

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

O SENTIMENTO DO *UNHEIMLICHE* COMO FERRAMENTA POLÍTICA

Monografia apresentada ao Departamento de Psicologia da Universidade Federal de São Carlos como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Psicologia.

Discente: Gledson Martins de Jesus
Orientador: Prof. Dr. Leonardo C. P. Câmara

São Carlos - SP
Setembro de 2023

Agradecimento

À minha mãe, fonte da minha lucidez e loucura.

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

Belchior

O SENTIMENTO DO *UNHEIMLICHE* COMO FERRAMENTA POLÍTICA

Resumo

Este ensaio explora a poderosa interação entre o *Unheimliche* – um sentimento de estranhamento – e a política de desconstrução identitária. Ao analisar o modo como a sociedade ocidental-capitalista estreita a subjetividade a uma imagem identitária do eu, o ensaio descreve como essa limitação resulta na desconexão do corpo e dos afetos, culminando em uma cultura identitária narcisista que alimenta conflitos políticos. A análise do livro *A Queda* de Albert Camus ilustra como a confrontação do *Unheimliche* pode instigar uma reavaliação da própria identidade. Explorando a desconstrução dessa identidade, o texto revela como o estranhamento obriga a enfrentar a hipocrisia e a busca por validação externa, orientando o sujeito em direção a uma ética autêntica alinhada com a complexidade do mundo. O *Unheimliche* emerge assim como uma ferramenta política poderosa, capaz de desafiar as limitações do eu identitário e promover uma transformação interna com potencial para gerar mudanças pessoais e políticas. Essa abordagem, ao questionar normas estabelecidas, instiga uma ética mais flexível e coletiva, estimulando o reconhecimento da multiplicidade de perspectivas.

Palavras-chave: existencialismo, identidade, política, psicanálise, unheimliche

THE *UNHEIMLICHE* FEELING AS A POLITICAL TOLL

Abstract

This essay explores the potent interplay between the *Unheimliche* – a feeling of estrangement – and the politics of identity deconstruction. By scrutinizing how Western capitalist society constrains subjectivity into a self-identifying image, the essay delineates how this confinement leads to detachment from the body and emotions, culminating in a narcissistic identity culture that fuels political conflicts. The analysis of Albert Camus' book *The Fall* illustrates how confronting the *Unheimliche* can provoke a reevaluation of one's own identity. Delving into the deconstruction of this identity, the text unveils how the sense of estrangement compels a confrontation with hypocrisy and the pursuit of external validation, guiding the individual towards an authentic ethics aligned with the complexity of the world. Thus, the *Unheimliche* emerges as a powerful political tool capable of challenging the constraints of the self-identifying ego and fostering an internal transformation with the potential to yield personal and political change. This approach, by questioning established norms, stimulates a more flexible and collective ethics, encouraging the acknowledgment of multiplicity of perspectives.

Keywords: existentialism, identity, politics, psychoanalysis, unheimliche

Sumário

Introdução	6
1.1 O sujeito cindido	6
1.2 A Dinâmica Identitária	7
Capítulo 1	10
2.1 <i>Das Unheimliche</i>	10
2.2. Animismo	12
2.3 Duplo	15
2.3.1 A constituição do eu	15
2.3.2. <i>Unheimliche</i> no Duplo	19
2.4 Angústia e Desamparo	21
2.5 Considerações Finais	25
Capítulo 2	27
3.1 Albert Camus: Absurdo e Revolta	27
3.2 A queda	30
3.3 O <i>Unheimliche</i> em A queda	32
Discussão	51
Referências	56

Introdução

1.1 O sujeito cindido

Assim falava Zaratustra:

Eu sou corpo e alma – assim fala a criança. E por que se não há de falar como as crianças? Mas o que está desperto e atento diz: — “Tudo é corpo e nada mais; a alma é apenas nome de qualquer coisa do corpo.” O corpo é uma razão em ponto grande, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo é também a tua razão pequena, a que chamas espírito: um instrumentozinho e um pequeno brinquedo da tua razão grande. Tu dizes “Eu” e orgulhas-te dessa palavra. Porém, maior — coisa que tu não queres crer — é o teu corpo e a tua razão grande. Ele não diz Eu, mas: procede como Eu (Nietzsche, 1891/2012, p. 28).

Nietzsche (1891/2012) nos incita a refletir sobre as ciladas inerentes ao que ele chama de pequena razão, ao eu pensante e instrumental, destacando os riscos que surgem ao rejeitar o verdadeiro eu, enraizado no corpo – um corpo integral e diversificado que transcende uma mera representação do eu. O corpo, como unidade abrangente, não deve ser subestimado em favor da autoimagem; ele é o alicerce da grande razão em sua plenitude, movendo-se além do eu individual para expressar o si mesmo.

A psicanalista Suely Rolnik (2019) ajuda a esclarecer o que Nietzsche nos evidenciou. Ela aponta que a capacidade “pessoal-sensorial-sentimental-cognitiva” (Rolnik, 2019, p. 38) produz a experiência da constituição da subjetividade enquanto sujeito. O sujeito seria composto então de duas dimensões, que ela chama de sujeito pessoal e sujeito extrapessoal. A primeira diz respeito às percepções do sujeito, percepções de imagens, racionais e simbólicas que nos situam no mundo, suas funções e dinâmicas relacionais com seus códigos e representações. A segunda diz respeito aos *perceptos*, que excedem as situações e suas representações, composta por afetos definidos como “emoção vital” (Rolnik, 2019, p. 39), que não possuem representantes em imagens, palavras ou gestos que lhes correspondam, abrindo para a apreciação do entorno sutil extracognitivo. Dessa forma, o sujeito é composto por um saber sensível e racional pelo sujeito pessoal, e saberes-do-corpo ou saber-do-vivo pelos *perceptos* e afetos do sujeito extrapessoal.

O sujeito produzido pela sociedade ocidental-capitalista reduz a experiência de subjetividade à esfera do sujeito pessoal, dissociando-o de suas condições de vivente, separando-o de seus *perceptos* e afetos e destituindo-o do saber-do-vivo, levando o sujeito a experimentar seu corpo extrapessoal como um estranhamento (*Unheimliche*), transformando a dimensão extrapessoal numa experiência aterrorizante, devendo ser calada a todo custo. Assim, o sujeito acaba reduzido a uma imagem fixa de si mesmo enquanto indivíduo. Em suas palavras:

É evidente o teor alucinatório dessa imagem de uma conservação eterna do status quo de si e do mundo, pois se tal conservação de fato ocorresse, isto implicaria no estancamento dos fluxos vitais que animam a existência de ambos, o que no limite significaria sua morte. O que, no entanto, leva a subjetividade à crença nessa miragem é o medo de que a dissolução do mundo estabelecido carregue consigo sua própria dissolução. É que, sendo o sujeito estruturado na cartografia cultural que lhe dá sua forma e nela se espelha como se fosse o único mundo possível, da perspectiva desse tipo de subjetividade reduzida ao sujeito e que com ele se confunde, o desmoronamento de “um mundo” é interpretado como sinal do fim “do mundo”, bem como de seu “suposto si mesmo”. Se a tensão entre estranho e familiar lhe traz esse perigo imaginário é porque, assim limitada ao sujeito, a subjetividade desconhece o processo que leva à constante transmutação de si e do mundo, por não ter como nele sustentar-se (Rolnik, 2019, p. 48).

