

O homem sem inconsciente de Massimo Recalcati: Elementos para o debate entre Psicanálise e Religião

Massimo Recalcati's man without the unconscious: elements for the debate between psychoanalysis and religion

Fabiano Veliq

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo esclarecer o conceito de "homem sem inconsciente" de Massimo Recalcati e evidenciar como que esta proposta do psicanalista italiano pode ser um suporte interessante para pensar a Religião na hipermodernidade a partir da Psicanálise.

Palavras-chave: Inconsciente, Psicanálise, Hipermodernidade, Religião

ABSTRACT

The purpose of this article is to clarify Massimo Recalcati's concept of "man without the unconscious" and to show how this proposal of the Italian psychoanalyst can be an interesting support to think of Religion in hypermodernity from Psychoanalysis.

Keywords: Unconscious, Psychoanalysis, Hypermodernity, Religion

Introdução

A obra de Massimo Recalcati é praticamente desconhecida no Brasil e por isso esse artigo visa ser uma apresentação desse importante psicanalista que tem trabalhado temas bastante pertinentes para a psicanálise contemporânea.

Massimo Recalcati é um psicanalista italiano nascido em 28 de novembro de 1959. Graduiu-se em filosofia em 1985 na Universidade de Milão, defendendo sua monografia cujo título era "*Desir d'être e Todestrieb. Ipotesi per un confronto tra Sartre e Freud*". Em 1989 se especializa em Psicologia na mesma universidade, defendendo seu trabalho cujo título era "*Analisi terminabile ed interminabile. Note sul transfert*". Entre 1988 e 2008 desenvolveu sua formação analítica em Milão com Carlo Viganó e em Paris com Jacques-Alain Miller e Eric

IDoutor em Psicanálise pela PUC Minas. Professor Adjunto do departamento de Filosofia da PUC Minas. Contato: veliqs@gmail.com. Submetido em 08/08/2018; aceito em 05/04/2019.

Laurent. Atualmente é membro analista da Associação Lacaniana de Psicanálise e leciona nas universidades de Padova, Urbino, Bergamo e Losanna. Também leciona a matéria de Psicopatologia dos comportamentos alimentares na Universidade de Pávia. É também diretor da Escola de Especialização em Psicoterapia – Instituto de Pesquisa de Psicanálise Aplicada (IRPA em italiano). Em janeiro de 2003 fundou, junto com alguns colegas, a Jonas Onlus - Centro de clínica psicanalítica para novos sintomas, que promove diversos cursos e seminários ao longo do ano.

Autor de vários livros e artigos, Massimo Recalcati também escreve semanalmente no jornal *La Repubblica* sobre temas atuais sob a ótica psicanalítica.²

Massimo Recalcati se mostra como uma figura famosa no cenário psicanalítico italiano. Seus livros e sua forma mais clara de dizer as coisas têm chamado muita atenção de quem se interessa por Psicanálise. Além disso, suas colunas no jornal *La Repubblica* sempre procuram fazer a Psicanálise dialogar com os problemas atuais, realizando Leituras psicanalíticas de temas como política, violência doméstica etc.

Recalcati possui uma formação lacaniana, e todos os seus escritos partem de uma releitura de Lacan com alguma atualizações e acréscimos próprios. Em seu livro *Jacques Lacan: Desiderio, godimento e soggettivazione*³, ele procura fazer um testemunho do seu trabalho sobre esse autor e não apenas um retrato imparcial da obra de Lacan. É um livro em que procura explicar a teoria lacaniana da forma como a compreende, tendo uma preocupação muito grande em elucidar os diversos conceitos e as diversas relações propostas por Lacan em seus trabalhos. Neste artigo proporemos analisar duas obras importantes de Recalcati, a saber, *Elogio dell'inconscio. Dodici argomenti in difesa dellapsicoanalisi* (2007) e *L'uomo senza inconscio* (2010) com o intuito de apresentar a obra de Recalcati ao povo de língua portuguesa e ao mesmo tempo evidenciar as condições epistemológicas que permitem a Recalcati formular a noção de Complexo de Telêmaco. Acreditamos que esse esforço se faz necessário por permitir uma leitura ainda inédita no Brasil das obras desse autor, abrindo um campo de estudos para a Psicanálise no Brasil ainda pouco explorado.

A proposta do homem sem inconsciente de Recalcati

L'uomo senza inconscio (*O homem sem inconsciente*) é uma obra de 2010 e, a nosso ver, marca um grande esforço teórico de Recalcati, tanto de oferecer um diálogo entre a Psicanálise e a contemporaneidade, quanto um esforço de fundamentar a clínica psicanalítica contemporânea. O livro é dividido em duas grandes partes. A primeira é uma parte mais teórica, na qual Recalcati procurará definir o que está entendendo pelo “homem sem inconsciente” e como se dá a relação deste homem com a sociedade atual. E a segunda parte trata de aplicar a teoria psicanalítica para o tratamento dos chamados “novos sintomas”, tais como bulimia, anorexia, toxicomania e depressão. Dado o objetivo de nossa tese, concentraremos-nos na primeira parte desse livro, pois ela, a nosso ver, dá-nos, juntamente com os doze argumentos a favor do inconsciente, uma visão muito boa da proposta psicanalítica de Recalcati.

Em *L'uomo senza inconscio*, Recalcati tentará mostrar que a sociedade contemporânea abandonou em grande parte a Leitura da Psicanálise sobre o homem, e isso para ele se constituiria em um grande problema para a sociedade. Se para Freud o sujeito do inconsciente era o artifice das manifestações que escapavam ao domínio da consciência (tais como os

² A biografia mais detalhada do autor pode ser acessada em <http://www.massimorecalcati.it/biografia-massimo-recalcati-psicoanalista.html>. A bibliografia completa pode ser acessada em <http://www.massimorecalcati.it/images/pdf/bibliografia-recalcati-20140211.pdf>. Acesso em: 04 mar 2014.

³ Como não há tradução para o português das obras em italiano utilizadas na elaboração desta tese, todas as traduções do italiano serão feitas pelo autor deste trabalho. Optamos por citar o texto original em italiano e, na nota de rodapé, logo após o texto, indicaremos a tradução em português entre aspas.

sonhos, os atos falhos etc.), as quais demandavam ser escutadas para revelar uma verdade escondida do sujeito, a atualidade da clínica psicanalítica mostra um sujeito que interrompeu todo contato com o inconsciente, de forma que tanto a Psicanálise como o sujeito do inconsciente parecem morrer aos poucos.

