber não é a questão, ou pelo menos não apenas. Mais do que saber, precisamos viver a partir do nosso conhecimento. E assim, nos vemos na necessidade de nos reposicionarmos politicamente em relação ao mundo.

Utilizamos da psicanálise e do Unheimliche como ferramentas políticas que possibilitam a experiência de chegar ao limite do eu de nos abrirmos para um mundo novo, de angústia com o oculto de nós mesmos, e trazer nossa parte não-dita, excluída para gerar a falta, para a luz de si mesmo, se reincorporando do si excluído e ocultado pela força algorítmica do supereu, regulador da moral mercadológica. O Unheimliche nos abre para o animismo que, enquanto uma estrutura rizomática de reconhecimento, oposta ao totemismo, estrutura hierárquica patriarcal, nos possibilita a distribuição de reconhecimento de agenciamento de uma pluralidade de seres e vozes que compõe Gaia.

A partir do nosso estudo sobre o Unheimliche podemos também refletir sobre nossa segunda questão, em relação à política psíquica de disputa entre o “eu” e o “outro”. Vimos como a psicanálise enriquece o olhar a respeito da constituição do sujeito e suas instâncias psíquicas, que se estruturam a partir da relação com o outro, lançado nessa direção pela angústia de desamparo fundamental. Compreendemos que é o olhar do outro que subtrai a angústia do desamparo, e por isso vital para nossa constituição. Porém, para a mesma condição submete o sujeito ao olhar e reconhecimento desse outro como condição dessa subtração da sua angústia. Percebemos, agora, como essa condição de submissão do sujeito ao olhar do outro como condição para a supressão de angústia de desamparo coloca o sujeito sub suas regras na busca pelo reconhecimento, nos subordinando ao cumprimento das expectativas para comportar-se a partir de determinados valores

morais, que se instalaram na psique a partir do supereu e ideal de eu, fazendo com que a angústia apareça toda vez que o eu não estiver de acordo com as expectativas e, portanto, exposto ao não-reconhecimento e, consequentemente, ao desamparo. Assim, quanto maior a angústia, maior a necessidade do outro em mim, acirrando o conflito político que se instala em nós.

Pensamos então, a partir dessas reflexões, como nos colocamos dependentes exclusivamente do outro para lidar com nosso desamparo, o que não é verdade, uma vez que nossa dependência existe, como vimos, em relação a todos os seres que compõem Gaia. Nossa interdependência não se restringe apenas ao âmbito humano; essa ligação com o não-humano é algo sentido, porém frequentemente negligenciado na dinâmica psíquica moderna. Esse processo de negligência recalca a própria essência animista, um movimento que Freud advogou, resultando na supressão de nossa instância conectiva com o todo. De uma certa forma, é como se estivéssemos tentando colocar o Outro no lugar da Natureza. Por isso, propomos criarmos nosso próprio Deus - ou melhor, Deus está morto, deixemos ele de lado. Criaremos, assim, nossa Deusa, Gaia, como símbolo que estruturará nossos exercícios animistas.

Em todo caso, essas reflexões ainda soam abstratas e distante do que se vive. Tentaremos, a partir de agora, trazê-las para nossa vida. Para isso, faremos uso da literatura e da filosofia, que nos fornecerá condições existenciais e estéticas necessárias para identificarmos os movimentos que o Unheimliche pode trazer para a vida e, assim, aprimorarmos seu aspecto político que tanto nos interessa.

3.1 Albert Camus: Absurdo e Revolta

Albert Camus, um dos principais representantes da filosofia chamada existencialista, embora ele mesmo nunca tenha reconhecido esse rótulo, abordou em sua obra a complexa questão da existência humana em um mundo aparentemente sem sentido. Nascido em Mondovi, na Argélia, em 1913, Camus cresceu em uma família de origem humilde, o que influenciou suas perspectivas e sensibilidade para com a condição humana. Exerceu atividades como escritor, jornalista, romancista, dramaturgo e filósofo. Suas obras expressam o pensamento de sua época, num contexto de Guerra, onde a morte era iminente. Por conta de seus escritos, foi ganhador do Prêmio Nobel de Literatura, em 1957. Morreu em 1960, em um acidente de carro (Reynolds, 2013).

Em sua abordagem filosófica, Camus se distancia de uma filosofia da existência estruturada, caracterizando seu trabalho como uma "sensibilidade" para com a existência. Seu livro *O Mito de Sísifo* (1942/2019) é uma das obras mais representativas dessa perspectiva, na qual ele enfatiza a natureza absurda da existência e busca pensar como lidar com essa absurdade sem desespero. Nele, Camus inicia com a inquietante afirmação de que o único problema filosófico realmente sério é o suicídio, destacando a profundidade desse confronto com o absurdo, já que os problemas filosóficos

se tornam irrelevantes para o ser humano quando confrontados com a angústia do existir, o sofrimento inerente à vida (Reynolds, 2013).

O absurdo, para Camus, refere-se à condição ontológica do ser humano, em que não há fundamentos sólidos que justifiquem a existência, mas que a própria vida, ao ser vivida, acaba sendo sua própria justificativa. Camus busca uma forma ativa de engajamento com o absurdo, superando o niilismo passivo e o irracionalismo (Guerra, 2022). Para o autor, o absurdo deriva da percepção da irracionalidade e falta de sentido da vida em um mundo dilacerado pela guerra e marcado pela miserabilidade da condição humana. Ele questiona se a vida vale a pena ser vivida mesmo quando não se acredita nem em Deus nem na Razão. Essa confrontação do homem com a irracionalidade do mundo gera o sentimento de absurdo, um divórcio entre o indivíduo e sua existência, tornando-o um estrangeiro de si mesmo (Costa & Barbosa, 2020). O sentimento de estranheza diante do mundo, a angústia frente ao "sem-sentido", a percepção da mortalidade e a repetitividade da vida são aspectos que intensificam a percepção do absurdo.

A busca incessante por uma ordem racional e coerente no mundo, comum no Iluminismo, é entendido como uma fonte da estranheza da condição humana. Camus destaca a importância das funções práticas e estéticas da razão, em oposição à "razão pura" da metafísica, que busca conhecer a realidade última (Reynolds, 2013). O absurdo, portanto, é a percepção da desconexão entre as expectativas de clareza e racionalidade e a realidade muitas vezes confusa e contraditória que se apresenta. É o confronto entre o desejo insuperável de compreender o mundo e a falta de sentido encontrado em muitas de nossas ações e experiências cotidianas (Costa & Barbosa, 2020). Contudo, é na repetição da vida absurda que existe a possibilidade do despertar para a falta de sentido. Nesse despertar, reconhecemos nossa própria finitude e confrontamos a "ignorância simulada" (Costa & Barbosa, 2020, p.458), que é evitar a constatação do absurdo e da inevitabilidade da morte. Ao abraçar essa realidade, surge um espaço para a criação e a possibilidade de encontrar significado em meio ao vazio aparente. No entanto, se evitamos esse confronto, podemos viver uma vida vazia e sem sentido, ignorando nossa condição fundamental, nos aprisionando numa espécie de suicídio em vida (Costa & Barbosa, 2020).

Uma das principais obras literárias de Camus é *O Estrangeiro* (1942/1972), onde o protagonista, Meursault, personifica a aceitação radical da essência absurda da existência. Meursault desfruta de uma liberdade peculiar, pois não busca justificativas externas para sua vida, aceitando-a tal como se apresenta. A radicalidade de *O Estrangeiro* reside no fato de que seu protagonista vive no absurdo sem uma proposição ética, ou seja, o absurdo se torna sua própria ética. Entretanto, embora o livro apresente o absurdo de forma extrema, na filosofia de Camus, essa ética radical do absurdo é afastada, e o autor propõe uma ética da revolta.

A revolta, segundo Camus, é a resposta ativa à constatação do absurdo: “nasce do espetáculo da desrazão diante de uma condição injusta e incompreensível” (Camus, 1951/2011, p. 21). Surge como uma escolha entre o sim e o não, entre o aceitar a condição absurda ou se revoltar contra ela. A revolta como *éthos* não busca respostas definitivas ou fundamentações transcendentais, mas caracteriza-se como um movimento constante e inquieto em direção à liberdade vivenciada em ato (Guerra, 2022). O homem revoltado é aquele que reconhece a falta de sentido do mundo, afirmando-a, ao mesmo tempo que nega qualquer ato que leve à morte. A liberdade do homem revoltado consiste então na afirmação da vida acima de tudo, criando para si mesmo sua moral e seus significados. O revoltado afirma o absurdo, afirma a vida, encontrando seu limite na morte. A vida autêntica não consiste na racionalização das relações, mas na integração com a natureza, e pela sensibilidade do corpo, quando podemos nos ligar ao outro (Costa e Barbosa, 2020).

Portanto, a revolta é a atitude consciente e ativa diante da ausência de sentido e da irracionalidade do mundo, manifestando-se como uma ação concreta, um desejo de afirmar a existência e lutar contra as injustiças presentes na sociedade. A revolta reconhece a insensatez da realidade, mas busca afirmar o outro, a solidariedade, escolhendo e afirmado a vida. Não elimina o absurdo do mundo, mas cria um valor essencial para o humano, a solidariedade. A ética da revolta não se limita a negar a vida ou se render ao desespero, mas a enfrentar o mundo com coragem e dignidade, lutando contra a opressão e buscando construir significado e propósito na existência, mesmo diante da inevitabilidade da morte (Costa & Barbosa, 2020).

Camus, em consonância com sua filosofia, não desenvolve seus conceitos de forma sistemática, evitando a construção de um sistema filosófico fechado. Ele atribui grande importância à reflexão filosófica ligada à criação literária, destacando o papel essencial da imagem nesse processo. É possível fazermos uma aproximação entre a filosofia do absurdo, de Camus e o conceito de *Unheimliche*, de Freud. Essa relação pode ser compreendida a partir das formas distintas de estudo e apresentação desses conceitos. Para Camus, a imagem atua como um elo entre a narrativa literária e o texto filosófico, permitindo uma compreensão mais ampla e rica da realidade absurda da condição humana (Bondadio, 2018). Por outro lado, Freud (1919/2019) explora o conceito de *Unheimliche* a partir da experiência estética, e seu estudo está fortemente fundamentado na literatura. De fato, ao analisar o infamiliar presente na ficção e na criação literária, Freud (1919/2019) ressalta que a literatura é capaz de diversificar e elevar o infamiliar para muito além do que é possível nas vivências cotidianas: o artista (escritor), ao aparentemente inserir-se na realidade comum, consegue engendrar efeitos de infamiliaridade de forma mais intensa, iludindo o leitor ao prometer uma realidade comum, mas transcendendo-a de maneira subjetiva. Em outras palavras, tanto o absurdo quanto o infamiliar são conceitos de difícil sistematização, porém, de intensa experiência estética.

Essas duas abordagens apresentam-se como complementares, pois tanto Camus quanto Freud exploram o uso das imagens em suas respectivas formas de estudo. Camus valoriza a imagem como uma ferramenta essencial para a compreensão da realidade absurda da condição humana (Bondadio, 2018), enquanto Freud identifica no infamiliar literário uma forma de manifestação do desconhecido e do perturbador. Ambos os conceitos demonstram a relevância da literatura como espaço para a expressão e exploração das complexidades humanas. Assim, a partir de perspectivas distintas, Camus e Freud contribuem para uma reflexão profunda sobre a condição humana e para a forma como a literatura pode revelar aspectos subjetivos e ocultos do ser humano, tanto em relação ao absurdo da existência quanto ao confronto com o infamiliar.

Outro ponto de convergência é a aproximação do conceito de *Unheimliche*, de Freud, com o conceito de absurdo, de Camus, em relação à falta de sentido do mundo. No *Unheimliche*, Freud explora a sensação de infamiliaridade e despersonalização desencadeada pela visão inesperada da própria imagem, levando o sujeito a questionar sua identidade e a realidade ao seu redor. Além disso, a perda de sentido da realidade também está relacionada à supressão da crença na realidade objetiva, manifestada em comportamentos obsessivos, superstições e distúrbios fantasiosos. Essa experiência de estranheza revela a vulnerabilidade da psique humana diante da falta de sentido da realidade objetiva, resultando em um estado de inquietação e angústia (Freud, 1919/2019). Já na perspectiva de Camus, a falta de sentido do mundo é abordada como uma condição ontológica do ser humano, em que não há fundamentos sólidos que justifiquem a existência. O absurdo da vida é confrontado de forma ativa através da ética da revolta, em que o indivíduo reconhece a falta de sentido do mundo, mas escolhe afirmar a vida e lutar contra as injustiças presentes na sociedade.

Tanto o *Unheimliche* de Freud quanto o absurdo de Camus destacam a importância de se confrontar com a ausência de sentido, permitindo, desse modo, uma busca por significado e propósito na existência, mesmo diante da inevitabilidade da morte. Essas duas perspectivas complementares oferecem *insights* valiosos para a compreensão da complexidade da existência humana em um mundo aparentemente sem sentido.

Assim, abordamos até aqui a complexa questão da existência humana em um mundo aparentemente sem sentido. A filosofia do absurdo destaca a falta de fundamentos sólidos para justificar a existência, mas também enfatiza a importância da reflexão filosófica ligada à criação nesse processo. Camus busca uma forma ativa de engajamento com o absurdo, superando o niilismo passivo, e enfatiza a necessidade de enfrentar o desafio do divórcio entre o humano e o mundo através de sua ética da revolta, quando a força da vida é proporcional à consciência e à negação de uma ética para a morte por suicídio ou assassinato, afirmando a condição de finitude reconhecida no desamparo. Apropriando-se da própria morte, acolhendo a angústia da liberdade, perde-se a necessidade da submissão ao sentido do Outro, levantando a cabeça e contemplando o absurdo da falta de sentido,

livre e forte para afirmar o absurdo e a revolta. Assim, se pensarmos com Portugal (2006), que o *Unheimliche* constitui uma espécie de estética do inconsciente, Camus propõe transformar o horror do *Unheimliche*, pela simbolização da própria morte, e expressar essa estética do inconsciente na reversão do seu oposto, buscando na expressão da revolta a beleza da vida.

As obras de Camus e as teorias de Freud enriquecem o entendimento do absurdo e do infamiliar, estimulando o confronto com a irracionalidade e a busca por significados e propósitos na existência, mesmo diante da inevitabilidade da morte. Esses conceitos nos convidam a uma reflexão profunda sobre o sentido da vida e a importância da liberdade na construção de um significado existencial.

3.2 A queda

A Queda, uma novela de Albert Camus, publicada em 1956, conta a história de Jean-Baptiste Clamence, um advogado parisiense que narra suas histórias em um bar de Amsterdã para um desconhecido, que acaba se revelando ser o próprio leitor, tornando-se uma espécie de confissão. O protagonista retrata o seu passado de glória merecida, suas atitudes éticas e generosas, que o levaram a se considerar um homem exemplar e virtuoso. Porém, ao mesmo tempo, revela suas incoerências e ambivalências, revelando-se um presunçoso e narcisista, que busca reforçar sua visão de si e alimentar seu próprio ego. No episódio central da obra, Clamence se depara com uma mulher desconhecida que se atira de uma ponte, mas ele hesita em ajudá-la, justificando-se com diversas “desculpas”. Essa ação desencadeia uma crise existencial profunda em que suas crenças são colocadas à prova, e ele embarca em uma jornada em direção ao absurdo da vida, explorando assim a complexidade da natureza humana e a ambiguidade presente na vida moderna.