Reduzido a esse estado de estranhamento de si, o sujeito é tomado por fantasmas que assombram, imagens projetadas nas experiências que o mantêm à distância, num mal-estar convertido em angústia. Assim, o sujeito é reduzido a uma imagem, exposto a um mundo onde imagens subjetivadas compõem um mercado cujo consumo e troca permitem um alívio fugaz de sua condição.

O estranhamento, que desestabiliza o sujeito de sua imagem de si e do mundo, é resultado da tensão entre o movimento da subjetividade que conserva as formas de vida já materializadas, numa esfera macropolítica, e o movimento de conservação da vida em sua potência transformadora dos modos de vida, na esfera micropolítica. Dimensões distintas que operam segundo diferentes lógicas temporais, mas que são simultâneas e indissociáveis. Nessas condições, o outro se torna um objeto externo ao sujeito, reduzido a representações do exterior, cujas relações se restringem à comunicação pela linguagem compartilhada; enquanto que, na experiência do sujeito extrapessoal, o outro vive no corpo do sujeito por meio dos afetos compartilhados pela condição comum de viventes. Portanto, é preciso habitar a esfera micropolítica de nossa existência, nos reconciliando com nosso corpo vivente (Rolnik, 2019).

1.2 A Dinâmica Identitária

Roudinesco (2022) discute alguns aspectos e impactos do identitarismo¹ na França e no mundo. Ela aponta que a intensidade das chamadas “angústias identitárias” está correlacionada à globalização das trocas econômicas. Além disso, enfatiza que as identidades não estão estritamente ligadas à religião ou fé, mas sim a um senso de pertencimento. Como consequência da crescente angústia identitária, que tende a transformar as lutas emancipatórias em imposição, cresce também a reivindicação por hierarquias das identidades e do pertencimento. Assim, o que originalmente deveria ser uma luta contra a marginalização das minorias acaba se transformando em um novo isolamento,

1 O identitarismo pode ser entendido como um conjunto de movimentos e ideologias que enfatizam as identidades culturais, étnicas, de gênero e outras categorias específicas como base central para a compreensão das relações sociais e políticas. Esses movimentos buscam reconhecer e destacar as experiências e diferenças das várias identidades presentes na sociedade, com o objetivo de promover a igualdade, o respeito e a justiça para grupos historicamente marginalizados ou oprimidos (Roudinesco, 2022).

fundamentado por um desejo de evitar a interação com outras comunidades além da própria. O sujeito da angústia identitária se torna dependente de sua própria imagem, sem perceber a distinção entre a imagem de si e a si próprio. Assim, a dependência da imagem identitária leva o sujeito a necessitar do outro apenas para enaltecer-se, sem com isso acessar o que é de fato a alteridade e, como consequência, as diferenças tendem a ser negadas, levando à assimilação do outro como um inimigo.

Como não se admite mais nenhuma dinâmica de conflito, cada um busca refúgio em seu pequeno território para fazer guerra contra seu vizinho. Ser obcecado pelo corpo, adquirir uma boa imagem de si, afirmar seus desejos sem sentir culpa, desejar o fascismo ou o puritanismo: esse seria o credo de uma sociedade ao mesmo tempo depressiva e narcísica, cuja nova religião seria a crença na terapia da alma baseada no culto de um ego hipertrofiado (Roudinesco, 2022, p. 17).

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

As configurações do identitarismo político, que surgem das lutas identitárias apoiadas por teorias acadêmicas de gênero e pós-colonialismo, podem desencadear divisões tanto entre grupos políticos de diferentes orientações, incluindo direita e esquerda, como dentro das próprias facções de esquerda. Curiosamente, as lutas identitárias, originalmente destinadas a combater discursos opressivos, podem contribuir para a proliferação de divisões e conflitos internos. Nesse contexto, as lutas identitárias muitas vezes escolhem como alvo outros grupos, inclusive dentro do espectro político de esquerda. Essas lutas podem recorrer a um mecanismo de exposição e “envergonhamento”, visando àqueles que são percebidos como não aderentes às normas ou princípios das lutas identitárias. Esse processo pode gerar uma dinâmica problemática, na qual as ações ou declarações das próprias minorias identitárias são submetidas a escrutínio, frequentemente perpetuando um ciclo de conflito e divisão (Roudinesco, 2022).

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

claramente nos revela os riscos associados à intensificação extrema do individualismo dentro das dinâmicas das relações políticas, pois a ênfase exagerada no "eu" pode ter consequências negativas nos esforços de engajamento político e luta por mudanças sociais. A autora está alertando que, quando a busca pelo reconhecimento e afirmação individual é levada a extremos nas interações políticas, isso pode levar a problemas ou desafios que prejudicam os objetivos coletivos da luta.

Assim, sujeitos cindidos confinados ao estranhamento e à imagem de si se engajam em disputas políticas pautadas em referências identitárias que levam à negação da diferença, percebendo aqueles de fora de seu pertencimento como um inimigo, sem perceberem que a real privação de suas liberdades se encontra naquilo que lhes é mais familiar, em seu próprio eu, cujo limite é apontado pelo *Unheimliche*.

Através da literatura e filosofia de Albert Camus com seu livro "A queda", apresentaremos como o *Unheimliche* foi operado por Camus, ilustrando, assim, como esse sentimento pode ser utilizado no processo de reconfiguração de si, passo necessário na desconstrução dos valores morais assujeitadores, abrindo para a possibilidade de construção de novos princípios e valores éticos mais condizentes com nosso lugar no mundo.

Portanto, o sujeito cindido pelo estranhamento (*Unheimliche*) em relação ao si mesmo (micropolítica) e sua identidade (macropolítica), conforme trazido por Nietzsche (1891/2012) e desdobrado por Rolnik (2019) refere-se à sensação de desconexão, alienação ou não pertencimento que um sujeito pode experimentar em relação a si mesmo, aos outros e ao mundo ao seu redor, uma vez que a sociedade capitalista tende a restringir a experiência do sujeito à esfera do sujeito pessoal, levando a um estado de estranhamento em relação ao corpo e aos afetos, resultando em uma sensação de desligamento e isolamento. Esse sujeito cindido compõe a cultura identitária que, influenciada pelo narcisismo, pode levar a uma busca obsessiva pela imagem de si mesmo e à criação de identidades rígidas e hierárquicas, intensificação do individualismo e foco excessivo no "eu", podendo comprometer os esforços coletivos de mudança social.

Nesse contexto, este ensaio tem o objetivo de apresentar o sentimento de *Unheimliche* como uma ferramenta útil na desconstrução do eu identitário, projeção da sua posição ocupada na estrutura macropolítica. Para isso, desenvolveremos no capítulo 1 um aprofundamento da compreensão do *Unheimliche*, nos baseando principalmente em Freud. No capítulo 2, apresentaremos, através da literatura e filosofia de Albert Camus, pelo de seu livro *A queda*, como o *Unheimliche* é operacionalizado no processo de desconstrução da identidade do protagonista, Jean-Baptiste Clamence. Em seguida, discutiremos a utilização do sentimento de *Unheimliche* como uma ferramenta política.