Segundo Recalcati, os novos sintomas da clínica contemporânea nos mostram que o que está em jogo não é o desejo como manifestação do sujeito do inconsciente, mas sim uma espécie de anulação niilística do inconsciente, e essa anulação se manifesta em duas direções fundamentais. A primeira seria o que ele chama de um “reforço narcísico do Eu”, que dá lugar a uma identificação sólida do sujeito, e a segunda seria uma exigência imperiosa do gozo, que rejeita todo tipo de mediação simbólica, tornando-se extremamente mortífera para o sujeito. Essas duas direções são o que caracterizaria a clínica contemporânea para Recalcati; de um lado, estaria a “clínica da identificação sólida”, do outro lado a “clínica do poder excessivo do Id”. Enquanto a identificação sólida oferece a ilusão que promete salvar a vida do sujeito por meio de uma consistência imaginária, o poder excessivo do Id arrasta o sujeito para uma devastação pulsional.

Recalcati deixa claro o objetivo do livro. Segundo ele,

Questo libro interroga l'epoca ipermoderna come l'epoca dell'evaporazione del Padre provando a inquadrare Le cosiddette nuove forme del sintomo all'interno di questo passaggio epocale. L'epoca ipermoderna è l'epoca dell'individualismo atomizzato che s'impone sulla comunità, è l'epoca del culto narcisistico dell'Io e della spinta compulsiva al godimento immediato che stravolgono il circuito sublimatorio della pulsione imponendosi nella forma di un inedito principio di prestazione che situa il godimento stesso come nuovo dovere superegoico. Tutte le forme contemporanee del disagio della civiltà, tutta la nuova psicopatologia con la quale lo psicoanalista oggi si deve confrontare riflettono questa duplice tendenza: da una parte l'individuo staccato dalla comunità, atomizzato, ridotto a pura maschera sociale, prodotto di una identificazione solida, disinserito dai legami per un eccesso di alienazione ai sembianti sociali; dall'altra parte, la spinta della pulsione che rifiuta la castrazione simbolica e la sua necessaria canalizzazione sublimatoria per imporsi come una spinta sadica al consumo dell'oggetto, come esigenza imperativa di ottenere un godimento senza passare dall'Altro⁴. (RECALCATI, 2010, p. xi).

A evaporação do pai aparece aqui como um fator determinante para a análise de Recalcati sobre como pensar a Psicanálise na chamada época hipermoderna. Essa evaporação leva o sujeito a produzir duas possíveis saídas para a falta que caracterizaria em grande parte as duas clínicas das quais fala Recalcati.

Para ele, a época hipermoderna é a época do discurso do capitalista, quando a máquina do gozo substitui a máquina do recalque. O culto desenfreado ao consumo faz o sujeito entrar em uma circularidade diabólica. Ao fazer crer que o objeto que satisfará a falta do sujeito está acessível por meio do consumo, o discurso do capitalista acaba levando o sujeito a

⁴ Tradução livre do autor: “Este livro interroga a época hipermoderna como a era da evaporação do Pai tentando enquadrar as chamadas novas formas de sintoma dentro dessa passagem temporal. A era hipermoderna é a era do individualismo atomizado que se impõe sobre a comunidade, é a era do culto narcísico do Eu e do impulso compulsivo ao gozo imediato que desviam o circuito sublimatório da pulsão, impondo-se na forma de um inedito princípio de competência que situa o gozo mesmo como um novo dever superegoico. Todas as formas contemporâneas de desconforto da civilização, toda a nova psicopatologia com a qual o psicanalista hoje deve confrontar refletem essa dupla tendência: de parte um sujeito destacado da comunidade, atomizado, reduzido a pura máscara social, produto de uma identificação sólida, desinserido dos laços por um excesso de alienação aos semblantes sociais; por outro lado, o impulso da pulsão que rejeita a castração simbólica e sua necessária canalização sublimatória para estabelecer-se como impulso sadico ao consumo do objeto, como exigência imperativa de obter um gozo sem passar pelo Outro.”.

entrar em uma circularidade em que, a cada novo produto consumido, é necessário outro. Entra-se em um círculo vicioso, em que a busca incessante do objeto de gozo faz com que o sujeito se perca cada vez mais nesse processo.

Aqui o conceito de pulsão de morte aparece novamente. Essa pulsão de morte que visa apenas ao gozo mortífero é o que é colocado em movimento pelo discurso do capitalista, e, como a nossa época se caracteriza por esse discurso, a clínica contemporânea para Recalcati é muito mais uma clínica da pulsão de morte do que uma clínica do desejo. É a clínica do anti-amor, que significa que a dificuldade de hoje consiste em conseguir dar um sentido à própria vida, de animar a própria existência, que várias vezes aparece impelida por uma busca acéfala de gozo.

As duas possibilidades de clínica citadas acima, i.e, a clínica da identificação sólida e a clínica do poder excessivo do Id, caracterizam-se para Recalcati como a clínica do anti-amor. A clínica do poder excessivo do Id é caracterizada por Recalcati como uma clínica do *Id sem inconsciente* e se constituiria em uma clínica em que domina a imprudência pulsional, a tendência à repetição de um gozo que prescinde do contato com o Outro, uma tendência a agir, a passar ao ato, à negação de toda mediação simbólica.

A clínica da identificação sólida é caracterizada como clínica do *Eu sem inconsciente*, ou seja, uma clínica da hiperidentificação, uma clínica da armadura narcísica, do governo disciplinar do corpo, da rejeição da alteridade, da apatia etc. Ambas se apoiam no cancelamento do sujeito do inconsciente. Por isso, para Recalcati, a nova clínica não deve ter a neurose como matriz para pensar os seus problemas, mas ela se assemelharia muito mais à clínica da psicose, do narcisismo, da perversão, na qual não se tem em seu centro a instância inconsciente do desejo, mas a sua negação na forma de um agir sem uma mediação simbólica, várias vezes ignorando a castração.

Recalcati define o homem sem inconsciente como “l'uomo ridotto all'efficienza inumana della macchina, al suo funzionamento automatico, privo di desiderio; sarebbe l'uomo animato da una spinta pulsionale acéfala, imperativa, senza aconraggio nella funzione simbólica della castrazione”.⁵ [RECALCATI, 2010, p. 3].

Para Recalcati, o homem sem inconsciente é fruto de uma mutação antropológica provocada pelo discurso do capitalista, uma vez que o sujeito do inconsciente resulta de uma experiência que é inassimilável a tal discurso. Ele sintetiza em cinco pontos o porquê do antagonismo entre o sujeito do inconsciente e o discurso do capitalista.

