



EU SOU UM OUTRO: A ALTERIDADE COMO PARADIGMA DA IDENTIDADE

João Trigueiros Sampaio Farto e Abreu

Orientador de Dissertação:

PROF. DOUTOR ANTÓNIO GONZALEZ

Professor de Seminário de Dissertação:

PROF. DOUTOR ANTÓNIO GONZALEZ

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de:

MESTRE EM PSICOLOGIA CLÍNICA

Especialidade em Psicologia Clínica

2022

Dissertação de Mestrado realizada sob a orientação de Prof. Doutor António Gonzalez apresentada no ISPA – Instituto Universitário para obtenção de grau de Mestre na especialidade de Psicologia Clínica

Agradecimentos

Será possível transmitir através de uma entrada com este nome o quão gratos estamos pela presença e pela ajuda que tantas e tantos nos foram dando ao longo da vida? Penso que não. Ainda assim, deixarei por escrito o que, provavelmente, deverá ser apenas feito, para que assim possa constar, como sinal de apreço e de respeito, além das acções que representam esse mesmo reconhecimento.

Ao Professor António Gonzalez, por ter respeitado a minha ideia, o meu espaço e o meu tempo, para que pudesse surgir alguma coisa que me (e nos) fizesse sentido. São sinceras, sentidas e atestam a realidade dos factos, estas palavras que lhe dirijo. A sua capacidade de compreensão e aceitação da minha confusão. A perda da esperança e a crença na bonança. “*Alea jacta est*”, nem mais.

Aos Professores/as Filipa Alvim, Antónia Perdigão, José Abreu Afonso, Vítor Amorim, Ângela Vila-Real, António Pires, Csongor Juhos, Maurizio Tirassa, Federico Zamengo, Fabio Veglia, pela sua qualidade e por me fazerem pensar.

À minha mãe por ser minha mãe. Ao meu pai por ser meu pai. Aos meus irmãos, nas diferenças e desavenças naturais, que são pessoas que sempre serão parte integrante e fundamental daquilo que me faz ser quem eu posso ser. À Nana e ao Francisco, por existirem.

Ao meu avô Alberto que, dentro das suas limitações, sempre olhou por mim.

Aos meus amigos e às minhas amigas, que não são muitos e por isso mesmo também sei que o são verdadeiramente – amigos/as com “A” grande. A família que nós escolhemos, no fundo.

Aos meus amores, que me fizeram sempre conhecer novas partes minhas, sem as quais não poderia ser metade daquilo que posso ser.

Ao César, ao Rodi, ao Chico, ao Filipe, ao Zé, ao Santos, à Mada, à Sara, à Chiara, à Arianna, à Anita, à Carolina, ao Filipe, ao JuanPa, ao Llanos e à Maria Elisa, à Joana, ao Gustavo, ao Mike, ao Andrea, ao Isaias, à Fra e ao Andrea, ao Oscar, ao Erfhan, ao Pinhas, ao Pinto, ao Foshizle, à Constança, ao Bernas, à Goda, à Inês, ao Gui, à Anto, à Emilia, à Denise, ao JohnyB, ao Esparguete.

À Gabriela.

A todas e todos cujos nomes não são aqui mencionados mas que eu bem sei que ajudaram, ajudam e ajudarão a que eu me possa ir formando de uma maneira mais livre e heterodoxa. Aos vossos pequenos gestos, e ao vosso reconhecimento dos meus, que contribuem para fazer de mim alguém diferente daquilo que me imagino.

Um obrigado por todo o vosso carinho.

Resumo

Muitos foram até hoje os autores que dentro e fora da área da psicologia se debruçaram sobre o tema da identidade. No presente trabalho pretende-se chamar a atenção para o carácter eminentemente relacional deste termo que nos é tão caro a todos. Nunca como hoje se viveram e observaram tantas possibilidades de ser e estar no mundo, o que aparentemente poderia contribuir para uma mais fácil assunção daquilo que o sujeito sente que é. Contudo, não é isso que se verifica. As dificuldades sentidas pelas pessoas, mais ou menos conscientes, perante um contexto cada vez mais desumanizado, fazem com que a vida em comunidade se desintegre lentamente perdendo-se assim uma qualidade fundamental do que é ser-se humano. Somos divíduos, e não indivíduos como costuma postular-se. O desejo, palavra-chave no discurso da psicanálise, será alvo de análise como aquilo que está no cerne no sujeito, não definindo, porém, a sua identidade. A necessidade de integração do estrangeiro revela-se cada vez mais como um movimento essencial para que nos possamos mover neste contexto assoberbado de estímulos e reivindicações, que parecem concorrer mais para o afastamento do que para a individualização dos sujeitos. Não pode haver forma de olhar e tentar perceber o sujeito que não contemple o contexto no qual ele se insere.

Palavras-chave: identidade, divíduo, relação, desejo, estrangeiro.

Abstract

Many have been the authors from within and without the field of psychology that have posed questions about identity. In the current work we try to appeal to the eminently relational feature of this concept we all care so much about. Never as nowadays has there been lived and seen these many possibilities of being in the world, which apparently could contribute to an easier assumption of what the subject feels he or she is. However, this it not the case. People are having trouble, consciously or unconsciously, living in this more and more dehumanized environment as ours seems to be. The fact is that community type living has been slowly degrading and this means a profound loss in the quality of being human. We are dividuals, not individuals as we usually see ourselves. Desire, the keyword in the psychoanalytic speech, will be taken into account as what most defines the subject despite being not an identity experience. Integrating the foreigner has never been so important as it is in today's world, in order to be able to live in this overwhelming context of permanent stimulus and claims that seem to promote withdrawal rather than subject's individualization. There cannot be a way of looking upon and understanding the subject that do not contemplate the environment in which he or she takes part.

Keywords: identity, dividual, relation, desire, foreigner.

Kahlil Gibran - O teu pensamento e o meu

“O teu pensamento é uma árvore que tem as suas raízes no terreno da tradição e cujos ramos se alongam no poder da continuidade.

O meu pensamento é uma nuvem que se move no espaço, e divide-se em mil gotas que, caindo, criam um regato que canta enquanto escorre para o mar. Portanto, sobe em vapor em direcção ao céu.

O teu pensamento é uma fortaleza que nenhuma tempestade pode abalar.

O meu pensamento é uma folha terna, que se dobra em todas as direcções e tira prazer do seu ondular.

O teu pensamento é um dogma antigo que não te permite mudar, nem mudá-lo.

O meu pensamento é novo, mete-me à prova e eu meto-o à prova a ele, manhã e noite.

Tu tens o teu pensamento e eu tenho o meu.

O teu pensamento permite-te acreditar no iníquo confronto do forte com o fraco, e na capacidade de o sorrasteiro enganar o ingénuo.

O meu pensamento incute-me o desejo de trabalhar a terra com o arado, cortar a colheita, construir uma casa de pedras e argamassa, de tecer as minhas roupas com fios de linho e de lã.

O teu pensamento leva-te a procurar a riqueza e a fama.

O meu pensamento ordena-me que eu conte comigo mesmo.

O teu pensamento casa-se com a fama e o exibicionismo.

O meu aconselha-me e implora-me que ignore a notoriedade, considerando-a ao mesmo nível de um grão de areia na costa da eternidade.

O teu pensamento instila no coração arrogância e superioridade.

O meu promove amor pela paz e desejo de independência.

O teu pensamento gera sonhos de palácios com móveis de sândalo.

O meu sussurra-me ao ouvido: sê puro de corpo e de espírito ainda que não tenhas um lugar para te deitares.

O teu pensamento faz-te aspirar a títulos e a diplomas.

O meu adverte-me a prestar serviços humildes.

Tu tens o teu pensamento e eu tenho o meu.

O teu pensamento é ciência social, é léxico religioso e político.

O meu é um simples axioma.

O teu pensamento fala de mulheres bonitas, feias, virtuosas e prostitutas, inteligentes ou estúpidas.

O meu vê em todas as mulheres a mãe, a irmã ou a filha de cada homem.

Tu pensas em ladrões, criminosos e assassinos.

O meu pensamento defende que os ladrões são criados pelo monopólio, os criminosos são fruto da tirania e os assassinos são da mesma estirpe que os assassinados.

O teu pensamento descreve leis, cortes, juízes e punições.

O meu explica que quando o homem faz uma lei, ou a transgride ou a respeita. Se existe uma lei fundamental, então todos nós somos iguais perante ela. E, aquele que despreza os inferiores é ele mesmo inferior. E aquele que defende uma superioridade moral perante quem errou, vangloria-se perante toda a humanidade.

O teu pensamento estima profundamente o habilidoso, o artista, o intelectual, o filósofo e o sacerdote.

O meu tem em consideração, por sua vez, quem é capaz de amar, quem doa afecto, o sincero, o probo, o amável, o mártir.

O teu pensamento sustém o judaísmo, o bramanismo, o budismo, o cristianismo e o islamismo.

No meu pensamento existe uma só religião universal cujos diversos caminhos não são outra coisa que os dedos da bendita mão do ser Supremo.

No teu pensamento há os ricos, os pobres e os mendigos.

O meu pensamento vê a riqueza naquilo que é a vida. Todos nós somos mendigos, e não existe um bem-feitor que não seja a vida em si mesma.

Tu tens o teu pensamento e eu tenho o meu.

De acordo com o teu pensamento, a grandeza das nações reside na política, nos partidos, nas conferências, nas alianças e nos debates.

O meu, defende que as nações valem pelo trabalho que as suas pessoas realizam: o camponês, o artesão, o padeiro, o pastor.

O teu pensamento advoga que a glória das nações deve-se aos seus heróis: Ramsés, Júlio César, Alexandre o Grande, Napoleão.

Já o meu reconhece os verdadeiros heróis em Confúcio, Sócrates, Platão, Abi Taleb, El Gazali ou Jalal Ed-din-el-Roumy.

O teu pensamento acredita que o poder está no exércitos, nos canhões, nas ogivas, nos aviões e nos navios.

O meu defende que o poder nasce da razão, da determinação e da verdade. Não importa o tempo que o tirano se manterá no poder, será sempre e em qualquer caso, o verdadeiro perdedor.

O teu pensamento identifica uma diferença entre o pragmático e o idealista, entre a parte e o todo, entre o místico e o materialista.

O meu é consciente do facto de que a vida é só uma, e que os seus pesos e medidas não se coadunam com os teus pesos nem com as tuas medidas. Aquele que tu vês como idealista pode ser

na realidade uma pessoa muito prática.

Tu tens o teu pensamento e eu tenho o meu.

O teu pensamento interessa-se pelas ruínas, pelos museus, pelas múmias e pelos objectos petrificados.

O meu paira sobre nuvens e brumas eternamente novas.

O teu pensamento senta-se num trono de crânios.

O meu vagueia por vales e bosques sombrios.

O teu pensamento celebra, com o som das trompas, a tua dança.

O meu prefere o tormento da morte à tua música e à tua dança.

O teu pensamento é o pensamento do boato e dos falsos prazeres.

O meu é o pensamento daquele que se sente perdido no seu próprio país, na sua própria terra, daquele que se sente estrangeiro na sua pátria, sozinho entre parentes e amigos.

Tu tens o teu pensamento.

Eu tenho o meu (Gibran, 1993).”

O texto aqui apresentado é uma tradução, com ligeiras modificações, do texto do grande pensador Kahlil Gibran. Poeta e ensaísta libanês, deixou-nos uma vasta obra que vale a pena ser conhecida por todos nós. Nunca é tarde para começar.

Tomei contacto com a existência de Kahlil Gibran, pela primeira vez, no dia do meu trigésimo primeiro aniversário, sentado num bar em Bolonha, acompanhado por um amigo italiano e um simpático e introvertido, recentemente conhecido, rapaz marroquino. Durante cerca de uma hora ouvi-os falar deste autor, à data para mim absolutamente desconhecido, e encontrava-me muito entusiasmado com o que ouvia.

O primeiro contacto com o texto acima transcrito foi um *encontro com a alteridade, um diálogo com o estrangeiro, que não mais esquecerei*. Daí, seguramente, o meu desejo de incluí-lo neste ensaio.

Não pretendo avançar qualquer leitura ou interpretação das duas páginas e meia que aqui apresentei. As leituras e interpretações que fiz, e continuo a fazer, deixo-as comigo. Mas, precisamente por sentir que o texto abre essas possibilidades ao leitor ou à leitora, de cada vez que com ele se depararem, desejo que possa ser terreno fértil para outras pessoas como o foi para mim.

Por fim, agradeço a atenção na leitura destas linhas que parecem ultrapassar em larga medida o âmbito do trabalho, mas que de certa forma podem criar uma boa atmosfera para a viagem proposta, de acordo com o pensamento de se propuser a ler.

“O melhor entre os homens é aquele que cora quando é elogiado, e fica em silêncio quando é difamado”, Gibran (1993).

ÍNDICE

UM OLHAR SOBRE A SOCIEDADE.....	2
O CONTEXTO E A PSICOLOGIA.....	5
A LOUCURA QUE VIVE EM NÓS.....	8
O(S) VALOR(ES) DA HUMANIDADE.....	11
AS CRENÇAS PARTILHADAS E A SUA IMPORTÂNCIA PSICOLÓGICA.....	13
UM CONTRIBUTO MODERNO, MAS ANTIGO.....	16
EXISTE UMA NORMALIDADE HUMANA?.....	19
EM BUSCA DE (UMA) IDENTIDADE.....	20
O PRIMADO DO DIVÍDUO.....	23
DESEJO E AS SUAS APORIAS.....	27
RETRATOS DO DESEJO HUMANO.....	30
O DESEJO INVEJOSO.....	30
O DESEJO DO OUTRO.....	31
O DESEJO E A ANGÚSTIA.....	32
O DESEJO DE NADA.....	32
O DESEJO DE GOZAR – O GOZO.....	34
O DESEJO DE UM OUTRO LUGAR.....	34
O DESEJO SEXUAL.....	35
O DESEJO AMOROSO.....	36
O MURO E O ESTRANGEIRO.....	38
NEO-FORMAS PSICOPATOLÓGICAS?.....	41
APRESENTAÇÃO DO AUTOR.....	43
APRESENTAÇÃO DA OBRA.....	44
DISCUSSÃO.....	47
CONCLUSÃO.....	51
REFERÊNCIAS.....	54

INTRODUÇÃO

O presente trabalho surge da necessidade de resposta a um desejo que poderíamos articular da seguinte forma: “*o que é, e como se forma a nossa identidade?*”. O convite que é feito, à leitora ou ao leitor, é o de seguir o processo pelo qual passámos na tentativa de exploração do tema proposto. O caminho não é óbvio nem tão pouco elementar. Poderá, inclusivamente, passar por vias à partida estranhas a quem se propõe a ler um trabalho desta natureza, dúvidas que esperamos poder ver relativamente dissolvidas no final da leitura.

Apesar de surgir no âmbito de uma dissertação de mestrado em psicologia clínica, não nos serviremos apenas de contributos de autores/as do campo do que habitualmente chamamos saúde mental. Ao longo do percurso, serão apresentadas ideias de áreas como a antropologia, história, filosofia, psicologia e psicanálise, no sentido de melhor tentar compreender o conceito de identidade.

A leitura passará, assim, por pontos como a preponderância actual da racionalidade técnica e do dinheiro, a loucura e o relativismo cultural, a importância das crenças imaginadas partilhadas em larga escala na construção das realidades humanas, a influência do contexto e do reconhecimento na contínua construção dos sujeitos ou ainda pelo peso muito particular que a teoria psicanalítica atribui à palavra *desejo* - aquilo que de mais próprio cada sujeito tem mas cuja experiência não é nunca identitária.

O objectivo é o de tentar fazer ver a quem lê que o conceito em exploração é eminentemente relacional. E que, precisamente por essa razão, devemos ser capazes de observar e reflectir sobre as sociedades em que vivemos, nas quais todos temos um papel activo (ainda que por omissão), pois esses são os contextos nos quais construímos a nossa identidade.

Além do levantamento teórico realizado, será também apresentada uma obra de ficção e a sua respectiva análise, feita à luz de alguns dos conceitos discutidos ao longo do enquadramento. A análise proposta não é exaustiva nem segue um método concreto. À semelhança do encadeamento das ideias, que é feito seguindo uma lógica pessoal (a todos os níveis discutível), também a discussão da obra e a conclusão são elaboradas em estilo livre, estando por isso sujeitas, por um lado, à nossa possibilidade estilística, compreensiva e interpretativa, e, por outro, às limitações que lhes estão inerentes. Esperamos que a leitura seja proveitosa, isto é, que gere críticas e promova inquietações.

UM OLHAR SOBRE A SOCIEDADE

Actualmente atravessamos um período histórico e político conturbado no que diz respeito aos direitos e deveres dos cidadãos principalmente nas sociedades ditas ocidentais. Crescem os fenómenos populistas, aumentam as políticas sectárias-identitárias, prosperam os discursos xenófobos, proliferam as acusações belicistas (metafóricas ou literais) e apoiam-se cada vez mais medidas segregacionistas.

Nenhum destes fenómenos é realmente novo quanto ao conteúdo das mensagens que propaga - sejamos justos com a história -, mas o mesmo já não pode ser dito acerca da forma como esse processo é levado a cabo, e talvez mais importante ainda dos contextos nos quais eles surgem. Ou devemos antes dizer, *pelos quais eles surgem?* O paradigma capitalista-consumista mundialmente difundido devido à globalização e ao *universalismo liberal-democrata*¹, a *gadgetização*² contínua daquilo que é propriamente humano – desumanizando-nos -, a aceleração constante da vida – Paul Virilio fala da emergência de uma nova ciência, imagine-se, a *dromologia* (ciência da velocidade), e a total obsessão com a produtividade e a eficiência (os valores da técnica), todos estes são traços das nossas sociedades actuais³.

Slavoj Žižek, no seu texto sobre o *Espectro da Ideologia*, afirma que a (única) maneira eficaz de combater o populismo actual é através da inversão da direcção do olhar crítico que actualmente pousa sobre os outros, para nós mesmos, ou seja, mudar o alvo do escrutínio. O que quer dizer é que devemos “*submeter ao exame crítico o próprio universalismo liberal-democrata*” pois é ele que abre espaço às novas formas de populismo. Porquê? Devido à falsidade que propala – vivemos uma exaltação dos direitos tornada possível por uma ofuscação dos deveres. Não falamos numa óptica punitiva, mas num discurso de responsabilidade. Žižek, conhecedor do trabalho de Jacques Lacan, assinala que “*o que desponta através das distorções da representação da realidade é o real – ou seja, o trauma em torno do qual se estrutura a realidade social*”. Se não formos sagazes na compreensão da responsabilidade directa no que acontece, não seremos nunca capazes de entender onde, como, quando agir. E de nada serve invocar a “*complexidade da situação*”, que não é mais do que uma desresponsabilização.

Massimo Cacciari, filósofo, político e escritor italiano, afirma que quando falamos em democracia existe hoje em dia uma clara preponderância do *dever ser* sobre o *ser*, o que esta deveria

1Termo retirado de Slavoj Zizek, em “Um mapa da ideologia – O espectro da ideologia.”

2Termo da autoria de Gilles Lipovetsky, em “Lera del vuoto”

3Digamos que não as definem na íntegra mas servem razoavelmente bem para as definir, e mais do que isso para nos dar uma ideia do zeitgeist (o espírito do tempo).

ser em detrimento daquilo que realmente é. Não somos democráticos por nos identificarmos com o sistema tal qual ele funciona hoje, mas sim por como achamos que a democracia deve funcionar - somos democráticos porque esperamos e nos auguramos que esse estado de coisas possa existir, *de facto*. Habitualmente, relacionado ou não com os problemas políticos (área em relação à qual estamos mais acostumados a ouvir ou ler a palavra democracia, que não é o mesmo que dizer ver serem praticados os princípios da mesma), encaramos a ideia de crise como algo que nos é exterior, que nos é estranho, que acontece de forma espontânea e extemporânea, processo sobre o qual não teríamos, alegadamente, alguma ou quase nenhuma influência. Contudo, de acordo com Cacciari, deveríamos ser capazes de considerar esses momentos de crise como uma espécie de implosão, uma desagregação interna, algo que pertence ao próprio sistema e que é gerado e desencadeado precisamente *pelos e nas* suas dinâmicas (Cacciari, 2022).

Ser democrático, de resto, não é um estado natural do ser humano, seja dele consigo próprio, seja na sua relação com o mundo que o rodeia. Todavia não deixa de ser o estado de coisas desejado e enunciado por um número muito significativo de pessoas, e este é um factor extremamente importante. Fernando Savater⁴, dirigindo-se ao jovens e desconcertando os adultos, e vice-versa, diz-nos que se quisermos realmente aprofundar a ética aprendendo a empregar correctamente a nossa liberdade, devemos deixar de prescrições, ordens, costumes ou caprichos e raciocinar pela própria cabeça. Winnicott⁵, numa conferência dirigida a um público variado tida pouco depois da Segunda Guerra Mundial, em 1950, falando precisamente sobre a democracia, não parece ter dúvidas ao afirmar que os sujeitos que não avançarem no próprio desenvolvimento pessoal não poderão seguir adiante com a construção da sociedade. Os indivíduos precisam de uma sociedade capaz de lhes dar suporte, lembre-se *O Mal-Estar na Civilização* – estrutural segundo José Martinho, mas a sociedade precisa igualmente de indivíduos capazes de a construir, pensar, enriquecer, desmontar e recriar.