Capítulo 1

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

A noção de *Unheimliche*, abordada por Freud em 1919, tem uma influência significativa na construção teórica da psicanálise, especialmente na concepção da segunda tópica freudiana. Também contribuiu para a construção da estrutura e arquitetura do conceito de pulsão de morte, sendo delineada anteriormente por Freud em 1910 nas "Noites de quarta-feira com Freud", onde ele enfatiza que o sentimento do infamiliar é a percepção endopsíquica de desapego afetivo, posteriormente relacionada à angústia (Adam, 2011). Freud aborda o infamiliar da doença obsessiva do pensamento, discutindo tanto o lado proibido e misterioso do tabu quanto a doença epiléptica *Morbus Sacer* em 1912, retomando esse tema em 1928 em relação a Dostoiévski e continuando a explorar essa questão da estranheza e mau funcionamento mnêmico nas neuroses e psicoses em 1924 (Adam, 2011). O percurso conceitual de Freud relaciona, ainda, o tema da repetição e do duplo, avançado em 1914, com as ideias de "Além do Princípio do Prazer" e "Das Unheimliche", evidenciando a relação entre o eterno retorno da repetição e o infamiliar, o que culmina na noção de compulsão de repetição na pulsão de morte (Adam, 2011).

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

foi tornado estranho” (p. 79). Desse modo, para a autora, o *Unheimliche* constituiria uma espécie de estética do inconsciente.

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

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

Lustoza (2015) propõe uma interessante leitura a respeito do *Unheimliche*, baseando-se na teoria de Lacan e seu conceito de angústia. Para isso, a autora apresenta a ideia de interpelação: o infamiliar observado pela dimensão da linguagem, quando o sujeito é fundamentalmente o destinatário do discurso. Uma posição de passividade ante a interpelação da voz do Outro, onde mesmo após a aprendizagem da linguagem, o significante “carrega como sombra a voz como resto ineliminável” (p. 476) que, posteriormente, se repete como recordação, num impulso de o sujeito dar sentido ao que escutou. Assim, a “persistência da interpelação testemunha a existência de uma dimensão real no Outro, materializada aqui pela voz” (p. 476).

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

Adam (2011) sugere a divisão do *Unheimliche* em dois tipos: (1) a "supressão da crença na realidade", que abrange o animismo e a onipotência. Essa dinâmica ocorre quando antigas crenças primitivas, que foram superadas, parecem ser validadas novamente. Isso está associado a uma variedade de manifestações obsessivas, incluindo a superstição e outros distúrbios derivados da atividade imaginativa. Já o segundo tipo (2) está relacionado ao complexo de castração, pois se refere

a algo que é defensivamente recalcado, mas que ressurgue através de um retorno desse conteúdo, especialmente quando complexos infantis recalcados são reativados por algum estímulo momentâneo. As manifestações psíquicas desse tipo de *Unheimliche* se dão pelo duplo.

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

2.2. Animismo

Segundo Freud (1919/2019), a ideia de animismo consiste no preenchimento do mundo com espíritos humanos, na supervalorização narcísica dos processos anímicos, na onipotência de pensamentos e na prática da magia, estando, o animismo, relacionado ao *Unheimliche*. Em sua obra, o autor nos remete a essa concepção animista do mundo, a qual ainda deixa vestígios em nosso desenvolvimento individual, fazendo com que o que nos parece infamiliar seja capaz de tocar e estimular expressões relacionadas a esses resquícios da atividade psíquica animista.

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

Essa relação com o recalçamento também lança luz sobre a definição de Schelling de que o infamiliar é algo que deveria permanecer oculto, mas que veio à tona. Freud (1919/2019) destaca que, para muitas pessoas, o mais alto grau de infamiliaridade está associado à morte, aos cadáveres, ao retorno dos mortos, aos espíritos e fantasmas. Nossa relação com a morte é um domínio em que

nossos pensamentos e sentimentos mudaram pouco desde os tempos primitivos, e o antigo permanece oculto sob uma fina camada. O medo primitivo da morte ainda é poderoso em nós e pronto para se manifestar assim que algo relacionado a ela se apresenta. Esse medo talvez conserve o antigo sentido de que os mortos se tornam inimigos dos que sobrevivem e pretendem levá-los e torná-los companheiros em sua nova “existência”. Essa imutabilidade em nossa postura diante da morte, na qual persiste a condição do recalçamento, permite que o primitivo retorne como algo infamiliar (Freud, 1919/2019).

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

A relação que Dunker (2019) descreve entre *Unheimliche* e indeterminação abrange diversas dimensões. A indeterminação se manifesta quando o critério de separação entre animismo e realismo é confundido, tornando ambos os casos possíveis. Essa relação é compreendida através dos três tempos da produção do infamiliar, nos quais no primeiro ocorre o apagamento das fronteiras entre fantasia e realidade, gerando indeterminação e um *déficit* de fronteira. Em seguida, essa indeterminação dá origem a algo novo, desafiando nossas crenças e criando um conflito de juízos. Por fim, o símbolo assume sua realização e significado, reinterpretando o simbolizado de uma nova maneira. Essa concepção de indeterminação e produção do infamiliar está conectada à revisão do animismo proposta por Freud e ao enriquecimento do nosso entendimento sobre a realidade, onde a fronteira entre fantasia e realidade é apagada, permitindo que algo genuinamente real se manifeste (Dunker, 2019).

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

O autor explora também a ideia de que o animismo na infância seria o responsável pelo surgimento da consciência moral, autocrítica e auto-observação, ou seja, pela gênese do supereu, gerando assim um duplo, correspondendo a duas variedades de infamiliar: “o retorno do recalçado como saber sobre a castração e o retorno do recalçado como cancelamento da crença na realidade”

(Dunker, 2019, p. 162). Dessa forma, o sentimento de infamiliaridade animista pode levar ao abalo da solidez da experiência identitária e da convicção de quem somos.

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

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

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

Em suma, o que nos fica de útil até aqui é que o *Unheimliche* do animismo está relacionado ao sentimento de realidade e sentimento de si. Enquanto o familiar estaria vinculado com reconhecimento social compartilhado, o infamiliar seria um afastamento da realidade compartilhada. Assim, o sentimento de infamiliar seria suprimido na medida em que uma pessoa se orienta pelo o

que encontra em seu entorno. No animismo, o Outro simbólico é fundamental na interpretação da realidade, mas quando sua credibilidade é abalada, surge um vazio que compromete o sentido da realidade e de si mesmo, levando ao retorno do recalcado, como a voz, o olhar. Isso gera conflito entre o impulso de se entregar ao Outro e a angústia como defesa contra a repetição e o gozo.

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

2.3. Duplo

2.3.1 A constituição do eu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3.2. *Unheimliche* no Duplo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.4 Angústia e Desamparo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.5 Considerações Finais

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

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

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

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

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

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

Capítulo 2

3.1 Albert Camus: Absurdo e Revolta

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

Em sua abordagem filosófica, Camus se distancia de uma filosofia da existência estruturada, caracterizando seu trabalho como uma "sensibilidade" para com a existência. Seu livro *O Mito de Sísifo* (1942/2019) é uma das obras mais representativas dessa perspectiva, na qual ele enfatiza a natureza absurda da existência e busca pensar como lidar com essa absurdidade sem desespero. Nele, Camus inicia com a inquietante afirmação de que o único problema filosófico realmente sério é o suicídio, destacando a profundidade desse confronto com o absurdo, já que os problemas filosóficos se tornam irrelevantes para o ser humano quando confrontados com a angústia do existir, o sofrimento inerente à vida (Reynolds, 2013).