O primeiro ponto que Recalcati aponta para afirmar que o nosso tempo é antagonista à experiência do sujeito do inconsciente é o fato de, hoje, a lógica que domina a vida do sujeito ser a lógica da quantificação, do número etc. O sujeito do inconsciente, como experiência do incomensurável, do não-mensurável, do singular, coloca-se em direção oposta ao proposto pelo discurso do capitalista. Segundo Recalcati,

Il nostro tempo è Il tempo del trionfo iperpositivista dell'oggettività che tende a considerare l'inconscio psicoanalitico come una forma arcaica e irrazionale di superstizione, introducendo surrettiziamente un nuovo concetto di inconscio ridotto al neuronale, al cerebrale, a una mera alterazione biochimica dell'organismo, come quando si vuole ridurre Il sentimento dell'amore a una serie di turbolenze delle endorfine che mobilitano in modo iperattivo le nostre reazioni neuronali, ovviamente destinate in modo inesorabile a degradare nel corso del tempo.⁶ [RECALCATI, 2010, p. 7].

⁵ Tradução livre do autor: “[...] o homem reduzido à eficiência inumana da máquina, ao seu funcionamento automático, privado de desejo; seria um homem animado de um impulso pulsional acéfalo, imperativo, sem ancoragem na função simbólica da castração.”

⁶ Tradução livre do autor: “O nosso tempo é o tempo do triunfo hiperpositivista da objetividade que tende a considerar o inconsciente psicanalítico como uma forma arcaica e irracional de superstição, introduzindo sub-repticiamente um novo conceito de inconsciente reduzido ao neuronal, ao cerebral, a uma

O segundo ponto afirmado por Recalcati é que a experiência do inconsciente exige pensamento e um tempo para pensar sobre ele. Em uma época quando tudo se dá de forma extremamente rápida, quando as atitudes devem ser sempre de forma quase automática para não se perder tempo, o inconsciente aparece como algo fora dessa dinâmica, pois exige um tempo mais lento para a sua compreensão, envolve uma escuta, um movimento em um ritmo diferente.

O terceiro ponto afirma que a experiência do inconsciente é a experiência da indestrutibilidade do desejo e do seu reporte à Lei. Sem a experiência do limite, sem a experiência da castração, não há a possibilidade do desejo, pois para existir o desejo é preciso haver a Lei que humaniza o sujeito. O desejo desvinculado da Lei perde a sua força propulsora e acaba se integrando anonimamente ao programa coletivo de um gozo desconexo da castração simbólica, que é a proposta do discurso do capitalista. O nosso tempo se caracteriza pelo imperativo sadiano ao gozo ilimitado, quando tudo se transforma em objeto de consumo, fazendo com que o sujeito facilmente perca o seu laço com o outro e se feche mais em si mesmo.

O quarto ponto consiste em afirmar que o nosso tempo é antagonista à experiência do inconsciente porque acaba por abolir a dimensão da verdade, reabsorvendo-a no saber biotecnológico. A experiência do inconsciente aponta para uma verdade que ultrapassaria a representação que o sujeito tem de si, mas, no nosso tempo, a única verdade que contaria seria a verdade da coisa que pode ser catalogada, classificada, ou seja, apenas aquilo que pode ser contabilizado de alguma forma. O enigma da verdade proposta pela Psicanálise aparece como um grande arcaísmo diante de um mundo onde o que importa é o que pode ser contabilizado.

O quinto e último ponto que elucida para Recalcati em que medida a experiência do inconsciente se mostra antagonista ao nosso tempo é o fato de que a cura analítica é uma experiência de transformação que chega graças a uma nova aliança que o sujeito estabelece com o inconsciente. A experiência do inconsciente não propõe uma adequação do sujeito a uma ordem estabelecida, nem visa reintegrar o sujeito a uma suposta normalidade, mas visaria em última instância reconciliar o homem com o seu desejo.

Esses cinco pontos mostrados por Recalcati ajudam-no a colocar a Psicanálise como uma disciplina de uma crítica contundente à sociedade hipermoderna e, ao mesmo tempo, dão a ele o suporte para caracterizar a chamada clínica do vazio.

Para Recalcati, a clínica do vazio se caracterizaria por uma tentativa de reduzir a falta de que fala a Psicanálise (provocada pela entrada da linguagem no corpo pulsante) ao vazio. Segundo Recalcati,

Se la “mancanza a essere” costituisce per Lacan la realtà umana come tale ed è il prodotto di una simbolizzazione fondamentale del vuoto, l’esperienza del vuoto è un’esperienza di riduzione, di reificazione, di ossificazione, di congelamento della mancanza⁷. [RECALCATI, 2010, p. 12].

A falta reduzida ao vazio seria uma espécie de falta desconexa do desejo. A experiência do vazio seria uma experiência de anulação e de petrificação do desejo. Isso caracterizaria para

mera alteração bioquímica do organismo, como quando se quer reduzir o sentimento do amor a uma série de turbulências da endorfina que mobilizam de modo imperativo as nossas reações neuronais, obviamente destinadas de modo inexorável a degradar no decorrer do tempo.”.

⁷ Tradução livre do autor: “Se a ‘falta a ser’ constitui para Lacan a realidade humana como tal e é produto de uma simbolização fundamental do vazio, a experiência do vazio é uma experiência de redução, de reificação, de ossificação, de congelamento da falta.”.

Recalcati uma metamorfose antropológica. “l'uomo della clinica del vuoto appare come un uomo senza inconscio”⁸ (RECALCATI, 2010, p. 12).

Enquanto a clínica da neurose estaria centrada na tentativa de resolver o conflito entre o programa do desejo e o da civilização, a clínica do vazio põe o acento sobre a necessidade de conter a angústia do sujeito. No centro da clínica do vazio não se encontraria o programa do desejo, mas o programa do narcisismo⁹ (narcisismo + cinismo) do gozo do um, autístico, sem o Outro que se opõe à mediação simbólica da Lei. Isso significa que, na nova clínica, a relação recalque-retorno do recalçado, central na clínica da neurose, não é mais operativa, mas em seu lugar vem a relação angústia-defesa como paradigma.

Tal mudança da clínica estaria ancorada em uma mudança de cunho social e, segundo Recalcati, guardaria uma modificação essencial no comando do supereu. Enquanto o supereu freudiano se assemelharia mais a uma dinâmica kantiana –tanto que o próprio Freud afirmava que o supereu seria um herdeiro legítimo do imperativo categórico kantiano,¹⁰ pois sua voz exigia uma renúncia pulsional para conseguir viver em sociedade –, a época hipermoderna assiste a uma mudança drástica do supereu. A voz do supereu não remete mais a uma moralidade do tipo kantiana, mas remete à elevação do gozo a um novo imperativo social: o gozo se torna a Lei e assume a forma de um novo imperativo categórico que ordena o gozo e rejeita a castração. Deve gozar!

