

A clínica interrogada: o paradigma evolucionista e a diagnose.

The clinic questioned: the evolutionary paradigm and diagnosis.

FLÁVIA DUTRA

RESUMO:

Este trabalho investiga a relação entre certas ideias vigentes no paradigma evolucionista e alguns marcos diagnósticos que servem de referência na clínica psicanalítica para o diagnóstico das psicoses.

PALAVRAS-CHAVE: evolucionismo – marco diagnóstico – psicoses.

ABSTRACT:

This paper investigates the relationship between certain ideas in the evolutionary paradigm and some diagnostic frameworks that serve as a reference in the psychoanalytic clinic for diagnosing psychoses.

KEYWORDS: evolutionism – diagnostic framework – psychosis.

Não é incomum topar com a crítica ao evolucionismo no campo lacaniano. Contudo, a incidência clínica de ideias evolucionistas leva a crer que o tema parece inquestionado. Destaco aqui a influência do paradigma evolucionista na diagnose das psicoses, dada a frequência com que os analistas assumem como marcos diagnósticos certos elementos determinados por tais ideias.

Chego a essa hipótese a partir da minha experiência com supervisões e grupos de trabalho clínico no Brasil, em que é flagrante a contradição entre, por um lado, pretender-se adotar o modelo estrutural de Lacan e, por outro, não abrir mão do marco evolutivo na diagnose e na condução das análises. Dentre os marcos adotados como referência no diagnóstico das psicoses, destaco os mais frequentes:

1. Capacidade de elaboração simbólica: refere-se à capacidade de associar, capacidade intelectual, capacidade cognitiva.
2. Capacidade metafórica: refere-se à capacidade de fazer uso da metáfora, assim como entendê-la.
3. Recursos simbólicos: refere-se à capacidade de criar soluções para a resolução de problemas gerais da vida e para os conflitos inter-relacionais. Apresenta-se, geralmente, articulado a uma medida quantitativa: “fulano tem muitos recursos simbólicos”. Ou, ao contrário, tem

poucos – e, neste caso, tratar-se-ia de uma psicose. Aqui também se inclui o respeito às normas e leis, uma vez que tal obediência denota a presença dos mesmos recursos.

Qual é a conexão entre esses marcos diagnósticos e as ideias evolucionistas?

Para este tema, tomo como referência a longa pesquisa do antropólogo D. Graeber e do arqueólogo D. Wengrow, publicada em *O despertar de tudo*.¹ Esses autores fazem uma extensa revisão da história da humanidade com base na crítica indígena à sociedade europeia e no rastreamento da pergunta sobre a origem da desigualdade entre colonizadores europeus e intelectuais ameríndios no século XVII. Essa revisão da história traz consequências surpreendentes para o entendimento atual do passado humano, em temas como as origens da agricultura, da propriedade, das cidades, da democracia, da escravidão e da própria civilização, o que requer uma mudança conceitual.

E por que essa incursão pela antropologia? Podemos justificar apelando à segunda lei da termodinâmica. Esta determina que, em um sistema isolado – aquele que não interage com seu ambiente –, a entropia nunca diminui. Sistemas fechados não conseguem resolver seus impasses e neles permanecem. Entendo a teoria psicanalítica como um sistema aberto, justo o que habilita às relações interteóricas. O que aconteceu na antropologia, e suas consequências na história geral da humanidade, pode nos ajudar a interrogar certos impasses clínicos. Ou melhor, pode nos levar à conclusão de que os impasses clínicos que proponho tratar nesse texto são também consequências do mesmo problema.

O argumento da pesquisa mencionada é que o “quadro geral” predominante na história não tem quase nenhuma relação com os fatos. Este quadro é adotado tanto pelos seguidores de Hobbes como pelos de Rousseau. Hobbes concebia o estado da natureza como violento e bruto, expresso na máxima *Homo homini lupus* – o homem é o lobo do homem –, o que justificava a necessidade de um governo absoluto para garantir a paz e a segurança. Já Rousseau acreditava, contrariamente a Hobbes, que o homem era bom e vivia originariamente em estado de igualdade, harmonia e liberdade – esse é o fundamento do “estado de natureza” que vigorava antes da formação das sociedades complexas. O homem teria perdido sua liberdade e a condição de igualdade com o desenvolvimento das sociedades.

A noção de evolução social – vigente ainda hoje – que faz parte do quadro geral da história é a de que as sociedades humanas estão dispostas em estágios de desenvolvimento, cada qual com tecnologias e formas de organização próprias. A sequência estabelecida, e adotada por muitos anos

¹ Graeber, D. & Wengrow, D. (2022). *O despertar de tudo*. São Paulo: Editora Schwarcz.