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

A busca incessante por uma ordem racional e coerente no mundo, comum no Iluminismo, é entendido como uma fonte da estranheza da condição humana. Camus destaca a importância das funções práticas e estéticas da razão, em oposição à "razão pura" da metafísica, que busca conhecer a realidade última (Reynolds, 2013). O absurdo, portanto, é a percepção da desconexão entre as expectativas de clareza e racionalidade e a realidade muitas vezes confusa e contraditória que se

apresenta. É o confronto entre o desejo insuperável de compreender o mundo e a falta de sentido encontrado em muitas de nossas ações e experiências cotidianas (Costa & Barbosa, 2020). Contudo, é na repetição da vida absurda que existe a possibilidade do despertar para a falta de sentido. Nesse despertar, reconhecemos nossa própria finitude e confrontamos a “ignorância simulada” (Costa & Barbosa, 2020, p.458), que é evitar a constatação do absurdo e da inevitabilidade da morte. Ao abraçar essa realidade, surge um espaço para a criação e a possibilidade de encontrar significado em meio ao vazio aparente. No entanto, se evitamos esse confronto, podemos viver uma vida vazia e sem sentido, ignorando nossa condição fundamental, nos aprisionando numa espécie de suicídio em vida (Costa & Barbosa, 2020).

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

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

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

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

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

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

forma ativa através da ética da revolta, em que o indivíduo reconhece a falta de sentido do mundo, mas escolhe afirmar a vida e lutar contra as injustiças presentes na sociedade.

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

Assim, abordamos até aqui a complexa questão da existência humana em um mundo aparentemente sem sentido. A filosofia do absurdo destaca a falta de fundamentos sólidos para justificar a existência, mas também enfatiza a importância da reflexão filosófica ligada à criação nesse processo. Camus busca uma forma ativa de engajamento com o absurdo, superando o niilismo passivo, e enfatiza a necessidade de enfrentar o desafio do divórcio entre o humano e o mundo através de sua ética da revolta, quando a força da vida é proporcional à consciência e à negação de uma ética para a morte por suicídio ou assassinato, afirmando a condição de finitude reconhecida no desamparo. Apropriando-se da própria morte, acolhendo a angústia da liberdade, perde-se a necessidade da submissão ao sentido do Outro, levantando a cabeça e contemplando o absurdo da falta de sentido, livre e forte para afirmar o absurdo e a revolta. Assim, se pensarmos com Portugal (2006), que o *Unheimliche* constitui uma espécie de estética do inconsciente, Camus propõe transformar o horror do *Unheimliche*, pela simbolização da própria morte, e expressar essa estética do inconsciente na reversão do seu oposto, buscando na expressão da revolta a beleza da vida.

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

3.2 A queda

A *Queda*, uma novela de Albert Camus, publicada em 1956, conta a história de Jean-Baptiste Clamence, um advogado parisiense que narra suas histórias em um bar de Amsterdã para um desconhecido, que acaba se revelando ser o próprio leitor, tornando-se uma espécie de confissão. O protagonista retrata o seu passado de glória merecida, suas atitudes éticas e generosas, que o levaram a se considerar um homem exemplar e virtuoso. Porém, ao mesmo tempo, revela suas incoerências e ambivalências, revelando-se um presunçoso e narcisista, que busca reforçar sua visão de si e alimentar seu próprio ego. No episódio central da obra, Clamence se depara com uma mulher desconhecida que se atira de uma ponte, mas ele hesita em ajudá-la, justificando-se com diversas “desculpas”. Essa ação

desencadeia uma crise existencial profunda em que suas crenças são colocadas à prova, e ele embarca em uma jornada em direção ao absurdo da vida, explorando assim a complexidade da natureza humana e a ambiguidade presente na vida moderna.

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

Além disso, o personagem se envolve em relacionamentos superficiais e fugazes, utilizando as pessoas como meros objetos para satisfazer seus próprios desejos e sem se importar genuinamente com os sentimentos alheios. Essa atitude levanta questões sobre sua falta de conexão emocional com os outros e sua incapacidade de construir relacionamentos significativos. A culpa também emerge quando Clamence confronta sua própria hipocrisia. Ele reconhece que sua imagem pública de homem moralmente exemplar é uma farsa, uma interpretação cuidadosamente construída para ocultar suas falhas e erros. A falta de autenticidade³ de Clamence é uma forma de evitar o confronto com suas próprias fraquezas, até que a verdade o atinge de maneira implacável. Essa jornada rumo à desconstrução o leva a buscar julgamento e penitência como uma forma de enfrentar a culpa que o assola. Assim, a culpa funciona como um catalisador para a transformação de Clamence, desnudando sua complexidade e revelando as camadas ocultas de sua personalidade (Caú, 2011).

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

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

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

viver em sociedade e o reconhecimento do desamparo, assim como com o absurdo do sentido do Outro dado e vivido em um mundo sem sentido.

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

3.3 O *Unheimliche* em “A queda”

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

Parte 1 – A Sociedade

3.3.1 A Organização Social

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

Parte 2 – O Sujeito Social

3.3.2 O Eu e a Identidade

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

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

Lemos a apresentação de Clamence como alguém que parece alinhado às expectativas sociais para alguém que ocupa sua posição. Interpretamos que há uma espécie de coincidência entre sua identidade social manifesta com seu ideal do eu. O ideal do eu, conforme vimos, é um modelo simbólico formado por valores sociais, projetado a partir da introjeção de figuras de autoridade. Ele representa uma maneira de ver e interagir com o mundo, saindo de si em direção ao outro a partir do Outro como referencial. Esse processo é influenciado pela linguagem e significantes, moldando a identidade do sujeito. Os processos de linguagem também marcam a ideologia, que orienta as práticas sociais, determinando a identidade ilusória do sujeito.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Parte 3 – O Laço Social

3.3.3 A conquista: o pai e a ordem

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

Devo reconhecer, no entanto, que não pus mais os pés nos cais de Paris [como veremos adiante, foi onde ocorreu o encontro com a morte]. Quando passava por lá de automóvel ou de ônibus, fazia-se dentro de mim uma espécie de silêncio. Acho que esperava. Mas atravessava o Sena, nada sucedia, e então eu respirava. Tive também, nessa época, alguns problemas de saúde. Nada de preciso, um abatimento, se prefere, uma espécie de dificuldade em encontrar o meu bom humor (p. 35).

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

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

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

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

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

Em resumo, o meu sonho não resistiria à prova dos fatos. Eu havia sonhado, isso agora ficava claro, em ser um homem completo, que se fizesse respeitar tanto na sua pessoa como no seu ofício... em suma, queria dominar em todas as coisas. Eis o motivo pelo qual eu me dava certos ares superiores e recorria a todos os requintes para mostrar antes minha habilidade física que meus dotes intelectuais. Mas, depois de apanhar em público sem reagir, já não me era possível acariciar esta bela imagem de mim mesmo (p. 44).

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

Portanto, pelo processo de infamiliaridade, percebe-se o distanciamento da narrativa de prazeres em sua vida e a tristeza que o abate. Impulsionando a reflexão em relação a si mesmo e às relações de poder na sociedade, ele reconhece a importância do pai como figura de poder e obediência na hierarquia social. À medida que se estranha, o personagem passa a refletir sobre suas ações e

percebe sua vaidade e ressentimento. Ele busca uma coerência entre sua imagem idealizada e suas verdadeiras intenções, o que leva à desconstrução de sua identidade socialmente aceita. A posição social conquistada perde significado, e o personagem começa a questionar seus desejos, que passam a exprimir uma vontade de poder e opressão.