Se a questão se coloca dessa forma, percebe-se facilmente que a nova clínica tem um fundo muito mais psicótico que neurótico. Isso não quer dizer que os sujeitos deixaram de ser neuróticos e passaram a ser psicóticos, mas quer dizer que a clínica da psicose se constitui como chave de leitura mais interessante para o mal-estar da sociedade hipermoderna.

Tanto Freud quanto Lacan sustentavam uma diferença estrutural entre a psicose e a neurose. Enquanto a psicose se caracteriza por uma rejeição do mal-estar da civilização, a neurose é uma doença do mal-estar da civilização. Segundo Recalcati, “lo psicotico è infatti, un soggetto che si vuole disperatamente libero e che dunque non tollera di interarsi in nessun discorso già stabilito.” (RECALCATI, 2010, p. 16).

A liberdade do psicótico visa ser absoluta, opondo-se a todo pacto simbólico entre os homens. É uma separação não subjetivada, não simbolizada, mas uma separação sem dialética. Enquanto na neurose há um retorno simbólico do real recalçado através da formação do inconsciente, na psicose o que há é um colapso do simbólico e um retorno do real como tal sem nenhum tipo de filtro simbólico. Isso é o que diferenciaria a alucinação de um sintoma. A alucinação se impõe ao sujeito como um real que impede a mediação simbólica, enquanto o sintoma se caracterizaria como uma mediação simbólica entre o real da exigência pulsional e a ação do recalque.

A clínica do vazio possui um caráter tipicamente psicótico pois os sintomas contemporâneos parecem se assemelhar muito mais à lógica da alucinação que da formação sintomática. Na clínica do vazio, o que prevalece é a descarga, a passagem ao ato frente ao colapso do simbólico. Segundo Recalcati, “al centro non c'è più il soggetto dell'inconscio ma lo

⁸ Tradução livre do autor: “O homem da clinica do vazio aparece como um homem sem inconsciente.”

⁹ Termo cunhado por Colette Soler em *Declinaciones de la angustia*. Madrid: Publidisa, 2000, p. 69.

¹⁰ “O superego – a consciência em ação no ego – pode então tornar-se dura, cruel e inexorável contra o ego que está a seu cargo. O Imperativo Categórico de Kant é, assim, o herdeiro direto do Complexo de Édipo.” (FREUD, 1924/2006, p. 64) Sobre a construção freudiana da vinculação entre o superego e o imperativo kantiano, remetemos o leitor ao texto de Freud “O problema econômico do masoquismo.” (FREUD, 1924/2006 ESB vol XIX)

¹¹ Tradução livre do autor: “O psicótico é, de fato, um sujeito que se quer desesperadamente livre e que, portanto, não tolera integrar-se em nenhum discurso já estabelecido.”

strapotere dell'Es, dunque um Es che dobbiamo porre senza inconscio, non strutturato come um linguaggio, senza rapporti com Il soggetto del desiderio.¹² (RECALCATI, 2010, p. 16).

O Id sem inconsciente seria a outra parte do inconsciente, fruto da divisão do inconsciente freudiano proposto em *Para além do princípio de prazer* (1920). O inconsciente, a partir desse texto de Freud, passa a ser entendido de duas formas: como vontade de significação e como vontade de gozo (que Freud chamará de pulsão de morte). A vontade de significação conduz Freud à metamorfose do desejo inconsciente; a vontade de gozo conduz à repetição da pulsão de morte.

A primeira versão do inconsciente de Freud é aquela da vontade de significação, é a proposta de Freud em *A interpretação dos sonhos* (1900) É uma proposta que destaca a dimensão simbólica da existência humana e coloca os lapsos, os atos falhos etc. como tentativa de manifestar cifradamente uma verdade escondida do sujeito. O sujeito é habitado por um “querer dizer” que é impedido pela consciência. É um Freud hermeneuta que visa desvendar o inconsciente através da prática da Psicanálise.

A segunda versão do inconsciente de Freud virá quando ele já estiver mais velho, nos anos 20 do século passado. Em *O mal-estar da civilização* (1929), Freud coloca sua tese clássica de que a vida na civilização necessita de uma grande renúncia pulsional por parte do sujeito. Essa renúncia que o sujeito precisa fazer sempre produz um resto, um resíduo pulsional que não sucumbe ao programa civilizatório. Esse resto pulsional é o que caracterizará a chamada pulsão de morte *Todestrieb*. Essa pulsão de morte se coloca como uma forma diferente de definir o inconsciente, não mais pelo viés simbólico, mas através de uma força quantitativa que desencadeia uma compulsão mortífera à repetição. Esse passo de Freud nos mostra que o inconsciente não pode ser entendido apenas como um “querer dizer”, mas também deve ser pensado como Id enquanto pura pulsão de morte, como uma tendência hedonista, uma busca por um gozo acéfalo, como uma tendência à autodestruição. Segundo Recalcati, “l'inconscio come Es è l'inconscio senza parole, muto, silenzioso, è l'inconscio che non si esprime attraverso simboli, ma che agisce come forza inomitata, spinta, compunzione a ripetere.”¹³ (RECALCATI, 2010, p. 20).

O sujeito então se encontra privado de centro, cindido entre uma dimensão consciente e inconsciente, mas ainda se encontra contra si mesmo, com um ódio contra si, animado por uma vontade de gozo que o arrasta para a sua própria destruição.

Os diversos fenômenos de tendências suicidas, experiências de angústia sem nome, violência, agressividade, comportamentos que atentam contra a própria vida, desinvestimento libídico, apatia narcisista, indiferença diante da vida, mostram-se todos como índices de uma ação destrutiva da pulsão de morte que a clínica da psicose acaba por mostrar. Segundo Recalcati,

L'Es si impone sul soggetto dell'inconscio; Il godimento si dissocia dal desiderio e si afferma come una volontà tirannica. Siamo di fronte all'Es senza inconscio, allo strapotere dell'Es come presupposto metapsicologico fondamentale della nuova clinica. Mentre la clinica classica della nevrosi resta una clinica del soggetto dell'inconscio, la nuova clinica si afferma come una clinica dell'Es e del suo potere mortifero. Ciò che nelle nuove forme del sintomo ritorna e si ripete, non ritorna e si ripete per la via simbolica delle formazioni dell'inconscio, ma per la via

¹² Tradução livre do autor: “Ao centro não está mais o sujeito do inconsciente, mas o poder excessivo do Id, portanto um Id que devemos colocar sem inconsciente, não estruturado como uma linguagem, sem relações com o sujeito do desejo.”