Caú (2011) desenvolveu uma leitura de *A queda* a partir da moralidade e suas ambivalências. Para a autora, a relação entre moralismo e culpa é intrinsecamente entrelaçada, formando a essência do protagonista Clamence e sua jornada introspectiva. A culpa surge como um fio condutor que permeia sua vida, revelando-se em diversas facetas ao longo da narrativa. O moralismo manifesta-se inicialmente como uma máscara que Clamence apresenta ao mundo, se exibindo como um homem exemplar e virtuoso, defensor da ética e da justiça. No entanto, à medida que a história avança, sua “verdadeira” natureza é desvendada, expondo as motivações egoísticas por trás de suas supostas ações altruístas, revelando assim sua hipocrisia. A culpa que ele carrega começa a ser compreendida como resultado dessa moralidade superficial, que esconde suas falhas e incoerências.

Além disso, o personagem se envolve em relacionamentos superficiais e fugazes, utilizando as pessoas como meros objetos para satisfazer seus próprios desejos e sem se importar genuinamente com os sentimentos alheios. Essa atitude levanta questões sobre sua falta de conexão emocional com os outros e sua incapacidade de construir relacionamentos significativos. A culpa também emerge

quando Clamence confronta sua própria hipocrisia. Ele reconhece que sua imagem pública de homem moralmente exemplar é uma farsa, uma interpretação cuidadosamente construída para ocultar suas falhas e erros. A falta de autenticidade³ de Clamence é uma forma de evitar o confronto com suas próprias fraquezas, até que a verdade o atinge de maneira implacável. Essa jornada rumo à desconstrução o leva a buscar julgamento e penitência como uma forma de enfrentar a culpa que o assola. Assim, a culpa funciona como um catalisador para a transformação de Clamence, desnudando sua complexidade e revelando as camadas ocultas de sua personalidade (Caú, 2011).

Consideramos que o percurso apresentado no capítulo 1, do Outro ao *Unheimliche*, do *Unheimliche* ao desamparo, do desamparo a si mesmo que, inevitavelmente, abala a ordem externa do Outro, foi exposta por Albert Camus em seu livro *A Queda*. Nele, lemos que o autor desenvolve a narrativa de um processo de desconstrução, onde Jean-Baptiste Clamence percorre da alienação de si na ordem do Outro, inserido e adaptado à sociedade, ao absurdo da falta de sentido do mundo. Exporemos como Camus apresenta a relação do personagem com o *Unheimliche*, as angústias de viver em sociedade e o reconhecimento do desamparo, assim como com o absurdo do sentido do Outro dado e vivido em um mundo sem sentido.

Abordamos até aqui como a filosofia do absurdo de Albert Camus enfatiza a falta de fundamentos sólidos para justificar a existência humana em um mundo sem sentido e propõe uma ética da revolta como resposta ativa ao absurdo, buscando enfrentar o mundo com coragem e dignidade, lutando contra as injustiças e construindo significado na existência. Introduzimos o livro "A Queda", que retrata a jornada de desconstrução identitária de Jean-Baptiste Clamence, o qual confronta sua ambivalência moral e culpa, ou seu *Unheimliche*, como demonstraremos. Ambas as abordagens destacam a relevância da culpa e da moral na busca por significado e propósito na vida humana. As obras de Camus e Freud enriquecem o entendimento do absurdo e do *Unheimliche*, estimulando o confronto com a irracionalidade e a busca por significado na existência, tornando a literatura uma poderosa ferramenta de exploração das profundezas da psique e da condição humana.

3.3 O *Unheimliche* em A queda

O livro é dividido em seis partes não nomeadas. Vamos seguir a divisão proposta pelo autor, mas nomeando e comentando o que cada parte pode contribuir para o nosso trabalho.

³ Podemos entender a autenticidade como um estado de ser no qual o sujeito reconhece e assume sua própria existência de maneira individualizada, aceitando sua finitude e falta de fundamento. A autenticidade implica em estar consciente do significado da própria existência (Reynolds, 2013).

Por outro lado, a inautenticidade se refere ao modo de existência mais comum no cotidiano, no qual o sujeito não está profundamente consciente de sua individualidade e tende a se comportar conforme padrões sociais, fugindo da confrontação com sua finitude e possíveis falta de fundamento. É uma condição na qual a autenticidade é subjugada pela inautenticidade, frequentemente influenciada por elementos como falatórios e ambiguidades que afetam a vida diária (Reynolds, 2013).

Parte 1 – A Sociedade

3.3.1 A Organização Social

Camus, logo no início da obra, apresenta alguns aspectos do contexto social. De forma geral, descreve a sociedade a partir de “duas paixões desenfreadas: as ideias e a fornicação” (p. 8), assim como define os burgueses como mitomaníacos, cumpridores de exigências de papéis sociais. Logo nesse início ele nos apresenta o absurdo através da imagem de peixes dos rios brasileiros. Compara a organização social (emprego, família, férias) com a organização dos peixes que devoram o nadador imprudente. Segue apontando para a vantagem do princípio da desconfiança, e a frivolidade das preocupações cotidianas. “Eles sonham, com a cabeça nas nuvens de cobre, andam em círculos, rezam, sonâmbulos, no incenso dourado da bruma, estão ausentes” (p. 13). Ao final da primeira parte, compõe uma espécie de resumo do percurso do livro, comenta sobre o encontro com a morte por suicídio e suas escolhas: lutar contra a morte ou ser indiferente a ela. E logo em seguida passa a falar das mulheres nas vitrines, de sexo, de busca por prazer, como um escape à angústia da morte.

Parte 2 – O Sujeito Social

3.3.2 O Eu e a Identidade

A partir da segunda parte, Camus apresenta Clamence no seio da sociedade. Um homem adaptado ao ambiente em que vive, apesar de algumas desconfianças aparentemente não elaboradas, que se colocavam como estando no ‘lado certo’, na ajuda aos desajustados, fazendo uso instrumental do sofrimento alheio para o engrandecimento moral de si, enquanto aquele que ajuda, do qual se deleitava em prazer.

“O sentimento do direito, a satisfação de ter razão, a alegria de nos estimarmos a nós próprios são, meu caro senhor, impulsos poderosos para nos manter de pé ou nos fazer avançar. (...) Gozava a minha própria natureza” (pp. 17-8). Clamence gozava da sua posição social, atribuindo-a a uma espécie de direito natural. Assim, mostrava-se solícito aos outros, às cortesias corriqueiras de socialização, com o fim de convencer a si mesmo de que era alguém respeitável: “essa cordial simplicidade valia-me, sem grande esforço, a simpatia de todos, necessária à minha felicidade” (p. 30), não indo nem um milímetro para além do seu próprio deleite consigo mesmo, cumprindo o papel que esperam dele, acomodado: “A vida bem engrenada? Foi assim a minha. Nunca tive a necessidade de aprender a viver. (...) Na verdade, à força de ser homem, com tanta plenitude de simplicidade, achava-me um pouco super-homem” (pp. 24-5).

Lemos a apresentação de Clamence como alguém que parece alinhado às expectativas sociais para alguém que ocupa sua posição. Interpretamos que há uma espécie de coincidência entre sua identidade social manifesta com seu ideal do eu. O ideal do eu, conforme vimos, é um modelo

simbólico formado por valores sociais, projetado a partir da introjeção de figuras de autoridade. Ele representa uma maneira de ver e interagir com o mundo, saindo de si em direção ao outro a partir do Outro como referencial. Esse processo é influenciado pela linguagem e significantes, moldando a identidade do sujeito. Os processos de linguagem também marcam a ideologia, que orienta as práticas sociais, determinando a identidade ilusória do sujeito.

Nesse ponto, Jean-Baptiste se coloca como alguém que tem horror à introspecção, um conhecer a si mesmo mais profundo e visceral. Prefere elevar-se às alturas, acima dos homens comuns.

Esforçar-se por atingir a cota menos oitocentos, com risco de ficar com a cabeça espremida num gargalo rochoso (um sifão, como dizem esses inconscientes!) Parecia-me uma proeza de indivíduos pervertidos ou traumatizados. Havia algo de criminoso nisso tudo.

Um terraço natural, a quinhentos ou seiscentos metros acima do nível de um mar ainda visível e banhado pela luz, era, pelo contrário, o lugar onde eu respirava melhor, sobretudo se estivesse só, muito acima das formigas humanas. (p.22)

Assim, colocava-se acima de qualquer possibilidade de julgamento, tendo para si apenas a admiração dos outros, atribuindo todos seus predicados e qualidades ao natural e ao divino, como um rei, e não por privilégios sociais:

Nenhum julgamento me dizia respeito, não me encontrava no palco do tribunal, mas em algum lugar nas galerias, como esses deuses que, de tempos em tempos, se fazer descer por meio de um maquinismo, para transfigurar a ação e dar-lhe o seu sentido [...] viver no alto é ainda a única maneira de ser visto e saudado pela maioria das pessoas (p. 23).

Eu me sentia, de certa forma, autorizado a gozar esta felicidade por algum decreto superior (p. 26).

Depois de se mostrar beirando a perfeição, na realização de um ideal, esbarra em uma falha, em algo que não deveria ser dito: “Planei até a noite em que..., mas, não, isso é outro assunto que deve ser esquecido” (p. 26). Neste ponto, começa uma mudança de rumo na narrativa, depois de planar, começa a queda. “Ao mesmo tempo, nada me satisfazia” (p. 26), seguido pelo assunto da morte: “só a morte desperta nossos sentimentos... para com eles, já não há obrigações” (p.28). É a partir do tema da morte que a hesitação começa a surgir e as certezas começam a ser abaladas.

“Eu me endireitei e ia acender um cigarro, o cigarro da satisfação, quando, no mesmo momento, explodiu uma gargalhada atrás de mim” (p. 33). Entendemos que aqui é apresentado pela primeira vez a manifestação do retorno do recalcado através da gargalhada, acompanhada, como veremos, de manifestações fisiológicas. Conforme trabalhado no capítulo anterior, a angústia substitui qualquer outro afeto desvinculado de sua ideia original após o recalque (primeira teoria da angústia), afetando a consciência e podendo causar sensações físicas, como distúrbios respiratórios e cardíacos.

O riso diminuía, mas eu o ouvia ainda distintamente atrás de mim, vindo de lugar nenhum, a não ser das águas. Ao mesmo tempo, sentia os batimentos precipitados do meu coração. Compreenda-me bem, este riso nada tinha de misterioso: era um riso bom, natural, quase amigável, que recolocava as coisas no seu lugar [...] estava atordoado, respirava com dificuldade (p. 33).

Logo após o retorno do recalcado em forma de riso, o autor nos apresenta a imagem de Clamence ao contemplar o espelho em casa. Nessa imagem acontece algo estranho - o duplo se mostra para si: "Dirigi-me ao banheiro para beber um copo de água. A minha imagem sorria no espelho, mas pareceu-me que me via com um duplo sorriso" (p.33).

Assim, Clamence é apresentado como alguém que está aparentemente alinhado com as expectativas morais sociais, adaptado ao ambiente em que vive. Ele se coloca como alguém no "lado certo", ajudando os desajustados e fazendo uso do sofrimento alheio para engrandecer sua moral e prazer pessoal. O personagem desfruta da sua posição social, atribuindo-a a um suposto direito natural, e busca aprovação dos outros para se sentir respeitável. No entanto, se coloca como alguém acima de qualquer julgamento e atribui suas qualidades ao natural e ao divino, como se fosse um rei. No entanto, ele começa a apresentar sinais de recalque, hesitando em algumas afirmações e mostrando incertezas.

A morte aparece como um ponto de inflexão para Clamence. Ele começa a sentir uma angústia que parece acompanhar o retorno de algo recalcado. A gargalhada misteriosa que ele ouve atrás de si é interpretada como a manifestação do retorno do recalcado, que afeta sua consciência e seu corpo, causando sensações físicas e perturbações emocionais. Ao contemplar sua imagem no espelho, Clamence tem uma experiência estranha: sente que sua imagem sorri com um duplo sorriso, o que pode sugerir uma dissociação ou fragmentação do eu. Essa experiência pode estar relacionada ao confronto com seu próprio ser e a interferência do recalcado em sua consciência. Esses elementos indicam que Clamence está enfrentando um conflito interno e uma crise de identidade em relação a sua posição na sociedade e sua verdadeira natureza.

Parte 3 – O Laço Social

3.3.3 A conquista: o pai e a ordem

A narrativa do estranhamento começa a tomar o lugar da narrativa dos prazeres que regiam a vida de Clamence. O abatimento, a tristeza do corpo, as inseguranças de si passam a surgir em torno do silêncio e da espera, ou seja, da falta.

Devo reconhecer, no entanto, que não pus mais os pés nos cais de Paris [como veremos adiante, foi onde ocorreu o encontro com a morte]. Quando passava por lá de automóvel ou de ônibus, fazia-se dentro de mim uma espécie de silêncio. Acho que esperava. Mas atravessava o Sena, nada sucedia, e então eu respirava. Tive também, nessa época,

alguns problemas de saúde. Nada de preciso, um abatimento, se prefere, uma espécie de dificuldade em encontrar o meu bom humor (p. 35).

No percurso do mal-estar do personagem, o autor nos introduz à reflexão das relações de poder, ou seja, da estrutura que ordena as relações sociais. “Todo homem tem necessidade de escravos, como de ar puro. Mandar é respirar” (p. 37). Segundo a hierarquia social, chega ao filho, objeto último de servidão. “Não se responde ao pai” destaca o autor, argumentando que alguém precisa ter a última palavra, impor a ordem. Do servidor, espera-se o sorriso, a obediência.

É possível associarmos essas reflexões com o próprio percurso de vida do personagem, que afirma ser filho de um militar, onde há uma expectativa de submissão leal e alegre como parte do senso de pertencimento à ordem social. Como se a reflexão sobre a própria vida se iniciasse pela ordem da qual a vida se organiza e, portanto, pelo pai. É a partir do sentimento de infamiliaridade que a narrativa de seus comportamentos passa a mostrar uma outra cara, um outro olhar sobre si, como se a verdadeira ordem das ações começasse a emergir. Surge o reconhecimento de si perante o outro, sua vaidade, como superior em inteligência, sensibilidade e habilidade. “Gradativamente, fui vendo mais claro, aprendi um pouco do que sabia” (p. 40).

Sabe, pouco tempo depois da noite de que lhe falei [do encontro com a morte no cais], fiz uma descoberta. Quando deixava um cego sobre a calçada onde eu o tinha ajudado a aterrissar, saudava-o. Evidentemente, esse cumprimento não lhe era destinado, ele não podia ver. A quem, pois, se dirigia? Ao público. Depois da representação, as mesuras... sempre fui um poço de vaidade... só conseguia falar vangloriando-me (p. 39).

Foi preciso recuperar a memória para emergir as novas percepções. Ou seja, atribuía o esquecimento de suas ações a sua magnâima personalidade anterior ao infamiliar, que também o tornavam indiferente e ingrato. Reflete: “Avançava, assim, na superfície da vida, de certa forma por palavras, nunca na realidade” (p. 41). Na superfície, no raso, nas palavras, que diferem da realidade não-superfície, das profundezas, das ações, das quais sempre se esquecia. “Pouco a pouco, no entanto, minha memória retornou. Ou melhor, eu voltei a ela e lá encontrei a recordação que me esperava” (p. 41).

Na reflexão sobre a memória, o autor nos leva ao ressentimento do personagem desencadeado pela humilhação de ter sofrido uma agressão em público no trânsito sem esboçar reação. “Eu fraquejara em público..., mas era tarde demais e ruminei, durante alguns dias, um ressentimento venenoso” (p. 44). Foi, então, a partir do reconhecimento do ressentimento, pela lembrança, que Clamence pôde perceber as reais intenções de seu espírito, cuja inteligência parecia buscar um sentido, uma coerência e consonância com a realidade.