– alcançando os dias de hoje – é a seguinte: primeiro a caça e a coleta, depois o pastoreio, a agricultura, e, por fim, a indústria. Essa sequência começa com um conjunto imaginário de bandos de caçadores-coletores e termina com o conjunto atual de Estados-nação capitalistas. Partindo dos bandos, passando pelas tribos, chefaturas e culminando nos estados.

Gerações de filósofos, historiadores, cientistas sociais aderiram maciçamente a essa linha progressiva. E concomitante à publicação das teorias de Darwin, o evolucionismo se firmou como a única abordagem científica possível da história. A partir do final do século XIX foi se tornando cada vez mais evidente que essa sequência não funcionava.

A ideia de que as sociedades humanas evoluíram com o tempo não era algo específico do século XVIII ou da Europa. A novidade na versão da história mundial proposta pelos autores europeus daquele século estava na insistência em classificar as sociedades segundo os meios de subsistência – de modo que a agricultura passou a ser vista como uma ruptura fundamental na história da humanidade. Uma verdadeira revolução. A suposição era a de que as sociedades, na medida em que cresciam, se tornavam mais complexas – o que implicava em uma maior diferenciação de funções e em sua reorganização hierárquica.

Um dos problemas do evolucionismo é tomar os modos de vida, que se desenvolveram numa relação entre si, e os reorganizar em etapas distintas da história. Lewis Henry Morgan, em *Ancient Society*² – A Sociedade Arcaica – publicado em 1877, propôs uma sequência de etapas – desde a “selvageria”, passando pela “barbárie”, até a “civilização” – que foi amplamente adotada pela disciplina de antropologia. Segundo o modelo evolucionista, os agricultores são mais evoluídos que os caçadores-coletores.

A concepção freudiana da sexualidade infantil – entendida como perversa polimorfa – e seu desenvolvimento até o tipo genital de amor objetal não segue exatamente a mesma linha progressiva, da selvageria à civilização?

A classificação das sociedades humanas segundo o modo de subsistência³ hoje se mostra um modelo equivocado e até ingênuo. Por exemplo: como classificar uma sociedade forrageadora – de caçadores-coletores – que consumia cultivos extraídos como tributo de populações agrícolas vizinhas? Ou ainda, como classificar as “sociedades de captura”⁴ que tinham na captura de escravizados um modo de subsistência em si mesmo?

Com o escalonamento das sociedades segundo o modo de subsistência, sedimentou-se a ideia de que os caçadores-coletores deveriam ser tratados como uma variedade distinta de ser humano.

² Morgan, L. H. (1877). *Ancient Society or researches in the Lines of Human Progress, from Savagery through Barbarism to Civilization*. New York: Henry Holt & Co. Apud Graeber & Wengrow. Op. cit. p. 474.

³ O estabelecimento dos estágios do desenvolvimento humano de acordo com as formas de aquisição de alimento.

⁴ Assim denominadas pelo antropólogo brasileiro Fernando Santos-Granero.

Essa ideia ainda continua muito presente entre nós; assim como o argumento de Rousseau de que foi apenas a invenção da agricultura que introduziu a verdadeira desigualdade, uma vez que permitiu o surgimento da propriedade da terra. Essa é uma das principais razões da suposição de que os forrageadores viviam em bandos igualitários.

É nesse contexto que surge Marshall Sahlins, com seu artigo seminal *A sociedade afluyente original* (1968), um divisor de águas na antropologia. “Provavelmente o ensaio antropológico de maior influência já escrito”, para Graeber e Wengrow. Esse artigo minou as bases da história tradicional da civilização humana e foi capaz de sacudir o ideário vitoriano, uma vez que colocava em xeque sua narrativa de progresso e avanço contínuo. Os intelectuais vitorianos acreditavam que o “homem primitivo” – assim denominado – trabalhava demais, para mal e mal conseguir os meios de subsistência, numa luta incessante pela sobrevivência. Daí se seguia que mesmo os regimes de trabalho aviltantes do período da revolução industrial (século XIX) – marcados por longas jornadas de trabalho, trabalho infantil, falta de segurança, baixos salários – eram entendidos como um avanço em relação ao passado. Esse modo de pensar foi sedimentado pelo senso comum. Sahlins contestou que, pelo menos em termos de jornada de trabalho, a narrativa vitoriana de avanço contínuo era simplesmente retrógrada. Era falso considerar que as pessoas trabalhassem menos. Ao contrário, todos os dados indicavam que o número total de horas que a maioria dedicava ao trabalho tendia a aumentar. Ponto fundamental que o artigo permite cogitar é que a agricultura não foi um avanço científico notável, como costumava ser considerada, muito menos uma revolução. Os forrageadores conheciam muito bem todos os aspectos do ciclo de cultivo de plantas comestíveis, tinham plena consciência dos procedimentos necessários para plantar e colher cereais e legumes, só não viam razão para fazer isso. Vale destacar que Sahlins escrevia numa época em que os arqueólogos sabiam relativamente pouco sobre os povos pré-agrícolas, pelo menos em comparação a hoje. A conclusão a que Sahlins chega é que os forrageadores rejeitaram a agricultura para preservar seu tempo livre. Indígenas da Califórnia, por exemplo, não eram pré-agrícolas, eram anti-agrícolas. O problema é que os estudiosos ignoravam o mundo pré-agrícola. E, com isso, imperou a visão de que antes do surgimento da agricultura o mundo era dominado por bandos nômades de caçadores-coletores. Não era assim. O mundo, em muitos lugares, era caracterizado pela presença de aldeias e povoados sedentários, por santuários monumentais e riquezas acumuladas.