¹³ Tradução livre do autor: “O inconsciente como Id é o inconsciente sem palavras, mudo, silencioso, é o inconsciente que não se exprime por meio de símbolos, mas que age como força indomável, impulso, compulsão a repetir.”

maledetta della pulsione di morte che infrange ogni schermo linguistico¹⁴. (RECALCATI, 2010, p. 21).

Como afirmamos mais acima, há duas clínicas caracterizadas como clínica do anti-amor, ou clínica do vazio. A primeira, que acabamos de mostrar, é a que é chamada a clínica do poder excessivo do Id; a outra, que passaremos a mostrar agora, caracteriza-se pela clínica da identificação sólida.

Segundo Recalcati, um grande capítulo na nova clínica contemporânea é a chamada patologia da identificação, que se caracteriza por uma excessiva identificação ao semblante social, gerando uma hiperidentificação do sujeito ao meio onde vive, impedindo, com isso, uma subjetivação do sujeito.

Para tratar da identificação sólida, Recalcati faz uso da ideia de Winnicott desenvolvida em *O brincar & a realidade* (1975), em que Winnicott caracteriza dois tipos de psicose. A psicose schrebiana, caracterizada por uma perda da realidade, por uma dissolução delirante do mundo comum, em que o sujeito se perde diante da realidade, e um outro tipo de psicose que provocaria um novo gênero de separação. Uma separação não da coisa externa, mas de si mesmo, do seu próprio inconsciente. O sujeito está tão ancorado à realidade externa que perde o contato consigo mesmo, com a sua realidade subjetiva, com o seu inconsciente. O excesso de mundo objetivo acaba por matar o mundo subjetivo. A psicose aqui aparece como um excesso de alienação, um excesso de conformidade com o discurso comum. Esta tal adesão ao discurso comum é pensada por Recalcati a partir do conceito marcusiano de “princípio de desempenho”¹⁵, que afirma uma espécie de hegemonia do adequamento conformístico do sujeito ao semblante social, o que gera uma pseudo-identidade narcísica extremamente frágil.

Marcuse define tal princípio de desempenho como uma subsunção do princípio de realidade proposto por Freud. Isso caracterizaria uma mudança antropológica gerada pelo discurso do capitalista, que, no lugar do princípio de realidade proposto por Freud, coloca o princípio de desempenho como espécie de dever superegoico.

Enquanto o princípio de realidade proposto por Freud só pode ser pensado em uma relação dialética com o princípio de prazer, o princípio de desempenho como proposto por Marcuse assume uma face sádica, pois se torna uma espécie de princípio normativo que não se opõe mais ao princípio de prazer, mas age como imperativo superegoico que exige a anulação do desejo em vez de alimentar a dialética entre princípio de prazer e princípio de realidade. A constante busca por uma adequação do sujeito à norma social, à dinâmica da eficiência, acaba por sobrepor ao desejo subjetivo. O que se impõe é um culto social do desempenho que pressiona a subjetividade a se adequar ao contexto social, uma vez que a sociedade hipermoderna se caracteriza por uma busca incessante do gozo, o princípio de desempenho se torna uma prestação de gozo. Segundo Recalcati,

In questo senso il principio di prestazione non è solo l'obbedienza passiva al principio normativo della realtà, ma è ciò che allontana il soggetto dal suo desiderio e lo lega all'obbligazione prescrittiva della prestazione, soprattutto in

¹⁴ Tradução livre do autor: “O Id se impõe sobre o sujeito do inconsciente; o gozo se dissocia do desejo e se afirma como uma vontade tirânica. Estamos de frente ao Id sem inconsciente, ao poder excessivo do Id como pressuposto metapsicológico fundamental da nova clínica. Enquanto a clínica clássica da neurose permanece uma clínica do sujeito do inconsciente, a nova clínica se afirma como uma clínica do Id e do seu poder mortífero. Aquilo que na nova forma do sintoma retorna e se repete, não retorna e se repete pela via simbólica da formação do inconsciente, mas pela via maldita da pulsão de morte que quebra todo esquema linguístico.”

¹⁵ Cf. MARCUSE, Hebert. *Eros e civilização* (1975).

quanto la prestazione non è semplicemente antitetica al godimento, ma tende piuttosto a realizzarlo compulsivamente¹⁶. (RECALCATI, 2010, p. 25).

A religião a partir da proposta de Massimo Recalcati

Essa nova proposta de Massimo Recalcati nos dá um repertório interessante para pensar a religião na contemporaneidade a partir da Psicanálise. Para além das análises freudianas, ou até mesmo lacanianas sobre Deus e o fenômeno religioso, visto como ilusão, ou como mero "sintoma" do sujeito contemporâneo, a religião, a partir da proposta do homem sem inconsciente de Recalcati pode ser uma fonte de subjetivação para o sujeito contemporâneo.

Feitas essas observações sobre a hipermodernidade, passamos agora a analisar esse lugar da Religião em uma época em que os referenciais estão em grande parte perdidos. É óbvio que a Religião ainda ocupa um lugar de destaque em nossa sociedade, e uma grande prova disso é o fato de que cada vez mais vemos surgir novas formas de espiritualidades nos grandes centros.

Cada dia mais as pessoas buscam formas de viver a sua religiosidade, e não é difícil de imaginar que essas diversas formas acabam não raras vezes sucumbindo à dinâmica hipermoderna e se tornando mais um objeto de consumo ou então se caracterizando por uma *Religião a la carte*. Práticas cada vez mais emocionais acabam por caracterizar muito a religiosidade contemporânea.

A Religião, nesse contexto, surge dentro do cosmos hipermoderno como uma tentativa de uma busca de sentido contra a insegurança das constantes mudanças que caracterizam tal momento social. O indivíduo hipermoderno se sente inseguro. Os avanços tecnológicos que prometiam um mundo melhor, mesmo com todos os progressos feitos em diversas áreas, não foram capazes de cumprir sua promessa, sendo várias vezes usados para fins contrários à vida humana. Por exemplo, a energia nuclear, que é usada como instrumento de destruição e ameaça a sobrevivência da humanidade; a manipulação genética, que gera um desequilíbrio na biosfera, dentre outras coisas.