Em resumo, o meu sonho não resistiria à prova dos fatos. Eu havia sonhado, isso agora ficava claro, em ser um homem completo, que se fizesse respeitar tanto na sua pessoa

como no seu ofício... em suma, queria dominar em todas as coisas. Eis o motivo pelo qual eu me dava certos ares superiores e recorria a todos os requintes para mostrar antes minha habilidade física que meus dotes intelectuais. Mas, depois de apanhar em público sem reagir, já não me era possível acariciar esta bela imagem de mim mesmo (p. 44).

Por esse contraste, o personagem começa a se perceber não como alguém que desejava ser inteligente ou generoso, mas como alguém movido por desejos de vingança, de vencer, de ser o mais forte, aquele que manda. “Eu descobria em mim agradáveis sonhos de opressão... depois disso... é muito difícil continuarmos seriamente a nos julgar com uma vocação de justiça e a nos considerar o defensor predestinado da viúva e do órfão” (p. 45). Pouco a pouco, seu ideal de eu, a identidade que acreditava portar socialmente, vai se desconstruindo pelo contraste entre suas idealizações e suas reais intenções, das quais se afastava pelo horror à introspecção e pelo elevado autovalor moral. A posição ocupada na sociedade, ou seja, sua inserção na ordem, outrora objeto de conquista, começa a perder seu significado.

Portanto, pelo processo de infamiliaridade, percebe-se o distanciamento da narrativa de prazeres em sua vida e a tristeza que o abate. Impulsionando a reflexão em relação a si mesmo e às relações de poder na sociedade, ele reconhece a importância do pai como figura de poder e obediência na hierarquia social. À medida que se estranha, o personagem passa a refletir sobre suas ações e percebe sua vaidade e ressentimento. Ele busca uma coerência entre sua imagem idealizada e suas verdadeiras intenções, o que leva à desconstrução de sua identidade socialmente aceita. A posição social conquistada perde significado, e o personagem começa a questionar seus desejos, que passam a exprimir uma vontade de poder e opressão.

3.3.4 A sedução: a mãe e o amor

Seguindo adiante na narrativa, após passar pelo pai e a ordem social que regia seus comportamentos e desejos de conquista, o autor nos apresenta a relação do personagem com as mulheres. A princípio, Clamence nunca encontrou problemas em se relacionar com elas. Considerava-se bem-sucedido nessa matéria, sem precisar de esforços. Porém, um êxito sem felicidades. De certa forma, se aproveitava por elas verem nele algo, que ele mesmo não sabia bem o que, de modo quase ingênuo. “Amava-as, segundo a expressão consagrada, e que é o mesmo que dizer que nunca amei nenhuma... e quase todas as mulheres que conheci, julguei-as sempre melhores do que eu. No entanto, ao colocá-las tão alto, utilizei-me delas mais vezes do que servi” (pp. 46-47). Portanto, as relações amorosas eram relações utilitárias.

A reflexão prossegue e nos apresenta duas concepções de amor. O amor verdadeiro, “excepcional, dois ou três em cada século” e, o resto, no qual “há a vaidade e o tédio” (p. 47). Ao falar de si mesmo, nega ser como “a Religiosa portuguesa. Não tenho o coração seco” (p. 47), passagem que interpretamos como a indicação de uma figura materna. Ele afirma ter sido seu próprio

objeto de amor, um amor tipicamente narcísico. “Tive na minha vida pelo menos um grande amor, de que fui sempre eu o objeto” (p. 47). Assim, sua vida amorosa era regida pela sedução, buscando sempre “objetos de prazer e de conquista” de onde extraía grande satisfação “de prazer ou de prestígio” (p. 47). Suas conquistas amorosas nada tinham a ver com as mulheres, elas eram apenas instrumentos para obtenção de prazer pela sedução e de prestígio pela conquista, ou seja, prazer em ser desejável (sedução) e reconhecido (conquista), alimentando sua autoimagem narcísica. Essas características têm relação com a vaidade do amor. Já o tédio, ele diz: “Nestas relações, aliás, eu satisfazia ainda outra coisa, além da minha sensualidade: o meu amor pelo jogo. Eu amava nas mulheres as parceiras de um certo jogo... não consigo suportar o tédio e só aprecio na vida as diversões” (p. 48). No jogo da sensualidade, ele destaca suas armas de sedução e conquista:

Quanto a discursos [*conquista*], não me faltavam, sendo advogado, nem olhares [*sedução*], pois no serviço militar [obediência, submissão] tinha sido artista amador... em certo sentido, aliás, acreditava no que dizia, vivia o meu papel. Não é de admirar, portanto, que também as minhas parceiras desempenhassem com muito entusiasmo o papel delas. (...) Então, ganhava duplamente, pois, além do desejo que sentia por elas, satisfazia o amor que eu me dedicava [narcisismo], ao verificar a cada vez os meus belos poderes (pp. 49-50).

Neste jogo, “animado por este desejo singular que é favorecido pela ausência” (p. 50), a dinâmica da conquista se substancia na disputa com outros homens. Assim, “chegava mesmo ao ponto de lhes fazer jurar que não pertenceriam a nenhum outro homem, para aplacar de uma vez para sempre as minhas inquietações sobre este ponto” (p. 50), uma inquietação que não vinha do coração, senão de uma pretensão encarnada de que a mulher que havia sido dele pudesse pertencer a outro homem. Esse juramento “libertava-me ao prendê-las” (p. 50), uma liberdade condicionada à conquista da conquista, por uma espécie de insegurança sobre si mesmo, de sua identidade, que se identifica na conquista, ou seja, no reconhecimento de si enquanto objeto conquistador. Conquistada a conquista, reconhecido na sua autoimagem, podia então romper com elas. “A verificação, no que lhes dizia respeito, estava feita de uma vez por todas, e o meu poder garantido por muito tempo” (pp. 50-1). Uma dinâmica de reconhecimento de si que não tem fim, que se repete indefinidamente, pois “a verificação nunca é definitiva, é preciso recomeçá-la com cada ser. De tanto recomeçar, criam-se hábitos” (p. 51). Hábitos que configuram uma certa identidade social, um jeito de ser, de viver e de amar.

Em um dos seus casos, quando soube que a mulher com que se relacionou “confidenciara a alguém as minhas insuficiências” (p. 51) – uma espécie de ameaça de castração – o riso apareceu, ou seja, mediante a ameaça, o retorno do recalcado: “dei de ombros e fiz menção de rir. Ri mesmo com vontade” (p. 51). Apesar dessa aparência do riso, tornou a procurar a mulher, a atormentá-la com idas e vindas: “acabei por me ligar a ela como imagino que o carcereiro se liga ao seu prisioneiro” (p. 52),

como na dialética de reconhecimento do senhor e escravo⁴. Assim que obteve o seu reconhecimento por parte dela, afastou-se e a esqueceu. Após o percurso do relato, uma espécie de reconhecimento de suas ações começa a produzir um efeito no olhar sobre si mesmo.

Quanto a mim, quando esta aventura me veio de novo ao espírito, ri outra vez. Mas era um riso diferente, bastante parecido com o que eu tinha ouvido sobre a Pont des Arts. Ria dos meus discursos e das minhas defesas. Aliás, mais ainda, das minhas defesas, que dos meus discursos às mulheres. A estas, pelo menos, eu pouco mentia. O instinto falava claramente, sem subterfúgios, pela minha atitude. O ato de amor, por exemplo, é uma confissão (p. 52).

Clamence admite que nas suas histórias de amor se via franco, e, “apesar das aparências, eu era, portanto, mais digno na minha vida privada, e sobretudo, quando me comportava como lhe contei, do que nas minhas grandes tiradas profissionais sobre a inocência e a justiça” (p. 53). Refletindo sobre suas dinâmicas nas relações de amor, reconheceu que a ternura e a doçura eram apenas aparências e que as vezes acreditava sofrer de verdade. Então, admite: “Não, não era o amor nem a generosidade que me despertavam, quando estava em perigo de ser abandonado, mas apenas o desejo de ser amado e de receber o que, no meu entender, me era devido” (p. 53). Quanto ao seu interesse pela mulher conquistada, em momentos de irritação, a solução que via era a sua morte: “esta morte teria fixado definitivamente a nossa ligação” (p. 54). O desejo de morte o faria gozar da liberdade. Ou seja, seria livre ao se livrar de seu objeto de desejo. Chega, então, ao reconhecimento do seu desejo de ser visto e tratado quase como um bebê, em completo desamparo:

Portanto, confesso que não conseguia viver, a não ser com a condição de, sobre a terra inteira, todos os seres ou o maior número possível, se voltarem para mim, eternamente disponíveis, privados de vida independente, prontos a atender ao meu chamado, a qualquer momento, fadados, enfim, à esterilidade, até o dia em que me dignasse a favorecê-los com a minha luz. Em resumo, para viver feliz, era preciso que os seres que eu elegesse não vivessem. Só deviam receber a vida, uma vez ou outra, a meu bel-prazer (pp. 54-5).

Atravessada a dinâmica de atuação de seus desejos, e percebido o pano de fundo deles, seu desamparo, reconhece sua vergonha: “talvez se trate dela, ou de um desses sentimentos ridículos, que dizem respeito à honra” (p. 55). Sentimento que o acompanha até o presente da narrativa, desde o momento em que ouviu o riso, o infamiliar na Pont des Arts. Esse reconhecimento está associado ao evento que presenciou às margens do Sena. Nessa situação, o personagem presencia a morte, um

4 A dialética de reconhecimento do senhor e escravo explora as mudanças nas relações de poder e identidade entre dois indivíduos. Começa com o senhor dominando o escravo, mas ao longo do tempo, o escravo desenvolve habilidades práticas e autoconhecimento, enquanto o senhor fica limitado. Isso leva a uma inversão, onde o escravo busca reconhecimento de sua humanidade e o senhor valoriza o trabalho do escravo. A dialética culmina no reconhecimento mútuo, onde ambos percebem que sua própria identidade depende do reconhecimento do outro. Isso destaca a importância do reconhecimento mútuo na formação da identidade e autoconsciência.

suicídio. Diante da morte de outrem, se vê paralisado – a inação frente à morte e à vergonha. Sua descoberta essencial foi perceber-se a si mesmo frente à morte, revelando aos seus olhos quem realmente era e o valor que realmente depositava sobre as pessoas, sobre a vida e sobre si mesmo. Pois, toda a narrativa de si mesmo apresentada na parte II, de altruísmo e justiça, foi desmentida sob seus olhos ao ignorar um suicídio numa situação onde não havia olhos para testemunhar-lhe o feito. Cai por terra, assim, a própria autoimagem que sustentava. Esse acontecimento se transforma em um ataque feroz à própria identidade, que abala a forma como vê a si mesmo, colocando em xeque toda a cadeia de sentido a sua volta:

Na ponte, passei por detrás de uma forma debruçada sobre o parapeito e que parecia olhar o rio. De mais perto, distingui uma mulher nova e esguia, vestida de preto. Entre os cabelos escuros e a gola do casaco, via-se apenas uma nuca, fresca e molhada, que me sensibilizou. Mas segui meu caminho, depois de uma hesitação. No fim da ponte, peguei o cais, em direção a Saint-Michel, onde eu morava. Já havia percorrido uns cinquenta metros, mais ou menos, quando ouvi o barulho de um corpo que se precipita na água e que, apesar da distância, no silêncio da noite, me pareceu grande. Parei na hora, mas sem me voltar. Quase imediatamente, ouvi um grito várias vezes repetido, que descia também o rio e depois se extinguia bruscamente. O silêncio que se seguiu na noite paralisada pareceu-me interminável. Quis correr e não me mexi. Acho que tremia de frio e de emoção. Dizia a mim mesmo que era preciso agir rapidamente e sentia uma fraqueza irresistível invadir-me o corpo. Esqueci-me do que pensei então. “Tarde demais, longe demais...”, ou algo no gênero. Escutava ainda, imóvel. Depois, afastei-me sob a chuva, às pressas. Não avisei ninguém (p. 56).

É a partir do evento às margens do rio Sena que Clamence se vê confrontado com a morte e sua própria inação diante dela. Esse evento abala sua autoimagem e o leva a questionar toda a sua identidade. É nesse encontro com a morte que desperta nele a manifestação do *Unheimliche*. Conforme vimos, pelo animismo acontece o processo do *Unheimliche* que abala o senso de realidade e identidade. No contexto do animismo, o sentimento de realidade e de si mesmo está intimamente relacionado com o reconhecimento social compartilhado (familiar). Quando uma pessoa se orienta pelo que encontra em seu entorno, o sentimento de infamiliar é suprimido. No entanto, quando a credibilidade do Outro simbólico (representado pelo reconhecimento social e valores compartilhados) é abalada, pode surgir um vazio que compromete o sentido da realidade e da própria identidade, causando angústia. Isso cria um conflito entre o desejo de se entregar ao Outro (sedução e conquista) e a angústia como defesa contra a repetição e o gozo que acompanha essa entrega.

É pelo fenômeno do duplo que a imagem de si pode ser vista fora de si, que pode ser percebida em relação a outra pessoa ou ao olhar no espelho. Esse duplo pode abalar o senso de si mesmo e criar um estranhamento, ou infamiliaridade, em relação à própria imagem, permitindo o acesso ao olhar que antes era atribuído ao Outro. O *Unheimliche*, então, tem a capacidade de perturbar a percepção de si mesmo e da realidade, levando a uma profunda crise existencial.

O personagem percebe que sua imagem de altruísmo e justiça é apenas uma fachada, e que ele não passa de um ser humano falho e egoísta. Essas reflexões e descobertas levam Clamence a se enxergar sob uma nova luz, questionando suas motivações e ações passadas. A partir desse momento, ele passa por uma crise existencial e enfrenta um profundo abalo em sua identidade e forma de ver o mundo. O personagem começa a reconhecer a vergonha em suas atitudes e a entender a complexidade de seus desejos e necessidades emocionais. Essa crise representa uma queda em sua visão de si mesmo, o que é essencial para o desenvolvimento da história e do personagem ao longo do livro.

Parte 4 – A Morte

3.3.5 O Julgamento Social

O *Unheimliche* passa, a partir de então, a direcionar a narrativa, simbolizado pela morte, a uma espécie de confusão, de perda do sentido da ordem das coisas: “Perco o fio dos meus relatos, já não posso aquela clareza de espírito à qual os meus amigos se compraziam em prestar homenagem. Digo amigos, aliás, por princípio. Não tenho amigos, só tenho cúmplices... o gênero humano” (p. 58). Novos sentidos atribuídos aos amigos, às pessoas em geral, concedidos pela presença da morte, que o tira da posição imaginária que ocupava em relação aos outros. “Como sei que não tenho amigos? É muito simples: eu o descobri no dia em que pensei em matar-me para lhes pregar uma boa peça, para puni-los, de certa forma... ninguém se sentiria castigado” (p. 58). Assim como a morte ressignificou aqueles que chamava de amigos, é ela também que lhe tira o sentido, restando apenas uma grande incerteza e infamiliaridade após a desilusão de nós e dos outros.

Os olhos da alma, sim, sem dúvida, se há uma alma e se é que ela tem olhos! Mas afinal, não se tem certeza, nunca se tem certeza. Senão, haveria uma saída, poderíamos, finalmente, fazer com que nos levassem a sério. Os homens só se convencem das nossas razões, da nossa sinceridade e da gravidade de nossos sofrimentos, com a nossa morte... para deixar de ser duvidoso é preciso, pura e simplesmente, deixar de ser (p. 59).