3.3.4 A sedução: a mãe e o amor

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

A reflexão prossegue e nos apresenta duas concepções de amor. O amor verdadeiro, “excepcional, dois ou três em cada século” e, o resto, no qual “há a vaidade e o tédio” (p. 47). Ao falar de si mesmo, nega ser como “a Religiosa portuguesa. Não tenho o coração seco” (p. 47), passagem que interpretamos como a indicação de uma figura materna. Ele afirma ter sido seu próprio objeto de amor, um amor tipicamente narcísico. “Tive na minha vida pelo menos um grande amor, de que fui sempre eu o objeto” (p. 47). Assim, sua vida amorosa era regida pela sedução, buscando sempre “objetos de prazer e de conquista” de onde extraía grande satisfação “de prazer ou de prestígio” (p. 47). Suas conquistas amorosas nada tinham a ver com as mulheres, elas eram apenas instrumentos para obtenção de prazer pela sedução e de prestígio pela conquista, ou seja, prazer em ser desejável (sedução) e reconhecido (conquista), alimentando sua autoimagem narcísica. Essas características têm relação com a vaidade do amor. Já o tédio, ele diz: “Nestas relações, aliás, eu satisfazia ainda outra coisa, além da minha sensualidade: o meu amor pelo jogo. Eu amava nas mulheres as parceiras de um certo jogo... não consigo suportar o tédio e só aprecio na vida as diversões” (p. 48). No jogo da sensualidade, ele destaca suas armas de sedução e conquista:

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

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

Em um dos seus casos, quando soube que a mulher com que se relacionou “confidenciara a alguém as minhas insuficiências” (p. 51) – uma espécie de ameaça de castração – o riso apareceu, ou seja, mediante a ameaça, o retorno do recalcado: “dei de ombros e fiz menção de rir. Ri mesmo com vontade” (p. 51). Apesar dessa aparência do riso, tornou a procurar a mulher, a atormentá-la com idas e vindas: “acabei por me ligar a ela como imagino que o carcereiro se liga ao seu prisioneiro” (p. 52), como na dialética de reconhecimento do senhor e escravo⁴. Assim que obtive o seu reconhecimento por parte dela, afastou-se e a esqueceu. Após o percurso do relato, uma espécie de reconhecimento de suas ações começa a produzir um efeito no olhar sobre si mesmo.

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

Clarence admite que nas suas histórias de amor se via franco, e, “apesar das aparências, eu era, portanto, mais digno na minha vida privada, e sobretudo, quando me comportava como lhe contei, do que nas minhas grandes tiradas profissionais sobre a inocência e a justiça” (p. 53). Refletindo sobre

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

suas dinâmicas nas relações de amor, reconheceu que a ternura e a doçura eram apenas aparências e que as vezes acreditava sofrer de verdade. Então, admite: “Não, não era o amor nem a generosidade que me despertavam, quando estava em perigo de ser abandonado, mas apenas o desejo de ser amado e de receber o que, no meu entender, me era devido” (p. 53). Quanto ao seu interesse pela mulher conquistada, em momentos de irritação, a solução que via era a sua morte: “esta morte teria fixado definitivamente a nossa ligação” (p. 54). O desejo de morte o faria gozar da liberdade. Ou seja, seria livre ao se livrar de seu objeto de desejo. Chega, então, ao reconhecimento do seu desejo de ser visto e tratado quase como um bebê, em completo desamparo:

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

Atravessada a dinâmica de atuação de seus desejos, e percebido o pano de fundo deles, seu desamparo, reconhece sua vergonha: “talvez se trate dela, ou de um desses sentimentos ridículos, que dizem respeito à honra” (p. 55). Sentimento que o acompanha até o presente da narrativa, desde o momento em que ouviu o riso, o infamiliar na Pont des Arts. Esse reconhecimento está associado ao evento que presenciou às margens do Sena. Nessa situação, o personagem presencia a morte, um suicídio. Diante da morte de outrem, se vê paralisado – a inação frente à morte e à vergonha. Sua descoberta essencial foi perceber-se a si mesmo frente à morte, revelando aos seus olhos quem realmente era e o valor que realmente depositava sobre as pessoas, sobre a vida e sobre si mesmo. Pois, toda a narrativa de si mesmo apresentada na parte II, de altruísmo e justiça, foi desmentida sob seus olhos ao ignorar um suicídio numa situação onde não havia olhos para testemunhar-lhe o feito. Cai por terra, assim, a própria autoimagem que sustentava. Esse acontecimento se transforma em um ataque feroz à própria identidade, que abala a forma como vê a si mesmo, colocando em xeque toda a cadeia de sentido a sua volta:

Na ponte, passei por detrás de uma forma debruçada sobre o parapeito e que parecia olhar o rio. De mais perto, distingui uma mulher nova e esguia, vestida de preto. Entre os cabelos escuros e a gola do casaco, via-se apenas uma nuca, fresca e molhada, que me sensibilizou. Mas segui meu caminho, depois de uma hesitação. No fim da ponte, peguei o cais, em direção a Saint-Michel, onde eu morava. Já havia percorrido uns cinquenta metros, mais ou menos, quando ouvi o barulho de um corpo que se precipita na água e que, apesar da distância, no silêncio da noite, me pareceu grande. Parei na hora, mas sem me voltar. Quase imediatamente, ouvi um grito várias vezes repetido, que descia também o rio e depois se extinguiu bruscamente. O silêncio que se seguiu na noite paralisada pareceu-me interminável. Quis correr e não me mexi. Acho que tremia de frio e de emoção. Dizia a mim mesmo que era preciso agir rapidamente e

sentia uma fraqueza irresistível invadir-me o corpo. Esqueci-me do que pensei então. “Tarde demais, longe demais...”, ou algo no gênero. Escutava ainda, imóvel. Depois, afastei-me sob a chuva, às pressas. Não avisei ninguém (p. 56).

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

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

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

Parte 4 – A Morte

3.3.5 O Julgamento Social

O *Unheimliche* passa, a partir de então, a direcionar a narrativa, simbolizado pela morte, a uma espécie de confusão, de perda do sentido da ordem das coisas: “Perco o fio dos meus relatos, já não possuo aquela clareza de espírito à qual os meus amigos se compraziam em prestar homenagem. Digo amigos, aliás, por princípio. Não tenho amigos, só tenho cúmplices... o gênero humano” (p. 58). Novos sentidos atribuídos aos amigos, às pessoas em geral, concedidos pela presença da morte, que o tira da posição imaginária que ocupava em relação aos outros. “Como sei que não tenho amigos? É

muito simples: eu o descobri no dia em que pensei em matar-me para lhes pregar uma boa peça, para puni-los, de certa forma... ninguém se sentiria castigado” (p. 58). Assim como a morte ressignificou aqueles que chamava de amigos, é ela também que lhe tira o sentido, restando apenas uma grande incerteza e infamiliaridade após a desilusão de nós e dos outros.