Gilles Lipovetsky⁶ já em 1983 fala da *sociedade da indiferença de massa*. O autor diz que a vida sem restrições de escolha sobre o próprio modo de existir é o facto social e cultural mais significativo do nosso tempo. Este culto da *personalização* e *busca hedonística* levariam ao que o autor identifica como o *neonarcisismo* dos tempos actuais, no qual estaria presente mais o ódio do que o amor pelo que nós habitualmente chamamos o nosso “*Eu*”. Esta “*sociedade self-service*” feita de uma “*existência à la carte*” de que fala Lipovetsky baseia-se na solicitação constante da subjectividade dos

⁴Savater, F. (1991/2005). “*Ética para um jovem*”

⁵Winnicott, D. (1986/2021a). “*Algumas reflexões sobre a palavra democracia*”

⁶Lipovetsky, G. (2014). “*L’era del vuoto*”.

indivíduos, mas tem como principais efeitos o anonimato e o vazio. Privilegiam-se a autenticidade e o auto-conhecimento em detrimento da reciprocidade e do reconhecimento. Lipovetsky é da opinião que a promoção e o apelo constantes à espontaneidade e ao que chama a *cultura psi*, estimulam-nos a sermos mais nós próprios, percebermo-nos e analisarmo-nos, e convida-nos igualmente a uma libertação dos papéis que assumimos na vivência com os outros. O autor não critica, *per se*, a busca pela Verdade de cada um, que é o que parece estar aqui em causa, mas reforça que o permanente sobreinvestimento do privado concorre de forma decisiva para a cada vez maior desmobilização da esfera pública. A solicitação e estimulação incessantes de que somos alvo, por paradoxal que nos possa parecer num primeiro olhar, estaria na origem das *apatia generalizada* e *indiferença de massa* que identifica. Queremos ser livres de poder ser tudo, perdemo-nos no caminho e sentimo-nos cada vez mais sós.

Esta busca pela subjectividade de que nos fala Lipovetsky é, contudo, enganadora. O que vemos de facto a acontecer é a expansão do funcionamento do aparelho técnico de que fala Umberto Galimberti, com a sua racionalidade e funcionalidades extremas a actuar em todas as esferas das nossas vidas. Os valores, produções antropológicas ligadas às emoções e aos sentimentos, perdem espaço para a execução perfeita das (conform)acções. Reinam os valores da técnica, como veremos adiante. Com esta tentativa de reforço da máquina egóica, do nosso “Eu”, tudo o que sai fora do acto descrito e prescrito é considerado uma perturbação ou anomalia – expressões de irracionalidade (Galimberti, 2021).

Segundo Zygmunt Bauman⁷, que fala sobre a fragilidade dos laços humanos na actualidade, a performance está a substituir o êxtase. Porém, como recorda, o nosso mundo é feito e composto por linhas tortas, e quanto maior for a necessidade de as endireitar, mais distorcido será o processo de o olhar, sentir e pensar. Por consequência, mais dificuldades teremos em estar no mundo. Vivemos num tempo que, transportado pelas constantes inovações tecnológicas, facilita a conexão com o outro, mas também a necessidade de a cortar. A distância deixou de ser um obstáculo para comunicar, mas comunicar não significa encurtar a distância. Continuamos a ter uma grande necessidade (*e desejo*) de comunicar, mas somos traídos pela facilidade em desconectar. Umberto Eco⁸ lembrava que os seres humanos, tal como não conseguem viver sem beber água, alimentar-se ou dormir, não conseguem compreender quem são sem o olhar e a resposta do outro. Nos dias que correm parecem existir dúvidas a este respeito.

⁷Bauman, Z (2006). “Sobre a fragilidade dos laços humanos”

⁸Eco, U. (1997/2016a) - “Quando entra em cena o outro”

O CONTEXTO E A PSICOLOGIA

Eduardo Luís Cortesão, figura do panorama grupanalítico em Portugal, explica-nos que a variação do fundo influencia sobremaneira a manifestação fenomenológica da figura. A relação figura-fundo é um ponto fundamental na abordagem grupanalítica na qual o grupo assume um grande valor ao assumir-se como o ponto de onde se parte e onde se chega - isto pelo facto de, como diz, o “*todo ser antecedente e mais elementar que as suas partes*”. A comunicação humana, por exemplo, varia na óptica da figura condicionada pelo fundo em que opera, seja no respeitante à forma ou ao conteúdo (Cortesão, 1989/2008).

Não obstante, e fora do contexto terapêutico propriamente dito, entendemos que a ideia do parágrafo anterior revela uma verdade acerca do ser humano dado que a todos nós acontece agirmos e falarmos de formas distintas – muitas vezes até opostas entre si, ou complementares – consoante nos encontremos com esta ou aquela pessoa, neste ou naquele grupo, em diferentes contextos, espaços, países ou eventos. Um comportamento isolado ou dentro de um quadro de sentido pode ter significados muito distintos. Sartre no seu romance *A Náusea* escreve:

“Um gesto, um acontecimento no pequeno mundo colorido dos homens nunca é absurdo senão relativamente: em relação às circunstâncias que o acompanham. As palavras de um doido, por exemplo, são absurdas em relação à situação em que ele se encontra, mas não em relação ao seu delírio.”

É certo que podemos mudar – e mudamos - radicalmente em função do ambiente, e esta porosidade⁹ é, como tentaremos ver, uma característica humana que deve ser compreendida e integrada, podendo inclusivamente proceder-se, se assim se entender, ao seu elogio.

A influência social é mais profunda quanto menos é vista, um pouco como as dinâmicas de poder que ganham maior relevo quanto menos soubermos e conseguirmos sobre elas falar (Han, 2005/2017). Forma e deforma continuamente a nossa visão e a capacidade que temos de apreender o mundo à nossa volta através das crenças e pré-conceitos que trazemos e carregamos sem que muitas vezes deles sequer nos apercebamos.

Existe uma clara distinção entre o posicionamento e capacidade de elaboração sobre um determinado evento ou situação caso sejamos nela actores ou, por outro lado, observadores (um

⁹ Não está aqui em causa a inexistência de uma realidade interna com angústia de fragmentação que se costuma verificar nos sujeitos psicóticos. Esta abertura e permeabilidade são-nos próprias e necessárias.

dos dilemas do psicólogo clínico). Como actores, tendemos a valorizar mais o contexto relevando os factores situacionais, enquanto que como observadores enfatizamos os factores intrínsecos ou disposicionais em detrimento do ambiente circunstante. É significativo ter em conta a diferenciação que pode existir na capacidade de apreensão e percepção, na mesma pessoa, num mesmo ambiente, alterando apenas o modo como esta se posiciona face ao acontecimento. Na realidade, somos diariamente influenciados por factores internos e externos, e esse reconhecimento é essencial para que possamos melhor entender e compreender o sujeito, nas suas emoções, acções, sentimentos, comportamentos e pensamentos. Contudo, é-o também para compreender como se dá a interacção entre a sociedade e os sujeitos que a compõem. Dito por outras palavras, devemos entender o contexto no qual estamos inseridos para podermos compreender os processos pelos quais passamos a nível individual, que por sua vez vão formar e informar a sociedade – a chamada causalidade circular. Simplificando, não existe um indivíduo que não pertença a uma cultura, e não existe uma cultura que não seja composta por indivíduos. Daí a necessidade de constantes movimentos indutivos e dedutivos.

Em 1973, Rosenhan e a sua equipa de investigação delinearam um estudo inovador. O objectivo era avaliar o peso e impacto das crenças e expectativas associadas à doença mental grave, da parte de pessoal hospitalar habituado a trabalhar no meio, face (porém) a sujeitos sem qualquer patologia diagnosticada ou comprovada. Os sujeitos da experiência, após darem entrada em alas psiquiátricas alegando terem sofrido de alucinações (que eram fictícias), comportaram-se de forma normal logo a partir do momento em que foram admitidos, ou seja como o vinham fazendo nas suas vidas.

O trabalho é antigo, interessante e não ficou livre de alguma controvérsia. Queria perceber-se quão problemáticos poderiam ser os juízos e os comportamentos deles derivados face a pessoas que haviam recebido um diagnóstico de doença mental grave – no caso, quase todos de esquizofrenia. Ao longo dos anos foram endereçadas críticas quanto ao modo como o estudo foi realizado e à validade do mesmo, mas a realidade é que o objectivo havia sido alcançado. As conclusões retiradas resistem às críticas endereçadas. O impacto das crenças e expectativas nos comportamentos são fenómenos que conseguimos sentir, observar e vivenciar. Não ao nível exposto no estudo pois não são situações pelas quais passamos comumente, mas a um nível mais transversal, o que reveste a experiência de um grande cariz (in)formativo.

No artigo resultante da experiência é dito que uma das características tácitas dos diagnósticos psiquiátricos é a colocação do *locus* da aberração no interior do indivíduo, sendo que não raras vezes esses diagnósticos não têm em conta o ambiente, isto é, o complexo mundo de estímulos que rodeia o sujeito diagnosticado. Temos também que, uma vez formada a impressão

de que o paciente é esquizofrénico (como sucedeu no estudo), a informação acerca da referida pessoa é acomodada no nosso esquema mental, e a expectativa passa a ser a de que a pessoa continue – naturalmente – a sofrer daquela patologia. Os nossos comportamentos alterar-se-ão de modo a ajustarem-se à nossa expectativa. Por outro lado, o paciente, ou digamos o suposto doente mental, dito esquizofrénico, adaptar-se-á ao meio envolvente, quer isto dizer, às expectativas que as pessoas à sua volta têm acerca de si. Obviamente, não foi isto que aconteceu no estudo visto que os sujeitos apenas se limitaram a desempenhar um papel para serem admitidos no hospital.

A alteração de comportamentos em função das nossas expectativas face a outra pessoa não é um facto incomum. Não deriva de algum tipo de ligeireza analítica, fraca coesão identitária, ausência de força de vontade e/ou capacidade reivindicativa. Podendo obviamente tratar-se de uma ou mais destas coisas em alguns casos da parte de quem recebe e acomoda a nova informação, trata-se, isso sim, do chamado Efeito Pigmalião, vastamente estudado em pedagogia pelas razões evidentes.

Infelizmente, para muitos sujeitos diagnosticados com patologias graves que estejam hospitalizados, em casas de acolhimento, lares, centros de dia, serviços de saúde públicos ou privados, não falamos de uma invenção ou estudo mal ou bem delineado, mas de uma dura constatação. Recorde-se a importância da que ficou conhecida como a *Lei Basaglia*¹⁰, dos seus pressupostos e das suas implicações para a Psiquiatria. Pensar que nos dias de hoje o caminho está feito seria um erro. Basaglia e os seus colaboradores começaram, nós temos e teremos de o continuar.

No seu trabalho, Rosenhan (1973), defende que o que é normal numa cultura pode ser visto como substancialmente aberrante noutra, e por conseguinte que as noções de normalidade e anormalidade, normal e patológico, são e insano podem não ser tão exactas nem precisas¹¹ quanto as pessoas podem (ou querem) acreditar que são. Aliás, a ideia de relativismo cultural não se nos apresenta como uma novidade. Todavia, pode dar-se o caso de estarmos a viver um tempo no qual voltar a sublinhar a sua importância pode revelar-se determinante nas estratégias e práticas de saúde a adoptar. De nós connosco próprios – e, por inerência, de todos nós na vida em comunidade.

¹⁰A Lei Basaglia, ou Lei 180, aprovada em Maio de 1978 em Itália, determinou a extinção progressiva dos manicómios em todo o território nacional italiano. Entre outros, Eugenio Borgna, psiquiatra, e Silvano Agosti, cineasta, dão conta da importância deste acontecimento.

¹¹As noções de precisão e de exactidão: uma balança ou um relógio podem ser precisos, mas inexactos, imprecisos, mas exactos, imprecisos e inexactos ou ainda precisos e exactos. Uma medição é exacta se traduz um valor real e precisa se for avaliada sempre da mesma forma. Os juízos humanos acerca da doença mental parecem poder padecer com relativa facilidade e frequência de imprecisão e inexactidão.

A LOUCURA QUE VIVE EM NÓS

Michel Foucault, apesar de não ter tido como principal ou única ocupação as questões da saúde e da doença mental, e da psicologia que a torna (im)possível, dedicou uma parte do seu tempo a discorrer sobre um tema tão caro à psicologia, em todas as acepções linguísticas, como o da *loucura*.

Segundo Foucault (1987/2008), a doença não seria uma essência contranatural mas a própria natureza num processo invertido. Esta ideia parece ir ao encontro do que Carl Gustav Jung¹² defendia ao afirmar que o médico não deveria nunca perder de vista que as doenças são processos normais perturbados e não *entia per se*, dotados de uma psicologia autónoma. De acordo com Foucault:

“a doença apaga, mas sublinha; anula de um lado, mas para exaltar do outro; a essência da doença não está apenas no vazio que ela escava, mas também na plenitude positiva das actividades de substituição que vêm colmatá-la.” *E prossegue*: “Os fenómenos positivos da doença opõem-se aos fenómenos negativos, como o simples se opõe ao complexo; e também o estável ao instável. (...) Os comportamentos acentuados pela doença têm uma solidez psicológica que as estruturas abolidas não têm. O processo patológico exagera os fenómenos mais estáveis, suprimindo apenas os mais lábeis. As funções patologicamente acentuadas são as mais involuntárias, (...), digamos, portanto, que a doença suprime as funções complexas, instáveis e voluntárias, exaltando as funções simples, estáveis e automáticas.”

Se for de facto como nos descreve, isto quererá dizer, ou melhor, deixa entrever que as manifestações ocorridas e os fenómenos observados em pessoas com doença mental, de ligeira a muito grave (defina-se-a como se definir), serão na verdade passíveis de ser vividos por todos e qualquer um de nós, consoante existam condições que proporcionem ou obriguem a um determinado afastamento da realidade por parte do sujeito doente. Relembrando o valor de antecedente que o conjunto tem sobre as partes, para o autor francês o método de compreensão dos fenómenos mórbidos deveria consistir sempre num processo que visasse a apreensão dos conjuntos como totalidades. Os seus elementos não poderão então ser dissociados por mais dispersos que se encontrem na história de vida da pessoa (Foucault, 1987/2008).

¹²Jung, C. G. (1935/2017) “Os fundamentos da psicologia analítica”

Esta postura é admitida e explorada com algum entusiasmo, não só mas também, a partir dos trabalhos de Freud, o qual sempre atribuiu grande ênfase à infância naquilo que virão a ser as vivências do adulto, admitindo algum tipo de continuidade entre as diferentes fases da vida da pessoa (apesar do *período de latência*). Por exemplo, n'*Os Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, a revolução levada a cabo por Freud é fazer ver que a sexualidade adulta, dita genital, apresenta sempre marcas, indeléveis, da sexualidade infantil que ele chama de perversa-polimorfa (Recalcati, 2021). Daí que a partir de Freud, a palavra perversão associada a práticas sexuais sofra uma resignificação. Contudo, parece dever-se a Lacan, ou também a este, um passo fundamental na abordagem psicanalítica no qual o autor francês rejeita o determinismo da vida psíquica defendido por Freud na obra *A Psicopatologia da Vida Quotidiana*. De acordo com Recalcati, Lacan não nega, obviamente, a importância das experiências prematuras na construção psíquica do sujeito, falando por exemplo no *corte da linguagem*, mas prefere enfatizar a possibilidade que cada um de nós tem de ser tornar *herdeiro*¹³. Um verdadeiro herdeiro será aquele que sabe reconhecer a sua proveniência do outro, que sabe que sem o outro não poderia ser nada, não existiria, que aceita aquela que é a sua *tatuagem na nuca*, aceita o efeito da palavra do outro sobre si, mas que procura, com base no que lhe foi dado, fazer o seu próprio caminho; uma verdadeira reconquista, fazendo seu aquilo que o foi desde sempre (Recalcati, 2018).

Voltando a Foucault, o autor assevera que devemos ser capazes de nos focarmos na vida da criança, afim de podermos ver o *todo* que pretendemos. Adianta, no entanto, que o comportamento infantil continua a ser visto como um refúgio do doente. Para que o seu reaparecimento (do comportamento infantil) seja considerado como um facto patológico – como o é muitas vezes -, revela-se necessária a instauração de uma margem, entre o passado e o presente do sujeito, que não pode nem deve ser transposta. Para que tal aconteça, Foucault defende que é necessário que a cultura apenas integre o passado forçando-o a desaparecer, marca que aos seus olhos está bem patente na nossa cultura.

A ideia de preservar a criança dos conflitos adultos não faria senão acentuar a distância que separa a vida de criança da vida de um “indivíduo feito”. Quer isto dizer que, para poupar a criança aos conflitos, expomo-la a um conflito ainda maior: a contradição entre a sua infância e a vida real (Foucault, 1987/2008). Talvez daí que Freud dissesse algo em torno da ideia de que, por princípio, não deveríamos impedir uma criança de ir a um funeral. É que já que a morte é a única certeza que

¹³O termo *herdeiro* não tem aqui naturalmente que ver com a herança de bens materiais, de nome de família ou património genético, mas sim com a possibilidade de, com base na liberdade sempre condicionada que faz parte da condição humana, fazer o seu próprio caminho, aceitando o passado, mas **desejando-se um outro futuro**.

temos em vida (além do facto de sermos todos filhos de alguém), talvez valha a pena não resguardar a criança dessa inelutabilidade. Cada caso é um caso, mas vale pelo *princípio*.

Como nos lembra Aldous Huxley, no seu *Admirável Mundo Novo*, “quando não se tem o hábito da história, os factos relativos ao passado parecem quase sempre inacreditáveis”. Pensamos estar a proteger a criança ao resguardá-la da dor que necessariamente terá que provar no futuro, fazendo o quê?, dando-lhe *soma*. E o que é o nosso *soma* senão, por exemplo, a profusão de brinquedos e aparelhos tecnológicos que mais não fazem do que secar o desejo, aplacar a imaginação e estancar a criatividade? Fazemo-las viver num mundo cheio de coisas e contribuímos para o esvaziamento do seu mundo interno.

De volta ao relativismo cultural, assinalado também por Rosenhan como acenámos, Foucault identifica tanto na Sociologia como na Patologia Mental o seguinte lugar-comum: a doença tem a sua realidade e o seu valor enquanto doença apenas no seio de uma dada cultura que a reconhece como tal. É evidente a importância que a linguagem, as crenças e as expectativas têm neste processo, de resto como em tudo o que é verdadeiramente humano. De acordo com o seu ponto de vista, a análise que faz do doente mental um desviante, e que busca simultaneamente a origem do mórbido e do anormal, é acima de tudo resultado da projecção de temas culturais. Foucault defende que uma dada sociedade se expressa positivamente nas doenças mentais que os seus membros manifestam. A ideia não nos parece estranha dado o forte impacto que no ser humano têm o sistema linguístico e de valores, as crenças partilhadas e os pré-conceitos de que todas as sociedades se fazem. Aquilo que uma sociedade é (in)capaz de reconhecer nos comportamentos dos sujeitos que a compõem – neste caso os seus loucos ou alienados - servirá então como avaliador do grau de patologia de que padecem os mesmos, ou seja, quanto menos capazes somos de nos ver e rever no sujeito alienado, mais inclinados estaremos a patologizá-lo; por isso, e seguramente em algum grau, a hostilizá-lo e a ostracizá-lo. Contudo, o autor relembra-nos: “onde as significações morais se empenham, as defesas actuam” (Foucault, 1987/2008).

Como mero exercício linguístico, poderá ter aqui lugar uma ideia que Nietzsche expressa no seu *AntiCristo* quando, referindo-se aos sacerdotes, que neste caso poderíamos ser nós, os ditos “não loucos”, diz: ao deixarmos o julgamento a Deus, somos nós próprios que julgamos e, ao glorificarmos a Deus, é a nós mesmos que glorificamos. Deus aqui, entenda-se, será o oposto do do *Elogio da Loucura* de Erasmo de Roterdão. A razão ou a racionalidade. Aliás, não será por acaso que Erasmo nos diz que o vício agravar-se-á sempre que se tentar cobri-lo com a virtude, por maior que seja o engenho. E que engenho.