A prevalência do modelo evolucionista oculta o modo pelo qual as sociedades se diferenciavam umas das outras. Se não era pelas formas de subsistência, como se distinguiam as sociedades? Segundo Marcel Mauss, pela comparação com o vizinho! Ao contrário do que se costumava pensar, Mauss estava convencido de que todo o Círculo do Pacífico havia sido uma área de trocas culturais intensas, viajar era comum. As sociedades sabiam o que os povos vizinhos faziam, conheciam seus

costumes, artes e tecnologias. Diante disso, Mauss se pergunta por que certos traços culturais se difundiram e outros não? E chega à constatação de que as sociedades se definiam mais pela recusa do que pela aceitação do empréstimo de um elemento cultural. A partir disso, passa a definir as culturas como estruturas de recusa. Ou seja: as sociedades se definem uma em relação às outras e se diferenciam pela recusa de um traço cultural de outra sociedade. É na comparação com os vizinhos que um povo passa a se considerar como um grupo distinto. Destaca-se a natureza significativa – seu caráter diferencial – e política de tal distinção. A reformulação de Mauss torna viável considerar que decisões como a adoção ou a recusa da agricultura também refletiam questões sobre valores, – os mesmos tipos de questões que a tradição intelectual pós-Iluminismo expressa em termos como liberdade, responsabilidade, autoridade, igualdade, solidariedade e justiça.

A conclusão a que chegam Graeber e Wengrow contra Hobbes, Rousseau e aqueles que se perguntam pela origem da desigualdade é que não houve nenhum estado de coisas original da humanidade. Fato é que as expectativas evolucionistas estavam na contramão dos achados arqueológicos, que seguem confirmando a tese de Sahlins. Os seres humanos, por milhares de anos, experimentaram diversos modos de vida, muito antes que alguns adotassem a agricultura como tal. E aqueles que não a adotaram, não foi por ignorá-la: escolheram não o fazer. E, sim, eram humanos como nós!

Daí a importância de Lévi-Strauss, um dos poucos antropólogos que levaram a sério a ideia de que os primeiros seres humanos eram equivalentes a nós em termos intelectuais. Prova disso é seu argumento – em *O pensamento selvagem* – de que o pensamento mitológico, em vez de representar algum tipo de opacidade pré-lógica, é mais bem entendido como uma espécie de “ciência neolítica”. Lacan pensa na mesma direção:

Persevera em todo lugar, [...] a ideia de que o espírito humano teria feito nos últimos tempos progressos decisivos, e de que, antes, estávamos ainda numa confusão pré-lógica – como se não estivesse claro que não há nenhuma diferença estrutural entre o pensamento do Sr. Aristóteles e o de alguns outros. Essas ideias trazem consigo seu poder de desordem e difundem o seu veneno. [...] Quando se fala dos primitivos, dos ditos primitivos, e dos doentes mentais, isso cai bem.⁵

Presume-se um pensamento similar entre os “supostos primitivos” e os “doentes mentais”.

É igualmente inconteste a importância das pesquisas de Lévi-Strauss para a concepção da estrutura linguageira do inconsciente de Lacan:

⁵ Lacan, J. (1986). *O Seminário. Livro I*. Aula de 24/03/54. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 150.