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

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

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

O personagem entra, a partir daqui, em uma espécie de estado de paranoia, em uma desconfiança geral das pessoas a sua volta. “Eu só era sensível às dissonâncias e à confusão que se

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

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

Mesmo assim, continua ele, todos se percebem como inocentes. Sejam as circunstâncias, seja a natureza, não importa os meios, mesmo que contraditórios, o certo é que todos querem a absolvição, fugir às responsabilidades de nossos atos, fugir ao julgamento. Por isso buscam ser ricos, pois a riqueza confere poder ao afastar do povo e do julgamento imediato. Dessa forma, segue a narrativa, as confissões tendem a ser direcionadas somente aos semelhantes, àqueles que partilham das mesmas fraquezas. “Em suma, desejaríamos ao mesmo tempo deixar de ser culpados e não fazer esforço para nos purificarmos” (p. 66). Foi então, a partir do medo do julgamento, que o personagem pôde, por contraste, se observar e se reconhecer: “primeiro, tive que me acomodar às minhas descobertas e fazer um acerto com o riso dos meus contemporâneos. (...) Foi preciso, antes de tudo, que aquele riso perpétuo e os que riam me ensinassem a ver claro dentro de mim mesmo, a descobrir, enfim, que eu não era simples” (p. 66). Emerge, a partir daí, um ser de complexidade, que não cabe na lógica simples que tem na consciência sobre si mesmo ou nas expectativas morais. Percebe-se então operando como um duplo. “Concebi a duplicidade profunda da criatura. Compreendi, então, à força de remexer na memória, que a modéstia me ajudava a brilhar, a humildade a vencer, e a virtude a oprimir” (p. 66).

O processo de desconstrução de identidade começa a se tornar mais evidente para si mesmo a partir do momento em que percebe, por contraste, que os princípios e valores dos outros não condizem mais, uma vez que experienciou, por detrás da dinâmica regida por tais princípios e valores, o *Unheimliche*, que lhe revelou os afetos que estruturavam seu modo de viver, isto é, o medo do julgamento, do riso, do ridículo. Dessa forma, emerge uma intrincada dinâmica de duplo fluxo no âmbito das relações: as aparências e os mecanismos de autodefesa. Aquilo que permanece disfarçado

para a própria percepção é a verdadeira origem das escolhas e ações, as quais emergem na estrutura que sustenta as aparências, enquanto o próprio disfarce encobridor das formas de manifestação de poder. O *Unheimliche* se manifesta como uma sensação pelo aparecimento ao eu daquilo que deveria permanecer oculto pelas aparências. “A obrigação em que me encontrava de esconder a parte viciosa da minha vida dava-me, por exemplo, um ar de frieza que se confundia com o da virtude, a minha indiferença proporcionava-me ser amado, o meu egoísmo culminava nas minhas liberdades” (p. 67). Por essa lucidez, o personagem percebe que no fundo de si sentia o absurdo da falta de sentido na forma de agir, na forma de viver. O *Unheimliche* aponta para o absurdo.

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

Dentro desse jogo, via representar seu papel atualizando seu ideal: “o eficiente, o inteligente, o virtuoso, o patriota, o indignado, o indulgente, o solidário, o edificante... estava ausente no momento em que ocupava o máximo de espaço. (...) a partir daí, vivendo entre os homens sem compartilhar dos seus interesses, não conseguia acreditar nos compromissos que assumia” (p. 69). Antes, um eu virtuoso, agora, sem sentido. Cumpria as expectativas que os outros tinham sobre ele. Submetia-se às expectativas, como se submete à ordem social, obediente ao pai. Novamente, o duplo aparece: “Vivi minha vida inteira sob um duplo signo e as minhas atividades mais sérias foram, muitas vezes, aquelas em que me sentia menos comprometido” (p. 69-70).

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

“Foi nesse momento que o pensamento da morte irrompeu na minha vida diária” (p. 70). Sentindo que vivia uma mentira, passou a sofrer com a angústia de morrer sem a confissão das suas verdades. “O mal-estar crescia, a morte mantinha-se fiel à minha cabeceira, eu me levantava com ela, e os elogios tornavam-se cada vez mais insuportáveis para mim. Parecia-me que a mentira aumentava com eles, tão desmesuradamente que nunca mais conseguiria me recompor” (p. 71). O personagem entra em uma espécie de ressentimento, construindo imaginativamente vinganças fantasiadas contra os que ele costumava ajudar, colocando-se na posição daquele que ri na dinâmica do ridículo: “Para

me precaver contra o riso, imaginei então lançar-me à zombaria geral” (p. 71) como forma de fugir ao julgamento. Um movimento de reatividade contra a pressão que sentia para ser o que esperavam dele, num papel social que, quando trazido para a consciência e constatada a falta de sentido, faz rugir o Leão nietzschiano: “Eu queria perturbar o jogo e sobretudo, sim, destruir esta reputação lisonjeira que, só de pensar, me enchia de furor”, “precisava libertar de qualquer maneira o sentimento que me asfixiava” (p. 73). “Sou livre, isento dos seus rigores, e no entanto, quem sou eu?” (p. 74). Contudo, tal reatividade ao elogio e à ordem não se mostrou eficaz.

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

Portanto, a partir da experiência do *Unheimliche*, o protagonista percebe que a presença da morte o levou a uma confusão interna, a uma perda do sentido da ordem das coisas. Ele começa a questionar seus relacionamentos com os outros e se percebe como uma pessoa carente de segurança e aprovação. Isso o leva a buscar a validação no amor dos outros, moldando sua vida de acordo com as expectativas daqueles que desejava que o amassem. Ele admite que chegou a se esvaziar de si mesmo, projetando-se completamente nas imagens mentais que imaginava que os outros tinham dele. A partir dessa busca por segurança e aceitação, o protagonista se depara com o julgamento social e a preocupação constante de ser visto pelos outros e de não os decepcionar. Ele começa a desconfiar das intenções dos outros e desenvolve uma “paranoia” social, sentindo-se constantemente vulnerável ao julgamento alheio. Ele percebe que, ao projetar suas próprias fraquezas nos outros, também se tornou suscetível à avaliação e ao julgamento.

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

Parte 5 - Repetição

3.3.6 Prazer, sexo e Libertinagem

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

Porém, tentando amar a outrem, percebe que não tinha essa prática, pois havia amado apenas a si mesmo, por hábito, durante toda a vida. “Absolutamente, não o perdi [hábito] e permaneci um espectador da paixão” (p. 79). Na busca por amar e ser amado, agora não mais por si mesmo, mas pelo outro, intensifica ainda mais sua inadequação. “Em todo caso, longe de me sentir enlevado e absorvido pela eternidade, como se diz, na paixão, agravei ainda mais o peso dos meus erros e meu desalento” (p. 79). Como resultado dessa dinâmica que o levou a ter aversão ao amor, tentou renunciar às mulheres, ao amor erótico, ao jogo da sedução e à conquista.

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

Na entrega à libertinagem e ao prazer, encontra uma breve fuga do que o atormenta, visto que, nesses estados, as ameaças e o desamparo que costumam perturbá-lo são temporariamente suspensos. As ameaças do ridículo e da morte, que refletem preocupações com o julgamento alheio e a finitude humana, desaparecem momentaneamente. No entanto, essa sensação de alívio não é suficiente para que ele se sinta bem. A simbolização e a integração da própria mortalidade emergem como componentes cruciais na estruturação como indivíduo. O confronto direto com a própria finitude assume um papel fundamental na exploração profunda de sua própria essência e na ligação com os

outros. Sem essa representação simbólica da própria mortalidade e com a necessidade de buscar nos outros o alívio para o peso inerente à condição de mortal, o personagem luta para alcançar uma identidade que verdadeiramente tenha significado. Porém, “porque eu desejava a vida eterna, eu dormia com prostitutas e bebia durante noites inteiras. É claro que, de manhã, sentia na boca o gosto amargo da condição de mortal” (p. 80). Porque não exigia nada, a libertinagem era libertadora, libertadora do futuro e do passado, da esperança e do medo. Contudo, a vida cobra seu preço, e logo esgotavam-se as energias de uma vida preenchida de prazer, mas vazia de significado: “Brincamos de imortal, mas ao fim de algumas semanas, já nem sequer sabemos se podemos nos arrastar até o dia seguinte” (p. 82). Dessas experiências pôde observar que o “cansaço que corroía meu corpo permitiu, ao mesmo tempo a erosão de muitas partes essenciais de mim mesmo. Cada excesso diminuiu a vitalidade e, portanto, o sofrimento” (p. 82). Clamence conclui que a libertinagem, ao contrário do que possa parecer, é apenas um longo sono. “O sofrimento dorme junto com a virilidade e tanto quanto ela” (p. 83). Toda essa dinâmica de prazeres, libertinagem e orgias tinha um benefício claro: “Eu vivia em uma espécie de nevoeiro, onde o riso era abafado, e a tal ponto que terminei por não mais percebê-lo” (p. 83). Ou seja, o recurso ao excesso era uma tentativa de livrá-lo de seu desconforto, de seu mal-estar, de seu *Unheimliche*.