O(S) VALOR(ES) DA HUMANIDADE

Jean Baudrillard (2004), numa entrevista conduzida por um jornalista brasileiro, Fernando Eichenberg, em Paris, afirma que hoje em dia os valores universais do que ele chama a esfera da modernidade foram aniquilados. O filósofo constata que funcionamos de uma forma “operacional, total e estratégica”, observando-se uma instrumentalização dos valores reconhecidos como universalmente partilhados, ou seja, no seu uso como meio para atingir outros fins. Quando o que seria de esperar fosse talvez a assunção desses meios – os valores - apenas e só como *fins últimos da humanidade*, não é isso que o autor vê. Falamos da igualdade de oportunidades, da igualdade social entre os géneros¹⁴, da luta pela abolição da fome e da pobreza, da reivindicação do direito universal à educação e aos cuidados de saúde, etc. Baudrillard vê na globalização, como se dá hoje, um pano de fundo para o aumento dos sentimentos, acções e cognições discriminatórias, abrindo-se espaço a uma fractura cada vez mais decisiva. Dominados que somos pelos mercados e pela (i)lógica da técnica, do pensamento e funcionamento técnicos, vivemos num mundo de confusão e diluição de limites que dificulta a assunção e atribuição de responsabilidades¹⁵.

Pela mesma vereda segue Galimberti, quando afirma que a técnica é aquilo pelo qual o homem sairá da história. A técnica é a expressão de uma racionalidade nunca antes alcançada pelo Homem e que actua com base em princípios assaz simples: alcançar o maior número de objectivos possível empregando o menor número de meios à disposição. Defende Galimberti que se este critério se tornar a forma de convivência humana isso significará que nós seremos julgados apenas do ponto de vista das nossas prestações, as quais devem ser o mais possível racionais (de ratio, palavra *primis* em âmbito económico). Tornar-nos-emos simples funcionários do aparelho técnico que têm de pôr em prática os valores da técnica, a *eficiência* e a *produtividade*. Tocar-nos-á viver num clima de competição contínua, de olhar suspeito e numa desconfiança recíproca. Não vemos isso actualmente? Aquilo que em tempos foi um instrumento nas mãos da humanidade é agora o seu ambiente (Galimberti, 2021). Eis a razão para *Zeus* ter ordenado o agrilhoamento de *Prometeu*.

Continuando, o filósofo e escritor fala-nos, numa sua conferência intitulada “*Il denaro*”, (o dinheiro), de outra das questões fundamentais do nosso tempo, algo sem o qual não podemos compreender o mundo no qual vivemos e do qual somos parte integrante. Galimberti (2020b), começa por contar que uma das ideias interessantes que Hegel introduziu foi a de que, quando um

¹⁴Expressão retirada de uma entrevista de Jaime Milheiro em “*O Livro de Jonas*”.

¹⁵Responsabilidade, o contraponto muitas vezes indigesto da liberdade. Indigesto, mas incontornável.

fenómeno aumenta quantitativamente, não estamos apenas perante um aumento quantitativo, mas também de uma variação qualitativa da paisagem. Dá-nos o exemplo de dois sismos, de magnitudes diferentes na escala de Richter, como efeito desse teorema, se assim se pode chamar a esta formulação. Marx, atento leitor de Hegel, aplicou a ideia ao dinheiro, dizendo: o dinheiro é concebido como um meio para realizar objectivos, como a satisfação de certas necessidades e produção de determinados bens. Mas, se o dinheiro aumenta quantitativamente e se torna a condição universal para a realização de qualquer objectivo, então o dinheiro deixa de ser um meio ao serviço da humanidade, mas passa a ser o seu propósito, o fim último ou o grande e derradeiro desígnio – o aumento quantitativo gerou uma variação qualitativa muito substancial.

Mas com que propósito? Veremos, diz-nos, se para satisfazer necessidades, e quais, e em que medida produzir os bens. Deu-se uma inversão, uma reviravolta no cenário. Assim, Galimberti termina dizendo que o dinheiro se tornou o gerador simbólico de todos os nossos valores, o que, por outras palavras, significa que vivemos num mundo no qual é legítimo instrumentalizar os valores mais altos da humanidade e usá-los como meios, dado que existe uma só condição que nos permite satisfazer todas as nossas necessidades – o dinheiro (Galimberti, 2020b). Apesar disso, o dinheiro representa ainda uma paixão humana, segundo diz, ao contrário da técnica que é simples procedimento e funcionalidade. A máxima racionalidade que é capaz de produzir as maiores irracionalidades. Veja-se o funcionamento perfeito da máquina altamente eficiente de extermínio nazi. Günther Anders¹⁶ defendia inclusivamente que o nazismo era o protótipo da *era* da técnica, na qual a vida emotiva se torna irrelevante e as nossas acções vazias de conteúdo e consequência, servindo apenas a desempenhar a tarefa o melhor possível.

O historiador Yuval Noah Harari (2013/2021) argumenta que quando tudo tem um valor monetário e que quando a confiança depende do dinheiro, como demonstra o mundo em que vivemos, assistimos à corrupção das relações íntimas e dos valores humanos, substituídos que são pelas “*frias leis da oferta e da procura*”. O dinheiro é, de facto, o mais eficiente e universal sistema de confiança alguma vez criado, contudo, um dado curioso é o de que, no início do ano 2016, por exemplo, as 62 pessoas mais ricas do mundo tinham tanto dinheiro como os 3,6 mil milhões mais pobres (Elliott, 2016, cit. p. Harari, 2017/2020). Parece uma incongruência. Mas debruçando-nos mais atentamente sobre o assunto, percebemos que esta é-o apenas na aparência. É que ser o sistema de confiança mais eficiente no mundo não implica que funcione de forma equitativa no que à distribuição dos recursos diz respeito. Esta é uma parte que os economistas tendem a omitir

¹⁶ (1964, cit. p. Galimberti, 2021).

nos seus discursos, preferindo exaltar as acções solidárias levadas a cabo com os lucros obtidos. Mas como assinala Slavoj Žižek (2009), “*a beneficiência é a máscara humanitária que dissimula o rosto da exploração económica*”.

Harari (2013/2021) faz-nos ver que uma das “*leis de ferro da história*” reside nos luxos tenderem a tornar-se necessidades e, por conseguinte, a gerarem novas obrigações - ou necessidades, se se preferir. Importantes ou verdadeiras, não está aqui em causa. O facto é que são reais, e que quando as pessoas se habituam a determinado luxo passam a tomá-lo como certo e, mais ainda, indispensável. Esta “lei de ferro” ensina-nos uma valiosa lição, segundo o autor. É que, a procura de uma vida fácil por parte da humanidade libertou forças de mudança que têm vindo a transformar o mundo de formas que ninguém havia imaginado ou desejado. Porventura entendemos melhor o porquê de Epicuro, na sua *Carta sobre a felicidade*, defender que a satisfação com a abundância é tanto maior quanto menos dela se estiver dependente, e que a “*habituação a regimes simples e não dispendiosos é um factor de saúde, pois torna o homem activo nas ocupações necessárias à vida*”.

Introduzimos aqui uma pequena nota antes de passarmos ao ponto seguinte. É que uma necessidade, como muito bem clarifica a psicanalista Teresa Ferreira (2002), não pressupõe a *relação com o objecto*, mas apenas a sua *utilização funcional*. Já o desejo, palavra que em nossa opinião deve ser revisitada no discurso hodierno, não se satisfaz com o objecto apesar de o poder procurar de forma cega, mas implica o *desejo do Outro*. Este desejo vai aceitar e reconhecer o próprio; o reconhecimento da pergunta, na resposta ou no silêncio. A falta, que dá origem ao desejo, é aquilo que compele o ser humano para aquilo que o humaniza, *a relação*. Mas este será tema tratado em maior detalhe mais adiante.

AS CRENÇAS PARTILHADAS E A SUA IMPORTÂNCIA PSICOLÓGICA

Um dos pontos sobre o qual uma parte da obra de Harari assenta (*Sapiens e Homo Deus*) é que o ser humano foi capaz de criar as culturas e as sociedades nas quais se insere, não devido a qualquer determinismo biológico, algo que estivesse escrito no nosso ADN ou no programa da evolução da espécie, mas devido à “*partilha generalizada de crenças em realidades imaginadas*”.

Harari (2017/2020) contrapõe de alguma forma a teoria da evolução à existência de uma entidade como a alma, por exemplo, para dizer que estes dois sistemas “*não são compagináveis*”. Argumenta que a teoria da evolução o que nos diz é que “*o mais parecido com uma essência que temos é o nosso ADN e que esse é mais veículo de mudança do que morada da eternidade*”, pelo que não se imagina como pode produzir entidades “*sempiternas*” como a alma, conclui. Mas a realidade é que o que

possibilitou todos os consecutivos avanços até hoje foi o evento “*único e excepcional*” da linguagem. Esta, nas formas oral e escrita, foi o verdadeiro propulsor de todas as produções culturais. A fala, como a função das variáveis subjectivas, e a escrita (letra, símbolo, carácter) como a marca do que é constante no que varia (Martinho, 1999).

É relevante distinguir, para clarificar, uma *ordem natural*¹⁷ de uma *ordem imaginada*. Harari dá-nos como exemplo de ordem natural a gravidade. Se ninguém acreditar nela pouco muda, pois continuará a existir e a exercer a sua lei. Por outro lado, a ordem imaginada é frágil, no sentido em que está, em potencial, sempre em risco de colapso. Como depende de mitos, histórias e/ou crenças, se eles desaparecerem – se as pessoas deixarem de acreditar nesses mitos, histórias ou crenças – essa ordem terminará. Para preservar uma ordem desta natureza é preciso um esforço constante, contudo tampouco é fácil fazer com que milhares de pessoas deixem de acreditar nelas uma vez estabelecidas de algum modo as suas raízes. De facto, para alterar uma ordem modificada existente precisamos de acreditar numa ordem imaginária alternativa pois não parece ser possível vivermos sem elas; não se trata de uma inevitabilidade, é apenas o que a história nos mostra (Harari, 2013/2021).

Graças à partilha de mitos e crenças, a humanidade foi capaz de cooperar em larga escala, algo nunca antes visto na nossa espécie. Estas realidades imaginadas partilhadas entre humanos baseiam-se em crenças colectivas – com grande eficácia como se pode facilmente constatar - numa dada história cujo principal atractivo reside no facto de permitir a cooperação de um grande número de indivíduos que não se conhecem entre si, algo até então impossível. Exemplos destas realidades imaginadas são a existência de países, dinheiro, impérios, associações desportivas, religiões, empresas, e por aí fora, *ad eternum* (Harari 2013/2021;2017/2020).

A continuidade destas ordens imaginadas dá-se, em grande parte, pelo simples facto de as pessoas não admitirem que estas o são de facto. Insistimos que determinada ordem que mantém a sociedade, como o cristianismo ou o capitalismo, a democracia ou os direitos humanos, são realidades objectivas que derivam da existência de leis superiores. O facto realmente interessante a nível psicológico é que as pessoas, a mor das vezes, não querem aceitar que a ou as ordens que governam a sua vida são imaginárias. Estas ordens dão origem a grupos distintos organizados hierarquicamente entre si. Então, a questão reside no facto de que, inevitavelmente, as pessoas que se situem, em determinada ficção, numa posição superior da hierarquia, considerarão o seu estado

¹⁷ Ordem natural é diferente do que o que é natural ou não ao ser humano enquanto comportamento possível ou potencial.

como uma condição natural, e não como aquilo que é de facto: o resultado de uma organização que é essa, mas poderia muito bem ser outra (Harari, 2013/2021).

O principal problema deste modo de organização humano, que é fantástico a vários níveis, é que as histórias que orientam as nossas vidas são isso mesmo, histórias. Como tal, não representam a Verdade ou o Saber Absoluto, mas apenas parcelas da mesma, quando o fazem de facto (Harari, 2017/2020). Ao escolhermos uma determinada narrativa ou nos interrogarmos acerca do mundo, por exemplo pensando: “qual a origem do sistema solar?”, ou “será que há raças ou etnias biologicamente superiores?”, ou “será a psicanálise uma ciência?”, ou “Deus existe?”, ou “por que razão somos só nós, seres humanos, a termos linguagem?”, entre infinitas outras possibilidades, ou seja, as perguntas que somos capazes de formular e as respostas que conseguimos obter dão-nos sempre apenas uma visão muito parcelar sobre o mundo, por mais abrangente que seja o nosso pensamento. O que procuramos dizer com isto é que as nossas ordens imaginadas não passam a ser reais por muitas pessoas acreditarem nelas. Sim, nós agimos como se fossem reais, mas elas são apenas ideias (Harari, 2017/2020). Devemos ser nós a servir-nos das ideias, e não deixar que sejam as ideias a orientar a nossa vida num sentido único, porque verdadeiro e dentro dos critérios conhecidos, e quiçá desejados. Este fenómeno dá-se com todos nós e devemos consciencializar-nos disso. Mas pode constatar-se sem esforço observando a cegueira em que mergulham alguns actores políticos, para dar um curto, mas evidente, exemplo.

Pensamos que uma das razões pelas quais muitas vezes as pessoas vivem num ciclo sem fim de sacrifício por uma ideia para depois se agarrarem mais ainda à mesma, é o facto de, consciente ou inconscientemente (possivelmente o processo dá-se com maior frequência de modo não consciente), as pessoas não quererem passar por estados de dissonância cognitiva. Este fenómeno acontece quando, em relação a um assunto, temos em confronto duas cognições, sensações ou percepções contraditórias que nos tiram clarividência em relação à acção a tomar, ou seja, à forma de resolução do problema que é criado pela desarmonia existente.

Ao nível dos mecanismos de defesa esta desarmonia pode ser combatida recorrendo, por exemplo, ao recalçamento – processo inconsciente que consiste em afastar da consciência algo que nos é por algum motivo inaceitável -, à negação - processo também ele inconsciente - ou à denegação, este último já diferente pois implica uma negação de algo que existe, sim, mas do qual se está consciente (Galimberti, 2003/2010). Embora os dois primeiros mecanismos sejam considerados na literatura psicanalítica como sendo mais arcaicos ou primários, este último, a denegação, processo secundário, mais evoluído, está muito presente e assume distintas formas no nosso dia a dia, de modo a passar quase despercebido no nosso discurso. E não é menos grave por se passar ao nível da consciência, basta atentar à sua larga difusão.

Galimberti (2003/2010) convida-nos a este propósito a visitar algumas formas linguísticas que dão conta do funcionamento deste, assim categorizado, mais evoluído mecanismo de defesa. Expressões como “*olhar para o lado*”, “*não levantar onda*”, “*fechar os olhos a*”, “*desviar o olhar*”, e como estas muitas outras, são elucidativas quanto à generalização do seu uso e também quanto ao seu potencial carácter pernicioso. Como nos diz Umberto Eco (1997/2016b): “*os hábitos linguísticos são muitas vezes sintomas de sentimentos não expressos*”, nem mais.

A linguagem, de facto, é uma ferramenta potente no que respeita às formas de denegação dado que entre o ser-se literal (a *Sboah* não existiu), interpretativo, no qual um massacre civil passa a chamar-se *dano colateral*, ou implícito, não negando a existência do facto mas eximindo-nos da nossa quota parte de responsabilidade, temos muitas possibilidades de continuar a rejeitar uma realidade que, objectivamente, conhecemos, vemos, mas para a qual escolhemos não olhar. Para chegarmos aqui precisamos de falsificar o nosso aparelho cognitivo (não reconhecendo os factos que se conhecem), emocional (não experimentando sentimentos normalmente evocados na situação), moral (excluindo a valência da justiça ou falta dela) e, por fim, de acção - não agindo em resposta ao acontecimento (Galimberti, 2003/2010). Não parece ser uma empresa despiciente.

UM CONTRIBUTO MODERNO, MAS ANTIGO

Até agora pudemos passar por uma breve leitura sobre o que poderá ser o estado actual da sociedade. Falámos da desagregação colectiva, da técnica e da *loucura*. Se pudermos considerar como verdadeiro o que foi dito atrás sobre o poder das ordens imaginadas, sobre a dissonância cognitiva e o seu evitamento, então porventura deveremos poder considerar relevantes dados das neurociências que nos ajudem a melhor tentar perceber quem somos.

Lisa Barrett, neurocientista, sustenta que a principal função do nosso cérebro é a orçamentação física. Este processo - chamado *alostase* – faz com que o cérebro funcione numa óptica de *previsão*, e não numa de reacção. Barrett afirma-se essencialmente contra a ideia do cérebro triunfo e da sua “*épica batalha entre emoção, instinto e racionalidade*”, apelidando-a de mito moderno. Prossegue dizendo que esta crença é uma “*história de congratulação*” que termina na atribuição do “*troféu do prémio da Melhor Espécie*”, e avança que, para que possamos ultrapassar a “*antiga batalha platónica*”, talvez devamos repensar o que significa “*sermos racionais, sermos responsáveis pelas nossas acções e talvez mesmo o que significa sermos humanos*” (Barrett, 2020).

Recorde-se que a divisão corpo-alma como nós a conhecemos hoje foi introduzida por Platão, mas foi já, de certo modo, ultrapassada, isto se o foco for a *verdade da experiência vivida*. Foi a

corrente da Fenomenologia, com a introdução do termo *Dasein* – o *Ser-no-Mundo*, que possibilitou esta mudança. Se o interesse for perceber os fenómenos a partir de dentro na ideia de “*eu sou um corpo*” e não como faz a ciência de “*eu tenho um corpo*”, então servir-nos-á o modelo fenomenológico. O modo utilizado pela ciência é muito útil, aliás fundamental, pois é da transformação do *corpo* em *organismo* que se consegue estudar pormenorizadamente as suas funções, que é o que faz da medicina actual o sucesso que se conhece. No entanto, para se indagar sobre o vivido é necessário apreendermo-nos como um corpo que está em relação com o mundo. As emoções, por exemplo, podem ser vistas do ponto de vista do que representam para o organismo – *eventos fisiológicos* - ou da perspectiva do que representam para o indivíduo – *eventos vividos*. E estas são, de facto, não duas realidades diferentes, mas duas modalidades distintas de olhar a realidade (Galimberti, 2021). Fica evidente o peso que as ideias que temos acerca do mundo têm na aceção que dele fazemos.

Os nossos cérebros estão construídos para nos manterem vivos, e sobre isto parecemos poder concordar. Ora, se assim é, uma reacção automática de fuga face a um estímulo perigoso como um tigre; é uma reacção impulsiva na qual não está presente a racionalidade? Se quando uma pessoa foge de um perigo iminente, esta é considerada uma reacção que do ponto de vista do cérebro não é racional, então poderemos estar a ter um problema no emprego do adjectivo. “*A racionalidade e as emoções não estão em conflito no cérebro, nem sequer estão em partes separadas*”. A autora atesta que não há neurónios com funções psicológicas únicas apesar de haver uma maior probabilidade de certos neurónios contribuírem mais para uma determinada função do que para outras (Barrett, 2020). Lisa Barrett sublinha um processo comum e bem conhecido entre quem faz ciência, ainda que aqui apenas especificamente aplicado às *neuro*:

“Mesmo quando os cientistas designam uma área cerebral segundo uma função, como “*córtex visual*” ou “*rede linguística*”, o nome tende a reflectir mais o foco do cientista nessa altura do que (uma) qualquer tarefa exclusiva desempenhada por essa parte do cérebro.”

De facto, como escreve Harari, um dos factores que possibilitou a manutenção da união das ordens sociais modernas foi a disseminação em larga escala da crença (quase religiosa) na tecnologia e nos métodos de investigação científica. Assistimos actualmente ao que o autor chama de “*apelo irresistível em direcção às ciências exactas*”, inclusivamente em campos de estudo como a linguagem, a mente humana ou as artes. As ciências sociais dependem cada vez mais da matemática pois procuram apresentar-se em parte como ciências exactas. Acontece que a ciência não é neutra como soi dizer-se. E porquê? É que apesar de desfrutar de um grande prestígio devido aos feitos

que permite alcançar – inegáveis e indeléveis –, ela é sempre determinada pelo contexto – é um aliado da religião e/ou da ideologia vigentes (Harari, 2013/2021).

Galimberti (2017), fala inclusivamente no domínio e preponderância do *pensamento cristão de fundo*, na nossa sociedade, no qual o passado é o mal/pecado, o presente é a redenção e o futuro a salvação. Esta influência, defende, vê-se no paradigma científico (ignorância - pesquisa - desenvolvimento), mas também em pensadores como Freud (trauma - análise - cura) ou Marx (injustiça social - fazer explodir as injustiças do capitalismo - justiça na terra). Estes exemplos serviriam para nos fazer ver que uma boa parte do que existe nas sociedades ocidentais pertence à cultura cristã, o que é perfeitamente natural (aliás, imaginado, mas enquanto partilha generalizada, em certa medida de facto, real). Por conseguinte, será menos interessante pôr em oposição ciência e religião, do que admitirmos que este é o estado das coisas, e que é daí que a nossa análise deve poder partir. Não se pretende afirmar que uma e outra são a mesma coisa, apenas pensar a possibilidade de as encararmos como *as parentes próximas que são*. Esta questão avançada por Galimberti peca pelo simplismo, mas ao mesmo tempo vinga por ser de facto simples, eis um paradoxo. Construíram-se longas teorias que mereceriam uma análise mais profunda, e na psicanálise, por exemplo, não se procura uma *cura propriamente dita*. Mas o princípio passado-presente-futuro no fim do qual está a esperança, é um funcionamento típico e absolutamente cristão. É apenas um facto, sem qualquer juízo de valor associado.