Não é patente que um Lévi-Strauss, ao sugerir a implicação das estruturas da linguagem e da parte das leis sociais que rege a aliança e o parentesco, já vai conquistando o terreno mesmo em que Freud assenta o inconsciente?⁶

E segue Lacan, com a observação de que não é na experiência analítica que a ideia fecunda de evolução encontra seu lugar. A experiência analítica deveria ser elucidada por mecanismos estruturais. Podemos considerar que a ideia fecunda de evolução encontra seu lugar na dispensabilidade de um “designer divino”⁷ para explicar por que os organismos são dotados de olhos, orelhas, coração, estômago.

Hoje, a maioria dos antropólogos e arqueólogos consideram superado o esquema evolutivo. Contudo, afirmam Graeber e Wengrow, se essas disciplinas já seguiram adiante, fizeram isso sem propor nenhuma concepção alternativa. Daí recorre-se ao velho esquema toda vez que se pensa a história da humanidade. À diferença da antropologia, temos no campo psicanalítico uma concepção alternativa ao esquema da evolução mental, com a teoria de Lacan. O problema é que ela acaba sendo apagada pela adoção sistemática da evolução libidinal e edípica.

Lacan critica a teoria evolucionista em vários momentos. Trago alguns exemplos:

1) Quando destaca a oposição entre a tendência à repetição e a ideia de progresso:

[...] noção da tendência à repetição como *drive* é explicitamente oposta à ideia de que haja o que quer que seja na vida que tenda ao progresso, contrariamente à perspectiva do otimismo tradicional, do evolucionismo, o que deixa a problemática da adaptação – e eu diria inclusive a da realidade – inteiramente em aberto.⁸

2) Quando destaca a consubstancialidade entre criação e pensamento e propõe o evolucionismo como um modo de defesa, uma forma de aferrar-se aos ideais religiosos:

A ideia de criação é consubstancial ao pensamento de vocês. Vocês não podem pensar, e ninguém, em outros termos senão em termos criacionistas. O que acreditam ser o modelo mais familiar do pensamento de vocês, ou seja, o evolucionismo, é, em vocês como em todos os seus contemporâneos, uma forma de

⁶ Ibid. (1995). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 286.

⁷ Pinker, S. (2018). *O Novo Iluminismo em defesa da razão da ciência e do humanismo*. São Paulo: Editora Schwarcz S.A. Edição digital. p. 38.

⁸ Lacan, J. (1985). *O Seminário. Livro 2. Aula de 24/11/1954*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 36.

defesa, de aferro aos ideais religiosos, que lhes impede de ver o que ocorre no mundo em torno de vocês.⁹

3) Quando faz uma advertência aos analistas para que desconfiem do evolucionismo:

[...] desconfiem do registro do pensamento que se chama evolucionismo. Desconfiem dele por duas razões [...] A primeira é que quaisquer que sejam a contemporaneidade e as afinidades históricas do movimento evolucionista e do pensamento de Freud, há uma contradição fundamental entre as hipóteses de um e o pensamento do outro. Estou-lhes mostrando a necessidade de um ponto de criação *ex nihilo* do qual nasce o que é histórico na pulsão. No começo era o verbo, o que quer dizer, o significante. Sem o significante no começo é impossível articular a pulsão como histórica. E isso basta para introduzir a dimensão do *ex nihilo* na estrutura do campo analítico.

A segunda razão poderá parecer-lhes paradoxal, nem por isso é menos essencial – a perspectiva criacionista é a única que permite entrever a possibilidade da eliminação radical de Deus. É, paradoxalmente, apenas na perspectiva criacionista que se pode considerar a eliminação da noção sempre renascente da intenção criadora como suportada por uma pessoa. No pensamento evolucionista, Deus, por não poder ser nomeado em nenhum lugar, é literalmente onipresente. Uma evolução que se obrigue a deduzir de um processo contínuo o movimento ascendente que vai dar no ápice da consciência e do pensamento, implica forçosamente que essa consciência e esse pensamento estejam na origem.¹⁰

Tomando como referência a perspectiva descrita acima, Lacan coincide com Graeber e Wengrow pelo menos em dois pontos em relação às ideias evolucionistas:

- a) na crítica sobre a especulação da origem da desigualdade e o caráter religioso disso, uma vez que a ideia de que a desigualdade se originou em algum momento pressupõe um estado de igualdade anterior, um paraíso original, o paraíso edênico – o que implica a crença no “designer divino”.
- b) na crítica aos historiadores das ideias, que não abandonam a teoria da história do Grande Homem, o que pressupõe um agente humano determinando o curso da história intelectual. Tal concepção vai na contramão da potência criadora do significante – que contesta a

⁹ Ibid. (1991). *O Seminário. Livro 7*. Aula de 27/01/1960. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 159.

¹⁰ Ibidem. (1960). Aula de 4/05/1960. p. 261.

intenção criadora como sustentada por alguém. O modelo evolucionista é inconciliável com a concepção da máquina significativa como Isso que pensa.