Pela experiência do *Unheimliche* e pelo pensamento sobre a morte, Clamence chega à conclusão: “amo a vida!”. Camus apresenta uma distinção entre o plebeu e o aristocrata: enquanto o primeiro se ‘dobra’ para se manter vivo, o segundo prefere ‘quebrar’, ‘morrer’, pois a aristocracia “não se concebe sem um pouco de distância em relação a si mesma e a própria vida” (p. 60). Como se o aristocrata se concebesse a si mesmo pela via da ideia que tem de si, da sua autoimagem e identidade, que lhe confere tal valor de *aristos*, isto é, de algo que estaria para além da vida, o que não cabe ao plebeu, pois não possui status ou reconhecimento social de valor *aristos* e, por isso, a vida é tudo o que tem.

Apegado, assim, à vida, e tendo a percepção de tudo que viu e explicitado até aqui, o personagem pergunta: “depois de tudo que lhe contei, que acha que me aconteceu? Nojo de mim

mesmo? Ora!, convenhamos, era sobretudo dos outros que eu estava enojado” (p. 60). Tudo o que até aqui viu em si mesmo passou a projetar nos outros, sem se colocar também na dinâmica, como se fosse um deus. “Eu conhecia as minhas fraquezas e as lamentava. Continuava, no entanto, a esquecer-las... o processo dos outros, pelo contrário, tramitava incessantemente no meu coração” (p. 60). Julgava a todos tendo a si mesmo como referência, porém, constantemente preocupado em ser julgado pelos outros. “Trata-se de fugir ao julgamento, de evitar ser continuamente julgado, sem que jamais a sentença seja pronunciada” (p. 61). Clamence fala do julgamento social como o grande perigo: “não demos pretexto para nos julgarem, por pouco que seja! Caso contrário, nos deixam em pedaços” (p. 61). Preocupações que não existiam no seu dia-a-dia, até que se viu diferente, real, distante da ilusão de si que o encaixava em harmonia com a sociedade que pertencia. Percebendo em si toda a hipocrisia da dinâmica social, sentia-se vulnerável em ser visto pelos outros também: “Compreendi isso num relance, no dia em que me ocorreu a suspeita de que, talvez, eu não fosse tão digno de admiração. A partir de então, passei a ser desconfiado. Já que sangrava um pouco, estava totalmente perdido: iam devorar-me” (p. 61).

O personagem entra, a partir daqui, em uma espécie de estado de paranoia, em uma desconfiança geral das pessoas a sua volta. “Eu só era sensível às dissonâncias e à confusão que se apossavam de mim; sentia-me vulnerável e entregue à acusação pública. (...) “a partir do momento em que temi que houvesse em mim qualquer coisa a ser julgada, comprehendi, em suma, que havia neles uma vocação irresistível para julgar” (pp. 61-2). Despertou a atenção a aspectos que ignorava, como inimigos e inimizades. Enquanto vivia intensamente em seu ideal, não sobrava espaço para se lembrar de suas recusas a outros, e não percebia, antes, que nos outros, cujas vidas não eram tão intensas, havia espaço para se lembrar, havia espaço para o ressentimento, como nele, agora que se afastava do ideal. “Para ser feliz, é preciso não se envolver demais com os outros” (p. 63). A partir da desilusão em relação ao outro, afirma: “feliz e julgado, ou absolvido e desgraçado” (p. 63). Assim, passa a perceber que aquilo que acreditava ser a ordem das coisas, do mundo social, não passava de ilusão:

Tinha vivido durante muito tempo na ilusão de um acordo geral, ao passo que, de todos os lados, dissolviam-se sobre mim, distraído e sorridente, os juízos, as flechas e as zombarias. A partir do dia em que me dei conta, veio-me a lucidez, recebi todos os ferimentos ao mesmo tempo e perdi de uma só vez as minhas forças. Todo o universo pôs-se, então, a rir à minha volta (p. 63).

Mesmo assim, continua ele, todos se percebem como inocentes. Sejam as circunstâncias, seja a natureza, não importa os meios, mesmo que contraditórios, o certo é que todos querem a absolvição, fugir às responsabilidades de nossos atos, fugir ao julgamento. Por isso buscam ser ricos, pois a riqueza confere poder ao afastar do povo e do julgamento imediato. Dessa forma, segue a narrativa,

as confissões tendem a ser direcionadas somente aos semelhantes, àqueles que partilham das mesmas fraquezas. “Em suma, desejaríamos ao mesmo tempo deixar de ser culpados e não fazer esforço para nos purificarmos” (p. 66). Foi então, a partir do medo do julgamento, que o personagem pôde, por contraste, se observar e se reconhecer: “primeiro, tive que me acomodar às minhas descobertas e fazer um acerto com o riso dos meus contemporâneos. (...) Foi preciso, antes de tudo, que aquele riso perpétuo e os que riam me ensinassem a ver claro dentro de mim mesmo, a descobrir, enfim, que eu não era simples” (p. 66). Emerge, a partir daí, um ser de complexidade, que não cabe na lógica simples que tem na consciência sobre si mesmo ou nas expectativas morais. Percebe-se então operando como um duplo. “Concebi a duplicidade profunda da criatura. Compreendi, então, à força de remexer na memória, que a modéstia me ajudava a brilhar, a humildade a vencer, e a virtude a oprimir” (p. 66).

O processo de desconstrução de identidade começa a se tornar mais evidente para si mesmo a partir do momento em que percebe, por contraste, que os princípios e valores dos outros não condizem mais, uma vez que experienciou, por detrás da dinâmica regida por tais princípios e valores, o *Unheimliche*, que lhe revelou os afetos que estruturavam seu modo de viver, isto é, o medo do julgamento, do riso, do ridículo. Dessa forma, emerge uma intricada dinâmica de duplo fluxo no âmbito das relações: as aparências e os mecanismos de autodefesa. Aquilo que permanece disfarçado para a própria percepção é a verdadeira origem das escolhas e ações, as quais emergem na estrutura que sustenta as aparências, enquanto o próprio disfarce encobridor das formas de manifestação de poder. O *Unheimliche* se manifesta como uma sensação pelo aparecimento ao eu daquilo que deveria permanecer oculto pelas aparências. “A obrigação em que me encontrava de esconder a parte viciosa da minha vida dava-me, por exemplo, um ar de frieza que se confundia com o da virtude, a minha indiferença proporcionava-me ser amado, o meu egoísmo culminava nas minhas liberdades” (p. 67). Por essa lucidez, o personagem percebe que no fundo de si sentia o absurdo da falta de sentido na forma de agir, na forma de viver. O *Unheimliche* aponta para o absurdo.

Nunca consegui acreditar profundamente que os assuntos humanos fossem coisas sérias. Onde estava a seriedade, isso eu não sabia, a não ser que não estava em tudo aquilo que via e que me parecia unicamente um jogo divertido ou importuno. Há, na verdade, esforços e convicções que nunca compreendi. Eu olhava sempre com um ar de espanto e com um pouco de suspeita aquelas estranhas criaturas, que morriam por dinheiro e se desesperavam com a perda de uma ‘situação’ ou se sacrificavam com grande ostentação pela prosperidade da família (p. 68).

Dentro desse jogo, via representar seu papel atualizando seu ideal: “o eficiente, o inteligente, o virtuoso, o patriota, o indignado, o indulgente, o solidário, o edificante... estava ausente no momento em que ocupava o máximo de espaço. (...) a partir daí, vivendo entre os homens sem compartilhar dos seus interesses, não conseguia acreditar nos compromissos que assumia” (p. 69). Antes, um eu virtuoso, agora, sem sentido. Cumpria as expectativas que os outros tinham sobre ele. Submetia-se às

expectativas, como se submete à ordem social, obediente ao pai. Novamente, o duplo aparece: “Vivi minha vida inteira sob um duplo signo e as minhas atividades mais sérias foram, muitas vezes, aquelas em que me sentia menos comprometido” (p. 69-70).

Talvez pudéssemos entender este duplo como: por um lado, o supereu, uma parte de nós submissa e opressora em relação às expectativas que compõem a ordem social, e, por outro, uma parte genuína, que emana de dentro, que não está submetida às expectativas e à ordem e, por isso mesmo, muitas vezes, é experienciada como algo perigoso, assustador, estranho, infamiliar, que precisa ser suprimido, reprimido, pois se trata de uma ameaça ao encaixe com os outros, que afasta da solidão, protegendo do desamparo.

“Foi nesse momento que o pensamento da morte irrompeu na minha vida diária” (p. 70). Sentindo que vivia uma mentira, passou a sofrer com a angústia de morrer sem a confissão das suas verdades. “O mal-estar crescia, a morte mantinha-se fiel à minha cabeceira, eu me levantava com ela, e os elogios tornavam-se cada vez mais insuportáveis para mim. Parecia-me que a mentira aumentava com eles, tão desmesuradamente que nunca mais conseguiria me recompor” (p. 71). O personagem entra em uma espécie de ressentimento, construindo imaginativamente vinganças fantasiadas contra os que ele costumava ajudar, colocando-se na posição daquele que ri na dinâmica do ridículo: “Para me precaver contra o riso, imaginei então lançar-me à zombaria geral” (p. 71) como forma de fugir ao julgamento. Um movimento de reatividade contra a pressão que sentia para ser o que esperavam dele, num papel social que, quando trazido para a consciência e constatada a falta de sentido, faz rugir o Leão nietzschiano: “Eu queria perturbar o jogo e sobretudo, sim, destruir esta reputação lisonjeira que, só de pensar, me enchia de furor”, “precisava libertar de qualquer maneira o sentimento que me asfixiava” (p. 73). “Sou livre, isento dos seus rigores, e no entanto, quem sou eu?” (p. 74). Contudo, tal reatividade ao elogio e à ordem não se mostrou eficaz.

O espanto que eu encontrava, geralmente, nos meus ouvintes, o seu embaraço reticente... não me trouxeram paz alguma.... É preciso nos acusarmos de uma certa maneira, que me levou muito tempo para aperfeiçoar, e que não descobri antes de me achar no mais completo abandono. Até então, o riso continuou a flutuar à minha volta, sem que meus esforços desordenados conseguissem tirar-lhe o que ele tinha de benevolente, de quase terno, e que me fazia mal (p. 75).

Portanto, a partir da experiência do *Unheimliche*, o protagonista percebe que a presença da morte o levou a uma confusão interna, a uma perda do sentido da ordem das coisas. Ele começa a questionar seus relacionamentos com os outros e se percebe como uma pessoa carente de segurança e aprovação. Isso o leva a buscar a validação no amor dos outros, moldando sua vida de acordo com as expectativas daqueles que desejava que o amassem. Ele admite que chegou a se esvaziar de si mesmo, projetando-se completamente nas imagens mentais que imaginava que os outros tinham dele.

A partir dessa busca por segurança e aceitação, o protagonista se depara com o julgamento social e a preocupação constante de ser visto pelos outros e de não os decepcionar. Ele começa a desconfiar das intenções dos outros e desenvolve uma “paranoia” social, sentindo-se constantemente vulnerável ao julgamento alheio. Ele percebe que, ao projetar suas próprias fraquezas nos outros, também se tornou suscetível à avaliação e ao julgamento.

O protagonista começa a perceber a duplicidade em suas atitudes, agindo de acordo com o que os outros esperavam dele, mas sentindo-se vazio e não encontrado significado em suas ações. A lucidez dessa percepção o leva a questionar a seriedade das questões humanas e a ver o absurdo em muitos comportamentos e convicções sociais. Ele começa a sentir a angústia de viver uma mentira e o desejo de confessar suas verdades antes de morrer. O protagonista tenta se libertar do julgamento alheio através da zombaria e da vingança imaginária, mas percebe que essa reatividade não traz a paz desejada. Ao final, Clamence continua se questionando sobre sua identidade, experimentando uma liberdade relativa às expectativas sociais, porém, simultaneamente, sendo confrontado com a incerteza acerca de sua verdadeira essência.

Parte 5 - Repetição

3.3.6 Prazer, sexo e Libertinagem

Clamence, referindo-se ao seu desconforto, depois de alguns esforços inúteis: “decidi abandonar o convívio dos homens” (p. 77). Buscou alívio e refúgio junto às mulheres: “Desamparado, corri para meu porto natural” (p. 77). Porém, mesmo cada vez menos encaixado na ordem social, cada vez mais estranho a si mesmo, “representava ainda um pouco, por hábito” (p. 78). Na sua confusão e desamparo, confessa: “nessa época senti a necessidade de um amor” (p. 78). Assumiu compromissos, ainda que forçado, como estratégia para lidar com o sofrimento, a privação e o vazio. “Já que tinha necessidade de amar e ser amado, julguei-me apaixonado. Em outras palavras, fiz papel de bobo” (p. 78). “Você me ama? [...] E você? Quando respondia que sim, eu me via comprometido além dos meus verdadeiros sentimentos. Se ousava dizer não, eu me arriscava a não mais ser amado, e sofria com isso. Quanto mais o sentimento em que eu esperava encontrar repouso se achava ameaçado, mais o exigia da minha companheira” (p. 78). Frente ao mal-estar que vivia, sendo cada vez menos ‘eu’ e consequentemente mais suscetível ao desamparo e à angústia, se refugia na ideia de amor, porém um amor erótico, que visa suprimir uma falta, mas que, como todo amor, nunca é satisfeito: “Procurei, então, em outros lugares o amor prometido pelos livros, e que nunca encontrara na vida” (p. 79).

Porém, tentando amar a outrem, percebe que não tinha essa prática, pois havia amado apenas a si mesmo, por hábito, durante toda a vida. “Absolutamente, não o perdi [hábito] e permaneci um espectador da paixão” (p. 79). Na busca por amar e ser amado, agora não mais por si mesmo, mas pelo outro, intensifica ainda mais sua inadequação. “Em todo caso, longe de me sentir enlevado e

absorvido pela eternidade, como se diz, na paixão, agravei ainda mais o peso dos meus erros e meu desalento” (p. 79). Como resultado dessa dinâmica que o levou a ter aversão ao amor, tentou renunciar às mulheres, ao amor erótico, ao jogo da sedução e à conquista.

Acabou-se o jogo, acabou-se o teatro, eu me encontrava, sem dúvida, com a verdade. Mas a verdade, meu caro amigo, assusta. Desesperançado do amor e da castidade, comprehendi, enfim, que restava a libertinagem, que substitui muito bem o amor, faz calar os risos, restabelecer o silêncio e, sobretudo, confere a imortalidade [...] em certo sentido, eu tinha vivido sempre na libertinagem, pois nunca deixei de querer ser imortal. Não seria essa a essência da minha natureza, e também a consequência do grande amor por mim mesmo, de que lhe falei? (p. 79-80).