Barrett (2020), afirma que o cérebro está construído para iniciar as acções antes de termos consciência delas. Mas “*isso faz dele irracional?*”, pergunta. Faz dele, isso sim, uma máquina altamente capaz, que por vezes é mais eficiente, outras vezes é-o menos. Porque, apesar de o nosso cérebro ser uma rede de muitos milhões de neurónios interligados entre si, que formam “*uma estrutura única, maciça e flexível*”, o cérebro faz parte de um organismo. E esse organismo é também um corpo que *Está-no-Mundo*, isto é, em constante interacção com o meio e absolutamente dependente dessas mesmas trocas. Este é um ponto relevante. É que o ser humano não deve procurar a todo o custo ser independente e autónomo. Além de ser virtualmente impossível, é pouco inteligente (inclusivamente) a nível metabólico. Devemos mesmo aceitar e fomentar a dependência em relação aos outros pois não há outra forma de viver enquanto ser humano. Isto, claro está, não é uma obstrução à autonomia e à independência – é tão-só a sua condição de possibilidade real.

O triunfo do cérebro humano, finca, é a sua complexidade. E quanto mais as suas partes integrantes se tornarem flexíveis, maior será a sua capacidade de previsão (Barrett, 2020). Esta pode ser uma definição de inteligência: a capacidade de fazer inter-ligações entre diferentes áreas, de modo a obter uma melhor compreensão dos fenómenos que possibilite por sua vez uma resposta

mais adequada às circunstâncias. Nietzsche¹⁸dizia que todos nós estaríamos convencidos de que a inteligência seria algo de conciliador, de justo e de bom; enfim, alguma coisa essencialmente contraposta aos impulsos. Enquanto que esta, na realidade, poderia resumir-se a uma certa relação dos impulsos entre si.

A regra da associação livre avançada por Freud pode ter tido origem num pensamento similar, dado que o autor achava que as ideias estão relacionadas segundo uma rede associativa. Ou seja, o objectivo seria deixar fluir a fala sem restrições de qualquer ordem, a fim de se abrir espaço a uma “*relação dos impulsos entre si*”, de modo a possibilitar a emergência da subjectividade. A conclusão seria a manifestação da *vera inteligência*, por poder assim operar-se a busca pela *verdade do sujeito* - o objectivo de qualquer (boa) análise. Não há, portanto, uma cura, mas há uma esperança. E é esse o denominador comum cristão de que fala Galimberti, ponto no qual parece acertar na sua leitura.

EXISTE UMA NORMALIDADE HUMANA?

Jean Bergeret procura dar ao leitor, no primeiro capítulo da sua obra *Personalidade Normal e Patológica*, uma possível definição de normalidade. Naturalmente o exercício revela-se árduo e talvez mesmo fora do seu, e seguramente do nosso, alcance, e o autor di-lo.

Adianta, contudo, que normalidade poderá ser o facto de a pessoa não se inquietar em demasia com o que fazem os outros, isto é, dar o peso adequado à comparação inevitável decorrente da vivência em conjunto. Diz-nos que a procura de formas de melhor lidar com os conflitos pessoais e dos outros, sem alienar as necessidades íntimas e o próprio potencial criador pode ser uma boa estratégia para evitar níveis excessivos de angústia durante toda a nossa existência (Bergeret, 1996/2000).

Como podemos entender, esta não se nos apresenta como uma definição estanque ou de significado inequívoco, o que não surpreende pois possivelmente não poderia ser de outra forma. Concomitantemente, constatamos que nesta sua busca por uma definição de normalidade está presente de um lado o indivíduo, e do outro as relações que este estabelece com os outros. Como tentaremos expor ao leitor, a *identidade do ser humano* – e por isso qualquer definição alcançável de normalidade possível ou impossível - passa por isso mesmo: pelas relações que o sujeito mantém consigo próprio e com aqueles com que se relaciona. A normalidade nunca poderá ser referente a uma percentagem maioritária de comportamentos e atitudes ou de pontos de vista, nem tão pouco

¹⁸(1882/1965, citado por Galimberti, 2003/2010)

à ideia de um ideal colectivo, seja ele qual for. Ambas não são mais do que censuras auto e hetero-infligidas que visam uma normatividade que não é compaginável com “*as várias naturezas do ser humano*” que identifica María Zambrano (1958/2003).

Ao nível do cérebro, por exemplo, é metabolicamente mais dispendioso lidar com ideias que interpelem directamente a nossa capacidade de previsão ao introduzir dados novos nos nossos esquemas mentais. Esse gasto superior pode dificultar o processo de antevisão e de tomada de decisão no imediato, mas faz também com que a probabilidade de aprender algo que poderá aportar mudanças para a mente da pessoa aumente. Em suma, significa que combater os pré-conceitos implica um esforço activo da parte do sujeito – e hoje em dia até as neurociências no-lo parecem querer dizer (Barrett, 2020).

Erasmus de Roterdão dizia no seu *Elogio* que era impossível saber fosse o que fosse de certo acerca do ser humano, devido à tamanha obscuridade e diversidade das coisas humanas. Jean-Paul Sartre, na vez do “seu” *Autodidacta*, interpela da seguinte forma o protagonista *Roquentin*, n’*A Náusea*: “*Como pode o senhor reter um homem, dizer este homem é isto ou aquilo? Quem poderá esgotar um homem, conhecer-lhe todos os recursos?*” (Sartre, 1938/1976). Mais do que simples referências literárias arbitrárias, estes são na verdade contributos para a apresentação e discussão do tema da identidade que procuraremos levar a cabo no presente trabalho. É plausível que ninguém esteja realmente habilitado a responder com propriedade à questão lançada por Sartre. Contudo, a nós interessa-nos sobremaneira indagar sobre a *identidade* no ser humano, o que é, e como se forma.

O que queremos dizer quando falamos de identidade? Aquilo que somos ou aquilo que queremos ser? Aquilo que temos ou aquilo que desejamos? O que rejeitamos e odiamos ou o que aceitamos e amamos? Todas as opções juntas, ou nenhuma delas? Afigura-se para nós como um desafio interessante, porém de carácter inexaurível, tentar responder a estas questões. Esperamos, isso sim, que quem estiver a ler possa seguir o encadeamento aqui pensado e exposto, tanto no que foi dito até este ponto como no que se seguirá daqui para a frente. Se tal for possível, significará que de alguma forma se conseguiu tornar o tema menos ininteligível.

EM BUSCA DE (UMA) IDENTIDADE

Talvez aconteça ou tenha acontecido ao longo do tempo com a palavra *identidade* algo similar ao que Massimo Cacciari (2022), diz ter sucedido com a palavra *democracia* quando diz que esta ao passar a estar na fala de todos deixou de ter um significado preciso, perdendo valor. Todos se dizem democráticos, mas o que vemos acontecer é a tal instrumentalização dos valores que

aponta Baudrillard por parte de estados ou partidos autoritários um pouco por todo o mundo (mas não só), para atingirem os seus fins que em nada comungam dos valores da democracia.

Na esfera individual, por exemplo, quando ouvimos pessoas a defender a sua liberdade de expressão ou de actuação mas depois na prática o que se observa é uma invasão do espaço do outro, dizem elas “por direito próprio, porque somos livres e vivemos em democracia”, assistimos a uma perversão da questão. Talvez seja necessário repensar tudo isto, mas por agora centrar-nos-emos na(s) identidade(s).

Mário Machaqueiro, sociólogo e investigador português, escreve na revista *Ethnologia* um texto sobre as *Políticas de Identidade* que nos parece um bom ponto de abertura do tema da(s) identidade(s), parte do qual será aqui citado:

“A identidade, pessoal ou cultural, não é, pois, uma evidência dada, não é uma «natureza» ou «essência». Ela estrutura-se num processo de construção simultaneamente político, económico, social e simbólico, remetendo também para uma historicidade. De resto, o próprio conceito de identidade inscreve a sua origem na contingência histórica, não sendo, pois, «natural» que as pessoas «tenham» uma identidade, se refiram a uma identidade ou sintam como importante a sua posse. Ao invés do tradicionalismo e de uma perspectiva pela qual a identidade depende vitalmente de uma cultura estática, hoje a condição da reflexividade impõe um constante revisionismo que é, simultaneamente, o cimento da identidade e o meio de sobrevivência das culturas. Assim, as comunidades de identificação são múltiplas, descontínuas e parcialmente imaginárias, o eu é uma matriz de formas discursivas e de identificações igualmente múltiplas, de tal maneira que a identidade é menos um bem que se possui do que uma acção realizada e negociada: não constitui algo que se tenha, mas algo que se faz.”

Machaqueiro expõe, com notável clareza, a complexidade inerente ao conceito de *identidade*. A ideia de uma definição e de uma tentativa de compreensão de como se construirá e se manterá uma identidade é extremamente importante. As palavras acção e reflexão, avançadas aqui pelo autor, às quais podemos acrescentar mudança e relação, claramente implícitas no excerto, serão porventura aquelas que condensam e representam no essencial qualquer discurso verdadeiramente identitário.

No presente trabalho a tendência poderá ser a de nos focarmos ligeiramente mais nos processos de construção identitária do indivíduo, dado o âmbito de realização e os interesses que nos movem. Não obstante, pensamos que uma vez concluída a leitura, algumas ideias ou reflexões poderão suscitar novas perguntas tanto ao nível do indivíduo como da sociedade. Winnicott (1968/2021a), é claro ao afirmar que por um lado não existe sociedade excepto como “*estrutura*

criada, mantida e constantemente reconstruída pelos indivíduos”, mas que por outro não pode haver realização pessoal sem sociedade, nem uma sociedade desligada dos processos de crescimento dos indivíduos que fazem parte dela. Não existe um Estado forte sem indivíduos fortes nem o reverso, e a classe dirigente é sempre o espelho da sociedade.

Segundo o antropólogo Francesco Remotti, autor que se ocupa há muito do amplo tema da identidade, esta é aquilo pelo qual um sujeito permanece no tempo. Coerência, constância e coesão são palavras que servem para definir um núcleo estável no sujeito, são aquelas qualidades que o fazem ser sempre o mesmo ao longo do tempo. Mas eis que surge a questão: “*Os sujeitos permanecem no tempo?*”. Os seres humanos estão em constante movimento, em permanente mudança, quer se apercebam disso ou não. A identidade, segundo Remotti (2016), é uma resposta exagerada face às exigências exteriores, uma *doença do pensamento*, diz. Para o autor, falar sobre identidade é em parte falar sobre *a ilusão da identidade*, uma ideia monolítica que o indivíduo tem sobre si e sobre os outros.

Remotti (2017), é peremptório ao afirmar que a identidade *faz-se* (como diz Machaqueiro) das relações que o sujeito tem. Vai mais longe ao dizer que a identidade é refractária à complexidade do mundo das relações humanas – identidade como princípio máximo da não-relação. O termo identidade exprimiria assim uma ideia de substância, de uma continuidade e definibilidade que representam apenas uma pequena parte do que significa *ser-se humano*.

O antropólogo italiano descreve as culturas humanas como tentativas de descomplexificação da realidade, isto é, do mundo em que nos inserimos e nos vemos inseridos. Estas criações humanas – as culturas – tentam dar-nos mapas de orientação, servindo-se de categorias para simplificar e reduzir a complexidade que nos é inerente. Avança a metáfora das culturas como *mantas demasiado curtas*, que ao taparem os pés deixam de fora a cabeça, ou vice-versa. As culturas podem então ser interpretadas como tentativas de substituição de sistemas complexos por sistemas complicados. Um sistema complicado seria por exemplo a tecnologia por nós criada, um carro, um frigorífico, um telemóvel, sistemas fechados, rígidos, controláveis e previsíveis. Já os sistemas complexos caracterizar-se-iam por serem abertos (porosos), e imprevisíveis, o que traduz de forma mais fiel aquilo que nós – seres humanos – somos (Remotti, 2017).

Naturalmente que a realidade não poderá ser definida desta forma apenas, que esta é uma leitura simplificada da mesma. Contudo, o que observamos maioritariamente nas culturas ocidentais, facto a que não é alheio o cristianismo¹⁹, é que nos é exigido desde o início que

¹⁹*Galimberti (2020) cita Rousseau: “Os cristãos podem ser bons cidadãos de facto, mas não por princípio dado que

estabeleçamos a nossa identidade pessoal e que sejamos capazes de conservá-la. Apenas num segundo momento entrariam em cena as relações com os outros. Ora, o ser humano faz-se precisamente das suas relações. Aliás, aquilo no qual se baseia a vida humana é no contínuo e sempre incompleto processo de humanização que se dá na relação com os outros, no *diálogo com a alteridade* (Remotti, 2017).

Alteridade entenda-se aquela que está no outro, mas também aquela que se encontra dentro de nós. Não basta acolher o estrangeiro exterior, algo fundamental, é também necessário acolher aquele que está em nós – mas isso só pode fazer-se com a ajuda dos outros. Fernando Savater (1991/2005), segue a mesma linha quando afirma que “*ser-se humano consiste principalmente em ter relações com outros seres humanos*”. E completa a sua formulação citando Erich Fromm quando este diz que ser capaz de prestar atenção ao próprio é condição essencial e exigência prévia para que consigamos prestar atenção ao outro.

Habitualmente, na nossa cultura falamos em indivíduo – aquele ou aquilo que não pode ser dividido, o indivisível. Remotti (2016), evoca outros paradigmas culturais para assinalar a existência da palavra *divíduo* associada à identidade, que significaria aquele que se divide por muitos, que é divisível, ou seja, que é composto e se constrói através das várias relações que vai tendo ao longo da vida. Esta segunda visão apesar de menos difundida parece poder descrever melhor a nossa condição de seres humanos. Harari (2017/2020) fala na “*cacofonia de vozes contraditórias*” que descreveria a experiência de cada um de nós, nenhuma das quais corresponderia ao nosso “*verdadeiro ser*”. De acordo com as suas investigações, várias civilizações antigas falavam já na “*ilusão do eu*”. Os seres humanos, conclui, não são indivíduos, são *divíduos*.

O PRIMADO DO DIVÍDUO

É no contacto com o outro que nós percebemos quem somos. Quem não se abre ao outro, pensando assim estar a proteger a sua identidade, não faz mais do que perdê-la (Guardini, 1987, cit. p. Chiosso, 2018). A plenitude da experiência humana depende da possibilidade de existirem outras pessoas. Não estas ou aquelas em concreto, mas outras. O encontro com o outro é, por isso, fundamental para a experiência de se *ser humano*. Uma pessoa, sozinha, não existe enquanto tal pois

aquilo que para eles conta é a salvação individual – o seu objectivo é salvarem a sua alma”. Nós vivemos dentro dessa cultura e ainda que não nos identifiquemos com esta ideia, a verdade é que ela está presente como pano de fundo. Não seremos nós influenciados por isso?

não consegue sequer reconhecer-se enquanto indivíduo (Chiosso, 2018).

Para Martin Buber²⁰ o dado fundamental da experiência humana é a esfera da interrelação. O autor defende que o “*Eu*”, enquanto tal, não existe, e para que tal aconteça este tem de reconhecer o outro, e ser por ele reconhecido. É através deste reconhecimento mútuo da diferença que nos construímos, num processo que é contínuo – que é e se dá desde que nascemos até à nossa morte. “*É na relação que nos reconheceram para que nos reconheçamos e para reconhecer*”, diz-nos Amaral Dias a propósito da identidade pessoal como categoria eminentemente relacional (2016).

O desígnio humano é marcado pela exigência intersubjectiva e cumpre-se na capacidade de a pessoa se relacionar com os outros e com o mundo circundante (Chiosso, 2018). Martha Nussbaum²¹ diz-nos que, para nos conhecermos a nós mesmos é necessário abrimo-nos a todas as manifestações humanas. Aqui, a questão não passa por uma obrigatoriedade mas sim pela *possibilidade de*, por uma *abertura a*. Quanto mais receptividade tivermos em relação ao outro, vale dizer, *na relação com o outro*, mais vamos ser capazes de receber desse outro. Ao mesmo tempo, demonstrar uma tal receptividade, ou abertura, é também estarmos a dar-nos ao outro. Assim, estamos a criar condições de reciprocidade. Esta construção vai ao encontro da ideia de Martin Buber²², para quem o diálogo apenas é autêntico quando se baseia numa experiência de compreensão recíproca. Este tipo de diálogo constitui para o autor a condição através da qual podemos compreender o outro e desenvolver o que em nós está escondido ou pouco presente.

Umberto Galimberti defende insistentemente o primado da *Polis*, da sociedade, em detrimento do primado do indivíduo, argumentando que a nossa identidade é fruto do reconhecimento de que somos alvo por parte dos outros. Ao exaltar as relações humanas feitas de reciprocidade e reconhecimento como os principais constituintes da nossa identidade, de acordo com a leitura que fazemos do autor, o que nos sugere é que é através delas que nós nos informamos, formamos e deformamos – ou seja, estabelecemos uma certa *identidade enquanto divíduos*.

O indivíduo sozinho é, segundo o psiquiatra Vittorino Andreoli (2007), uma dimensão e versão deficientes do ser que tende para o outro (o divíduo, acrescentamos), para assim *constituir um nós*. O ser humano tem uma necessidade tal de estabelecer laços com outros seres humanos que quando, por alguma razão, isso não é possível, é capaz de “*conferir uma alma*” a coisas mortas ou objectos inanimados para depois com eles estabelecer uma relação. Este exemplo atesta bem esta

²⁰(1983/1993, citado por Chiosso, 2018).

²¹(1999, citada por Chiosso, 2018).

²²Ver nota anterior associada a Buber.

necessidade que nos habita.

Aqui, o termo necessidade é utilizado com propriedade pois de facto trata-se disso mesmo. Apesar de ser distinto do desejo, como já vimos atrás e teremos oportunidade de elaborar mais adiante, no caso dos laços humanos podem ser utilizados ambos os termos que não estaremos em falta ou desacordo. O elo de ligação faz tão parte de nós que em situações extremas como na *Síndrome de Estocolmo*²³ ou em muitos casos de violência doméstica, ele atesta o que de mais profundo tem a nossa condição (Andreoli, 2007). Nestes casos percebemos que muitas vezes o mal conhecido – a relação abusadora – apresenta-se, paradoxalmente, como um ambiente mais securizador do que o que é sentido como uma queda no desconhecido. De um lado temos afectos negativos, mas que existem e possibilitam imaginar uma (hipotética) mudança futura. Do outro, apenas um vazio afectivo que não conseguimos imaginar como poderemos vir a preencher. “*A força dos laços que resistem ao drama da violência é talvez o capítulo mais triste para mostrar a sua (absoluta) necessidade*”, conclui Andreoli.

Tanto a memória como a história, que estão intimamente ligadas, constituem factores identitários do ser humano. Todos temos um passado, a todos foi *tatuado um nome na nuca*²⁴, e esse passado deve ser conhecido e reconhecido quer pela memória quer pela história (Pimentel, 2019), de modo a que o sujeito seja capaz de fazer o seu próprio caminho no seu nunca terminado processo de construção, e não se condene a reviver eternamente o passado porque não elaborado nem integrado.

Ângela Vila-Real, no seu trabalho intitulado *Género: do binário ao múltiplo* (2019), fala na conjugação de “*variáveis internas e externas de natureza estrutural*” com “*variáveis conjunturais*”, como o todo que contribui para uma dada “*configuração identitária*”. A autora avança que esta última pode “*manter coerência interna, continuidade e estabilidade*” mas ao mesmo tempo constituir-se como um “*equilíbrio surpreendentemente frágil*”. O seu texto trata um tema mais concreto do que o presente trabalho, contudo não podemos deixar de realçar a dinâmica que parece estar subjacente ao conceito de “*configuração identitária*”. Uma coisa é termos como ponto de partida, como até agora, a palavra identidade. Outra, bem diferente, é pensarmos em termos de uma dada configuração identitária. Este conceito sugere-nos uma maleabilidade e flexibilidade que vão ao encontro daquilo que até agora tentámos expor, isto é, que a identidade é acima de tudo um *processo perenemente*

²³A Síndrome de Estocolmo refere-se aos laços que acabam por ser estabelecidos entre a pessoa raptada e o seu raptor. Numa situação de desespero como um rapto na qual à partida esperaríamos ver surgir apenas sentimentos hostis da vítima em relação ao perpetrador, desenvolve-se uma ligação afectiva que pode suscitar desde simpatia, a amizade até amor da parte da vítima (Andreoli, 2007).

²⁴“L’eredità”, Massimo Recalcati (2018).

inacabado, que depende do que se faz e que não pertence à categoria de essência ou natureza, como assinala Mário Machaqueiro.