- 4) Quando descreve o ambiente do ano de 1964¹¹ como marcado por uma “terapêutica ortopédica” adaptativa e com vistas à felicidade, junto ao manejo sem crítica do evolucionismo. Não creio que o ambiente tenha mudado muito desde então, tendo em vista que a prática do *coaching* surge e se sustenta nesse mesmo clima. Desse ambiente, só resta ao analista fugir. Contudo, tenho minhas dúvidas se logramos fazê-lo em relação ao manejo clínico das psicoses.

Creio que, nesse ponto, o analista se encontra numa bifurcação. Por um lado, parece imerso em tal ambiente, ao ler as psicoses e demais manifestações no campo da holófrase segundo o modelo evolucionista e, portanto, intervir ortopedicamente, tentando neurotizar as psicoses ao buscar adaptá-las ao ideal social. Por outro lado, para escapar desse ambiente, assume a função de “secretário do alienado”; o quê, no fim das contas, nada mais é do que abster-se de intervir.

- 5) Lacan segue sua crítica ao evolucionismo quando lhe imputa a responsabilidade por colocar o homem no lugar da fina flor da criação:

[...] não é por causa de Darwin que os homens se consideram menos fina-flor dentre as criaturas, já que é precisamente disso que ele os convence.¹²

Sendo esta a crença que constitui o homem como religioso.¹³

Segue um breve recenseamento do tema “evolução” e “desenvolvimento” nos seminários e *Escritos* de Lacan:

Freud fala em evolução da libido, evolução do Eu, evolução pulsional ao longo de toda a sua obra. Lacan menciona “evolução do sujeito” nove vezes nos primeiros seminários – cinco delas apenas no *Seminário 5* –, depois não encontramos mais essa expressão em seus seminários. Menciona a “evolução do Édipo” no *Seminário 5*, em seus três tempos, o que parece favorecer o modelo evolucionista em detrimento do criacionista, assim como à concepção da “constituição do sujeito” que vigora no campo lacaniano. Entretanto, logo após, no *Seminário 6*,¹⁴ Lacan chama atenção para que não vejamos etapas evolutivas nos esquemas da construção do grafo do desejo.

¹¹ Ibid. (1990). *O Seminário. Livro 11*. Aula de 15/04/64. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 129.

¹² Ibid. (1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 811.

¹³ Ibid. (2009). Breve discurso en la ORTF. Em *Escritos 2*. México: Siglo XXI. p. 239.

¹⁴ Ibid. (1958). *El Seminario. Libro 6*. Aula de 12/11/1958. Psikolibro. Obras completas versão digital. p. 847.

Trata-se, ali, de marcar a anterioridade lógica de cada um dos esquemas da construção do grafo com relação ao seguinte. Todavia, essa ressalva não se dirige ao Édipo.

Já a expressão “desenvolvimento do sujeito” aparece dezesseis vezes em Lacan. Cinco no *Seminário 4*, quatro vezes no *Seminário 5* e três no *Seminário 3* – são estes os seminários com maior incidência dessa expressão. Consta apenas uma vez nos seminários 6, 8, 9 e 12, e depois, não mais. A expressão “desenvolvimento psíquico” aparece duas vezes nos *Escritos*,¹⁵ ambas em referência a algum aspecto da teoria freudiana. E consta apenas uma vez no *Seminário 1*, em relação ao estádio do espelho; uma vez no *Seminário 2*, em relação a Anna Freud; uma vez no *Seminário 4*; duas vezes na sua tese: *Da psicose paranoica e suas relações com a realidade* e três vezes no texto sobre *A Família*.

Este recenseamento fornece um panorama do uso das concepções de evolução e desenvolvimento em relação a sujeito e psiquismo no quadro geral do ensino de Lacan. Podemos constatar que a incidência destes termos é relativamente baixa no quadro geral da sua teoria. Vale ressaltar que o uso das expressões “desenvolvimento psíquico” e “evolução do sujeito” concentra-se em seus primeiros seminários. E, em sua maior parte, tal uso está vinculado a alguma menção à teoria de Freud. Noutras três vezes, aparecem articuladas ao estádio do espelho. Em vista disso, a incidência dessas expressões em Lacan não me parece anular as críticas que ele faz ao paradigma evolucionista.