Na entrega à libertinagem e ao prazer, encontra uma breve fuga do que o atormenta, visto que, nesses estados, as ameaças e o desamparo que costumam perturbá-lo são temporariamente suspensos. As ameaças do ridículo e da morte, que refletem preocupações com o julgamento alheio e a finitude humana, desaparecem momentaneamente. No entanto, essa sensação de alívio não é suficiente para que ele se sinta bem. A simbolização e a integração da própria mortalidade emergem como componentes cruciais na estruturação como indivíduo. O confronto direto com a própria finitude assume um papel fundamental na exploração profunda de sua própria essência e na ligação com os outros. Sem essa representação simbólica da própria mortalidade e com a necessidade de buscar nos outros o alívio para o peso inerente à condição de mortal, o personagem luta para alcançar uma identidade que verdadeiramente tenha significado. Porém, “porque eu desejava a vida eterna, eu dormia com prostitutas e bebia durante noites inteira. É claro que, de manhã, sentia na boca o gosto amargo da condição de mortal” (p. 80). Porque não exigia nada, a libertinagem era libertadora, libertadora do futuro e do passado, da esperança e do medo. Contudo, a vida cobra seu preço, e logo esgotavam-se as energias de uma vida preenchida de prazer, mas vazia de significado: “Brincamos de imortal, mas ao fim de algumas semanas, já nem sequer sabemos se podemos nos arrastar até o dia seguinte” (p. 82). Dessas experiências pôde observar que o “cansaço que corroía meu corpo permitiu, ao mesmo tempo a erosão de muitas partes essenciais de mim mesmo. Cada excesso diminuiu a vitalidade e, portanto, o sofrimento” (p. 82). Clamence conclui que a libertinagem, ao contrário do que possa parecer, é apenas um longo sono. “O sofrimento dorme junto com a virilidade e tanto quanto ela” (p. 83). Toda essa dinâmica de prazeres, libertinagem e orgias tinha um benefício claro: “Eu vivia em uma espécie de nevoeiro, onde o riso era abafado, e a tal ponto que terminei por não mais percebê-lo” (p. 83). Ou seja, o recurso ao excesso era uma tentativa de livrá-lo de seu desconforto, de seu mal-estar, de seu *Unheimliche*.

Exausto e tomado pelo tédio, ele finalmente aceita a sua real condição, ciente de que seu corpo estava envelhecendo. A crise estava passando. Porém, seu mal-estar não havia deixado de ser, estava apenas escondido, recalcado, aguardando o momento do seu retorno.

De repente, divisei ao largo um ponto negro no oceano cor de ferro. Desviei logo os olhos, e meu coração começou a bater. Quando me forcei a olhar, o ponto negro havia desaparecido. Ia gritar, chamar estupidamente por socorro, quando voltei avê-lo. Tratava-se de um daqueles resíduos que os navios deixam atrás de si. No entanto, eu não tinha conseguido suportar a sua visão, havia pensado imediatamente tratar-se de um afogado. Compreendi, então, sem revolta, como nos resignamos a uma ideia, cuja verdade se conhece há muito tempo, e que aquele grito que, anos atrás, havia ressoado atrás de mim no Sena, levado pelo rio em direção às águas da Mancha, não havia deixado de caminhar pelo mundo, através da vastidão ilimitada do oceano, e que me tinha esperado até aquele dia em que o encontrara (pp. 84-5).

Após essa segunda experiência do infamiliar, comprehendeu que não estava curado, e que “era preciso submeter-se e reconhecer a culpa. Era preciso viver no desconforto” (p. 85). Ele destaca que os seres humanos são capazes de condenar e punir sem depender de Deus para criar a culpabilidade. Clamence acredita que todos têm culpa de alguma forma, enquanto a inocência é rara, a culpa é facilmente atribuída. Ele ressalta também a dificuldade de continuar quando se conhece a própria culpa. O personagem critica a ironia de como até Cristo foi julgado injustamente pelos humanos, apontando para a atitude crítica dos cristãos que continuam a julgar e condenar em nome de Deus. “Além disso, não podemos afirmar a inocência de ninguém, ao passo que podemos afirmar com segurança a culpabilidade de todos. Cada homem é testemunha do crime de todos os outros, eis minha fé e minha esperança” (p. 86). Não se pode ser inocente vivendo e aceitando o funcionamento da sociedade como ela é, pois “conheci o que há de pior, que é o julgamento dos homens” (p. 86), que faz com que seus constituintes sejam indiferentes à morte.

Quem adere a uma lei, não teme o julgamento que o recoloca em uma ordem na qual crê. Mas o mais alto dos tormentos humanos é ser julgado sem lei. Nós vivemos, porém, neste tormento. Privados de seu freio natural, os juízes, soltos ao acaso, servem-se à vontade. (...) Os profetas e os curandeiros multiplicam-se, apressam-se para chegar a uma lei certa ou a uma organização impecável, antes que a terra fique deserta. Felizmente, eu consegui! Eu sou o fim e o começo, eu anuncio a lei. Em suma, sou juiz-penitente (pp. 91-2).

Parte 6 – A abertura

3.3.7 Liberdade e a afirmação da vida

No início da última parte, a verdade é relativizada em sua função, quer dizer, verdade ou mentira são apenas formas de viver que, no fim, têm o mesmo sentido: dar sentido à vida de quem vive e fala. “Que importa, então, que sejam verdadeiras ou falsas se, em ambos os casos, são representativas do que fui e do que sou? Pode-se, às vezes, ver mais claro em quem mente do que em quem fala a verdade” (pp. 9-94). A concepção tradicional de “verdade” não tem mais a mesma relevância. Isso leva à conclusão de que também não há mais um “enunciador da verdade”, ou seja,

alguém que possa afirmar ou representar a verdade de maneira absoluta. Isso é como uma dissolução do eu – do eu caracterizado pelo apelo de ser reconhecido, de agradar aos outros, de seduzir e conquistar. “Hoje em dia, aliás, nada possuo. Não me preocupo, assim, com minha segurança, mas comigo mesmo e com minha presença de espírito” (p. 100). E é nesse momento que o personagem revela o segredo de sua profissão de juiz-penitente, cuja função é evitar a cisão de si e, consequentemente, o aparecimento do *Unheimliche*.

Não pense realmente que, durante cinco dias, eu lhe fiz discursos tão longos por mero prazer. Não, já falei demais para nada dizer, em outros tempos. Agora, meu discurso é orientado. É orientado, evidentemente, pela ideia de fazer calar os risos, de evitar pessoalmente o julgamento, se bem que não haja, aparentemente, saída alguma. O grande empecilho a evitar não será o de sermos nós os primeiros a nos condenar? É preciso, pois, começar a estender a condenação a todos, sem discriminação, para dilui-la desde já (p. 102).

E assim ele se autodeclara juiz-penitente, aquele que julga com base no autojulgamento, pois percebeu em si a submissão à ordem social da qual todos fazem parte de forma ativa e, por isso, não pode haver entre todos um inocente. Então, revela sua filosofia que fundamenta sua profissão de juiz-penitente: “Em filosofia como em política, eu sou, portanto a favor de qualquer teoria que recuse a inocência ao homem, e a favor de toda prática que o trate como culpado” (p. 102). Se todos fazem o que fazem, e a culpa é generalizada, a ideia de liberdade, que garantiria o livre agir, se turva. Aparentemente, todos são culpados por agir em liberdade. Porém, essa liberdade, enquanto ideia ou discurso, é apenas mais um subterfúgio: “Antigamente, só tinha liberdade na boca. Eu atirava esta palavra mestra a quem quer que me contradisse, tinha-a colocado a serviço dos meus desejos e do meu poder. Murmurava-a na cama, ao ouvido adormecido das minhas companheiras, e era com a sua ajuda que eu me descartava delas” (p. 103). Ao contrário, a verdadeira liberdade se encontra na solidão, na condenação, perante a angústia das escolhas, perante a angústia da própria condição de finitude, e perante o julgamento alheio, pois “Já não há pai, já não há regra!” (p. 105).

Não sabia que a liberdade não é uma recompensa, nem uma condecoração que se comemora com champanha. Nem, aliás, um presente, uma caixa de chocolates de dar água na boca. Oh, não, é um encargo, pelo contrário, e uma corrida de fundo, bem solitária, bem extenuante. Nada de champanha, nada de amigos que ergam sua taça, olhando-nos com ternura. Sozinhos numa sala sombria, sozinho no banco dos réus, perante os juízes, e sozinho para decidir, perante nós mesmos ou perante o julgamento dos outros. No final de toda a liberdade, há uma sentença; eis por que a liberdade é pesada demais, sobretudo quando se sofre de febre, ou nos sentimos mal, ou não amamos ninguém (p. 103).

Em alguma medida, morte, solidão e liberdade se articulam, pelo menos enquanto função ética, relacionada à maneira como se interconectam e influenciam a forma de perceber sua própria vida e relações com os outros. A função ética aqui se refere ao papel que esses elementos

desempenham na orientação das escolhas e valores, bem como na forma como o sujeito se relaciona consigo mesmo e com a sociedade. A compreensão da liberdade, da solidão e da mortalidade desencadeia uma série de questionamentos éticos, como a afirmação de que negar a morte é também negar a vida revela uma preocupação com a honestidade emocional e a aceitação da realidade humana. Além disso, a inversão do sentido de julgamento também tem conotações éticas. Ao julgar a si mesmo, ele reconhece sua humanidade, sua vulnerabilidade e a complexidade de suas próprias ações. Esse ato de autojulgamento, no contexto da narrativa, se conecta ao direito moral de julgar os outros, uma vez que ele demonstra uma compreensão mais profunda das imperfeições humanas. Por isso, a liberdade assusta, aterroriza quem a encara de frente: “Mas, nas pontes de Paris, eu também comprehendi que tinha medo da liberdade” (p. 105).

Contudo, é a partir do vislumbre da liberdade, da solidão e da morte que se pode afirmar a vida. Pois negar a morte é também negar a vida, negar a solidão é negar a vida. “Quer saber com que sonhei? Com um amor total, de corpo e alma, dia e noite, em um abraço sem fim, de prazer e de exaltação. Durante cinco anos seguidos e, depois disso, a morte” (p. 105). Porém, paga-se um preço por tal liberdade que, em certa medida, faz Clamence viver à margem da sociedade, excluído da dinâmica ‘normal’, mas como condição para o acesso ao seu próprio ser. “Não será igualmente bom viver à semelhança da sociedade e para isso não será necessário que a sociedade se assemelhe a mim? A ameaça, a desonra, a polícia são os sacramentos desta semelhança. Desprezado, perseguido, forçado, posso então dar plena medida de mim mesmo, gozar o que sou, ser, enfim, natural” (p. 106). E, assim, ele inverte o sentido do julgamento. Não mais julga os outros, mas julga a si próprio e, se revelando como alguém passível de julgamento, mas sem espaço para que o outro o faça, ganha ele mesmo o direito de julgar: “(...) era preciso nos humilharmos para ter o direito de julgar os outros” (p. 107). Jean-Baptiste Clamence prossegue:

Exerço, pois, no Mexico-City, há algum tempo, a minha útil profissão. Esta consiste, em primeiro lugar, como o senhor já viu por experiência própria, em praticar a confissão pública com a maior frequência possível. Acuso-me de alto a baixo. Não é difícil, agora já tenho memória [...] com isso, monto um retrato que é o de todos e o de ninguém. Uma máscara, em suma, bastante semelhante às do carnaval, ao mesmo tempo fieis e simplificadas, e diante das quais nos dizemos: ‘Olhe, aquele, eu já o vi antes’. Quando o retrato está terminado, como nesta noite, mostro-o cheio de desolação: ‘Aqui está, ai de mim, o que sou. O requisitório acabou. Mas, ao mesmo tempo, o retrato que eu apresento aos meus contemporâneos torna-se um espelho (p. 108).

Esse espelho é a revelação da sociedade que faz em si, em seu próprio corpo, em seu próprio eu. Seu ‘eu’ se torna algo a ser explicitado, invertendo sua função. Se antes o eu tinha a função de ocultar, singularizar e proteger do desamparo, depois o ‘eu’ vira o ‘nós’, pois é no ‘eu’ que se faz a sociedade em si mesmo. Porém, com todo o percurso da narrativa, seu ‘eu’ torna-se consciente,

concedor da sua verdade, do medo da liberdade, da morte. Conhecimento este que lhe confere certa superioridade àqueles que exercem, sem consciência, a função do ‘eu’.

Então, insensivelmente, passo, no meu discurso, do ‘eu’ ao ‘nós’. Quando chego ao – eis o que nós somos – a sorte está lançada, posso dizer-lhes as suas verdades. Sou como eles, é certo, estamos no mesmo barco. Gozo, no entanto, de uma superioridade, a de sabê-lo, o que me dá o direito de falar (p. 109).

O conhecimento de seu próprio ‘eu’, que se confundia com o si mesmo⁵, revelou sua condição de duplicidade, antes escondida pelo conforto do familiar. Enfrentado e incorporado o desvelado pelo *Unheimliche*, Clamence alcança uma abertura e ocorre uma inversão, onde o ‘eu’, antes o si mesmo, agora é a sociedade em si, como um reflexo da sociedade que deve ser submetida ao julgamento. “(...) encontrei a felicidade que me convém? Aceitei a duplicidade, em vez de ficar desolado com ela” (p. 109). A partir daí, da incorporação do infamiliar, aceitando a duplicidade, é que há a possibilidade de uma nova forma de vida. Uma vida cuja centralidade não é mais ser amado como refúgio contra o *Unheimliche* pela negação do desamparo e da morte, mas uma vida de afirmação dedicada à beleza, ao amor, à natureza e à criação.

Nessas noites, ou melhor, nessas manhãs, pois a queda produz-se ao romper da aurora, eu saio, parto, numa marcha impetuosa, ao longo dos canais. No céu lívido, as camadas de penas adelgaçam-se, as pombas sobem um pouco, uma claridade rósea anuncia, ao nível dos telhados, um novo dia da minha criação (p. 111).

Enquanto o eu for a manifestação do esquecimento do si mesmo, tornando-se este último infamiliar, que passa a ser modelado pelo ideal do eu, a solução é o esquecimento do ideal; em outras palavras, a solução é pela imanência, pela afirmação daquilo que é! A solução é o esquecimento ativo do ‘eu’, da identidade com o ideal, como o si mesmo. É preciso deixar de ser o que se é, acusar aquilo que é o ‘eu’ para se afastar dele, mero instrumento de inserção na ordem social. O si mesmo não é o eu, ou, é o esquecimento ativo do eu como processo de desconstrução e superação do eu.

A minha solução, com certeza, não é a ideal. Mas quando não amamos a nossa vida, quando sabemos que é preciso mudá-la, não podemos escolher, não é? Que fazer para ser outra pessoa? Impossível. Seria preciso já não sermos ninguém, esquecermo-nos por alguém, uma vez pelo menos [...] Sim, perdemos a luz, as manhãs, a santa inocência daquele que se perdoa a si mesmo (p. 112).

⁵ O “eu” refere-se à aparência da identidade individual, a persona que se apresenta ao mundo, incluindo suas características, pensamentos, emoções e experiências pessoais. É a noção subjetiva que alguém tem de si mesmo, muitas vezes moldada pelo desejo de agradar aos outros, conquistar e seduzir. O “si mesmo” refere-se à compreensão de si para além das camadas superficiais do eu e da identidade, um si autêntico. Ver nota 3.

O si mesmo vai além da identidade do eu por meio de um complexo processo que inclui um esquecimento ativo do eu. Essa dinâmica envolve introspecção profunda e desconstrução gradual do eu, não apenas superficialmente, mas também em suas camadas mais profundas, revelando suas limitações e máscaras. Esse esquecimento consciente libera amarras, permitindo uma transformação interior. O esquecimento ativo não nega o eu, mas transcende-o, possibilitando uma recriação ética alinhada com o âmago mais íntimo do sujeito. A desconstrução não é um fim, mas um meio para alcançar autenticidade.

O movimento em direção a si mesmo é uma operação dialética de reconhecimento e transformação. O desmantelamento do eu abre espaço para reconexão com partes negligenciadas do sujeito. O si mesmo é uma síntese ampla que transcende dimensões do ser, não apenas uma negação do eu. Ao final, o si mesmo substitui o eu, uma entidade mais consciente. Esse renascimento não é esquecimento, mas reconfiguração das partes essenciais em uma nova síntese poderosa. Assim, o si mesmo é o ápice da desconstrução e transformação, impulsionado pelo esquecimento ativo do eu, rumo à verdadeira autenticidade e superação.