Surge-nos então a seguinte questão: se a nossa identidade ou configuração identitária está dependente das relações humanas – complexas e imprevisíveis que são –, das quais dependemos inteiramente para nos humanizarmos, e se esse é um processo que só termina quando morremos, então o que é que dá origem ao nosso núcleo estável, constante e coerente a que fazem alusão diferentes autores? Como se forma e de onde vem essa parte mais própria, autêntica e idiossincrática? Não estamos convencidos de poder dar grandes respostas a estas perguntas. Tentaremos avançar uma hipótese daquilo que representará esse núcleo, e de que condições mínimas e *suficientemente boas* devem estar presentes para que este possa de algum modo prosperar no sujeito. Sem embargo, antes de avançar propomos um raciocínio feito pelo historiador Noah Harari que pode ajudar o leitor, assim como nos ajudou a nós, a melhor situar-se no universo das ideias.

Harari (2013/2021) questiona-se sobre como poderá o ser humano distinguir o que é biologicamente determinado do que as pessoas tentam, por vezes recorrendo a elaboradas artimanhas, justificar através de mitos biológicos. E aqui, não sem algum espanto, a resposta é extremamente simples: “*a biologia permite, a cultura proíbe*”. O autor explica que é a cultura que obriga as pessoas a fazerem distinções fictícias entre factos para os poderem considerar certos ou errados, aceitáveis ou inaceitáveis, desejáveis ou abomináveis. É a tal categorização associada à palavra identidade de que fala Remotti, que resulta num *empobrecimento cultural*, que é o título de uma das suas conferências. A economia cognitiva, muito útil ao nosso funcionamento, acarreta continuamente a perda de possibilidades criativas. Performance e êxtase, como dizia Bauman.

A biologia, continua Harari, está disposta a enquadrar nas suas possibilidades um espectro muito mais alargado de opções do que a cultura. Na perspectiva cultural tendem a afirmar que a cultura proíbe o que não é natural. O que se revela como um problema pois segundo a perspectiva biológica, tudo o que é possível é natural – se é possível é também natural. Mais uma vez, e à semelhança do uso da palavra racional discutido com Barrett, o nosso problema residirá menos nas acções ou comportamentos *per se*, do que na utilização adequada das formas linguísticas, quer dizer, nas ideias que estão adjacentes ao modo como sentimos, pensamos e nos comportamos. Recordemos Cacciari.²⁵

²⁵Referência ao ponto no qual é avançada a perspectiva de Massimo Cacciari sobre o uso indevido da palavra que serviria para a deturpação do significado original do termo, com consequências práticas ao nível da convivência com o mesmo.

DESEJO E AS SUAS APORIAS

Apresentaremos aqui uma parte do trabalho de Massimo Recalcati, *Ritratti del Desiderio*, que através das leituras de Freud e Lacan (entre outros), mas seguindo as temáticas abordadas por este último ao longo dos seus anos ininterruptos de Seminários, nos fala de diferentes modalidades de expressão do desejo humano. Num primeiro momento enunciaremos as três contradições inerentes ao desejo humano para, em seguida, abordarmos alguns dos seus possíveis vultos. Além da base através da qual será feito este levantamento, traremos contributos de outros autores que podem, pensamos nós, contribuir para o enriquecimento da exposição a que pretendemos dar início.

Num aparte ao contexto psicanalítico *stricto sensu*, o historiador israelita afirma que nós não escolhemos os nossos desejos, limitamo-nos apenas a senti-los e a agir em função deles. O desejo é próprio, ainda que o que as pessoas consideram ser os seus desejos mais íntimos sejam sempre programados pela ordem imaginária, de acordo com Harari (2013/2021;2017/2020). Apesar de Harari não ter conhecimento especializado sobre a teoria psicanalítica, não deixa de estar correcto neste ponto. As ordens imaginadas para as quais contribuímos e no interior das quais habitamos não nos influenciam apenas naquilo que são os processos conscientes.

Galimberti²⁶ ao falar do inconsciente define-o não como um lugar mas como um adjetivo, e esta clarificação parece ser importante no sentido de percebermos que quando falamos do inconsciente não estamos a falar de uma entidade com um *locus* específico ou concreto, mas sim como mais uma forma de tratar, armazenar ou esconder a informação (emoções, sentimentos, pensamentos, etc).

Iniciando-nos agora nas contradições do desejo temos, em primeiro lugar, que o desejo define o que de mais próprio o sujeito tem, porém, ao mesmo tempo, que *a experiência do desejo não é identitária*. Este é um paradoxo fundamental do desejo e indica-nos que o sujeito não tem controlo sobre o seu desejo apesar de ser o desejo aquilo que define o que de mais próprio o sujeito tem (Recalcati, 2012/2018).

Em segundo lugar, a vida humana é habitada pelo desejo porque existiu o desejo de um Outro que incidiu sobre nós. Por essa razão a questão da *herança* – a verdadeira – é a de tornar próprio aquilo que o foi desde sempre, mas que aguarda um processo de subjectivação. Assumir, regenerar e produzir o desejo como próprio, precisamente porque para que ele exista numa primeira

²⁶Galimberti, U. (2018). “*La verità del inconscio*”.

instância teve que vir de um Outro. Esta dimensão dá ênfase ao respeito pela linha temporal e coloca o processo de subjectivação radicalmente dentro de um outro – o da relação (Recalcati, 2012/2018). Nenhum sujeito se forma a si próprio, se produz, se cria do zero. Todos somos filhos de alguém e essa é a única condição comum a todos, além da morte. Nascemos de uma relação, vivemos *na, pela e para* a relação, e isso implica que qualquer processo de individualização ou subjectivação passa necessariamente pelas relações que temos com os outros, como amplamente apresentado atrás.

Por último, de acordo com Recalcati (2012/2018), temos o facto de na experiência humana do desejo haver uma disjunção entre a dimensão metonímica e a amorosa. Nós desejamos o que não temos, isso sabemos. Mas a procura permanente de satisfação do desejo que deriva do corte fundamental inserido pela linguagem, pode originar a *metonímia do desejo* (ou deslocamento de objecto em objecto em Freud), na qual o sujeito procura afanosamente um novo objecto para substituir o actual (já anterior), que contrasta com o *encontro de amor* que concorre para a interrupção desta cadeia metonímica e se concentra nas dobras internas e eternas da pessoa amada. Estas são duas faces da mesma medalha, e estão presentes em todos nós.

A crise do capitalismo, de cariz *ético*, e não *financeiro*, identificada por Lacan no início dos anos 70, revelava ao autor uma dimensão pulsional para ele muito importante. O desamparo dela derivado traduzir-se-ia na afirmação de um gozo cínico e individualista que realçaria uma relação do tipo fetichista com os objectos de consumo (hoje em dia evidente também nas relações humanas – os outros tornam-se cada vez mais *produtos usa e deita fora*, objectos que se consomem, com tempo de vida curto, rapidamente obsoletos) e tem o ponto alto na falsa promessa de redenção que propaga e perpetua (Recalcati, 2012/2018). Daí que seja relevante insistir no objecto como aquilo que desperta o *desejo do sujeito*, ao contrário da lógica que tem o objecto como fim último do desejo. A diferença é fundamental. Apesar de o desejo ser inicialmente o desejo do Outro, o desejo parte de dentro do sujeito e não o contrário. O objecto pode despertar o meu desejo (acendê-lo, inflamá-lo), mas não é o seu objectivo (não é um fim em si mesmo). Schopenhauer²⁷ dizia que apenas aparentemente o ser humano é puxado pela frente, quando na realidade é empurrado por trás.

Falando da ética do desejo, Lacan²⁸ insistia que a única coisa da qual poderíamos ser culpados seria a de não termos agido de acordo com o nosso desejo. Prosseguia ao defender que não é nunca a realização do desejo que provoca a culpa enquanto evasão perante a lei, mas sim a

²⁷Em Will Durant (2021), “A História da Filosofia – Capítulo 7. Schopenhauer”.

²⁸Cit. p. Recalcati (2012/2018).

fuga do compromisso ético de assumir o seu desejo e de agir em conformidade com ele. O sujeito está sujeito ao seu desejo, e esta apreensão dá origem a uma ética da responsabilidade radicalmente diferente de outras (principalmente daquela vigente na sociedade e cultura cristãs da culpa).

O sujeito não controla ou domina o seu desejo e como tal pode tender a não se sentir responsável pelo mesmo; mas o que de facto acontece é o contrário. A responsabilidade ética aparece exactamente aí, na assunção do desejo que é próprio e sobre o qual não tenho capacidade decisional (Recalcati, 2012/2018). Esta é uma ética da responsabilidade, ou seja, uma *ética da liberdade*. Porque a liberdade só existe realmente quando nos convencemos de que há limites e condicionamentos, que as escolhas implicam perdas, que não existe autodeterminação, pois o sujeito é desde o início determinado – marcado pelo outro. Tal qual acontece no mito grego d'O *Adivinho dos Pés Negros*. Não é determinismo, é *tatuagem na nuca*.

Mas então, como poderemos definir o desejo humano? Uma possibilidade será pela experiência de nos sentirmos superados ou assoberbados. Cada vez que se dá a experiência do desejo sentimos os limites do “Eu” a fraquejar, sentimos uma redução da impermeabilidade da carapaça que é este nosso “Eu”. Não é um evento propriamente consciente e como tal não é por nós governável. É uma experiência que abana os nossos alicerces, funciona como um deslizamento, perda de controlo, navegação. Uma perturbação do “Eu” que tem o potencial de agitar as cognições consolidadas, as crenças estacionadas e estratificadas e as convicções mais ou menos testadas. O desejo descentra e desconcerta-nos (Recalcati, 2012/2018). O desejo não é então consumo do objecto e do si mesmo, mas aquilo que resiste a qualquer sonho ou projecto totalitário e a toda e qualquer tentativa de homogeneização (Lacan, cit. p. Recalcati 2012/2018). É o verdadeiro *elogio da alteridade*. E é-o na medida em que não existe desejo capaz de gerar, que não inclua a castração (simbólica) – não se pode ser tudo, saber tudo, desejar tudo, gozar de tudo, querer tudo.

É uma experiência de *alteridade*, em certa medida de *perda de identidade*, e seguramente de *inconformismo*. Não é o cimento da identidade, mas aquilo que necessariamente a perturba. Um enfraquecimento da crença acerca do “Eu” que penso que sou. O desejo não reforça essa crença no “Eu”, mas redimensiona-a, atingindo-a e modificando-a. Lacan²⁹, a propósito, afirmava que a verdadeira doença mental residiria na crença no “Eu” que se pensa que se é, uma devoção religiosa - no sentido que mágica – perante uma entidade que pensamos conhecer. Era lacónico ao assinalar que, por exemplo, um sujeito que com uma rede na cabeça julga ser um guerreiro do séc. XV será louco, mas que verdadeiramente louco é um rei que se julgue de facto rei. Conciso e incisivo.

²⁹Cit. p. Recalcati (2012/2018).

RETRATOS DO DESEJO HUMANO

Terminada a introdução ao tema do desejo, na qual entendemos a possível sensação de alguma redundância que no caso é propositada, passaremos agora à identificação de algumas das suas modalidades de expressão. Será seguida a ordem delineada por Massimo Recalcati por uma questão de convenção, tentando extrair-se o essencial destes seus *retratos*, deixando, porém, uma nota avançada pelo mesmo: a apresentação não corresponde a uma ordem de importância, mas somente ao modo como o autor imaginou e projectou a obra. Acrescentamos que a leitura das próximas páginas não deverá eximir quem as lê do contacto directo com o texto original, certamente mais rico, melhor construído e pensado.

O DESEJO INVEJOSO

O primeiro é aquele que se manifesta essencialmente como desejo de ter o objecto desejado pelo outro. Não por qualquer dote ou característica especial do objecto mas por esse ser alvo do desejo de um outro. Muito evidente nas crianças, mas não só, que nos possibilitam observar que o desejo de brincar com o brinquedo do outro dura enquanto esse é investido pelo seu proprietário. Assim que o investimento da criança cessa de incidir sobre o brinquedo “x”, a criança que não o tem deixará de desejar ter o brinquedo “x” que não lhe pertence. Recalcati fala-nos de uma verdade antropológica na qual seria o desejo do outro a tornar vivos e desejáveis os objectos. Sem esse investimento o objecto não tem valor, deixa de o ter. Este é um desejo que não comporta para o sujeito uma verdadeira satisfação dado que se nutre da agressividade e destruição do outro, do contacto com uma figura idealizada que se quer ver substituída pelo próprio, sempre relativamente próxima, alvo de rivalidade intensa, mas numa posição sentida como inalcançável. Lacan³⁰ dizia que o desejo invejoso não inveja outra coisa que não a vida do objecto idealizado, visando por isso a sua destruição (Recalcati, 2012/2018).

Incapaz de se valorizar a si mesmo, o sujeito obtém uma salvaguarda – através da inveja – na demolição do outro. A inveja (*ou desejo invejoso*) é um mecanismo de defesa que opera uma tentativa desesperada de protecção da própria identidade que se sente como frágil. No entanto, numa sociedade na qual se defende a igualdade de todos os cidadãos desencadeiam-se naturalmente

³⁰(Em Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960), cit. p. Recalcati, 2012/2018)

sentimentos de inveja (conscientes e não) dada a incapacidade de reconhecer os limites de cada um. A acrescentar que, como nesses sentimentos está presente a sensação de impotência e isso representa uma vulnerabilidade, algo natural ao ser humano, precisaríamos de poder comunicá-la a alguém significativo. Hoje em dia, não é nosso apanágio fazê-lo (Galimberti, 2003/2012).

O DESEJO DO OUTRO

O desejo do Outro define-se pela hospitalidade simbólica que nos humaniza, ou seja, é o desejo de reconhecimento, de ser reconhecido pelo desejo do Outro no meu desejo; desejo de ser desejado pelo desejo do Outro. Dá-se através da demanda de reconhecimento que escapa inteiramente ao determinismo instintual da biologia e é possível precisamente devido ao advento da linguagem. Contudo, e este é um ponto chave, não termina nem se completa nessa relação com o Outro, apesar de ser dela radicalmente dependente. O desejo de ser amado pelo Outro, desejar ter um valor para esse Outro, de ser reconhecido por ele e com ele nas suas particularidades, apenas pode acontecer num mundo de significados que é largamente ultrapassado pela busca da satisfação das necessidades (básicas ou mais elaboradas que sejam, como vimos atrás). Mas é também uma necessidade, de laço³¹. A vida humana, privada que está da resposta rígida do instinto animal, é vida do corpo pulsional subordinado à linguagem, na qual a escuta se revela um factor decisivo e determinante (Recalcati, 2012/2018). A escuta traduz, de resto, a doação simbólica da palavra ao Outro.

Este é o desejo de se sentir um sujeito para o Outro e não apenas um objecto, e assim fica evidente a estrutura também ela relacional do desejo humano – não existe desejo humano sem um Outro e o desejo dirige-se para um Outro. É desejo que procura ser reconhecido e reconhecer, amar e ser amado, ver e ser visto. O desejo humano, ao contrário da satisfação das necessidades, nutre-se do símbolo do reconhecimento, da palavra que vem do Outro, que é o que nos humaniza. Revela-se, pois, fundamental a presença do desejo do Outro, e a experiência do reconhecimento é o encontro com a singularidade radical do sujeito, tornada possível devido à *presença presente* desse Outro. Apenas o reconhecimento pode produzir auto-conhecimento, assim como apenas a reciprocidade é garante de autenticidade. A apatia de que fala Lipovetsky deriva da disjunção actual entre estas práticas.

³¹Referente ao contributo de Vittorino Andreoli.

Como a escuta não significa simplesmente ouvir, nem ver significa somente usar os órgãos da visão, podemos pensar o contributo de Coimbra de Matos quando nos diz que “*a fonte da vida humana é o **olhar amante do outro***”. O olhar amante do Outro. O que é isto senão a força motriz da potência que o simbólico aporta à vida humana? O psiquiatra e psicanalista português defendia que o bebé humano só pode “*ter rosto – e não focinho*” – por ter sido amado, e amado pelo que é, tal como é. Mas, é relativamente incerto, ou melhor, ainda indiferenciado, o que é o bebé na realidade, mesmo que alvo de inúmeros condicionamentos prematuros como acontece com todos os bebés humanos. A beleza do bebé, queremos dizer o facto de o bebé se sentir bonito, depende mais do olhar que os cuidadores têm sobre ele, da representação do “*bebé fantasmático e imaginário*”, do que do bebé real (Coimbra de Matos, 2003/2012). Vale para a beleza, vale possivelmente para qualquer outro atributo, pois *mais importante é como o sujeito se sente por como foi amado*. Todos os bebés, para que possam ser reconhecidos como alguém – *uma alteridade* – têm o desejo de ser um objecto de amor do Outro – ou seja um sujeito para esse Outro. Sentir-se objecto de amor do Outro reconhece-nos na nossa alteridade, pois abre um espaço nesse que é nosso, e o ser humano para que possa sê-lo verdadeiramente precisa desse espaço, que é gesto e é palavra.

O DESEJO E A ANGÚSTIA

O que desencadeia a angústia? A sensação de estar à mercê do desejo do Outro, de se sentir um objecto sujeito aos seus caprichos. A angústia é um afecto que se desencadeia perante a impossibilidade de fuga, de evasão da situação. Não física, mas emocional. É a sensação de sermos invadidos e investidos pelo desejo do Outro, exaltando um estado de insuficiência perante esse Outro. “O que quer de mim e o que sou eu para este Outro?”, seria a forma de expor a angústia. Todos os seres humanos carregam de alguma forma este sentimento na medida em que houve, no início das nossas vidas, um período no qual estivemos totalmente à mercê e dependentes dos cuidados, ou da falta deles, de um Outro. Este sentimento de impotência e inermidade, que Lacan sintetiza com a interrogação “*Che vuoi?*” - “*O que queres*” - é, segundo Recalcati, uma parte integrante de todos nós (Recalcati, 2012/2018).

O DESEJO DE NADA

Agora olharemos para outra nuance do desejo humano, uma que deixa de lado a relação, ao contrário das duas anteriores, para se fixar no *nada*. Aqui não há desejo de ocupar o lugar do

outro idealizado, nem tão pouco a procura de um símbolo que certifique a nossa existência. O desejo de nada põe em evidência o facto de o desejo humano ser também impulso repetitivo que prescinde da qualidade da relação, do olhar do Outro, para procurar apenas um gozo em si mesmo. A busca incessante por um objecto inalcançável, impossível, mas que se continua a perseguir. É o fantasma do *Don Juan* que ama cada mulher à vez, tendo sempre a próxima em vista, aquela que será *A Mulher* – que não existe e nunca chega (Recalcati, 2021). Trata-se aqui da dimensão vazia da utopia, o apontar permanentemente a algo que nunca estará disponível ao sujeito, alimentar activamente a insatisfação perene do desejo (Recalcati, 2012/2018). O fenómeno é visível no funcionamento da lógica capitalista-consumista, que reserva ao novo produto que chegará ao mercado as características em falta no produto que acabámos de adquirir, sem que nunca na realidade exista o tal produto alegadamente tão almejado pelo consumidor – necessidade criada pela publicidade. É nesta nuance do desejo humano que fica evidente o carácter metonímico, um deslocamento contínuo em direcção ao novo objecto que enquanto longe do alcance se nos apresenta como *o objecto*, mas que assim que entra na nossa posse, perde o suposto valor que tinha. Não como na inveja, pois aqui o objecto não está na posse de um outro. O caminho que leva de cada nova vez o sujeito na busca do novo objecto revela-se, na verdade e como dissemos atrás, como a repetição (eterna) da mesma insatisfação. Esta é uma apologia do vazio, bastante notória nos mecanismos que regulam a moda.

A identidade na nossa sociedade é, cada vez mais, avaliada pelos bens que possuímos, ou pelas roupas que vestimos – o que é manifestamente um problema. No entanto, se estes bens e estas roupas se tornam obsoletos cada vez mais rapidamente devido à urgência de produção de algo que seja novo e da ideia do consumo que lhe é inerente - que não faz mais do que incentivar e incrementar a produção – então a nossa identidade, que se constrói e mantém em grande parte através do reconhecimento social, sofrerá com isso. Se tudo no mundo que nos rodeia se torna evanescente, efémero, então também nós tenderemos a tornar-nos assim – identidades efémeras e evanescentes (Galimberti, 2003/2012). Gunther Anders³² resume e sentencia: uma humanidade que trata o mundo como um mundo de *usa e deita fora*, corre o sério risco de se tratar a si mesma como uma humanidade de *usa e deita fora*.

³²(Gunther Anders, 1992, cit. p. Galimberti, 2003/2010).

O DESEJO DE GOZAR – O GOZO

Existe no ser humano uma tendência a viver sob a ética da protecção da sua própria vida, mas existe igualmente um impulso para subverter este princípio. O ser humano tira prazer dessa subversão – algo que pelo que sabemos apenas acontece connosco, seres habitantes da linguagem. Este prazer na subversão maligna é identificado por Lacan com o termo *Gozzo*, por Freud pelo termo *pulsão de morte* (Recalcati, 2012/2018). É algo que está além do princípio do prazer, muito além do princípio homeostático.