A crítica ameríndia e o Iluminismo

A crítica ameríndia dirigida à sociedade europeia – que abordava temas como o dinheiro, a fé, o poder hereditário, as liberdades pessoais, entre outros –, exerceu grande influência sobre as principais figuras do Iluminismo francês. Contudo, a contribuição ameríndia para as ideias iluministas foi apagada. O evolucionismo mental – por desconsiderar a capacidade intelectual dos povos originários – para manter-se de pé, tem como condição continuar sustentando tal apagamento. É, portanto, um equívoco considerar que o Iluminismo foi o resultado de um processo civilizatório originado exclusivamente na Europa. Tal apreciação não foi obra dos pensadores do Iluminismo. Vários deles tiveram, como inspiração de seus ideais de liberdade individual e igualdade política, fontes e exemplos ameríndios e não negavam isso.

O quadro evolutivo da história humana, que permanece intacto até hoje, concebeu a história como um progresso material e redefiniu os críticos indígenas como:

¹⁵ Em: “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” e “Formulações sobre a causalidade psíquica”.

Filhos inocentes da natureza, cujas concepções de liberdade, meros efeitos de seu modo de vida inculto, não constituíam um desafio sério ao pensamento social contemporâneo [...].¹⁶

Essa é uma das maneiras como os modernos concebiam os povos originários. E chegamos ao ponto que nos interessa tratar aqui. A saber: os marcos que operam como referência diagnóstica para as psicoses, anteriormente descritos – capacidade de elaboração simbólica, capacidade metafórica, recursos simbólicos –, têm muita semelhança com o modo como os modernos descreviam os povos originários. Apliquemos a citação acima para as psicoses: o psicótico está entregue à força da natureza pulsional, ao gozo desenfreado e tampouco é levado à sério.

Vejamos outras descrições desses povos pelos modernos:¹⁷

Excêntricos, incapazes de reflexão consciente, de mentalidade pré-lógica, incultos, viviam num mundo onírico místico, conformistas inconscientes, presos nos grilhões da tradição, incapazes de qualquer tipo de pensamento consciente e crítico, ingênuos, obtusos, carentes de capacidade imaginativa, simplórios, desprovidos de complexidade social e intelectual, livres, radicais, errantes, vagabundos, presos num único modo muito simples de existência social, incapazes de estabelecer uma ordem social. Não é raro pensadores contemporâneos compararem bandos de caçadores-coletores com chimpanzés ou babuínos – em vez de compará-los com qualquer pessoa –, como no caso de Harari.¹⁸

Encontramos na descrição acima a característica da errância – também considerada como um traço distintivo das psicoses –; já em Lacan, não a encontrei articulada às psicoses.

Vejamos o levantamento realizado pelo historiador David Wootton¹⁹ sobre o repertório intelectual de um inglês instruído em 1600 – às vésperas da Revolução Industrial –: acreditava que bruxas podiam invocar tempestades para afundar navios no mar. Acreditava em lobisomens. Acreditava que Circe realmente transformou em porcos a tripulação de Odisseu. Acreditava que os camundongos surgiam por geração espontânea em montes de palha. Acreditava em magos. Acreditava que o corpo de uma pessoa assassinada sangraria na presença do assassino. Acreditava na existência de um unguento que, se fosse aplicado na faca que causou um ferimento, curaria o ferimento. Acreditava que Deus projetou a natureza para que fosse interpretada pelos homens. Acreditava ser possível transformar metal sem valor em ouro, embora duvidasse que alguém soubesse como fazê-lo. Acreditava que a natureza abominava o vácuo. Acreditava que o arco-íris

¹⁶ Graeber, D. & Wengrow, D. (2022). Op. cit. p. 469.

¹⁷ Extraídos da longa pesquisa de Graeber e Wengrow.

¹⁸ Harari, Y. N. (2014). *Apud*, Graeber, D. & Wengrow, D. (2022). Op. cit. pp. 110-111.

¹⁹ Pinker, S. (2018). Op. cit. p. 23.

era um sinal de deus e que cometas pressagiavam males. Acreditava que sonhos prediziam o futuro se soubéssemos como interpretá-los. Acreditava que a Terra era imóvel e que o Sol e as estrelas faziam um giro em torno dela a cada 24 horas.

Não lhes parece que nosso olhar sobre esse homem nos primórdios da idade moderna, coincide com a visão que os intelectuais vitorianos tinham sobre os povos indígenas? E mais, não lhes parece que coincide com a visão comum sobre os loucos? Que, por sua vez, em certa medida, coincide com a visão dos analistas sobre as psicoses? A ideia vigente é a de que a última versão é sempre a melhor. O psicótico seria a versão inacabada do neurótico, uma vez que teve sua “constituição psíquica” obstaculizada. É o paradigma evolucionista que opera como chave de leitura aí.