A tentativa é nos aproximarmos o máximo possível do Unheimliche de nossa vida cotidiana para identificarmos suas manifestações e, a partir disso, utilizar essa angústia de forma ativa e positiva, conferindo poder de transformação política ao uso desse sentimento.

A jornada de Clamence ressoa nesse contexto, mostrando como a busca incessante por reconhecimento e validação levou-o a uma crise existencial. Essa crise é semelhante à que enfrentamos como sociedade: uma crise de valores, de sentido e de relação com o planeta. Clamence, em seu caminho tortuoso, expõe as fissuras de uma moralidade ambivalente que, por vezes, mascara, sob uma fachada de altruísmo, a busca por interesses pessoais.

Testemunhamos a trajetória de Clamence, que se encaixoumeticulosamente nos códigos sociais. Sua imagem de homem correto, oferecendo ajuda aos marginalizados, ilustra uma vida construída em bases frágeis. Seu sofrimento, muitas vezes explorado por ganhos pessoais, nos lembra da dualidade de sua moral. Clamence se eleva ao posto de um ser acima de julgamentos, depositando em seu caráter atributos naturais e divinos. Porém, essa aparência é tingida por inseguranças, desencadeando uma crise que culmina na angústia existencial. A gargalhada misteriosa, uma manifestação do retorno do recalcado, simboliza a complexidade de sua busca por validação externa, expondo-nos que, ainda que toda essa ambiguidade estivesse sempre presente, o fato de Clamence seguir as expectativas morais de seu ambiente proporcionava-lhe uma vida aparentemente boa, sem sofrer de culpa ou vergonha, uma vez que, alinhado aos valores sociais, seu supereu algorítmico não lhe aplicava qualquer desses castigos, já que se utilizava do esquecimento para apagar suas ações infamiliares da consciência, ficando para si apenas a imagem que corresponde ao seu ideal de eu.

Vimos que Clamence, para subtrair a angústia do desamparo, se utiliza de duas estratégias: a sedução e a conquista. À medida que Clamence desvenda os recônditos de sua história, emerge a tristeza que o estranhamento e a obediência trouxeram. A relação com o pai, figura de poder, revela as raízes de seu desejo de mandar. O peso da servidão e a estrutura hierárquica levam a uma busca de identidade pelo reconhecimento, corroída pela falta. A estratégia de conquista se refere ao processo pelo qual o personagem Clamence buscou e alcançou uma posição ou status social dentro da estrutura hierárquica da sociedade. Esta seção do texto explora como Clamence, o protagonista, passou por uma jornada de reflexão e autoconhecimento que o levou a questionar e repensar as motivações por trás de suas ações e conquistas anteriores.

A ideia de "conquista", aqui, está ligada às realizações que Clamence procurou alcançar em sua vida, seja na forma de autoridade sobre os outros, na obtenção de reconhecimento ou na busca por uma posição de destaque. No entanto, à medida que Clamence enfrenta um estado de infamiliaridade consigo mesmo e com suas próprias ações, ele começa a compreender que suas conquistas passadas podem não ter o significado que ele uma vez atribuiu a elas. A reflexão sobre a "conquista" no texto não se limita apenas a realizações materiais ou sociais, mas também inclui as motivações subjacentes por trás dessas ações. Clamence percebe que suas buscas por poder, controle e superioridade não eram apenas para seu próprio bem, mas muitas vezes eram motivadas por desejos de vingança, dominação e busca de validação pessoal.

A relação de Clamence com as mulheres é uma jornada de superficialidade e busca de prazer, consequência das estratégias de sedução. Clamence examina sua atitude em relação às mulheres e à sedução, admitindo que ele as via como objetos de prazer e conquista. Ele revela uma atitude narcísica, onde obtém satisfação não apenas pelo desejo que sente por elas, mas também pelo prestígio e poder que ganha ao conquistá-las. Suas relações amorosas são marcadas por jogos de sedução, onde ele utiliza suas habilidades de conquista, como discursos persuasivos e olhares envolventes, para atrair e subjugar as mulheres.

Ele reconhece que muitas vezes suas relações eram movidas pelo desejo de ser amado e admirado. Clamence admite também que sua necessidade de controle e reconhecimento o levava a buscar parceiras que pudessem se dedicar exclusivamente a ele, perpetuando uma dinâmica de poder em suas relações. A partir do evento que ele presencia à margem do rio Sena, onde uma mulher se suicida, Clamence é confrontado com a morte e sua própria inação. Esse evento abala profundamente sua autoimagem e desencadeia um processo de autoconhecimento e autorreflexão. Ele percebe a hipocrisia em suas ações anteriores e questiona suas motivações e valores. Isso resulta em uma crise existencial, onde ele começa a entender o vazio e a superficialidade de suas conquistas amorosas, e seu desejo constante por reconhecimento.

Ele percebe que suas conquistas e seduções eram vazias e egoístas, e isso o leva a um estado de crise em que precisa reavaliar sua identidade e valores. A experiência do Unheimliche surge quando Clamence reconhece a desconexão entre sua autoimagem e suas verdadeiras motivações e ações, levando-o a questionar quem ele realmente é e o que valoriza na vida.

A morte entra em cena, incitando a reflexão sobre a própria vida. Amigos se transformam, relações mudam, e a identidade é revista. Clamence se vê diante do dilema, reconhecendo o medo do julgamento e da acusação pública. A confusão sobre o eu e o duplo surge, desafiando a autenticidade.

Clamence busca amor para mitigar o vazio, mas a insatisfação persiste. A libertinagem oferece fugaz alívio, mas erode sua vitalidade. Ao questionar o sentido de sua vida social e o significado do outro para si, Clamence começa a flertar com o absurdo de tudo isso. Essa falta de sentido o tira das dinâmicas sociais corriqueiras e esperadas, abalando sua posição social frente às exigências morais. A partir desse desvio, seu supereu, ao perceber que o eu está se afastando do ideal, dispara nele toda sorte de medo do julgamento alheio. A culpa e o medo do ridículo o acompanham, e ele busca se autoprolamar juiz-penitente. A verdade e a mentira perdem sentido, e o eu tradicional se dissolve. Clamence encara a liberdade como desafio e reconhece a sociedade refletida nele, em seu eu. Ele abraça a imanência, buscando por uma vida autêntica que supere o temor da liberdade e do desconhecido.

Portanto, o Unheimliche aparece como um abalo em seu eu, apontando seus limites para viver sob a moral coletiva. Após o Unheimliche, com parte de seu eu oculto vindo à tona, os sentidos do mundo são desfigurados, o deslocando das expectativas morais do outro, disparando assim seus sistemas de proteção, o supereu grita o perigo do julgamento, inundando-o de culpa e medo do ridículo, enquanto a angústia do desamparo o corrói por dentro. Porém, enfrentado essa passagem necessária pela angústia do Unheimliche, passando pelas projeções de julgamento do outro e se entregando a prazeres sexuais como último recurso frente essa angústia, se abre para o além-outro, o absurdo, a verdadeira face do mundo. E, a partir dessa abertura ao absurdo, é que cabe, verdadeiramente, a proposição de uma nova ética.

3.4 Referências

- Bondadio, G. B. (2018). Imagem, absurdo e revolta em Albert Camus. *ARTEFILOSOFIA, Revista do Programa de Pós-graduação em Estética e Filosofia da Arte da UFOP*, (24), 82-94.
- Camus, A. (1968). *A queda* (2^a ed., V. Rumjanek, Trad.). Rio de Janeiro: Record.
- Camus, A. (1972) *O estrangeiro* (A. Quadros, Trad.). São Paulo: Editora Abril.

- Camus, A. (1951/2011). *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record.
- Camus, A. (1942/2012). *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: BestBolso.
- Caú, M. C. (2011). A queda da moral: moralidade e ambivalências em A queda, de Albert Camus. *Revista Garrafa*, 23, 15-27.
- Costa, T. C. A., Barbosa, E. (2020). Para além da pulsão de morte: absurdo e revolta em Albert Camus. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 11(2), 454-468.
- Freud, S. (1919/2019). *O infamiliar [Das Unheimliche] – Edição comemorativa bilíngue*. Porto Alegre: Autêntica Editora. Edição do Kindle.
- Guerra, A. (2022). O Encontro da Psicologia com o Absurdo. *Phenomenology, Humanities and Sciences*, 3(2), 84-95.
- Portugal, A. M. (2006). *O vidro da palavra: o estranho, literatura e psicanálise*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Reynolds, J. (2013). *Existencialismo*. Editora Vozes.

Discussões e reflexões

Retomemos, então, nosso percurso traçado até aqui.

Mergulhamos na pandemia de COVID-19 e suas consequências devastadoras. Vimos como a pandemia não apenas atacou os corpos, mas também abalou as mentes, resultando em um aumento alarmante na piora da saúde mental, afetando de forma mais intensa os mais vulneráveis. Na América Latina, a pandemia agravou desafios psicossociais, impactando a ansiedade e a depressão. A pandemia deixa claro que a interconexão global é inegável, e a cooperação é fundamental para enfrentar desafios tão monumentais.

Para compreender de forma mais ampla o contexto da pandemia, estudamos o Antropoceno, definido como uma época geológica caracterizada pela influência humana no planeta, marcada pelo consumo excessivo de recursos, aumento de gases de efeito estufa e mudanças nos sistemas naturais. Vimos que isso é o resultado da visão moderna, que separa história humana e história natural, um posicionamento político que nos levou à nossa atual crise climática que, por sua vez, afeta o corpo, gerando eco-ansiedade e luto climático.

Compreendemos, dessa forma, que a crise climática é um sintoma de nossa ética e política, consequências de nosso modo de vida, submissos e limitados ao olhar do outro. Diante disso, estudamos a proposta cosmopolítica como uma perspectiva de coexistência global que transcende fronteiras. Uma abordagem que não se limita aos humanos; inclui também os outros seres vivos e elementos que compõe a ecologia planetária. Para atualização dessa proposição, vimos a necessidade da reativação do animismo, que reintegra a humanidade à natureza, promovendo uma visão mais equilibrada e interconectada do mundo.

De acordo com essa perspectiva, os seres de Gaia, portanto, seriam aqueles capazes de: (1) adotar uma ética ecológica, (2) reconhecer a interconexão e interdependência de todos os seres vivos e sistemas naturais de Gaia, (3) reativar o animismo e (4) pensar de forma cosmopolítica.

Assim, não só respondemos uma de nossas questões que guiaram nosso percurso, do porquê da pandemia, mas também chegamos a compreensão da necessidade de uma nova posição política para lidar com nossa condição planetária. Esse novo posicionamento político nos convida a abandonar nossa posição atual, de separação entre humanos e não-humanos, num humanismo sem Deus, sem conexão com a natureza, e adotarmos uma nova, ou antiga, posição política, a posição animista.

*Buscamos na ciência psicanalítica as ferramentas necessárias para esse reposicionamento na rede política de Gaia e encontramos, através do *Unheimliche*, uma ferramenta poderosa, capaz de abalar as certezas que nos condicionam e mantém nessa posição de cisão com o todo natural. Estudamos profundamente o *Unheimliche* e seu funcionamento de ambivalência entre familiaridade*

e estranheza, representando uma zona de transição entre "eu" e "outro" em nós. Isso permite transcender limitações políticas e buscar uma nova forma de existir no mundo. O Unheimliche atua como uma ponte entre o consciente e o inconsciente, questionando os valores enraizados. Esse confronto com o familiar e estranho catalisa a transformação interior necessária para a renovação política. O processo de desvelamento desestabiliza princípios morais consolidados, abrindo espaço para uma ética mais justa e complexa. Assim, a convergência entre ciência e afetividade nos leva a explorar a complexidade do Unheimliche e sua aplicação na redefinição ética e política.

A fim de dar alguma concretude para as nossas reflexões, lemos A queda, de Camus, convencidos de que ali se descreve a operacionalização do Unheimliche como possibilidade de abertura à essa nova dimensão de possibilidades e criação de novos modos de vida: o absurdo. Neste ponto culminante da exploração, a fusão entre compreensão acadêmica e profundidade emocional nos conduz a uma compreensão profunda do Unheimliche e seu potencial transformador. A angústia, companheira do Unheimliche, serve como farol na nossa subjetividade, apontando perigo e transformação, assim busca-se integrar o conceito do Unheimliche à vida cotidiana para empregar sua angústia de maneira ativa e positiva, conferindo-lhe um poder político transformador.

A trajetória de Clamence é explorada como um espelho dessa busca, evidenciando como sua necessidade por reconhecimento desencadeou uma crise existencial, espelhando o declínio dos valores e relações que a sociedade também enfrenta. A vida de Clamence é retratada como construída sobre fundamentos frágeis, na qual uma moral ambivalente esconde motivações egoístas sob uma fachada altruísta.

Se suas estratégias de busca por poder e controle refletem sua necessidade de ser reconhecido e apreciado, mas também revelam suas inseguranças. Através das estratégias de sedução e conquista, baseadas em prazer e poder, Clamence tenta preencher seu vazio interior. No entanto, ao testemunhar um evento trágico, ele confronta sua própria inação e mergulha em uma crise existencial, levando-o a questionar suas motivações e valores. Ele reconhece a superficialidade de suas conquistas e busca por validação.

A busca por um sentido mais profundo conduz Clamence a adentrar o território do absurdo, na procura pela autenticidade genuína. O fenômeno do Unheimliche emerge quando Clamence reconhece a discrepancia entre sua imagem idealizada e suas ações reais, desencadeado pelo confronto com a finitude na face da morte. Esse momento o leva a confrontar sentimentos de culpa, receio do julgamento alheio e os desafios inerentes à liberdade. Inicialmente, ele busca refúgio desses desafios através da projeção de culpa em outros e na busca por gratificação sexual. Contudo, a autenticidade emerge como a sua busca primordial, guiando-o a se distanciar das convenções sociais e do moralismo superficial.

O Unheimliche abala sua identidade, mostrando os limites de viver sob uma moral coletiva organizada em torno da falta do olhar que aplaca a angústia do desamparo. Depois dessa experiência, Clamence confronta o desafio da liberdade e se abre para o absurdo, abrindo caminho para a concepção de uma nova ética.

Reconhecemos a utilidade de A queda em nossos estudos, porém, não devemos nos esquivar de suas limitações. O livro foi escrito por um homem branco, representando a vida de um homem branco, dentro de um contexto Europeu, há uns 70 anos atrás. Nossso mundo é outro e, por isso, não podemos deixar de levantar a cabeça, sairmos dos livros, e contemplar o mundo que nos cerca. A assim o fizemos. Para isso, utilizamos da ciência como guia do nosso olhar ao entorno. Assim, produzimos uma pesquisa no âmbito de iniciação científica, financiada pela fundação de amparo a pesquisa do estado de São Paulo – FAPESP, para poder termos alguma noção de como essas dinâmicas de buscar por reconhecimento nas relações afetivas acontecem na nossa atualidade, marcada pela pandemia de COVID-19, atravessada pelas redes sociais como meio de conexão das relações.