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

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

Após essa segunda experiência do infamiliar, compreendeu que não estava curado, e que “era preciso submeter-se e reconhecer a culpa. Era preciso viver no desconforto” (p. 85). Ele destaca que os seres humanos são capazes de condenar e punir sem depender de Deus para criar a culpabilidade. Clamence acredita que todos têm culpa de alguma forma, enquanto a inocência é rara, a culpa é facilmente atribuída. Ele ressalta também a dificuldade de continuar quando se conhece a própria culpa. O personagem critica a ironia de como até Cristo foi julgado injustamente pelos humanos, apontando para a atitude crítica dos cristãos que continuam a julgar e condenar em nome de Deus. “Além disso, não podemos afirmar a inocência de ninguém, ao passo que podemos afirmar com

segurança a culpabilidade de todos. Cada homem é testemunha do crime de todos os outros, eis minha fé e minha esperança” (p. 86). Não se pode ser inocente vivendo e aceitando o funcionamento da sociedade como ela é, pois “conheci o que há de pior, que é o julgamento dos homens” (p. 86), que faz com que seus constituintes sejam indiferentes à morte.

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

Parte 6 – A abertura

3.3.7 Liberdade e a afirmação da vida

No início da última parte, a verdade é relativizada em sua função, quer dizer, verdade ou mentira são apenas formas de viver que, no fim, têm o mesmo sentido: dar sentido à vida de quem vive e fala. “Que importa, então, que sejam verdadeiras ou falsas se, em ambos os casos, são representativas do que fui e do que sou? Pode-se, às vezes, ver mais claro em quem mente do que em quem fala a verdade” (pp. 9-94). A concepção tradicional de "verdade" não tem mais a mesma relevância. Isso leva à conclusão de que também não há mais um "enunciador da verdade", ou seja, alguém que possa afirmar ou representar a verdade de maneira absoluta. Isso é como uma dissolução do eu – do eu caracterizado pelo apelo de ser reconhecido, de agradar aos outros, de seduzir e conquistar. “Hoje em dia, aliás, nada possuo. Não me preocupo, assim, com minha segurança, mas comigo mesmo e com minha presença de espírito” (p. 100). E é nesse momento que o personagem revela o segredo de sua profissão de juiz-penitente, cuja função é evitar a cisão de si e, conseqüentemente, o aparecimento do *Unheimliche*.

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

E assim ele se autodeclara juiz-penitente, aquele que julga com base no autojulgamento, pois percebeu em si a submissão à ordem social da qual todos fazem parte de forma ativa e, por isso, não pode haver entre todos um inocente. Então, revela sua filosofia que fundamenta sua profissão de juiz-penitente: “Em filosofia como em política, eu sou, portanto a favor de qualquer teoria que recuse a

inocência ao homem, e a favor de toda prática que o trate como culpado” (p. 102). Se todos fazem o que fazem, e a culpa é generalizada, a ideia de liberdade, que garantiria o livre agir, se turva. Aparentemente, todos são culpados por agir em liberdade. Porém, essa liberdade, enquanto ideia ou discurso, é apenas mais um subterfúgio: “Antigamente, só tinha liberdade na boca. Eu atirava esta palavra mestra a quem quer que me contradissesse, tinha-a colocado a serviço dos meus desejos e do meu poder. Murmurava-a na cama, ao ouvido adormecido das minhas companheiras, e era com a sua ajuda que eu me descartava delas” (p. 103). Ao contrário, a verdadeira liberdade se encontra na solidão, na condenação, perante a angústia das escolhas, perante a angústia da própria condição de finitude, e perante o julgamento alheio, pois “Já não há pai, já não há regra!” (p. 105).

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

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

Contudo, é a partir do vislumbre da liberdade, da solidão e da morte que se pode afirmar a vida. Pois negar a morte é também negar a vida, negar a solidão é negar a vida. “Quer saber com que sonhei? Com um amor total, de corpo e alma, dia e noite, em um abraço sem fim, de prazer e de exaltação. Durante cinco anos seguidos e, depois disso, a morte” (p. 105). Porém, paga-se um preço por tal liberdade que, em certa medida, faz Clamence viver à margem da sociedade, excluído da dinâmica ‘normal’, mas como condição para o acesso ao seu próprio ser. “Não será igualmente bom

viver à semelhança da sociedade e para isso não será necessário que a sociedade se assemelhe a mim? A ameaça, a desonra, a polícia são os sacramentos desta semelhança. Desprezado, perseguido, forçado, posso então dar plena medida de mim mesmo, gozar o que sou, ser, enfim, natural” (p. 106). E, assim, ele inverte o sentido do julgamento. Não mais julga os outros, mas julga a si próprio e, se revelando como alguém passível de julgamento, mas sem espaço para que o outro o faça, ganha ele mesmo o direito de julgar: “(...) era preciso nos humilharmos para ter o direito de julgar os outros” (p. 107). Jean-Baptiste Clamence prossegue:

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

Esse espelho é a revelação da sociedade que faz em si, em seu próprio corpo, em seu próprio eu. Seu ‘eu’ se torna algo a ser explicitado, invertendo sua função. Se antes o eu tinha a função de ocultar, singularizar e proteger do desamparo, depois o ‘eu’ vira o ‘nós’, pois é no ‘eu’ que se faz a sociedade em si mesmo. Porém, com todo o percurso da narrativa, seu ‘eu’ torna-se consciente, conhecedor da sua verdade, do medo da liberdade, da morte. Conhecimento este que lhe confere certa superioridade àqueles que exercem, sem consciência, a função do ‘eu’.

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

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

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

Unheimliche pela negação do desamparo e da morte, mas uma vida de afirmação dedicada à beleza, ao amor, à natureza e à criação.

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

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

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

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

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

Discussão

Vimos como a psicanálise enriquece o olhar a respeito da constituição do sujeito e suas instâncias psíquicas, que se estruturam a partir da relação com o Outro, lançado nessa direção pela angústia fundamental de desamparo. Compreendemos que é o olhar do Outro que subtrai a angústia do desamparo, e por isso é vital para nossa constituição. Porém, essa mesma condição submete o sujeito ao olhar e reconhecimento desse Outro. Percebemos como essa posição de submissão do sujeito a fim de suprimir a angústia de desamparo o coloca sob suas regras (do Outro) na busca pelo reconhecimento, subordinando-o ao cumprimento das expectativas de comportar-se a partir de determinados valores morais, que se instalam na psique a partir do supereu e ideal de eu, fazendo com que a angústia apareça toda vez que o eu não estiver de acordo com as expectativas e, portanto, exposto ao não-reconhecimento e, conseqüentemente, ao desamparo. Assim, quanto maior a angústia, maior a necessidade do Outro em mim, acirrando o conflito político que se instala em nós.