Kraepelin (1899), considerava haver um déficit intelectual em casos de demência paranoide precoce – o que correspondia a um tipo de esquizofrenia –, evidenciado pelo conteúdo absurdo e infantil das vozes. Acredito que essa concepção siga vigente ainda hoje, só que figura como: baixa capacidade de elaboração simbólica, ausência ou pobreza de recursos simbólicos, literalidade ou incapacidade de usar a metáfora e entendê-la. Assim como os portugueses, na versão debochada dos brasileiros, são literais e não entendem piadas – o que é um modo de rebaixar sua inteligência. É ou não similar ao modo como os modernos descreviam aqueles considerados primitivos?

O mito de que os forrageadores viviam num estado de simplicidade infantil – sem complexidade cognitiva e intelectual, errantes, apenas a serviço da sua subsistência – permanece vivo até hoje, junto com a ideia de que não existia “civilização” antes da revolução agrícola, apesar dos achados arqueológicos. Tal mito ecoa na clínica, efeito da comparação e equivalência entre os psicóticos e os “primitivos”. Afinal, seria de estranhar tais observações acerca das psicoses? Que os psicóticos não têm complexidade cognitiva e intelectual, são errantes, e vivem apenas a serviço da sua subsistência, sem desejo?

Para Lacan, levados ou não pelo exemplo de Freud, quase não há psicanalistas que não tenham caído na teoria da evolução mental.²⁰

O “mito diacrônico de uma pretensa maturação”²¹ coloca as psicoses numa condição de falha evolutiva – uma espécie de queda do paraíso neurótico. O paraíso da resolução edípica, já figurado no tipo genital nos idos do freudismo; hoje encarnado no tipo autônomo, emancipado, senhor do seu próprio desejo. Um preconceito evolucionista de cunho religioso, de grandes consequências na diagnose das psicoses e de outras manifestações no campo da holófrase, tais como as psicoses não-desencadeadas. Trata-se, no mito diacrônico da maturação, da estrutura do discurso do mestre, que se caracteriza pelo fato de que, em determinado lugar, haja alguém que faça semblante de

²⁰ Lacan, J. (1986). Op. cit. Aula de 17/03/54. p. 131.

²¹ Ibid. (2005). *O Seminário. Livro 10*. Aula de 19/12/62. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 83.

comandar. A crença no imperativo é o princípio mesmo da ideia de progresso.²² O progresso do tratamento que tem como horizonte a pretendida maturação – que nada mais é do que conduzir a análise na direção dos ideais sociais contemporâneos – é uma tentativa de neurotização das psicoses.

O criacionismo de Lacan responde ao conjunto de problemas decorrentes do “evolucionismo mental”. E aqui brilha a metáfora, como forma de criar e de dar conta da criação – uma vez que ela corresponde à centelha criadora do significante.

Se metáfora e metonímia constituem os dois eixos da linguagem, não poderia haver linguagem sem elas. Mais radicalmente: “Nada do que a linguagem faça é outra coisa que metáfora ou metonímia [...]”.²³

Se nas psicoses não houvesse metáfora, teríamos que sustentá-las como fora da linguagem – o que seria um absurdo! Ou seja, é extrapolação defender que o psicótico não faz metáfora, e mais ainda aplicar como dado diagnóstico. Como é que o psicótico não faria metáfora se a suplência da metáfora paterna – mesmo que delirante! – é também uma metáfora? Lacan jamais afirmou que um psicótico não faz metáfora. O que disse foi: “Está totalmente excluído que um animal faça uma metáfora”²⁴ Mais ainda: a realização simbólica do sujeito, presente em toda situação subjetiva, é sempre criação simbólica. Não há criação simbólica sem metáfora. Melhor dizendo, a metáfora é a própria criação. Como é que as psicoses poderiam estar excluídas disso?

Acredito que o problema com a metáfora no discurso holofraseado seja a predominância do sem sentido, uma vez que a metáfora delirante não participa do sentido comum. O sem sentido é um dos aspectos da metáfora, implícitos na ambivalência do *pas de sens* que a caracteriza: um passo de sentido e ausência de sentido.

Sobre a suposta capacidade reduzida de elaboração simbólica e os poucos recursos simbólicos atribuídos às psicoses, não poderíamos cogitar tratar-se de uma confusão do analista com, por exemplo, a redução ao filo mortal especular? Ou com os efeitos da infinitização? Que, uma vez desconsiderados enquanto tais, são interpretados como déficit? Melhor dizendo: desconsiderada a articulação estrutural dos elementos, interpreta-se na chave evolucionista como déficit. A dita “falta de elaboração simbólica” não poderia referir-se a que não se arma o oitavo interior no discurso psicótico? Não se arma a Outra cena do inconsciente? São possíveis leituras alternativas que a teoria lacaniana oferece, para muito além do déficit.