Nesta vertente do desejo, se podemos assim chamar, temos um objecto de desejo que além de se revelar inalcançável, aparece antes de mais como nocivo, maligno e destrutivo para a vida. Esta face do desejo humano implica um desperdício, uma espécie de antinecessidade. Continuando a seguir o ensinamento de Lacan, de acordo com a leitura que faz Recalcati (2012/2018), este gozo tem como único e fundamental objectivo o gozo *per se*. Ao contrário do desejo do Outro, no qual se entrevê uma clara tendência para a vida do sujeito, no *gozzo* encontramos essencialmente a figura de um prazer que vai além da protecção da vida – um gozo perigoso para o sujeito. Por vezes, em situações limite como nas toxico-dependências ou nas perturbações do comportamento alimentar, trata-se mesmo de uma escolha entre a via do gozo maligno prejudicial à vida, e o abdicar desse gozo (que acarreta algum grau de satisfação) em benefício da própria vida.

No entanto, não é necessário encarar-se uma situação extrema como as anteriores. José Martinho (2005a), falando da depressão, conta como certo dia Lacan se dirigiu a determinado público para revelar a verdade da “doença”. Em vez de falar sobre as alterações neuroquímicas, sobre a inércia social ou a angústia da perda do amor do objecto – amplamente discutida por Coimbra de Matos -, Lacan revelou que no deprimido existe uma vontade irresistível de dizer mal de si e que é disso que tira a sua maior satisfação. Diz Martinho que, precisamente por essa razão, Lacan defendia que “*o deprimido em análise deve sobretudo procurar bem-dizer o que diz mal*”. Aqui está um exemplo de um gozo, não mortífero, mas maligno, do sujeito - falado e falante que é.

O DESEJO DE UM OUTRO LUGAR

A abertura em relação ao desconhecido, à novidade, a possibilidade de transcendência, a problematização de novas possibilidades face àquilo que já conhecemos, tudo isto caracteriza o *outro lugar*. O desejo, como o vemos aqui, não se apoia na existência de um qualquer objecto mas na sua própria subjectivação (Recalcati, 2012/2018). O que quer isto dizer? Significa que se

encararmos o desejo como o de *um outro lugar*, admitimos a possibilidade de imaginar e projectar um futuro, uma outra forma de habitar o tempo e o espaço, diferente daquela que nos foi prescrita, ou simplesmente daquela em que nos encontramos. É a revolta que subjaz à transformação do já existente, a assunção do desejo como próprio, particular e único, e ao ímpeto de procurar novas paragens. É talvez o entusiasmo, que segundo Coimbra de Matos (2011) é a “*palavra-chave da saúde mental*”.

Contudo, a psicanálise alerta para o facto de o desejo inconsciente não coincidir com os ideais da consciência, nem o gozo com o seu entendimento ou vontade (Martinho, 2005b). Este facto é muito importante, responde aliás à ética da análise, e remetendo para *um outro lugar*, consciencializa o sujeito de que *esse* poderá não se coadunar, estar mesmo em conflito aberto, com aquilo que o sujeito espera ou idealiza na consciência.

O DESEJO SEXUAL

Quando falamos de desejo sexual pensamos em algo estritamente humano, um evento pulsional, efectivamente além do programa rígido, porque instintivo, da biologia. Não significa que os anteriores *retratos* não se enquadrem nesta definição dado que, como vimos, somos seres habitados pela linguagem e, portanto, sujeitos à descontinuidade que ela imprime na vida humana. No desejo sexual a sua influência torna-se por demais evidente. A acrescentar que este tema se reveste de um carácter mais chamativo e atractivo (segundo os ouvintes dos Seminários de Lacan), pois diz respeito de forma mais premente a todos nós além de que fala do nosso tabu – a sexualidade (Recalcati, 2012/2018).

O desejo sexual demonstra o carácter cultural e artificial (no sentido de não biológico) da sexualidade humana – perversa e polimorfa, diria Freud. Os modos de vivenciar o desejo sexual são muito variados e não se pode dizer que exista um modo natural de fazer as coisas acontecer nesta matéria (provavelmente em nada do que é humano). Recalcati assevera que a sexualidade humana é de uma complexidade labiríntica, da qual estão, como dissemos, excluídas as leis naturais do instinto, que por sua vez dão lugar à multiplicidade de solicitações culturais que vão dando forma ao corpo sexuado e erotizado. A dissociação do desejo sexual da finalidade natural da reprodução serve para mostrar que a meta da pulsão é a sua satisfação, a descarga da tensão e o cumprimento solitário da sua função. O desejo sexual nutre-se de corpos e detalhes dos mesmos e é desencadeado por um objecto que acciona o fantasma (Recalcati, 2012/2018;2021). Apesar de se estar a viver um tempo de maior abertura e combate aos preconceitos na esfera da sexualidade

humana, a realidade é que a queda ou o desvelamento do véu dos tabus, ao contrário do que se poderia esperar, não só não potenciou o erotismo e o desejo, conta o psicanalista italiano, como fez com que a possibilidade de acesso imediato aos corpos sexuais, numa cultura de massa que apoia sem censuras as novas liberdades sexuais, favorecesse principalmente o gozo tendencialmente anónimo e compulsivo (Recalcati, 2021).

De acordo com Recalcati (2021), nada está mais longe da realidade humana do que a ideia de um naturalismo sexual que se quer finalmente livre de se exprimir e viver na pura espontaneidade, desvinculada dos laços repressivos da moral; nem nada está mais longe da realidade humana do que a ideia de que o sexo é a expressão natural e harmónica de uma potência libertadora. A relação do ser humano com o sexo nunca poderá ser pacificada – estar livre de conflitos. O sexo não é nunca como beber um copo de água, conta Recalcati sobre uma sessão com um paciente, contrapondo a ideia que outro seu colega havia transmitido a esse paciente no passado.

O discurso de Aristófanes n'*O Banquete* de Platão, que fala sobre a união do ser separado pela ira de Zeus, é uma ilusão. É inelutável que os dois não poderão nunca fazer um, e essa é a razão pela qual Freud diz que quando duas pessoas fazem sexo são na realidade quatro, cada uma com o seu fantasma, e Lacan por sua vez teoriza a inexistência da relação sexual. É a natureza extrainstintual da sexualidade humana que se revela nos seus contornos fantasmáticos e na qual a finalidade é o gozo singular. Não existe maneira de pôr os dois fantasmas em relação, por mais que os corpos assim se encontrem, conclui Recalcati (2021).

O DESEJO AMOROSO

Este rosto do desejo reveste-se de um carácter diferente, poder-se-ia dizer quase antagónico face ao anterior. Não no sentido de estar no campo do instinto, de facto não o está, mas pela razão de se assemelhar ao desejo do Outro de que falámos atrás. A demanda de amor, típica da sexuação feminina³³ exige, para uma possível satisfação, um símbolo de amor. Este desejo é animado

³³Estes são temas desenvolvidos por Jacques Lacan, estudados e revisitados por Massimo Recalcati no seu mais recente trabalho “*Esiste il rapporto Sessuale?*”, que é um dos famosos e controversos aforismos do psicanalista francês “*Il n’y a pas de rapport sexual*”. Os dois processos de sexuação – feminina e masculina – traduziriam modos diferentes de subjectivar a sexualidade em cada sujeito com os dados da anatomia, os condicionamentos culturais e a “*escolha inconsciente*”. Do processo de interacção destes três eixos dar-se-ia lugar a uma sexuação feminina ou a uma sexuação masculina, processos que não obedecem à conformação da anatomia. A um corpo biológico feminino poderá corresponder uma sexuação feminina ou masculina e o mesmo para o corpo biológico masculino. Dentro desta ordem de ideias, a sexuação masculina e a modalidade principal de gozo que lhe estaria adjacente seria a do gozo fálico – orientado pela ameaça da castração, questão “ter ou não ter”, princípio de prestação, um gozo uno,

naturalmente pela falta e procura suplantar a mesma através do gesto do Outro. Nutre-se de símbolos e palavras (Recalcati, 2021). Lacan afirmava que “*amor é dar ao outro aquilo que não se tem*”, e a leitura que Recalcati (2012), faz desta afirmação conjuga-se com o anteriormente dito, isto é, que a dádiva do amor é dar ao Outro a falta que Esse escava em nós – dar ao Outro o símbolo que traduz a falta que me faz, “*dizer ao outro, de uma maneira clara, confiada e extrema, a falta que a sua vida abre em nós*”, comenta a este propósito Tolentino Mendonça (2017).

No entanto existe outra frase de Lacan³⁴ sobre o amor que merece atenção da nossa parte: “*O amor é sempre amor pelo nome*”. O que quererá dizer com esta frase o psicanalista francês, pergunta-se Recalcati. É que o amor não se concentra num detalhe apenas (como acontece frequentemente na sexuação masculina³⁵), não é metonímico, não visa uma dimensão apenas narcísica, não é repetitivo, é centrífugo e não centrípeto, diz Bauman. A pessoa amada é-o pela singularidade irrepetível do seu ser, pelo carácter único, insubstituível que representa aquele Nome naquele Corpo. É sempre um nome próprio, num corpo próprio, um nome que se transforma em corpo e um corpo que se transforma em nome. Este seria o evento do amor (Recalcati, 2021). De acordo com Recalcati, e seguindo a leitura que faz da obra de Freud e depois da de Lacan, o erotismo implica sempre uma quota parte de fetichismo do objecto na qual a parte passa a valer pelo todo, enquanto que no amor a parte torna-se expressão do todo. Por outras palavras, o desejo sexual alimenta-se de objectos que fazem despertar o desejo, sem os quais este ou não existe ou não é suficiente para demorar o sujeito. No desejo amoroso, como o que interessa é o todo que compõe a pessoa amada, qualquer detalhe seu remete para esse todo, o que implica na prática que não há necessidade de qualquer objecto fetiche – o fetiche é o Outro.

Tzvetan Todorov (2006), dá uma ênfase primordial ao amor, assim como Coimbra de Matos. O primeiro, ao dizer que é no amor que os outros passam a ser um objectivo e que, no seu entender, nada existe além disso. O segundo, que com o título de um livro seu se encontra de certa forma com a ideia de Todorov: “*mais amor, menos doença*”. Contudo, Coimbra de Matos não deixa de fazer uma ressalva em relação ao amor. É que, só amor, defende, pode ser “*gordura emocional e banha*

que na mulher poderia dar-se através do gozo na vagina – num órgão específico. O gozo fálico não estaria apenas relacionado com a existência ou não do órgão mas sim com o tipo de gozo singular e circunscrito que se procura – com que se goza efectivamente. Já na sexuação feminina e na sua modalidade principal de gozo estaria presente algo a que Lacan chama de Outro gozo, gozo não-todo-fálico. Recalcati escreve que Lacan dizia não existir na mulher (na sexuação feminina) um défice por ausência do falo – a inveja de que falara Freud - mas sim uma abertura sem limites ao gozo. Segundo Recalcati, com Lacan, estas modalidades de gozo não são complementares, mas uma é o suplemento da outra, dizendo mesmo que o gozo fálico serve como um obstáculo ao Outro gozo, e não como uma fase intermédia. É também devido às diferenças nas modalidades de sexuação que Lacan afirmava “*não existir relação sexual*”. Por mais relações que haja efectivamente, nunca haverá uma capaz de descrever a relação (Recalcati, 2021).

³⁴In II Seminário. Livro X. L'angoscia, 1962-1963, cit. p. Recalcati, 2012).

³⁵Ver nota 33.

afectiva”, pois tem o condão de castrar a agressividade na sua forma benigna, saudável e necessária. Mais à frente, porém, reitera: *a série evolutiva é composta por ser-se amado, amar-se e amar o Outro* (Coimbra de Matos, 2003/2012;2011).

O MURO E O ESTRANGEIRO

A vida humana tem necessidade de pertença, enraizamento e identidade. Sem a existência de limites ou fronteiras a vida precipita-se na indiferenciação e no caos indistinto. Tanto a vida individual como a colectiva precisam de protecção e segurança, e estas características podem ser entendidas como o carácter securitário da pulsão. Dir-se-ia, se fôssemos animais, que nos habitava um instinto natural de agressividade para a defesa, nossa e da prole (Recalcati, 2020). No entanto, a vida humana caracteriza-se igualmente pelo impulso à aventura e à superação da fronteira securitária, um desejo de liberdade, de *um outro lugar*.

Os seres humanos oscilam e funcionam como um pêndulo, que ora está mais num extremo ora noutra, mas habitando essencialmente o espaço intermédio (talvez não seja exactamente a zona intermédia que mais habitamos nos dias de hoje). Se o excesso de pertença comporta um endurecimento da fronteira, maior conformismo e exclusão da diferença, o excesso de errância fomenta o corte com as raízes, a perda do sentimento de identidade e a possível recusa dos laços (Recalcati, 2020).

Discutimos atrás a relevância do diálogo com a alteridade como condição de humanização. A relação com o outro, com o diferente de nós, é o ponto a partir do qual ganha robustez a possibilidade de enriquecimento identitário. Não falamos, claro está, de um fortalecimento do “*Eu*” e das defesas egóicas, mas da capacidade de integrarmos em nós aquilo que desconhecemos como possibilidades de existência. A abertura às manifestações humanas de que fala Nussbaum.

Acontece que os seres humanos são *“estranhos ao seu próprio inconsciente, o tal que não é dito, mas emerge sob diversas formas, das mais estranhas às mais familiares”* (Dias e Pracana, 2016). Este *outro* que está em nós, que nos é familiar e estranho ao mesmo tempo e *“que permite o conhecimento”*, é também composto por aquilo que nós rejeitamos, às vezes fortemente. É por isso que quando ouvimos falar na construção de muros e na identificação do estrangeiro como fonte de ameaça percebemos e entrevemos alguma confusão, sejam as discussões mais literais ou metafóricas. Umberto Eco³⁶

³⁶(1997/2016a) – “Quando entra em cena o outro”

dizia que no ser humano “*a tentação do mal está sempre presente mesmo em quem tem uma noção fundada e revelada do bem*”. A realidade é que erigir barreiras e projectar medos sempre fez parte da nossa experiência, é uma das nossas naturezas.

Em face daquilo que possamos considerar uma ameaça, reforçamos os nossos limites e lutamos contra a *contaminação identitária*. Esta reacção à alteridade é exagerada a mor das vezes, relembramos Remotti, e tem um efeito nefasto sobre a própria barreira edificada: é que o *empobrecimento cultural* verifica-se de facto quando a porosidade da membrana é tapada. Como nos diz Recalcati (2020), o limite só define uma identidade na medida em que permite a relação com a diferença. Mas mais ainda, a principal diferença com a qual temos que fazer contas, a *alteridade familiarmente estranha*, é aquela que faz parte de nós. De cada um, individualmente.

Jean-Luc Nancy³⁷ dizia que a identidade equivalia à imunidade: uma identificar-se-ia com a outra e baixar uma seria baixar a outra. Grande lição a do filósofo francês, conta Recalcati, que escreve estas palavras no seguimento do transplante de coração que teve de fazer, na altura para continuar vivo, acolhendo o coração de um estranho dentro de si. Apenas reduzindo as defesas poderia receber a sua fonte de vida. Se as mantivesse altas, manteria a sua identidade; mas inevitavelmente, pereceria (Recalcati, 2020).

Em 1940, Winnicott³⁸ apresentou uma conferência sobre a Guerra na qual comentava que a saída fácil para o indivíduo seria aquela de ver as suas partes desagradáveis no outro – no inimigo. Žižek (2006) fala do inimigo como sendo alguém de quem não se conhece a história. Poderá estar correcto, mas é mais do que isso. A escotomização que se dá num contexto de guerra é mais radical. Atribuímos ao endogrupo apenas as características desejáveis e ao exogrupo as nefastas, e é compreensível que assim seja ao olhos do carácter securitário da pulsão. Porém, com isto levanta-se um problema que não pertence apenas aos cenários extremos de guerra, mas diz respeito ao dia-a-dia de todos nós. Esta atribuição (exteriorização, projecção) é falsa e tendenciosa, e divide a realidade de uma forma fictícia que não nos beneficia. Žižek poderá ter razão, mas apenas se esse inimigo tiver duas faces: a nossa e a do outro.

Winnicott defende que a vida dos seres humanos será muito mais simples se estes aceitarem que essas diferenças não existem, e que aquilo que nós pomos de mau no outro existe em nós em igual medida, aliás pertence-nos. Será um movimento de integração da realidade psíquica interna,

³⁷(2000, citado por, Recalcati, 2020)

³⁸(1986/2021c)

assim o define. E Winnicott³⁹ prossegue:

“É uma característica de maturidade, e conseqüentemente de saúde, que a realidade psíquica interna do indivíduo se enriqueça o tempo todo com experiências e faça com que as experiências reais que ele tem sejam ricas e reais. Desse modo, tudo o que existe sobre a face da Terra pode ser encontrado no indivíduo, que é capaz de sentir a realidade de tudo o que seja verdadeiro e passível de ser descoberto.”

A integração total, que possivelmente não existe, traduzir-se-ia na assunção da responsabilidade por todos os sentimentos que se provam e que fazem parte do estar-se vivo. A exploração da vida humana dá-se num constante oscilar entre movimentos de abertura e fechamento, criação e reflexão, expansão e retracção, o pêndulo de que falámos atrás. E, segundo Winnicott, é nisto que reside a possibilidade de criar uma personalidade de base mais longa, mais rica e mais tolerante em relação aos outros. Ao invés, vemos um claro sinal de fracasso da integração quando necessitamos colocar fora de nós aquilo que desaprovamos⁴⁰.

No preconceito, dirija-se este em que direcção ou face a que objecto for, são menos as “*características objectivas ou objectiváveis*”, e os comportamentos observados que ferem o sujeito que observa, do que a ressonância emotiva com “*elementos recalcados que evocam cenários inconscientes em quem vê e interpreta a cena*” (Câmara, 2019). É o estranhamente familiar que nos interpela e ao qual obviamente não conseguimos ficar indiferentes.

Remotti (2016) diz que Goethe definia a tolerância como arrogância. Consegue-se entender porquê, dado que, na acepção comum, tolerar implica de facto uma parca relação com a alteridade, uma *distância de segurança*. Nós toleramos os outros, *apesar de*. “*Io non sono razzista, ma*” (*eu não sou racista, mas*), é o título de uma das canções de *Willie Peyote*, rapper italiano, que descreve muito bem a questão. Por vezes, os artistas mostram-nos o caminho. Galimberti (2017), contudo, propõe-nos uma outra (Outra?) definição: tolerância como assunção, no outro, de um gradiente de verdade superior ao meu. Assim sim, pode dar-se um real diálogo com a alteridade. O diálogo autêntico de que fala Buber, tornado possível pela experiência de compreensão recíproca.

³⁹(1986/2021d)

⁴⁰(Winnicott, 1996/2021e;f).

NEO-FORMAS PSICOPATOLÓGICAS?

Estamos quase a entrar na exploração da obra que legitima a elaboração do presente trabalho, mas antes disso achámos relevante trazer um último contributo para a nossa análise teórica. Será um voo relativamente superficial, pensamos nós, não obstante, relevante dado o percurso que fizemos até aqui.

Em 2009, Carlos Amaral Dias apresentou um texto inicialmente intitulado *Esquizoidia e Sociedade Actual*, posteriormente publicado sob o título *Neo-Esquizoidia*⁴¹, no qual primeiramente introduz e delimita o conceito de esquizoidia, para em seguida proceder a uma análise “do sujeito da psicanálise, que se constitui na relação com o contexto em que está inserido”. Segundo Amaral Dias, a esquizoidia, ou personalidade esquizóide, tem como característica essencial um “padrão invasivo de distanciamento de relacionamentos sociais e uma restrição da expressão emocional em contextos interpessoais”. Numa análise rápida, vemos nestas características o espelho do que descreve Lipovetsky quando nos fala da *sociedade da indiferença de massa*, da vivência do *vazio* e da *apatia* que caracterizariam a nossa sociedade nos dias de hoje. Seguindo Bauman, teríamos que olhar para a proximidade virtual que parece ter o condão de separar a comunicação do relacionamento. Ora, estes são precisamente dois dos três autores a que Amaral Dias recorre neste seu trabalho para comentar a clínica actual integrada no seu contexto social. O autor cita ainda Ehrenberg (1998), que fala da vivência da “*fadiga de ser si mesmo*”, que identificaria grande parte dos sujeitos na sociedade actual.

Amaral Dias escreve que se supõe que haverá hoje uma exacerbação da experiência de desamparo por parte das pessoas, dado que se está a dar um esvaziamento dos referenciais simbólicos identitários, encontrando-se os sujeitos submetidos às imposições sociais de *autonomia* e *prazer*. Por outras palavras, a *personalização* e o *hedonismo* identificados por Lipovetsky, que estariam intimamente relacionados com o enfraquecimento do tecido social.

A sequência, em termos psicanalíticos, é simples e terrível, diz-nos Amaral Dias: “*um massivo investimento narcísico e um (igualmente massivo) desinvestimento objectal*”. Recorre às palavras de Roudinesco para realçar o niilismo contemporâneo (já há muito vislumbrado por Nietzsche quando anunciara *a morte de deus*⁴²), que se traduziria no aumento de distúrbios narcísicos e depressivos de personalidade com os sintomas esperados – solidão e sentimento de perda de identidade. Há falta de ancoragem, conclui Roudinesco⁴³. Recordando que Lipovetsky fala também num neonarcisismo,

⁴¹Dias, C. A. (2015) Neo-esquizoidia. Em C. Pracana (Org). *O obscuro fio do desejo*.