4.1 Pesquisa empírica

A pesquisa realizada foi um estudo qualitativo, cuja coleta de dados foi feita através de 2 grupos focais, além de dois questionários para classificação sociodemográfica e socioeconômica. Participaram da pesquisa 19 jovens universitários de ambos os sexos, com idades entre 18 e 24 anos ($M_{idade} = 21,2$ anos), graduandos em curso superior e solteiros (estado civil), a maioria deles matriculados em cursos vinculados às Ciências Humanas. Dos participantes, 50% se declararam bissexuais e 63,16% pertenciam à classe econômica alta (A1 e B1). O Grupo Focal 1 (G1) contou com 9 integrantes, sendo 4 mulheres e 5 homens. O Grupo Focal 2 (G2) contou com 10 participantes, sendo 4 homens e 6 mulheres. Foram realizadas duas sessões/encontros remotos para cada grupo focal. O recrutamento dos participantes foi realizado por meio de redes sociais utilizadas pelo público de universidade pública do interior do Estado de São Paulo.

Escolheu-se o grupo focal como técnica de entrevista coletiva, pois esta ferramenta possibilita colocar em diálogo concepções de jovens universitários sobre uso de redes sociais durante o período de isolamento social. Os grupos focais foram realizados entre junho e agosto de 2022 via plataforma *Google Meet* e tiveram duração média de 1 hora.

A análise dos dados contou com a análise lexical a partir do software *Iramuteq* (Interface de R pour les Analyses Multidimensionnelles de Textes et de Questionnaires) (versão 0.7 Alpha e R versão 3.2.3). Como ferramenta para a elaboração das análises foram utilizados os seguintes recursos do *Iramuteq*: Classificação hierárquica descendente (CHD) e Análise de Similitude. Essas formas de

análises foram escolhidas como ferramentas que permitem analisar o texto como um todo, ou seja, como um sujeito coletivo. A CHD visa identificar classes de vocabulário que permitem inferir quais são as ideias principais do corpus textual utilizando análises de relevância estatística. Enquanto a análise de similitude permite inferir a estrutura de construção do texto e seus temas mais importantes a partir da coocorrência entre as palavras. Todas as ferramentas disponíveis pelo *Iramuteq* se baseiam em análises estatísticas geradas pelo software livre para análise de dados, R.

A análise dos dados da pesquisa girou em torno das principais concepções discutidas nos grupos focais, organizadas pelo software *Iramuteq*.

Tema 1 - Uso das plataformas e redes sociais durante a pandemia: Foram relatadas experiências ambíguas e contraditórias em relação ao uso das redes sociais durante a pandemia. Algumas pessoas criaram novos perfis ou intensificaram o uso na busca por reforço social, enquanto outras diminuíram a frequência ou excluíram perfis devido à ansiedade e comparações com outros.

Tema 2 - Dinâmica dos relacionamentos via redes sociais: As redes sociais foram percebidas como um ambiente seguro para construir relacionamentos, mas também como fonte de ansiedade em relação ao interesse do outro e na criação de uma autoimagem validada e reconhecida pelo outro.

Tema 3 - Experiência de existência nas redes sociais: Foi discutida a preocupação com a autoimagem, incluindo autocrítica, ansiedade na construção de perfis e inseguranças em relação à aparência. A *selfie* aparece como um meio de se fazer existir e ser reconhecido pelo outro.

A busca por validação e reconhecimento é um tema central discutido em relação ao comportamento e às motivações das pessoas ao interagir nas redes sociais. A análise dos grupos focais (G1 e G2) revela diferenças na natureza de seus interesses. No G1, o interesse estaria centrado na busca por relacionamentos e interações com outras pessoas nas redes sociais, sendo o relacionamento a confirmação do reconhecimento. No entanto, no G2, o interesse no outro está mais relacionado à validação da própria existência. Isso significa que no G2, o foco não é tanto no relacionamento em si, mas na busca por reconhecimento e validação como uma forma de confirmar sua própria existência.

Esses dados foram analisados à luz da teoria do reconhecimento, de Honneth (2003), que envolve três dimensões: autoconfiança individual, fundamentada pelo amor e amizade em reconhecimento das necessidades e desejos na dimensão afetiva. Autorrespeito individual, fundamentado no direito, reconhecido como pessoa autônoma e responsável. Autorrealização, fundamentado na estima social, no reconhecimento da diversidade dos princípios intersubjetivamente compartilhados.

Essas dimensões são fundamentais na dinâmica de validação e reconhecimento, afetando a autoimagem e a sensação de pertencimento. No contexto das redes sociais, a busca por reconhecimento é mediada pelo processo de "datificação" (Campanella, 2021), no qual interações

como curtidas e comentários são transformadas em dados. Isso quantifica ações e reações dos usuários, criando uma métrica numérica de reconhecimento atribuída aos perfis. Assim, as redes sociais oferecem uma ilusão de liberdade, mas também podem se metamorfosear em fontes de monitoramento e controle, contribuindo para uma sensação de vigilância constante.

4.2 Psicopolítica

Dessa forma, cria-se uma atmosfera nas redes sociais onde toda sua dinâmica e funcionamento gira em torno dessa constante busca, ou seja, o não-reconhecimento se torna a falta central em torno do qual gira o eixo da economia do eu e dos perfis. O eu se torna uma ferramenta de trabalho, uma vez que o movimento da expressão de sua busca por si mesmo gira a roda da economia virtual. Assim, forma-se a sociedade do desempenho, proposta por Han (2015). Baseada nos valores morais do neoliberalismo, as relações sociais tendem a ser orientadas para a busca de sucesso individual. Nessa sociedade, o sujeito indivíduo do desempenho, que se considera livre, na verdade é um submisso: é submisso de forma absoluta, pois, sem um mestre, se submete voluntariamente a si mesmo. Atualmente, cada pessoa se envolve em uma constante autoexploração para o seu próprio empreendimento. Cada um assume os papéis de senhor e servo dentro de si mesmo, senhor e servo em uma única pessoa.

Assim, as redes sociais operam por essa ambiguidade. Por um lado, elas oferecem um ambiente seguro para construir relacionamentos e receber reações positivas (curtidas, comentários), que podem aliviar a angústia por reconhecimento. Por outro lado, a incerteza sobre o interesse dos outros e a pressão para criar uma imagem aprovada e reconhecida geram ansiedades e inseguranças. As redes sociais não facilitam o encontro autêntico entre as pessoas, mas, ao contrário, enfatizam a ausência, uma vez que as interações muitas vezes são mediadas por ferramentas técnicas e não oferecem uma verdadeira presença.

Han argumenta que os próprios usuários participam ativamente da construção de um ambiente de vigilância e exposição contínua, contribuindo para a formação de uma cultura em que a visibilidade é um objetivo constante. Nesse contexto, o autor aponta para a contradição de que, enquanto se busca a liberdade e a individualidade, os sujeitos estão, ao mesmo tempo, aprisionados em um ciclo de exposição e consumo de informações. Portanto, a psicopolítica refere-se à interseção entre as tecnologias digitais, a busca pela visibilidade, a pressão por autodesempenho e os efeitos psicológicos resultantes desse ambiente. Ela enfatiza como os mecanismos de controle são internalizados pelos próprios indivíduos, moldando suas emoções, comportamentos e relações na sociedade contemporânea.

Por isso, a busca por reconhecimento leva à construção de uma identidade digital que visa atingir uma autonomia ilusória. Os indivíduos investem na construção de um perfil que busca

validação e aceitação. No entanto, essa busca pode resultar em comportamentos narcisistas e relacionamentos artificiais. O conceito de "*homo digitalis*" de Byung-Chul Han (2018) é aplicado para descrever esse comportamento em uma sociedade onde o reconhecimento é buscado através da exposição nas redes sociais. Han descreve como as redes sociais promovem a autopromoção, levando a uma pressão constante por positividade e realização.

Durante a pandemia, as complexidades relacionadas à busca por validação e reconhecimento foram intensificadas. As experiências ambíguas e contraditórias na forma como as pessoas usam as redes sociais durante esse período refletem as ansiedades e as expectativas em relação ao reconhecimento e à aceitação.

Portanto, a busca por validação e reconhecimento é uma força motriz importante nas interações nas redes sociais, mas essa busca é acompanhada por ambiguidades e complexidades. As redes sociais oferecem um meio de buscar validação, mas também podem ampliar sentimentos de ansiedade, insegurança e pressão social. A pandemia intensificou essas questões, tornando a busca por reconhecimento ainda mais central nas experiências das pessoas nessas plataformas.

Toda essa trama de encontros e dinâmicas são regidos e organizados pela estrutura psicopolítica (Han, 2020). Um conceito intrinsecamente ligado à influência do poder sobre a subjetividade das pessoas por meio de estratégias psicológicas, assume relevância contemporânea, particularmente em relação às interações virtuais e às plataformas digitais. Em sua essência, a psicopolítica reflete uma dinâmica social em que as redes sociais e as interações virtuais desempenham um papel central na formação da identidade, autoimagem e relações interpessoais.

Han argumenta que o capitalismo percebeu na era neoliberal que não precisava ser duro, mas sedutor. Isso é o que ele chama de *smartpolitics*. Em vez de dizer não, ele diz sim: em vez de nos negar com mandamentos, disciplina e escassez, ele parece nos permitir comprar o que queremos quando queremos, nos tornar o que queremos e realizar nosso sonho de liberdade. Em lugar de proibir e restringir, sua abordagem opera por meio do estímulo do prazer e da satisfação. Ao invés de visar a obediência das pessoas, ele procura criar uma relação de dependência. Nossa smartphone é crucial nesse aspecto, como a ferramenta multifuncional de nossa autoexploração (Han, 2020).

A manifestação da psicopolítica se estende por diferentes âmbitos da sociedade moderna, abrangendo esferas como a política, a economia e a cultura, por meio da aplicação de técnicas que impactam os pensamentos, sentimentos e comportamentos dos indivíduos. No contexto do exposto, essa noção se conecta diretamente ao impacto das plataformas digitais, redes sociais e tecnologias modernas na construção da subjetividade e na dinâmica da interação social.

As análises psicopolíticas se fundamentam na intersecção entre os afetos individuais e os valores culturais. Nessa dinâmica, os valores de liberdade, autonomia, reconhecimento e

autorrealização surgem como elementos moldadores das ações e relações na sociedade contemporânea.

É possível identificar, portanto, que a psicopolítica engloba a manipulação das emoções e dos comportamentos por meio das redes sociais e da pressão social virtual. A busca incessante por validação, reconhecimento e aprovação nas plataformas digitais frequentemente acarreta uma imagem deturpada do eu, além de incitar sentimentos de ansiedade e isolamento, contribuindo para a erosão das relações interpessoais autênticas e para uma falta de contato humano genuíno.

A transição da sociedade disciplinar (Foucault, 1987) para a sociedade do desempenho é um aspecto saliente da psicopolítica. Nesse contexto, a ênfase na busca incessante por eficiência, produtividade e autossuperação induz os indivíduos a otimizarem constantemente sua própria valoração, tanto no âmbito profissional quanto nas relações sociais. Esse fenômeno culmina em um esgotamento psicológico e na sobreposição de papéis, onde as fronteiras entre trabalho, lazer e descanso se tornam indistintas, levando o sujeito à exaustão e à “infartos psíquicos” (Han, 2015), como Burnout, depressão e TDAH (Transtorno de Déficit de Atenção com Hiperatividade). Enquanto o capitalismo afetivo (Illouz, 2011), por sua vez, explora as emoções e afetos das pessoas como recursos econômicos, conduzindo à transformação do amor e da intimidade em mercadorias transacionáveis.

No cerne da formação da subjetividade contemporânea reside a busca pelo reconhecimento. No entanto, a busca pela liberdade, autonomia e autorrealização, paradoxalmente, frequentemente prevalece sobre o desejo por reconhecimento nas relações afetivas, o que por vezes desencadeia conflitos e ambiguidades nas relações.

As repercussões psicosociais dessas dinâmicas emergem de modo expressivo nas sociedades contemporâneas. A incessante demanda por se destacar, buscar reconhecimento e forjar uma identidade *online* pode resultar em altos níveis de ansiedade e depressão. Essa busca por validação *online* pode gerar uma dependência da esfera virtual para sustentar a estabilidade emocional, turvando as fronteiras entre a realidade concreta e a virtualidade.

A pandemia exacerbou ainda mais essas tendências, uma vez que o isolamento social potencializou uma exaustão mental entre os jovens universitários, que recorreram às redes sociais como uma forma de conexão. A busca incessante por validação e a pressão pelo desempenho podem abalar a saúde mental, o que confirma a relevância de considerar os impactos psicológicos das interações virtuais e a influência da psicopolítica nesse contexto.

A partir da nossa pesquisa, percebemos como os sujeito-agentes se relacionam, compondo assim nossas ecologias, a partir da psicopolítica. Nessa ecologia organizada psicopoliticamente, regidas pelos valores morais que sustentam o capitalismo neoliberal, como a (1) busca por eficiência

e produtividade, onde o sucesso é medido pelo desempenho e pela maximização dos resultados individuais. (2) A valorização do individualismo e do sucesso pessoal e assim a busca por validação e visibilidade como forma de atingir a realização pessoal. (3) A transformação das emoções e afetos em recursos econômicos, o que envolve a transformação de aspectos íntimos, como o amor e a intimidade, em commodities negociáveis. (4) A ênfase na autopromoção e positividade, quando os indivíduos devem se autopromover e se apresentar de forma otimista para alcançar o reconhecimento e o sucesso. (5) Individualização e autonomia, no contexto neoliberal, a autonomia é valorizada como uma forma de autorrealização, onde cada indivíduo é responsável por buscar seu próprio sucesso e bem-estar. (6) A competição e meritocracia, que muitas vezes envolve a comparação com os outros e a competição por curtidas, comentários e seguidores. Isso reflete a lógica da meritocracia neoliberal, onde o reconhecimento é conquistado através do mérito individual e da superação dos demais. A transformação das relações em capital social, se manifesta pela a busca por relacionamentos e interações nas redes sociais, funcionando como uma maneira de confirmação e validação do reconhecimento.

Tais são apenas alguns dos valores morais de mercado que compõe e organizam nosso mundo social, operando como variáveis dentro de nosso algoritmo de regulação, o supereu. Nesse contexto, teríamos o seguinte: $F(x) = \text{empreendedorismo}$, onde a punição, através do sentimento de culpa e fracasso, acompanhado pela angústia do desamparo, se manifesta quando o eu não empreende. Assim, o eu assume o modo de operar de uma empresa e, portanto, o poder de fazê-lo produzir está instalado dentro de si, dentro do seu psiquismo, na expressão e existência do seu próprio eu. Nesse contexto, o eu aparece como uma tecnologia social de mercado, configurando-o para a máxima produtividade. Assim, podemos pensar que a angústia do desamparo tem um uso político, sendo o motor da ação do mercado. A angústia do desamparo fundamenta a falta ao qual o empreendedorismo promete dissolver através do sucesso.

O desejo de otimizar a própria imagem e reputação on-line para obter validação reflete a lógica do mercado, onde os produtos são continuamente aprimorados para atrair a demanda dos consumidores. Isso ressoa com a concepção de "eu como tecnologia social de mercado", onde os indivíduos procuram constantemente melhorar e promover suas identidades digitais para obter atenção e aceitação, semelhante à maneira como as empresas buscam aprimorar e comercializar seus produtos. Além disso, a "datificação" das interações nas redes sociais, onde as dinâmicas de reconhecimento são transformadas em dados mensuráveis, reflete a coleta de informações que é uma característica central do mundo dos negócios. Essa coleta de dados é fundamental para as estratégias de marketing e análise de mercado, assim como é para as redes sociais, que usam essas informações para direcionar anúncios e influenciar o comportamento dos usuários.