Que o significante do Nome-do pai não opere em algum ponto de A (ordem simbólica); que a lógica fálica, em alguma medida, não opere, daí resulta uma falha na significação – falha na

²² Ibid. (1988). Conferencia en Ginebra sobre el síntoma. Em *Intervenciones y textos I*. Buenos Aires: Manantial.

²³ Ibid. (1971). *El Seminario. Libro 18*. Aula de 16/06/71. Desgrabación traducida por Hugo Savino. Minha Tradução. Na versão da Zahar (2009, p. 159) encontra-se: “nada do que a linguagem nos permite fazer jamais passa de metáfora ou metonímia”.

²⁴ Ibid. (1992). *Seminário. Livro 3*. Aula de 2/05/56. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 249.

legalidade da cadeia significativa – e tal efeito não incide sobre toda a cadeia significativa. Isto não quer dizer que não haja produção de significação nas psicoses – num discurso holofraseado. O que acontece é que a significação, dentre outras particularidades, pode não fazer laço social. Ou seja, pode não participar do sentido comum.

A conclusão a que podemos chegar a partir do ideário evolucionista é que, se estamos vivos, somos a nata, a fina flor da criação, salvo as anomalias vigentes sob regime de exceção. Essa é a condição das psicoses e das demais manifestações holofrásicas, consideradas como um raro desvio da rota padrão. Somos melhores que aqueles que nos antecederam e piores em relação aos que virão. A última versão é sempre melhorada, uma vez que corrige os erros das anteriores – eis o fundamento do etarismo. Tal modelo induz o analista a uma “acalculia ideológica”²⁵ que o impede justamente de contar com, e calcular, a possibilidade da incidência clínica das psicoses fora do quadro de exceção da anomalia. É o que preconiza a hermenêutica edípica para os quadros fora da evolução edípica padrão.

Esse problema também acometeu grande parte dos estudiosos ao examinarem a amplitude geral da história: por ignorarem o mundo pré-agrícola, o relegaram ao papel de uma estranha anomalia – podemos dizer, igualmente, por “acalculia ideológica”! Hábito peculiar de pensamento que exigia que populações inteiras de caçadores-coletores fossem tratadas como aberrantes por se desviarem da rota evolucionária.²⁶ O problema da “acalculia ideológica”, somado às generalizações fundamentadas em um elemento isolado e ao raciocínio embasado em estereótipos, induz a problemas diagnósticos. Por exemplo: “se fulano faz metáfora, não pode tratar-se de uma psicose, deve ser uma neurose”. Note-se que este exemplo tem o agravante de apoiar-se apenas em um elemento isolado – e ainda que falso –, em detrimento da articulação entre vários elementos para o estabelecimento da hipótese diagnóstica. Acontece também com o diagnóstico das neuroses: “se há uma insatisfação permanente, logo é uma histeria”.

A revisão do conjunto de ideias que fundamenta os critérios diagnósticos pode abrir o foco e fazer avançar a clínica psicanalítica. Em se tratando de clínica lacaniana, então, reputo como condição necessária.

²⁵ Pinker, S. (2018). Op. cit p. 82.

²⁶ Graeber & Wengrow. (2022). Op. cit. p. 220.

BIBLIOGRAFIA:

1. Eidelsztein, A. (2012). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Vol. I: Intervalo y holofrase, locura, psicosis, psicossomática y debilidad mental*. Buenos Aires: Letra Viva.
2. Eidelsztein, A. (2019). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Vol. II: Neurosis, historia, obsesión, fobia, fetichismo y perversiones*. Buenos Aires: Letra Viva.
3. Graeber, D. & Wengrow, D. (2022). *O despertar de tudo*. São Paulo: Editora Schwarcz.
4. Lacan, J. (1985). *O Seminário. Livro 2*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
5. Lacan, J. (1986). *O Seminário. Livro 1*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
6. Lacan, J. (1988). Conferencia en Ginebra sobre el síntoma. Em *Intervenciones y textos I*. Buenos Aires: Manantial.
7. Lacan, J. (1991). *O Seminário. Livro 7*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
8. Lacan J. (1995). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
9. Lacan, J. (1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
10. Pinker, S. (2018). *O Novo Iluminismo em defesa da razão da ciência e do humanismo*. São Paulo: Editora Schwarcz. Edição digital.
11. Sahlins, M. (1972). *The Original Affluent Society. Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.

FLÁVIA DUTRA

Sócia de APOLa.

E-mail: fgdutr@gmail.com