⁴²Citado por Galimberti (2017).

⁴³(1999, cit. p. Amaral Dias 2015)

o psicanalista português aproveita e desafia-nos: “*do neonarcisismo à neo-esquizoidia vai apenas um passo linguístico*”. Na verdade, não tivesse Amaral Dias razão. É que de facto este é um jogo de palavras que enquanto sagaz é também dramático.

Tomemos agora por verdadeiro o princípio pelo qual o sintoma se revela através do modo que o sujeito tem de gozar do seu inconsciente enquanto este o determina (Martinho, 1999). Ou seja, o fantasma inconsciente do sujeito produz um determinado modo de gozar que se manifesta na “escolha” do sintoma que o sujeito apresenta.

Se entendermos que a solidão e os sentimentos de perda de identidade traduzem o enorme vazio afectivo dos sujeitos, que por sua vez deriva da ausência de relações significativas e da falta de ancoragem a um tecido social cada vez mais depauperado; então, isto pode significar que os sujeitos encontram cada vez mais o seu gozo no enrijecimento emocional. Se assim for, e sabendo nós que o ambiente influencia sobremaneira o sujeito, temos o facto de o contexto estar a facilitar algo que uma parte do sujeito há muito procurava. Não é, por isso, o aparecimento de uma nova forma de psicopatologia, mas uma forma diferente de expressão face ao contexto que é também ele novo. “*O considerável aumento de determinadas sintomatologias parece dizer algo sobre a sociedade actual*”, alerta Amaral Dias. E com razão.

A necessidade de pôr os seres humanos a pensar e a funcionar como máquinas, portadores de uma linguagem binária como a dos computadores (alheia à imprevisibilidade das emoções), está cada vez mais presente em diversas áreas das nossas vidas. A preparação e a exigência técnica no desempenho das tarefas prescritas e descritas pelo aparelho, da forma mais funcional e eficiente possível, claro está, é visível, assim como a quantificação do mundo baseada na constante ordenação numérica das coisas – *a religião dos dados*, (Harari 2017/2020) -, ou o poder subversivo do capital face aos direitos humanos, promovendo a sua instrumentalização. Questões face às quais não sabemos dar resposta.

Seremos nós tão impermeáveis assim a esta forma que construímos e desejámos de estar no mundo, e que continuamos a construir e a desejar, ao ponto de pensarmos que não nos pode criar grandes complicações, talvez mesmo danos irreversíveis? Não estamos certos. Mas uma coisa, pelo menos, sabemos. É melhor irmos ganhando consciência do estado actual das coisas do que permanecer na ignorância. Pensamos que assim estaremos mais preparados para fazer face ao que possa advir. E isso, notamos, não aparenta ser nada de bom.

APRESENTAÇÃO DO AUTOR

O autor do livro que será alvo de análise é Eric-Emmanuel Schmitt, um dos mais prolíficos e premiados romancistas franceses do nosso tempo.

Filósofo, romancista e dramaturgo, Eric-Emmanuel Schmitt tornou-se em poucos anos um dos autores francófonos mais lidos e representados em todo o mundo. Os seus livros estão traduzidos em 43 línguas e as suas peças são regularmente encenadas em mais de 50 países.

Vencedor, entre outros, do Prémio Goncourt de romance e também do Grande Prémio de Teatro da Academia Francesa.

Autor de inúmeros romances dos quais destacamos “*O Senhor Ibrahim e as flores do Alcorão*”, encenado diversas vezes em Portugal, assim como de “*Concerto em Memória de um Anjo*”, “*O Filho de Noé*” e o “*O Lutador de Sumo que não conseguia engordar*”, entre muitos outros.

Este último foi o livro por nós escolhido para ser objecto de análise no presente trabalho.

Numa primeira instância será apresentado um resumo do livro, com alguns trechos considerados importantes ou relevantes no desenrolar dos acontecimentos da história e em seguida será apresentada uma análise, em função do enquadramento teórico que visa representar a forma como o livro foi por nós lido.

Não se tratará de uma análise psicológica profunda dirigida a alguma das personagens principais, mas de uma leitura do contexto, das personagens e das suas relações, e por fim da profunda humanidade que subjaz a toda a obra.

Cada um lê à sua maneira. Ninguém entende um mesmo fenómeno da mesma forma. Contudo, há uma coisa que é certa, como nos lembra Recalcati (2020), é que *ler um livro é sempre experienciar a democracia, o pluralismo, e a morte do monolinguismo. É o encontro com outras línguas, outros lugares, outras realidades. E bem que nós – todos nós - precisamos de saber falar outras línguas, pelo menos saber entendê-las; tentar compreendê-las. É isso que estamos a fazer quando abrimos um livro, i.e., quando nos abrimos ao outro.*

APRESENTAÇÃO DA OBRA

O livro conta a estória de um rapaz, *Jun*, que vive em Tóquio, sobrevive pelas ruas e vende material contrabandeado. Jun tem como morada oficial uma caixa de correio que colocou junto de outras num prédio no qual não mora. Dorme sempre em locais diferentes, *escondidos e malcheirosos*, e alimenta-se de comida enlatada que compra com o dinheiro que recebe das coisas que vende, *mas teria vergonha de comprar*.

O seu local de trabalho é uma rua muito movimentada, entre duas estações de transportes, pois pensa que quanto mais pessoas passarem por ele maiores chances terá de subsistir. Tóquio, como a vê Jun, é uma cidade na qual a multidão corre toda para o mesmo lado. Destas pessoas, algumas interpelam-no no sentido de saber a sua origem, perguntando-lhe pelos seus pais, pela escola, pelo futuro. Mas como diz, Jun tenta viver em corte com o passado – evita recordar – e com o futuro, procurando não sonhar outras possibilidades, porque *quando acordasse veria que seria impossível a sua realização*.

Jun sente o que chama de *uma alergia à humanidade, uma intolerância ao planeta inteiro*. Evita contactar com pessoas, durante as vendas é parco nas palavras, e nos fins de dia refugia-se em locais sombrios e isolados. Não *quer* contacto humano.

Contudo, certo dia aparece um senhor diante dele, *Shomintsu*, director de uma escola de lutadores de sumo, que lhe diz: *vejo um gordo em ti*. Esta é a segunda frase do livro e vai mudar o rumo dos acontecimentos da vida de Jun. No entanto, a princípio Jun pensa estar a ter mais uma das suas *alucinações*, como diz ter muitas, nas quais se sente agredido pelas pessoas com *risos e gestos*. A verdade é que depois percebe que está a *interpretar, deformar e a sonbar*.

Shomintsu mostra-se-lhe diferente. O olhar e a procura que promove têm um efeito no rapaz. Num primeiro momento, ele sente uma profunda aversão face à *tartaruga de olhos minúsculos protegidos por pálpebras antigas e cara enrugada e esverdeada sem pêlos* que vê em Shomintsu. Num segundo momento, Jun começa a ficar curioso com o modo como *este velho* interage com ele, repetindo sempre as mesmas palavras para depois partir: *vejo um gordo em ti*.

Certo dia Shomintsu aproxima-se de Jun e dá-lhe um bilhete para um combate de sumo e dinheiro. Jun rejeita a tentativa de aproximação de Shomintsu, pois diz *sentir uma repugnância instintiva a tudo o que se pareça com generosidade*. Rasga o bilhete e não aparece no combate. Dias depois, Shomintsu aparece e confronta-o com a sua ausência. Jun defende-se dizendo que nunca iria ver um espectáculo como aquele, que representa *tudo o que o Japão tem de pior*. Shomintsu mostra-se compreensivo, fala pouco mas age. Dá-lhe outro bilhete para um outro combate, desta vez sem lhe

dar dinheiro, e diz-lhe: *espero ver-te lá desta vez.*

Antes desta segunda oferta, porém, dá-se uma relevante sucessão de acontecimentos: Jun muda de posto de trabalho para evitar voltar a encontrar-se com Shomintsu; tem um confronto com outros vendedores como ele que o afastam do novo local e o despojam dos seus produtos; vai comprar outros produtos, mas é apanhado pela polícia; mais tarde é libertado devido à sua tenacidade em manter-se em silêncio – *é mais fácil fazer falar um cocó de cão do que a mim*, diz. Em seguida, pensa para consigo mesmo: *acabam sempre por me libertar, como os polícias e as assistentes sociais sempre fazem comigo.*

Em seguida, apodera-se da mercadoria dos que o haviam expulsado do novo local e decide voltar para o antigo e retomar a sua actividade. Porém, antes disso dirige-se à sua morada oficial e recolhe mais uma das cartas de sua mãe, a qual junta a todas as outras por abrir que guarda na mochila. No dia seguinte tem uma alteração com a polícia, foge e fica apenas com a mochila (com a roupa suja e as cartas) e o bilhete para o combate.

Lê as cartas das quais fugia e, *sem saber porquê*, no seguimento *os seus pés encaminham-no sem saber como* para o pavilhão onde terá lugar o combate. Em relação à sua mãe, sente *ter saído do seu ventre, mas não do seu espírito*. Vê-a como um *anjo* que ama todos por igual.

Jun vai ao combate. A princípio não compreende e abomina todo aquele espectáculo. Contudo, com o passar do tempo, começa a perceber, a entusiasmar-se, a apreciar toda a atmosfera pois começa *a ver através dos olhos dos outros*. No final do combate, Shomintsu vai ter com ele e este pergunta-lhe: *é verdade que vês um gordo em mim?*

Jun entra para a escola de sumo de Shomintsu mas como é ainda menor, o mestre pergunta-lhe pelos seus pais. Jun mente dizendo que morreram os dois num acidente de carro. *O meu pai conduzia como uma batata, aliás fazia tudo como uma batata, incluindo eu*, conta Jun. Sempre que podia, Jun tentava disfarçar o seu sofrimento com histórias, raiva, exagero e sarcasmo. Jun evitava falar da sua família e da sua infância. Shomintsu esperava e observava.

Jun começa o treino para se tornar um lutador de sumo e passa a admirar profundamente o campeão da escola, *Ashoryo*. O campeão, que não vivia na escola como os demais, tinha uma irmã que por vezes o esperava à porta, *Reiko*. Num dos dias em que a vê, aproxima-se dela. Reiko declara-se dizendo-lhe: *um dia caso contigo*. Jun não a compreende, mas apesar disso precisa de uma semana para deixar de sonhar com ela. Com o passar do tempo, se a disciplina do treino se revela difícil de seguir para Jun, é também verdade que começa a pôr em causa algumas das suas certezas.

Um dia confronta o mestre acerca das suas dificuldades, ao que Shomintsu lhe responde:

tu pensas mal; porque pensas demais e porque não pensas o suficiente. Jun fica confuso, o mestre clarifica. Primeiro, *falas mais do que observas, projectas ideias pré-concebidas antes de captares os fenómenos;* segundo, *não pensas o suficiente porque te agarras a lugares-comuns e opiniões vulgares que aceitas como verdades sem as analisar.* Shomintsu termina então, dizendo-lhe: *tens de te ver livre de ti.* Mas Jun ouve, *quero ver-me livre de ti.* E essa história, ruminava o aprendiz, já era uma sua velha conhecida.

Jun pensa em desistir, sente-se exausto e revoltado por não conseguir progredir, ao que Shomintsu replica: *tu não te desenvolves porque foges do teu sofrimento; és como uma semente em chão de betão, impossível de fazer germinar; para o fazeres, deves estar em terra boa de forma a poderes criar raízes; só assim poderás crescer.* Jun perde-se nas palavras do mestre, que continua, *o teu betão é o inconsciente; tu tapaste tudo, as emoções, as memórias, os problemas – a tua história. Se não se sabe de onde se veio, não se consegue ir a lado nenhum.*

No seguimento desta conversa, Jun conta que o seu pai, na verdade, se tinha suicidado. Excesso de trabalho para pagar o empréstimo da casa, sem tempo para a família. Jun apercebe-se que foge do trabalho (escola, comprometimento com o treino) por viver com o fantasma da morte do pai. Com a conversa Jun liberta-se um pouco. À medida que integra a informação e começa a progredir no seu treino, começa a sentir-se melhor. Ao mesmo tempo começa a desenvolver uma relação com Reiko. A certa altura, quando esta lhe fala em filhos, Jun bloqueia e abandona-a. Corre para Shomintsu, triste e assustado.

Shomintsu conta-lhe quem é, seu tio-avô, e qual a verdadeira condição da sua mãe – sofria de uma doença. Jun não soubera até à conversa com o seu mestre o porquê de a mãe *ser como era.* Por fim, percebe que é normal a mãe não ser normal, e que é normal achar isso anormal. Shomintsu, por seu lado, agradece a Jun por este lhe ter possibilitado quebrar os anos de indiferença que cultivou ao empenhar-se exclusivamente na sua escola de sumo, cortando os laços com as pessoas mais próximas. Jun avisa que vai abandonar a escola de sumo, e o romance termina com Jun a dizer a Reiko: *vejo uma gorda em ti.*

DISCUSSÃO

Ao longo de toda a obra entrevemos em *Jun* um grande mal-estar. Apesar de não ser a única personagem que se encontra afastada daquilo que introduzimos atrás como a *assunção ética do desejo*, pois este desencontro encontramos-lo também em *Shomintsu*, Jun é, naturalmente, quem melhor conseguimos acompanhar ao longo da obra.

O jovem vive alienado de si mesmo, julgando-se estranho e anormal. No que diz respeito às suas necessidades íntimas (de laços e a vivência ética do desejo) e, por consequência, ao seu potencial criador, Jun está perdido. Os conflitos interpessoais, que Jun evita através do retraimento total da esfera social, acabam por ter lugar, quase exclusivamente, na sua realidade interna. Contudo, como são por demais desagradáveis e difíceis de suportar, exterioriza-os, tomando contacto com eles através das suas *alucinações*, que rapidamente desmistifica.

Quando falámos na “*doença como processo natural invertido*”, na importância do contexto e do todo para a compreensão da história do sujeito, do relativismo cultural, e da influência social e cultural na adesão a crenças imaginadas partilhadas, pretendíamos sublinhar que aquilo que nós apelidamos de doença ou processo mórbido, funcionamento irracional ou instável, é mais fruto de uma necessidade de controlo exterior e de normatização da realidade circunstante do que de uma evidência dada. Se Jun, por exemplo, tivesse dado entrada num hospital psiquiátrico, à semelhança do que aconteceu com os sujeitos do estudo de Rosenhan, provavelmente teria dificuldades em não ser diagnosticado como esquizofrénico. Agora, essa é a leitura que fazemos das alucinações de Jun? Efectivamente, não. Primeiro, por se tratar de um romance e esse dado fazer parte do discurso que se quer construir acerca da personagem. Mas, e principalmente, por querermos salientar que o importante não é saber exactamente se uma pessoa sofre desta ou daquela patologia, mas o que essa patologização representa para o sujeito diagnosticado e para a sociedade, e aquilo que diz acerca de quem a leva a cabo. *Por que razão quererei eu ver a loucura no outro?* Depois do levantamento teórico realizado, não se afigura difícil a resposta. Certo é que, ao glorificarmos a Razão, não só estamos a valorizar aquilo que é a funcionalidade técnica, como deixamos de parte aquilo que de mais humano nós temos, seguindo Freud, Basaglia, Borgna, Lacan, Recalcati, isto é, a *loucura*. Não será esse o estranho que teimamos em não querer (re)conhecer?

Jun agarra-se às ideias de incapacidade do pai em estar presente, e de desamor (deprivação) de que é alvo por parte da mãe, para justificar a sua própria destruição. Uma questão interessante é que é neste processo maligno de alienação da sua própria realidade, do seu desígnio, de assunção ética do seu desejo, que encontra uma satisfação. Jun, neste sentido, é a metáfora de todos nós, quer

dizer, dos de nós que ignoram a sua condição de *berdeiro* e que *gozam* disso mesmo. Um prazer paradoxal, mas verdadeiro.

Quando discutimos o tema da(s) identidade(s), ficaram-nos, se bem se recorda o leitor, quatro palavras: *acção, reflexão, mudança e relação*. Como terá sido possível entender ao longo da apresentação da obra, Jun, inicialmente, encontra-se bastante afastado destes preceitos. Não no sentido de alguma regra exterior, mas no de procurar a sua subjectivação – conhecer-se através da vivência que sente que o caracteriza, reconhecer-se e ser reconhecido através da relação com um Outro que sinta como significativo. Isto é, explorar-se na relação e assumir a responsabilidade inerente ao projecto de liberdade a que aspira.

O principal papel de Shomintsu é, precisamente, o de possibilitar a Jun uma descontinuidade no seu modo de vida, que lhe permitirá começar a ver a realidade com novas lentes. À medida que se vai relacionando com o mestre, começa a ser capaz de visitar o passado e de servir-se das suas memórias, para re-significar esses tempo e espaço que de certa forma o assombram. Torna-se capaz de se servir das ideias, e não estar simplesmente sujeito a elas. O processo de elaboração – mediado pela relação - permitir-lhe-á enquadrar-se de um novo modo na realidade que habita. Ser capaz de pensar o abandono que os *polícias e as assistentes sociais* (aqui claramente como metáforas paterna e materna, respectivamente), sempre lhe ofereceram, é um passo fundamental na sua construção identitária.

Aos poucos, começa a ser capaz de se libertar das pré-concepções, acerca de si e do mundo, para começar também a *ver a partir dos olhos dos outros*. Entende(mos) também que o estado em que se encontra, no início do relato, não deriva apenas da incidência dos efeitos dos outros sobre si, os gestos e as palavras fundamentalmente, presentes e ausentes que estejam, mas do *gozo* que tira do estado de isolamento que lhe proporciona a vivência de vagabundo. Esse gozo é perceptível, por exemplo, no prazer que as suas falas sarcásticas lhe proporcionam – uma espécie de seu *soma*, ainda que com um alcance muito limitado. Ri para não chorar, goza para não ser gozado, fala para não ser falado. Mas essa defesa, como dissemos, é pouco consistente. Também Shomintsu se refugia na sua escola, na qual se empenha e é respeitado, para evitar entrar em contacto com o seu sofrimento. Uma barreira narcísica que aplaca a porosidade da membrana que permite as trocas de que se fazem as relações humanas. Mais uma vez, temos uma personagem, desta vez Shomintsu, como metáfora de tantos sujeitos nas nossas sociedades, uma representação que, ainda que pouco robusta, é bastante fidedigna de tantos e tantas.

Tanto Shomintsu como Jun fogem, cada um à sua maneira, das suas realidades, e refugiam-se em pedaços das mesmas que não correspondem, de forma alguma, àquilo que os pode fazer

sentirem-se realizados. Olham às necessidades, não ao desejo; satisfazem-*nas*, não *o* procuram. E, no fim de contas, estão sozinhos, isolados, cada um no pequeno mundo que escolheu, com os muros que erigiu, dentro dos quais são quem querem (podem) ser - uma identidade muito deficitária. Verdadeiros indivíduos, (estes) os que se retiram da esfera relacional procurando a afirmação pessoal e o engrandecimento do “*Eu*”. Uma pobreza cultural tão evidente quanto gritante, ou não haveria Lipovetsky de falar da *apatia* generalizada.

É o conforto das ideias conhecidas e dos hábitos praticados, a conformação a umas e a outros. Um receio do confronto com a realidade que se conhece, mas que se opta por ignorar – evitamento da dissonância cognitiva. É, ao que parece, o primado da consciência na vida do indivíduo. Enquanto tudo funcionar, os lutadores a ganhar e a fazer crescer a escola, a venda de produtos perante a multidão anónima, o evitamento das alterações emocionais (internas e externas), o reforço da carapaça do “*Eu*”, parece estar tudo bem. Só um problema: sabemos que assim não é.

Ambos estão, num certo sentido, a empregar uma parte da sua energia em processos metabólicos que promovem, ao mesmo tempo que derivam de uma vivência corporal baseada no facto de ser ter um corpo – organismo – e na exclusão do vivido que é originado precisamente pelo facto de se *ser* um corpo, como lembra Galimberti. De facto, está aqui em jogo a *previsão*, mas ela apenas subsiste às custas da evasão da vida como vivência de *reciprocidade* e *reconhecimento*. Ou seja, ambos estão a ver-se como peças que cumprem funções ou como partes de um organismo que deve funcionar, e a abdicar de experienciar, de viver as suas vidas.