Da mesma forma, as propostas de um mundo melhor feitas pelas ideologias modernas tais como a democracia liberal, o socialismo marxista ou o racionalismo científico se mostraram insuficientes para cumprir a promessa de um mundo melhor e tiveram que ser abandonadas, revelando o grande vazio da existência voltada agora para a satisfação das necessidades imediatas. Essa satisfação sempre imediata, com o passar do tempo, mostra toda a sua incompletude e faz com que o indivíduo se volte para uma busca de valores que transcendam a banalidade do cotidiano e, ao mesmo tempo, ofereçam algum tipo de sentido à existência.

Em meio às diversas incertezas, cresce a necessidade de um sentido, de segurança, e até mesmo de uma identidade comunitária. O movimento de secularização advindo do século XIX atinge até mesmo a Religião, de forma que o que se vê cada dia mais forte é o surgimento de um religioso progressivamente mais desinstitucionalizado, subjetivo e afetivo.

Tal processo de secularização é analisado de forma muito pormenorizada por Charles Taylor em sua extensa obra *Uma era secular*,¹⁷ em que realiza um percurso desde o século XVI até o século XXI, mostrando em que medida a sociedade contemporânea pode ser chamada de secular, sendo fruto de um processo desencadeado lentamente no decorrer da história.

¹⁶ Tradução livre do autor: "Nesse sentido o princípio de desempenho não é apenas a obediência passiva ao princípio normativo da realidade, mas é aquilo que afasta o sujeito do seu desejo e o liga à obediência prescritiva da prestação, sobretudo enquanto a prestação não é simplesmente antitetica ao gozo, mas tende, ao contrário, a realizá-lo compulsivamente."

¹⁷ Cf. TAYLOR, Charles. *Uma era secular* (2010).

Obviamente que não cabe nesta tese realizarmos tal percurso proposto por Taylor, mas acreditamos ser válido ressaltar alguns pontos levantados por ele para pensarmos a Religião na hipermodernidade.

O primeiro ponto interessante a se ressaltar é o que Taylor entende por secularização. Segundo ele, haveria duas famílias de caracterização para o processo de secularização. Segundo ele,

A primeira concentra-se nas instituições e práticas comuns – mais obviamente, mas não apenas o Estado. A diferença, então, seria esta: embora a organização política de todas as sociedades pré-modernas¹⁸ estivesse de algum modo conectada a, embasada em ou garantida por alguma fé em, ou compromisso com Deus, ou com alguma noção de realidade derradeira, o Estado ocidental moderno está livre dessa conexão. As igrejas encontram-se hoje separadas das estruturas políticas (com algumas exceções, em países britânicos e escandinavos, que são tão inexpressivos e de tão pouca demanda a ponto de não constituírem exceções realmente). A Religião, ou a sua ausência, consiste em grande medida numa questão privada. A sociedade política é vista como uma sociedade de crentes (de todas as nuances) e não crentes igualmente. (TAYLOR, 2010, p. 13).

O que isso aponta, dentre outras coisas, é que o próprio espaço público foi supostamente “esvaziado de Deus”, ou seja, pode-se agir politicamente sem que isso implique algum tipo de adesão a alguma visão de Deus. As deliberações nas diversas áreas da vida não reportam mais a Deus ou a quaisquer crenças religiosas, mas remetem a uma espécie de racionalidade de cada uma de suas esferas (econômicas, políticas, educacionais etc.).

A segunda família apontada por Taylor baseia-se em afirmar que “A secularidade consiste no abandono de convicções e práticas religiosas, em pessoas se afastando de Deus e não mais frequentando a igreja” (TAYLOR, 2010, p. 15). Este tipo de caracterização, segundo ele, é a mais comumente afirmada pelos autores que trabalham com o tema da secularização. No entanto, Taylor proporá um terceiro sentido que enfocaria as “condições de fé”. Segundo ele,

A mudança para a secularidade nesse sentido consiste, entre outras coisas, na passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras e, em geral, não a mais fácil de ser abraçada. (TAYLOR, 2010, p. 15).

É, portanto, sobre este terceiro sentido que Taylor procurará analisar o processo de secularização, procurando traçar o caminho que nos leva de uma sociedade na qual seria impossível não acreditar em Deus para uma na qual a fé representa apenas uma possibilidade entre outras, até mesmo para o crente mais devoto. A ideia é que “a fé em Deus não é mais axiomática” (TAYLOR, 2010, p. 16), o que torna o mundo muito mais aberto, dada as diversas alternativas que se abrem para o sujeito. Nesse sentido, a secularidade deixa de ter a ver com o objeto da crença e passa a ter a ver mais com as “condições da experiência do espiritual e sua busca” (TAYLOR, 2010, p. 16). Tal processo será analisado por Taylor por um viés histórico

¹⁸ O texto de Mariá Corbi, *Para uma espiritualidade Leiga. Sem crenças, sem religiões, sem deuses*, procura mostrar como as narrativas religiosas se encontram vinculadas ao tipo de estrutura cultural vigente, mostrando que os sistemas míticos seriam formas de tentar dizer o mundo a partir da realidade vivida por determinado povo. Dessa forma, os caçadores-colhedores usariam desta sua atividade como a “metáfora central” para a construção de seus mitos. Da mesma forma, as sociedades horticultoras, os agricultores de irrigação e as chamadas por ele de sociedades de inovação construiriam seus mitos a partir da sua atividade central, que se tornariam a “metáfora central” para a construção das histórias. Cf. CORBI, Mariá. *Para uma espiritualidade Leiga. Sem crenças, sem religiões, sem deuses* (2010).

no decorrer do livro, como já afirmamos acima. Não percorreremos o percurso proposto por Taylor pois isto faria com que fugíssemos do objetivo do nosso trabalho.

Algo interessante para se apontar, também a partir das análises de Taylor, é que a Religião na hipermodernidade se mostra como uma tentativa de uma busca mais “internalizada” do que propriamente uma busca “institucional”. O sujeito hipermoderno, ao se voltar para a Religião, está mais em uma busca por uma experiência direta com o sagrado do que propriamente preocupado com uma adesão a algum tipo de discurso. É como se, para esse sujeito, brotasse de tempos em tempos uma profunda insatisfação para com a vida que se encerra apenas em sua dimensão imanente, e ele precisasse de alguma forma encontrar um “sentido” para a sua existência.