O eu, assim, se apresenta em imagens a partir de produtos disponíveis para o consumo, onde as subjetividades se expressam apenas através do gosto, refletidos em seus objetos de consumo, como roupas, comidas, lugares, filmes, séries, discursos, teorias, estilos de vida, e outras pessoas, a partir da conformação das estratégias de sedução e conquista. O sujeito se faz imagem para o outro pelos produtos que consome, possui e mostra.

Na sociabilidade, podemos senti-lo nos encontros onde há horas de conversas e risos e nada é dito. E o sorriso brota como reflexo da expectativa do outro em fazer rir, mesmo sem nem entender a graça do dito. Claro que isso tem sua função pragmática de distrair e não fazer pensar, aliviando a angústia com prazer e conforto. Nos relacionamentos, muitas vezes deixamos nossos interesses e angústias de lado, organizando as relações a partir de discursos políticos produzidos no âmbito das ciências humanas. No entanto, sabemos que as universidades têm como função social ampliar o capitalismo e, assim, as ciências exatas produzem tecnologia para produtos de poder e mercado, assim como as ciências humanas produzem tecnologias sociais de ampliação de mercado pela multiplicação de eus. Ainda que de direito as tecnologias discursivas produzidas pelas ciências humanas são de críticas à estrutura de poder vigente, de fato elas ampliam ainda mais o seu poder.

Por fim, presenciamos como as angústias de separação do outro ou de fazer um com o outro levam à violência intensas, como podemos observar na epidemia de casos de feminicídios durante a pandemia (Sunde, Sunde & Esteves, 2021; Ramos, Morais e Dos Santos, 2022).

*Ao levantarmos nossas cabeças e contemplar o mundo, percebemos que ele caminha no sentido contrário dos nossos estudos. Enquanto chegamos à conclusão da necessidade de reativar o animismo através do uso do *Unheimliche* e seu abalo no eu, ao olharmos ao redor vemos como o eu é cada vez mais investido, através de exigências cada vez mais exaustivas, fazendo com os sujeitos exatamente o que faz com a natureza. Não estamos sozinhos nesse olhar em relação ao eu. Algumas reflexões a esse respeito foram desenvolvidas por Elizabeth Roudinesco em seu livro “O eu soberano: ensaio sobre as derivas identitárias (Roudinesco, 2022).*

Roudinesco (2022) discute alguns aspectos e impactos do identitarismo na França e no mundo. Ela aponta que a intensidade das angústias identitárias está correlacionada com a globalização das trocas econômicas. Além disso, enfatiza que as identidades não estão estritamente ligadas à religião ou fé, mas sim a um senso de pertencimento. Como consequências da crescente angústia identitária, que tende a transformar as lutas emancipatórias em imposição, cresce também a reivindicação por hierarquias das identidades e pertencimento. Assim, o que originalmente deveria ser uma luta contra a marginalização das minorias acaba se transformando em um novo isolamento, fundamentado pelo desejo de evitar a interação com outras comunidades além da própria. Um processo que reconstrói na própria luta aquilo pela qual a luta se faz necessária. O sujeito da angústia identitária se torna dependente de sua própria imagem, sem perceber a distinção entre a

imagem de si e a si próprio. Assim, a dependência da imagem identitária leva o sujeito a necessitar do outro apenas para enaltecer-se a si mesmo, sem com isso conceber o que é de fato a alteridade e, como consequência, as diferenças tendem a ser negadas, levando à assimilação do outro como um inimigo.

A cultura identitária, como resultado da cultura do narcisismo, aparece como consequência do enfraquecimento do ideal coletivo, substituindo as lutas sociais por lutas ditas “societais”, tornando todos os comportamentos identitários: “Cada neurose, cada particularidade, cada roupa que se usa remete a uma designação identitária, segundo o princípio geral do conflito entre si mesmo e os outros” (Roudinesco, 2022, p. 19).

As configurações do identitarismo político das lutas identitárias, suportadas pelas teses acadêmicas de gênero e pós-colonialidade, dividem em grupos como direita e esquerda, e promovem cisões mais precisamente dentro das próprias esquerdas, tendo um com outro como alvo de luta, levam a discursos dos quais se pretendiam combater em seu início. O mecanismo de luta nessa configuração é a cultura da delação, expor e envergonhar, se tornando um problema dos atos das minorias identitárias (Roudinesco, 2022).

Um dos exemplos evocados pela cultura é o grupo dos nacional-identitários, que temem a globalização, se refugiando atrás de muros, qualificando tudo que não são eles como totalitário: “E enxergam-se também como os últimos guardiões de uma civilização ameaçada pela modernidade: um museu de cera, de retratos, de objetos congelados para sempre num tempo imemorial. Acreditam na pureza da nação, da cultura, convencidos de que nada deve se misturar” (p. 163). Assim, invertem e embaralham as tendências, se colocando como vítimas de uma ideologia que dominam os saberes, como na imprensa e universidade. Fazem de si uma imagem de prejudicados pelos transgêneros e decoloniais, como aqueles que ameaçam a sua identidade (Roudinesco, 2022). Dessa forma, a autora claramente nos revela os riscos que a amplificação excessiva do eu nas dinâmicas das relações políticas pode nos conduzir em nossos esforços de luta.

Assim, se levarmos à cabo nossa hipótese, do olhar como a falta central, da qual gira em torno às estratégias de sedução e conquista, nesse contexto de rede social e psicopolítica, compreenderemos que o olhar é tornado mercadoria, cuja função da tecnologia, smartphones e redes sociais, está em capturar o olhar, seja pela beleza do brilho da tela, pela forma elegante dos aparelhos e aplicativos, seja pelo mundo ao qual ele dá acesso. Assim, o olhar e a atenção se tornando um commodity, esgotamos mais esse recurso, trazendo um déficit de atenção ao mercado. Os sujeitos produzidos por esse mercado carregam a sua marca, e o déficit de atenção provocado pelo mercado se converte em subjetividade, como o TDAH, criando assim a necessidade de ampliação do mercado da atenção, que o faz através da psiquiatria e seus medicamentos, como a ritalina. Sendo o olhar e a atenção de alto valor de mercado, fica no prejuízo aqueles com menos

poder político nessa disputa, as crianças, os jovens e os idosos. Dessa forma, fica evidenciado com bastante clareza as consequências da nossa organização política na produção de seres humanos, negligenciadas por todos nós, em detrimento da produção de capital.

*Portanto, os desafios que enfrentamos são enormes, pois precisamos enfrentar um exercício de poder que se exerce a partir de dentro de nossa própria subjetividade, nos trazendo, outra vez, a necessidade o uso político do *Unheimliche* como ferramenta de enfrentamento do psicopoder. A pandemia colocou a todos nós cara a cara com a morte, despertando em muitos o *Unheimliche*. Então, que a pandemia se torne o símbolo da morte, o estranhamento em massa possa ser utilizado como fonte de força e potência em nossa tarefa de reposicionamento político necessário para a não destruição do nosso planeta. Assim, o Antropoceno trouxe sentido ao absurdo, o futuro. A preservação se tornou o grande axioma, e Gaia se tornou a referência ética da vida, expandindo o éthos do revoltado da contemplação da natureza, incorporando-a em sua política, como uma das partes de relação da ecologia, exercitando, assim, a cosmopolítica.*

Pertencer a Gaia nos coloca nas suas relações, pois o pertencimento é o fundamento do sujeito como objeto-agente. Pertencer a um lugar é ser parte desse lugar, tanto objeto quanto agente dele, como uma onça ou uma árvore é parte (objeto e agente) da floresta, submetendo-se à sua moral, atualizada pelo supereu, pelas imagens fornecidas para o ideal do eu. É o não-pertencimento que leva ao absurdo. Uma vez não fazendo parte de nada além do mercado, o pertencer se condiciona ao olhar e reconhecimento do outro e, assim, pertencer é ser objeto do outro, subordinado à sua moral, pela função do supereu nas imagens do ideal do eu. Ao se ver preso nessa condição, de objeto-agente ao outro, o sujeito busca afastar-se da sua condição de objeto na solidão, onde pode constatar o absurdo dessa condição humana. Ameaça do desamparo pelo não-reconhecimento caso não siga a moral do pertencimento vigente, eis o fundamento da moral das cidades, a moral do mercado. O complexo de Édipo, nesse contexto, apareceria como uma tecnologia política de condicionamento ao uso político da angústia do desamparo que move a economia, cujos comportamentos se estruturam em sedução e conquista, que se dinamizam pela conquista de aparência, imagens para o eu, como títulos, status, prêmios e reconhecimentos por parte da sociedade, como a ilusão dentro de um campo bourdieusiano.

Ao reconhecer o agenciamento político dos seres de Gaia, animais, rios, florestas, etc, reconhecemos também nossas semelhanças, cuja representação nos possibilita uma espécie de identificação, expandido o eu, que incorpora as forças da sua natureza. Imaginemos o sol com uma série de atributos humanos que, através desse reconhecimento e características, são capazes de fazer com que nosso eu se identifique com ele, trazendo para o eu suas características, ampliando o eu em direção ao mundo, enchendo-o de calor e força por esse processo de magia. No limite desse exercício,

o místico de Gaia tem o seu eu expandido ao ponto de ele mesmo se tornar a própria Gaia. Que seja ela a nossa nova referência para a estruturação de uma nova moralidade, destituindo o Outro do seu lugar superior de controle e o coloque lado a lado como objeto-agentes pertencentes a um mesmo plano, o grande útero que nos fornece tudo que precisamos, que nos protege em sua placenta atmosférica, a grande Deusa, Gaia.

4.3 Referências

- Arrais Ramos, B., Dos Santos Moraes, D., & Carrasco Dos Santos, A. (2022). A violência contra a mulher no Brasil: uma análise do aumento do número de casos de feminicídio no Brasil em momento pandêmico [Violence against women in Brazil: an analysis of the increase in the number of cases of femicide in Brazil in a pandemic moment]. *Research, Society and Development*, 11(12).
- Campanella, B. (2021). Reconhecimento datificado em plataformas digitais: lógicas e implicações. *Revista Civitas*, 21, 282-292.
- Foucault, M. (1987). *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão* (R. Ramalhete, Trad.). Vozes.
- Han, B. C. (2015). *Sociedade do cansaço*. Tradução E. P. Giachini, Petrópolis: Vozes.
- Han, B. C. (2018). *No enxame: perspectivas do digital*. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes.
- Han, B. C. (2020). *Psicopolítica – O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Âyiné.
- Honneth, A. (2003). *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. Editora 34.
- Illouz, E. (2011). *O amor nos tempos do capitalismo* (V. Ribeiro, Trad.). Zahar.
- Roudinesco, E. (2022). *O Eu Soberano: ensaio sobre as derivas identitárias*. Tradução: Eliana Aguiar. Editora Zahar.
- Sunde, R. M., Sunde, L. M. C., & Esteves, L. F. (2021). Feminicídio durante a pandemia da COVID-19. *Oikos: Família e Sociedade em Debate*, 32(1), 55-73.

Encerramento

Voltemos, mais uma vez, ao caloroso presente de Santos, onde as palavras deste ensaio reverberam como um abraço estranhamente íntimo. Aqui, entre as brisas marítimas que se entrelaçam com o pulsar do coração da cidade, ecoa uma voz latino-americana, uma voz que emerge das entradas de uma história rica em dualidades e conflitos. Cada frase meticulosamente elaborada é uma expressão autêntica, conectando as experiências pessoais às reflexões acadêmicas, construindo uma trama que entrelaça o individual e o universal em um só fio.

A influência para o formato desse ensaio, o fato de estar escrevendo como estou, foi o próprio Camus. Expondo meu eu, assim como ele sugeriu, revelando, entre um parágrafo e outro a parte do meu eu que é exigida que fique oculta da linguagem acadêmica. A necessidade de falar do não dito se torna um exercício do Unheimliche. É como olhar o espelho e enxergar um reflexo que transcende a superfície, mergulhando nas profundezas de nosso ser. É trazer à luz aquilo que estava nas sombras, expondo as inquietações, as dúvidas, os conflitos e os anseios que são muitas vezes reprimidos pela máscara da objetividade acadêmica.

Este ensaio foi produzido com a ajuda de ferramentas poderosas. De um lado, minhas ideias foram ampliadas com o auxílio da inteligência artificial, essa intrigante criação moderna oferecida "gratuitamente" por gigantes corporações que controlam o vasto ciberespaço. Do outro lado, meus pensamentos encontraram novas trilhas e conexões através da inteligência natural, a maconha, uma dádiva da natureza que se entrelaça em meus sentidos e percepções através de tramas ilícitas, desafiando fronteiras e normas. Assim, este texto é a sinfonia de uma colaboração única: natureza-homem-máquina, uma dança complexa entre o analógico e o digital, o natural e o artificial.

Ao olhar o horizonte, para a vastidão do oceano, nossa visão se expande em Gaia. Cada olhar se torna um vislumbre do mundo vivo e pulsante que se desdobra perante nós, repleto de histórias que ultrapassam nossos limites individuais. A cada palavra, a cada pensamento, lançamos uma pequena pedra nesse oceano de Gaia, criando ondulações que conectam nossas experiências individuais às preocupações coletivas. Ao mergulhar nesse oceano de ideias, somos lembrados de que a busca por entendimento, mudança e ressonância não é um esforço solitário, mas sim um eco dentro da grande sinfonia da existência.

Então, diante de nossos olhos, surge um convite: voltar a olhar Gaia com uma nova perspectiva. Reconhecer que somos parte de um todo maior, que nossos destinos estão interligados com os de todos os seres vivos e sistemas naturais que compartilham nosso planeta. Ao enfrentar os desafios que nos cercam, das crises climáticas à busca incessante por olhares, podemos nos lembrar da sabedoria das árvores, da paciência dos rios e da persistência das criaturas que habitam a Terra. Gaia nos ensina a importância da harmonia, do equilíbrio e da colaboração.

Assim, este ensaio é uma jornada que tenta transcender as barreiras da aparência, mergulhando nas águas turbulentas do nosso interior. Ele nos convida a olhar para além das palavras impressas, a ler nas entrelinhas e a ouvir o sussurro das emoções subjacentes. Esta abordagem não menospreza a seriedade da pesquisa acadêmica, mas enriquece o discurso com uma autenticidade palpável, uma humanidade que pulsa em cada linha. Afinal, a jornada do conhecimento vai para além de fatos e teorias; é uma exploração da trajetória interna de quem desbrava essas profundezas.

Neste encontro poderoso entre o eu e o outro, entre o analógico e o digital, entre o natural e o artificial, podemos encontrar a faísca da transformação, a semente de um novo começo. Coletivamente, como seres de Gaia, que moldemos um caminho que celebre nossa herança, abrace nossa complexidade e nos leve a um amanhã mais luminoso, onde o olhar sobre nosso mundo seja tingido de empatia e respeito. E, ao trazer à luz o não dito, ao abraçar o Unheimliche, que possamos trilhar um caminho de autodescoberta e mudança que nos conduza a um entendimento mais profundo de nós mesmos e do mundo que compartilhamos.

Concluindo este ensaio, expresso uma nota de esperança e determinação. Ao unir nossas vozes e esforços, forjamos um mundo onde a tecnologia e a natureza se entrelaçam de forma sustentável e ética. Com um olhar além das aparências, construímos um amanhã onde a diversidade é celebrada, onde a interconexão é valorizada e onde a vida, em toda sua complexidade, é nossa maior força.

Que este ensaio seja mais um passo na direção da reconciliação de um passado de exploração com um presente de composição. Que essa seja a nossa história, que esse seja o nosso mito.

PS. Nunca deixei de entrar no mar de Santos. Espero estar com a bandeira verde, indicando que o mar está com uma quantidade de bactérias fecais num nível tolerado pela sociedade santista.