Ambos estão, de certa forma, a rejeitar o desejo do Outro, a rejeitar o *olhar amante* desse Outro, a denegar a sua inelutável necessidade. Apercebemo-nos que, tanto um como o outro, precisam desse encontro com um Outro que os humanize para que possam seguir o seu caminho, e procurar uma reorganização da sua *configuração identitária*. Mas não é assim com todos nós? Como tentámos expor atrás, o sujeito é um indivíduo. Faz-se, e é um dado inexorável da nossa existência, *de* relações, é feito *para* as relações e faz-se *nas* relações. Qualquer discurso identitário que não as contemple, que não estabeleça pontes com a alteridade ao mesmo tempo que procura identificar as particularidades de cada um, perde-se do essencial do que é *ser-se humano*, é um projecto condenado à apoptose. Ainda assim, não deixamos de ver prosperar no mundo actual estes mesmos movimentos. E vemo-nos forçados a invocar novamente Huxley: quando não se tem o hábito do passado (da história), surpreender-nos-emos, de cada vez, com os factos que acontecem à nossa volta. E, ao invés de procurarmos compreender a realidade em que nos encontramos inseridos, tornamo-la objecto de paixões, que mais não são do que a exteriorização de partes que não toleramos em nós. Nesse estado de exaltação perante a realidade, perdemos discernimento para proceder aos movimentos indutivos e dedutivos, à busca pela compreensão do fenómeno que se

manifesta.

O *olhar amante do Outro*, e o potencial criativo e transformador que esse pode ter, é evidente através da personagem *Reiko*. É também ela, com um olhar subjectivante sobre um sujeito que se quer único, mas tarda em viver a sua ética, que promove algum desarranjo e desconcerto emocional em Jun, que por sua vez lhe permitirá, paulatinamente, abrir-se e encaminhar-se para aquilo que é o seu desejo. Mas não é apenas Reiko. A mãe de Jun também o faz, mas da maneira que lhe é possível. O desenrolar da abertura das cartas, cada uma com um símbolo que comunica uma intenção que advém desse *olhar amante*, é o ponto que permite definitivamente o virar de página em Jun. O conteúdo e a forma das mensagens, mal-interpretado e julgado pelo filho até à abertura das cartas, expressa o olhar que possibilita a Jun sentir-se (finalmente) único, amado e desejado pela mãe, reconhecido por um Outro naquilo que é. Por fim, este é um *olhar* que pode ser lido tanto quando Shomintsu diz *ver um gordo* em Jun, como quando Jun diz a Reiko, *vejo uma gorda em ti*. Tendo significados diferentes, o facto é que ambos retratam um olhar a que subjaz uma ideia de empoderamento com base num futuro diferente – *eu acredito em ti*.

CONCLUSÃO

Ao longo do trabalho tentou-se fazer ver ao/à leitor(a) que quando se pretende discutir o conceito de identidade, devemos, por um lado, olhar para o sujeito naquilo que de mais próprio ele tem – o seu *desejo*, mas, por outro, que isso não é possível se não tivermos em conta, e sempre como pano de fundo, o contexto social em que ele se insere.

Se foi feito um levantamento de algumas vertentes do desejo que farão parte do ser humano, ainda que não tenham sido usadas na elaboração da discussão da obra proposta, foi porque pensamos que um dos pontos de partida para nos colocarmos de modo autêntico numa relação que se quer reciprocamente reconhecedora é, precisamente, o facto de aceitarmos ver em nós todas aquelas – e outras que há – formas de se ser humano. Dito por outras palavras, todos nós sentimos aquelas diferentes experiências e isso não nos engrandece ou minoriza, torna-nos simplesmente aquilo que somos – humanos. Por isso, quanto mais formos capazes de ver em nós aquilo que o outro mostra, através da sinergia entre imersão e emersão (em nós e no outro), mais poderemos sentir-nos integrados e por isso aptos a partir para a vivência ética do nosso (de cada um) desejo.

A ideia de um sujeito isolado portador de uma identidade única é uma ilusão a que não é alheio o nosso contexto cristão. Para que possamos ir construindo aquilo a que chamamos identidade, e que preferimos aqui pensar como *configuração identitária*, por estar mais de acordo com a nossa visão de um *processo perenemente inacabado*, precisamos da presença presente dos outros – de relações humanas que sejam deveras humanizantes.

É aqui que entra o conceito de sujeito como divíduo, como uma entidade divisível nas relações que estabelece. O que fizemos foi tentar enfatizar que a nossa configuração identitária está radicalmente dependente das relações que estabelecemos com os outros. Se parece ser verdade que, num primeiro momento, necessitamos da presença de um Outro significativo, que nos deseje e nos reconheça na singularidade do nosso desejo, não é menos verdade que ao longo das nossas vidas criamos conexões com pessoas que não são sentidas como particularmente significativas para nós, mas que pela qualidade do laço estabelecido, ainda que fugaz, passageiro ou efémero, passam de certa forma a sê-lo. Isto deve-se à possibilidade de um diálogo no qual imperam a reciprocidade e o reconhecimento. Obviamente que não pretendemos defender a ideia de que o auto-conhecimento e a autenticidade não são importantes. Apenas que, como foi dito anteriormente, estas são mais um produto das primeiras do que o contrário. Ora, esta é uma visão que foge a uma parte da nossa intuição, dado o nosso contexto social e cultural actual, no qual imperam, de todas as formas e feitios, as apologias do fortalecimento do “*Eu*” que pensamos que somos.

É verdade que a multiculturalidade pode promover trocas que beneficiem ambas as partes, no sentido de as enriquecer culturalmente, postura que de facto defendemos. Mas não o é menos que o culto do individualismo concorre para a tal *indiferença de massa* que parece estar a definir-nos nos dias de hoje. Torna-se cada vez mais complicado apelar ao contacto humano quando o modo de vida actual prima pelo fechamento sobre si próprio.

A capacidade de dar um passo atrás nos juízos que formulamos constantemente acerca do estrangeiro, com o intuito de horizontalizar a relação – seja ela qual for – que estabelecemos com a outra pessoa, é um ponto fundamental no crescimento e amadurecimento dos sujeitos, isto é, no enriquecimento e flexibilização da sua configuração identitária. Não é apenas o cérebro humano que é complexo e composto por uma rede flexível de ligações neuronais. Nós, enquanto indivíduos, vivemos num mundo de complexidade permanente, no qual a capacidade para se ser flexível é não só importante como indicador de saúde, como, e talvez mais relevante ainda, é uma parte do que, sem sombra de dúvidas, nos caracteriza enquanto espécie.

A questão é que a nossa espécie, como assinala Harari, e é facilmente observável, não é uma espécie particularmente tolerante (e nem sequer nos estamos a referir à tolerância como avançada por Galimberti, mencionada atrás). Da mesma forma que somos compostos por uma membrana que tem por objectivo delimitar, para permitir as trocas com o exterior, somos igualmente habitados por uma vontade de pertença e protecção que muitas vezes ultrapassa os limites da possibilidade da convivência humana – o carácter securitário da pulsão de que fala Recalcati.

Numa sociedade na qual reinam os valores da *produtividade* e da *eficiência*, na qual temos o dinheiro como gerador simbólico de todos os bens, em que a instrumentalização dos direitos nos soa cada vez mais aceitável – *apatia* – e na qual tentamos ensinar as pessoas a funcionar como seres portadores de uma linguagem binária, é natural que surjam novas formas de olhar a psicopatologia. Necessariamente que, mudando o contexto, alterando-se o todo que funciona como fundo, teremos uma variação da manifestação da figura. Até aqui, nada de novo.

O ponto reside em tentar perceber como é que as sociedades actuais, forjadas que são pelas fúrias do consumo e da publicidade, simpatizantes da ideia de conversão da pessoa em número – é mais simples e eficaz, não se vê logo? - avessas às ideias de ócio, de contemplação e de observação, que “não são actividades produtivas”, influenciam a vivência em comunidade e o estarmos juntos, que caracterizaram durante centenas de anos as sociedades humanas. E não é fácil descortinar a situação. Não tanto pelo facto de não percebermos o que se está a passar, mas pelo facto de não só não entendermos como podemos alterar a situação, mas inclusivamente de não entrevermos

uma saída airosa deste estado actual das coisas.

Teoricamente poderíamos argumentar que basta juntar as pessoas, desligar as máquinas, voltarmos ao convívio e procurarmos novamente junto das formas de arte uma linguagem comum naquilo que significa ser-se humano – valorizando, elogiando e enaltecendo as nossas várias naturezas. Todas estas coisas poderiam ser verdade. Infelizmente, não é assim tão simples. A realidade é que nos encontramos altamente dependentes das novas necessidades que criámos, e a mor das vezes não queremos abdicar de uma conquista já alcançada, o que é, de resto, compreensível.

Devemos tentar compreender que as nossas sociedades actuais – referimo-nos às ocidentais, e vale dizer, têm o fim no seu próprio nome (ocidente, ocaso, declínio) - são como são porque fomos nós que as criámos e desejámos. É daí que devemos partir para tentar evitar o que parece poder ser uma catástrofe no que diz respeito ao *modo de vida humano*. A inteligência artificial, a tecnologia nuclear que possibilita a existência da bomba atómica, a busca pela imortalidade e o desejo de imortalidade, entre muitas outras inovações e avanços tecnológicos, visam essencialmente uma coisa: a destruição. Não do ser humano, mas do *modo de vida humano*. Não significa, obviamente, que o desenvolvimento não tenha trazido e não traga benefícios e vantagens para as nossas vidas, basta atentar à capacidade de produção eléctrica de uma central nuclear ou à possibilidade de salvar, prolongando, tantas vidas humanas muito para além do que seria previsível.

No entanto, o que vemos é o funcionamento sempre mais eficiente tornado possível pelos produtos tecnológicos que derivam do pensamento técnico, dos quais as nossas vidas estão cada vez mais dependentes, a aceleração e optimização do tempo como parâmetros organizadores da vida pessoal e social, a produção infernal de algo mais e melhor ainda não disponível no mercado, ou a procura incessante de resultados. E para quê? Vejamos, se para satisfazer necessidades, e quais, e em que medida produzir os bens de que verdadeiramente necessitamos.

A busca pela imortalidade da espécie humana, projecto aparentemente impossível, mas que nem por isso deixa de estar nos objectivos de alguns cientistas e empresas multimilionárias, é o sintoma da verdadeira loucura que habita o ser humano. Não aquela que nos permite romper com a norma, sair do hábito, criar uma obra de arte, apaixonarmo-nos perdidamente por alguém, não. É aquela loucura, a verdadeiramente perigosa, que promove incessantemente a crença no “Eu” que se pensa que é.

Mas o futuro, como lembra Paulo Freire, é problemático, não inexorável.

“O inimigo disse-me: «ama o teu inimigo». Obedeci-lhe, e então amei-me a mim mesmo”, Gibran (1993).

REFERÊNCIAS:

- Andreolli, V. (2007). Os laços humanos. Em V. Andreolli (Ed.), *O mundo digital*. (1ªed., pp. 33-49). Lisboa : Editorial Presença;
- Baudrillard, J. (2004). Jean Baudrillard. Em F. Eichenberg (Ed.), *Entre Aspas : Diálogos contemporâneos* (1ªed. pp. 43-63). São Paulo : Editora Globo;
- Bauman, Z. (2006). *Amor líquido : Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Lisboa : Relógio D'Água;
- Bergeret, J. (1996/2000). *Personalidade normal e patológica*. (3ªed.). Lisboa : Climepsi;
- Borgal, C. (1969). O adivinho dos pés negros. Em C. Brogal (Ed.), *15 Lendas da mitologia* (1ªed., pp. 155-167). Lisboa : Editorial Verbo;
- Cacciari, M. (2022, Abril 7). La crisi della democrazia [ficheiro em vídeo]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=R-T2k7DGEj8&t=354s>;
- Câmara, J. (2019). Mal, sê o meu bem. Em A. Vila-Real & P. Câmara (Org.), *Género, relações, processos e transformações* (1ªed., pp. 45-56). Lisboa : Climepsi Editores;
- Chiosso, G. (2018). *Studiare pedagogia: Introduzione ai significati dell'educazione*. Milano : Mondadori;
- Cortês, E. L. (1989/2008). *Grupanálise : Teoria e técnica*. Lisboa : Sociedade Portuguesa de Grupanálise;
- Dias, C. A. (2015). Neo-esquizoidia. Em C. Pracana (Org.), *O obscuro fio do desejo* (1ªed., pp. 55-64). Lisboa : Fim de Século;
- Dias, C. A. (2016). Vida pessoal e vida colectiva na identidade cultural. Em C. A. Dias & C. Pracana (Ed.), *Quando o estranho bate à porta* (1ªed., pp. 203-210). Lisboa : Climepsi Editores;
- Dias, C. A. & Pracana, C. (2016). Quando o estranho bate à porta. Em C. A. Dias & C. Pracana (Ed.), *Quando o estranho bate à porta* (1ªed., pp. 53-68). Lisboa : Climepsi Editores;
- Durant, W. (1961/2021). *História da filosofia : As vidas e opiniões dos grandes filósofos*. (1ªed.). Cultura Editora;
- Eco, U. (1997/2016a). Quando entra em cena o outro. Em U. Eco (Ed.), *Cinco Escritos Morais* (1ªed. pp. 63-70). Lisboa : Relógio D'Água;
- Eco, U. (1997/2016b). O fascismo eterno. Em U. Eco (Ed.), *Cinco Escritos Morais* (1ªed. pp. 25-40). Lisboa : Relógio D'Água;
- Epicuro (2008). *Carta sobre a felicidade*. Lisboa : Relógio D'Água;

- Ferreira, T. (2002). *Em defesa da criança : Teoria e prática psicanalítica da infância*. (2ªed.). Lisboa : Assírio & Alvim;
- Foucault, M. (2008). *Doença mental e psicologia*. (2ªed.). Lisboa : Edições Texto & Grafia;
- Freire, P. (2000/2016). *Pedagogia da autonomia : Cartas pedagógicas e outros escritos*. (1ªed.). São Paulo : Paz & Terra;
- Galimberti, U. (2003/2010). *I vizzi capitali e i nuovi vizzi*. (4ªed.). Milano : Feltrinelli;
- Galimberti, U. (2021). *Il libro delle emozioni*. (4ªed.). Milano : Feltrinelli;
- Galimberti, U. (2015, Junho 25). La doppia vita [ficheiro em vídeo]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qOhLccWRS9M&t=1304s>;
- Galimberti, U. (2017, Setembro 12). Il tramonto dell'occidente [ficheiro em vídeo] Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=fltB-T_elQ0;
- Galimberti, U. (2018, Dezembro 4). La verità dell'inconscio [ficheiro em vídeo]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NIvHuKndTDg&t=2250s>;
- Galimberti, U. (2020a, Outubro 13). Vivere il presente [ficheiro em vídeo]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QpjCygegl1o&t=288s>;
- Galimberti, U. (2020b, Outubro 16). Il denaro [ficheiro em vídeo]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=d10OI91NqS8&t=43s>;
- Gبران, K. (1993). *Massime spirituali*. Milano : Tascabili Economici Newton;
- Harari, Y. N. (2013/2021). *Sapiens : História breve da humanidade*. (27ªed.). Lisboa : Elsinore;
- Harari, Y. N. (2017/2020). *Homo deus : História breve do amanhã*. (14ªed.). Lisboa : Elsinore;
- Huxley, A. (1932). *Admirável mundo novo*. Lisboa : Livros do Brasil;
- Jung, C. G. (1935/2017). *Os fundamentos da psicologia analítica*. Vozes Editora;
- Lipovetsky, G. (2014). *L'età del vuoto : Saggi sull'individualismo contemporaneo*. Milano : Luni Editrice;
- Machaqueiro, M. (2002). Políticas de identidade. *Ethnologia*, 12-14, 337-354;
- Martinho, J. (1999). Os poderes da palavra. Em J. Martinho (Ed.), *Ditos : Conferências psicanalíticas* (1ªed., pp. 79-82). Lisboa : Fim de Século;
- Martinho, J. (2005a). A doença do século. Em J. Martinho (Ed.), *Ditos III : Conferências psicanalíticas* (1ªed., pp. 25-38). Lisboa : Fim de Século;
- Martinho, J. (2005b). Uma questão de ética. Em J. Martinho (Ed.), *Ditos III : Conferências psicanalíticas*

- (1ªed., pp. 173-177). Lisboa : Fim de Século;
- Matos, A. C. (2003/2012). Ser único e ter rosto : o binómio resiliente. Em A. C. Matos (Ed.), *Mais amor menos doença : A psicossomática revisitada* (2ªed., pp. 119-129); Lisboa : Climepsi Editores;
- Matos, A. C. (2011). Entre a submissão e a revolta. Em A. C. Matos (Ed.), *Relação de qualidade : Penso em ti* (1ªed., pp. 19-25). Lisboa : Climepsi Editores;
- Mendonça, J. T. (2017/2020). *O pequeno caminho das grandes perguntas*. (10ªed.). Lisboa : Quetzal;
- Nietzsche, F (2019). *O Anticristo*. Lisboa : Edições 70;
- Pimentel, I. F. (2019). A memória como factor identitário e transformador. Em A. Vila-Real & P. Câmara (Org.), *Género, Relações, Processos e Transformações* (1ªed., pp. 29-44). Lisboa : Climepsi Editores;
- Platão (380a.c./1986). *O banquete*. (2ªed.). Lisboa : Publicações Europa-América;
- Recalcati, M. (2012/2018). *Ritratti del desiderio*. (2ªed.). Milano : Raffaello Cortina Editore;
- Recalcati, M. (2020). *La tentazione del muro : Lezioni brevi per un lessico civile*. (1ªed.). Milano : Feltrinelli;
- Recalcati, M. (2021). *Esiste il rapporto sessuale? : Desiderio, amore e godimento*. (1ªed.). Milano : Raffaello Cortina Editore;
- Recalcati, M. (2018, Julho 25). L'eredità [ficheiro em vídeo]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wUEziCCH7kc&t=2435s>;
- Remotti, F. (2016, Janeiro 13). Che cos'è l'identità [ficheiro em vídeo]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eMVdsF8xZMQ&t=1426s>;
- Remotti, F. (2017, Agosto 21). Identità e impoverimento culturale [ficheiro em vídeo]. Disponível em: <https://www.youtube.com:watch?v=KungHukdtol&t=64s>;
- Rosenham, D. L. (1973). On being sane in insane places. *Science*, vol. 179, 250-259;
- Roterdão, E. (1511/1973). *Elogio da Loucura*. Lisboa : Publicações Europa-América;
- Sartre, J. P. (1938/1976). *A náusea*. (1ªed.). Lisboa : Publicações Europa-América;
- Savater, F. (1991/2005). *Ética para um jovem*. (1ªed.). Lisboa : Publicações Dom Quixote;
- Schmitt, E. E.(2009/2018). *O lutador de sumo que não conseguia engordar* (1ªed.). Lisboa : Marcador;
- Todorov, T. (2004). Tzvetan Todorov. Em F. Eichenberg (Ed.), *Entre Aspas : Diálogos contemporâneos* (1ªed. pp. 401-413). São Paulo : Editora Globo;
- Vila-Real, A. (2019). Género : do binário ao múltiplo. Em A. Vila-Real & P. Câmara (Org.), *Género*,

- Relações, Processos e Transformações* (1ªed., pp. 13-27). Lisboa : Climepsi Editores;
- Virilio, P. (2004). Paul Virilio. Em F. Eichenberg (Ed.), *Entre Aspas : Diálogos contemporâneos* (1ªed. pp. 67-86). São Paulo : Editora Globo;
- Winnicott, D. (1986/2021a). Algumas reflexões sobre o significado da palavra democracia. Em D. Winnicott (Ed.), *Tudo Começa em Casa* (1ªed., pp. 284-308). São Paulo : Ubu Editora;
- Winnicott, D. (1986/2021b). A imaturidade do adolescente. Em D. Winnicott (Ed.), *Tudo Começa em Casa* (1ªed., pp. 177-198). São Paulo : Ubu Editora;
- Winnicott, D. (1986/2021c). Discussão dos objectivos da guerra. Em D. Winnicott (Ed.), *Tudo Começa em Casa* (1ªed., pp. 250-263). São Paulo : Ubu Editora;
- Winnicott, D. (1986/2021d). Este feminismo. Em D. Winnicott (Ed.), *Tudo Começa em Casa* (1ªed., pp. 217-230). São Paulo : Ubu Editora;
- Winnicott, D. (1986/2021e). O conceito de indivíduo saudável. Em D. Winnicott (Ed.), *Tudo Começa em Casa* (1ªed., pp. 21-42). São Paulo : Ubu Editora;
- Winnicott, D. (1986/2021f). Agressividade, culpa e reparação. Em D. Winnicott (Ed.), *Tudo Começa em Casa* (1ªed., pp. 93-104). São Paulo : Ubu Editora;
- Zambrano, M. (2003). *Pessoa e democracia*. (1ªed.). Lisboa : Fim de Século;
- Žižek, S. (1996). O espectro da ideologia. Em S. Žižek (Org.), *Um Mapa da Ideologia* (1ªed., pp. 7-38). Rio de Janeiro : Contraponto;
- Žižek, S. (2009). Adagio ma non troppo e molto espressivo : SOS Violência. Em S. Žižek (Ed.), *Violência : Seis notas à margem* (1ªed., pp. 17-41). Lisboa : Relógio D'Água.