Segundo Taylor, essa busca por esse sentido várias vezes encontra uma possível resposta em uma espécie de “holismo”, com ideias como “fluxo”, “integração”, “harmonia” etc. É a chamada “nova era”, em que o importante é a forma como o indivíduo se relaciona com a sua espiritualidade. O enfoque é sobre o indivíduo e sobre a sua experiência. A dimensão social desta experiência é jogada para um segundo plano e não raras vezes esquecida. A essa busca interior geralmente dá-se o nome de “espiritualidade”, que se opõe à “Religião”, esta entendida como vinculada a algum tipo de discurso mais “engessado”, que exige algum tipo de adesão a ele, ou seja, remete à dimensão da “Religião institucionalizada”.¹⁹

Do ponto de vista psicanalítico, tais formas de vivência religiosa que buscam uma espécie de encontro com a totalidade, um desejo de se fundir com o todo, assemelham-se muito a um desejo infantil de ter sempre presente o seio materno. Deus se confunde com o seio materno imaginário. É como se tal busca de uma união totalizante visasse se perder em um universo de gozo místico como tentativa de negar a própria falta que constitui o sujeito.

Tal forma de lidar com a Religião é seguida de perto por outras formas, tais como os fundamentalismos religiosos (judaicos, cristãos, islâmicos, hindus) e também a grande difusão de literaturas e práticas esotéricas que trazem consigo o fascínio pelo mágico, pelo maravilhoso desconhecido etc.

Dentro dessa mesma linha, o conceito de “Religião mínima” proposto por Mikhail Epstein se torna extremamente interessante. Para este autor, a Religião contemporânea se caracteriza por aquilo que ele nomeia de Religião mínima. Tal Religião mínima seria uma espécie de sentimento de pertença a algo maior, mesmo que o indivíduo não saiba dizer com certeza o que seria esse algo maior. Segundo Epstein, “For a minimal believer, God exists above and beyond all religions, thus nullifying their historical divisions.”²⁰(EPSTEIN, 1999).²¹

Para esse autor, a Religião mínima seria uma resposta ao ateísmo e ao processo de secularização. Sua análise tentará mostrar que o ateísmo soviético, ao tentar eliminar toda forma de Religião, acaba promovendo um ressurgimento de um novo tipo de religiosidade na cultura russa. Esse novo tipo de espiritualidade tem uma visão diferente sobre Deus, pois o vê não mais dentro de uma estrutura teísta, mas como algo que estaria além de qualquer tipo de simbolização. A noção de Deus como ausência é vista como capaz de sintetizar em parte essa nova percepção de Deus em nosso tempo.

A Religião mínima seria uma espiritualidade pós-ateísta que se caracterizaria por uma fé pura e simples, sem classificações ou características denominacionais. Segundo o autor,

This spiritual vacuum, created by Soviet atheism, gave rise, in the 1970s and 1980s, to a new type of religiosity. In an essay written in 1982 I called this post-

¹⁹ Essa “espiritualidade” entendida como uma busca incessante de si, a nosso ver, acaba por desembocar diversas vezes naquilo que chamamos mais acima de “identidade sólida”, que, segundo Recalcati, caracteriza um típico de clínica contemporânea.

²⁰ Tradução livre do autor: “Para o crente mínimo, Deus existe acima e além de todas as religiões, assim anulando suas divisões históricas.”

²¹ Disponível em: <http://www.emory.edu/INTELNET/fi.postatheism.html>. Acesso em: 01 dez. 2014.

atheist spirituality “poor”, or “minimal” religion. It took the form of “faith pure and simple”, without clarifications or addenda, without any clear denominational characteristics. It manifested itself as an indivisible sense of God, outside historical, national and confessional traditions. Thus minimal religion became the next stage of apophaticism after it had crossed the line of atheism and reclaimed its religious content. The atheistic negation of all religions gave rise to a “minimal” religiosity negating all positive distinctions among historical religions. Paradoxically, this “faith as such”, “faith in general” was prepared by atheist denial of all faiths.²²(EPSTEIN, Mikhail 1999, p. 7).

A argumentação de Epstein, embora se concentre sobre o contexto russo, pode ser vista fora desse contexto e é uma forma interessante de analisar a Religião na hipermodernidade. Essa Religião mínima nomeada por Epstein se alia àquilo que Taylor comenta sobre uma possível guinada religiosa para orientações mais orientalistas de cunho mais holista. Por ser uma religiosidade sem livros sagrados, sem rituais, tal forma de viver a religiosidade tem se mostrado bastante comum em nossos dias, e não raras vezes somos capazes de encontrar pessoas que assumem esse tipo de discurso sem saber.

O que podemos notar é que a hipermodernidade traz consigo um grande esvaziamento de um fundamento único para a realidade. Como nos afirma Vattimo, na hipermodernidade, “não mais podemos pensar a realidade como uma estrutura fortemente ancorada em um único fundamento, que a filosofia teria a tarefa de conhecer e a Religião, talvez, a de adorar.” (VATTIMO, 2004, p. 11).

A secularização, no entanto, não deve ser entendida apenas como uma espécie de “abandono do sacro”, mas como algo que possibilitou um alargamento de várias questões teológicas que se propuseram a repensar o papel de Deus no mundo e na própria Teologia. Os chamados “teólogos da morte de Deus”²³ propõem as reflexões a que estamos aludindo aqui. Dessas reflexões, surge uma nova Teologia, mais preocupada em tentar fazer uma ligação entre o mundo hipermoderno e a possibilidade de um discurso sobre Deus.

A Religião na hipermodernidade não é algo visto como natural ou que se impõe ao indivíduo no interior de sua cultura, mas cada vez mais o que se vê é um processo inverso. A decisão de filiação religiosa está hoje mais atrelada às escolhas do indivíduo do que propriamente ao âmbito cultural. É perfeitamente normal que o sujeito que se filie ao budismo hoje amanhã se torne evangélico. Tal filiação não é de nenhuma forma definitiva, nem pressupõe uma adesão firme aos pressupostos teóricos de determinada Religião. O caráter religioso do indivíduo se mostra mais como espécie de afirmação de si do que propriamente uma relação com uma dinâmica transcendente.

Em um mundo onde tudo é questionado, obviamente a relação do indivíduo com a instituição aparecerá como um objeto a também ser questionado. Na medida em que a instituição não mais condiz com as suas convicções, esse indivíduo se sente mais que no direito de sair e procurar uma outra, ou até mesmo de não se filiar a nenhuma outra instituição, mas ainda assim mantém para si a filiação a determinado discurso religioso.

²² Tradução livre do autor: “Este vácuo espiritual criado pelo ateísmo soviético deu origem, nos anos 1970 e 1980, a um novo tipo de religiosidade. Em um ensaio escrito em 1982 eu nomeei isto de espiritualidade pós-ateia “pobre,” ou “mínima” Religião. Levou a forma de “fé pura e simples”, sem clarificações ou adendos, sem nenhuma característica denominacional clara. Ela se manifesta como um senso indivisível de Deus, fora das tradições históricas, nacionais e confessionais. Assim a Religião mínima se torna o próximo estágio do apofaticismo depois de ter cruzado a linha do ateísmo e recuperado seu conteúdo religioso. A negação ateísta de todas as religiões deu origem a uma religiosidade “mínima” negando todas as distinções positivas entre religiões históricas. Paradoxalmente, essa “fé como tal”, “fé em geral” foi preparada pela negação ateísta de todas as fés.”.

²³ Por exemplo, as figuras de Dietrich Bonhoeffer, Thomas Altizer, Harvey Cox, que são teólogos expressivos dessa fase da Teologia.

Tal movimento é muito comum entre os evangélicos neopentecostais, que têm como prática constante a dissidência de uma instituição e a formação de outra, com poucos membros, que se propõe a ser uma nova igreja, onde os erros do passado não serão cometidos. Um caso famoso disso é a igreja do missionário R.R. Soares, que é dissidência da Igreja Universal do Reino de Deus, de Edir Macedo.

Esse processo de desinstitucionalização da Religião evidencia, a nosso ver, que o discurso religioso se tornou aberto e flexível, uma questão de cunho individual, que está aberta a mudanças quantas vezes se fizerem necessárias. É neste sentido que pensamos que a proposta de Massimo Recalcati se coloca como um bom suporte para o debate entre Religião e Psicanálise.

A Religião se coloca como uma tentativa de recolocar a questão simbólica para esse homem sem inconsciente da contemporaneidade e na medida em que faz isso ela pode funcionar como um norte possível, mas essa Religião que retorna na hipermodernidade é também uma Religião que não pode ser uma Religião forte, uma Religião que almeje trazer consigo uma resposta definitiva para todos os problemas da humanidade, mas a Religião que retorna é uma Religião fraca, é uma Religião mínima, que traz consigo também um Deus fraco, um Deus que não almeja ser uma espécie de garantidor da ordem, mas um Deus que se apresenta na fragilidade do testemunho, um Deus que se apresenta mais como um sentido para a existência, um horizonte, do que propriamente um Deus onipotente, onisciente e onipresente.

Essa Religião que retorna na hipermodernidade se revelará como o dizer de uma esperança para o sujeito. Assim como Ulisses na *Odisséia* representava uma esperança para Telêmaco colocar fim ao reinado dos pretendentes sobre sua casa, Deus também na hipermodernidade deverá se constituir como essa possível esperança de uma vida melhor, uma vida mais humana para o mundo.

Conclusão

Este artigo teve como intuito apresentar um panorama da obra de Massimo Recalcati a partir da análise de duas obras importantes do referido autor. Tivemos a oportunidade de evidenciar alguns traços importantes sobre a forma como Recalcati entende o papel da Psicanálise na hipermodernidade e ao mesmo tempo evidenciar a forma como Recalcati entende a clínica analítica contemporânea que se caracterizaria mais por uma clínica do vazio de fundo psicótico do que por uma clínica da falta típica da neurose.

Esta proposta de Recalcati tem um alcance muito grande para pensar a prática psicanalítica na hipermodernidade e o nosso intuito neste artigo foi explicitar o aspecto teórico do pensamento de Recalcati sem nos ater à direção do tratamento advindo desta nova formulação.

A partir desta formulação teórica, Recalcati proporá o chamado Complexo de Telêmaco, que seria uma nova forma de pensar a relação pai e filho na contemporaneidade, entendendo o pai como um significante que pode ser exercido por qualquer pessoa ou coisa. Uma vez que o pai enquanto chefe de família perdeu o seu caráter de símbolo da autoridade e qualquer outra coisa pode exercer o seu papel, perguntar-se pelo que resta do pai se torna crucial para Recalcati, e é nesse sentido que a proposta do Complexo de Telêmaco surge.

A partir desse pressuposto analisado acima, Recalcati propõe uma nova abordagem da relação entre pai e filho, que segundo ele não teria mais no Édipo a sua figura central, mas essa figura poderia ser ilustrada a partir de Telêmaco (filho de Ulisses na *Odisséia* de Homero). A essa nova abordagem, Recalcati dá o nome de Complexo de Telêmaco, que visa ser uma

“chave de leitura inedita alla relazione tra genitori e figli in um tempo in cui l’autorità simbolica del padre ha perso peso.”²⁴ (RECALCATI, 2013, p. 11).

Referências

EPSTEIN, Mikhail. Post-Atheism: from Apophatic Theology to “Minimal Religion”. In: _____ . *Russian Postmodernism: New perspectives on Post-Soviet culture*. New York: Berghahn Books, 1999. 528 p. Disponível em: . Acesso em: 01 dez. 2014

FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos. Rio de Janeiro: Imago, ([1900]2006). Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.

FREUD, Sigmund. O mal-estar da civilização. Rio de Janeiro: Imago, ([1929]1976). Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 309 p.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer: Psicologia de grupo e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, ([1920]1976). Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 352p.

FREUD, Sigmund. O problema econômico do masoquismo. Rio de Janeiro: Imago, ([1924] 2006). Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.

MARCUSE, Herbert. Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. 6 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1975. 232 p.

RECALCATI, Massimo. Elogio dell’inconscio. Dodici argomenti in difesa della psicoanalisi. Milano: Bruno Mondadori, 2007. 125 p

RECALCATI, Massimo. Il complesso di Telêmaco. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 2013. 153p

RECALCATI, Massimo. L’uomo senza inconscio. Figura della nuova clinica psicoanalítica. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2010. 340p

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Tradução de Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2010. 930 p.

SARTRE, Jean-Paul. La transcendencia del Ego. Esbozo de descripción fenomenológica. Madrid: Editorial Sintesis S.A, 1988.

SOLER, Collete. Declinaciones de la angustia. Curso 2000-2001. Madrid. Lyberia Xoroi. 2000. 239 p.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. 173 p.

²⁴ Tradução livre do autor: “[...] chave de leitura inédita à relação entre pais e filhos em um tempo no qual a autoridade simbólica do pai perdeu peso.”.

Fabiano Veliq

○ homem sem inconsciente de Massimo Recalcati

WINNICOTT, D. W. O brincar & a realidade. Rio de Janeiro: Imago, 1975. 203p.
Coleção Psicologia Psicanalítica.