Entendemos que o sentimento de estranhamento envolvido no *Unheimliche* tem a ver com o limite do eu, estranhando tudo aquilo que ultrapassa seu limite e que deveria ficar oculto, por isso a estranha familiaridade. Dessa forma, pelo *Unheimliche*, podemos experimentar as possibilidades de uma abertura que nos remete para além do eu configurado para o assujeitamento, nos permitindo experimentar novas formas de experimentar a realidade do corpo e do mundo.

O *Unheimliche* opera como uma ponte entre os domínios conscientes e inconscientes da experiência humana devido à sua característica de pressentir o retorno do recaiado. Ao provocar o estranhamento do que julgamos familiar, ele nos convida a visitar nossos próprios valores e perspectivas, muitas vezes arraigados em convenções e estruturas que nos foram impostas. Este exercício de autoquestionamento é fundamental para dismantelar a política de assujeitamento que nos mantém aprisionados em padrões de modos de ser.

Assim, a utilização do *Unheimliche* como ferramenta política nos possibilita a experiência de chegar ao limite do eu e de nos abirmos para um mundo novo, de angústia com o oculto de nós mesmos, e trazer nossa parte não-dita para a luz de si mesmo, se reincorporando do si excluído e ocultado pela força algorítmica do supereu, regulador da moral.

Assim, encontramos, através do *Unheimliche*, uma ferramenta poderosa, capaz de abalar as certezas que condicionam e mantêm a posição de cisão do sujeito. O *Unheimliche* e seu funcionamento de ambivalência entre familiaridade e estranheza, representando uma zona de transição entre "eu" e "outro" em nós, permite transcender as limitações políticas do eu e buscar uma nova forma de existir no mundo. A ambigüidade do *Unheimliche* permite que memórias recaiadas se manifestem simbolicamente, o que permite explorar e compreender aspectos profundos da psique que normalmente permaneceriam ocultos.

Esse confronto entre o familiar e o infamiliar catalisa a transformação interior necessária para a renovação política. O processo de desvelamento desestabiliza princípios morais consolidados, abrindo espaço para uma ética mais justa e complexa. Assim, a convergência entre ciência e afetividade nos leva a explorar a complexidade do *Unheimliche* e sua aplicação na redefinição ética e política.

A estratégia de utilizar o *Unheimliche* como ferramenta política nos possibilita reconceitualizar nossa relação com o corpo, a linguagem e o mundo, elementos primordiais na construção do que somos. Nesse ponto, encontramos uma convergência com a filosofia de Albert Camus, em seu livro "A Queda". Camus, por meio do *Unheimliche*, desvela a ambiguidade moral da existência humana e nos convida a questionar os fundamentos éticos estabelecidos. Sua narrativa traz à tona o que foi escondido, convidando-nos a enxergar nosso próprio reflexo sem filtros.

A tentativa é aproximar o máximo possível a percepção do *Unheimliche* na vida cotidiana para identificarmos suas manifestações e, a partir disso, utilizar essa angústia de forma ativa e positiva, conferindo poder de transformação política ao uso desse sentimento. A fim de dar alguma concretude para as nossas reflexões, utilizamos *A queda*, de Camus, convencidos de que ali se descreve a operacionalização do *Unheimliche* como possibilidade de abertura a esta nova dimensão de possibilidades e criação de novos modos de vida: o absurdo.

A angústia, companheira do *Unheimliche*, serve como farol na nossa subjetividade, apontando perigos e transformações. Ao compreender suas origens e significados, ganhamos uma compreensão mais profunda de nós mesmos e dos processos inconscientes que afetam nossas emoções. Essa compreensão da angústia nos capacita a identificar desafios em nossas vidas e agir para enfrentá-los ou transformá-los, portanto, pode ser usada como ferramenta para a transformação ética e social. Assim, abraçar a angústia do *Unheimliche* pode torná-la uma força positiva e ativa, com potencial de criação transformador, tanto no âmbito individual quanto no político.

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

Testemunhamos a trajetória de Clamence, que se encaixou meticulosamente nos códigos sociais. Sua imagem de homem correto, oferecendo ajuda aos marginalizados, ilustra uma vida construída em bases frágeis. Clamence se eleva ao posto de um ser acima de julgamentos, depositando em seu caráter atributos naturais e divinos. Porém, essa aparência é tingida por inseguranças, desencadeando uma crise que culmina na angústia existencial. A gargalhada misteriosa, uma manifestação do retorno do recaiado, simboliza a complexidade de sua busca por validação externa,

expondo-nos que, ainda que toda essa ambiguidade estivesse sempre presente, o fato de Clarence seguir as expectativas morais de seu ambiente proporcionava-lhe uma vida aparentemente boa, sem sofrer de culpa ou vergonha, já que alinhado aos valores sociais seu supereu algorítmico não lhe aplicava qualquer dos seus castigos, uma vez que se utilizava do esquecimento para apagar suas ações infamias da consciência, ficando para si apenas a imagem que corresponde ao seu ideal de eu.

Vimos que o personagem, para subtrair a angústia do desamparo, se utiliza de duas estratégias: a sedução e a conquista. À medida que Clarence desvenda os recônditos de sua história, emerge a tristeza que o estranhamento e a obediência trouxeram. A relação com o pai, figura de poder, revela as raízes de seu desejo de mandar. O peso da servidão e a estrutura hierárquica levam a uma busca de identidade pelo reconhecimento. A estratégia de conquista se refere ao processo pelo qual o personagem Clarence buscou e alcançou uma posição ou status social dentro da estrutura hierárquica da sociedade.

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

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

Clarence admite também que sua necessidade de controle e reconhecimento o levava a buscar parceiras que pudessem se dedicar exclusivamente a ele, perpetuando uma dinâmica de poder em suas relações. A partir do evento que ele presencia à margem do rio Sena, onde uma mulher se suicida, Clarence é confrontado com a morte e sua própria inação. Esse evento abala profundamente sua autoimagem e desencadeia um processo de autorreflexão e desconstrução. Ele percebe a hipocrisia em suas ações anteriores e questiona suas motivações e valores. Isso resulta em uma crise existencial,

onde ele começa a entender o vazio e a superficialidade de suas conquistas amorosas e seu desejo constante por reconhecimento.

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

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

A busca por um sentido mais profundo conduz Clamence a adentrar o território do absurdo. O fenômeno do *Unheimliche* o leva a reconhecer a discrepância entre sua imagem idealizada e suas ações reais, desencadeado pelo confronto com a morte. Esse momento o faz confrontar-se com sentimentos de culpa, receio do julgamento alheio e com os desafios inerentes à liberdade. Inicialmente, ele busca refúgio desses desafios através da projeção de culpa em outros e na busca por gratificação sexual.

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

Portanto, o *Unheimliche* aparece como um abalo em seu eu, apontando seus limites possíveis para viver sob a moral coletiva, sem a manifestação da angústia quando cumprido. Após o *Unheimliche*, com o seu si mesmo oculto vindo à tona, os sentidos do mundo são desfigurados, deslocando-o das expectativas morais do outro. Disparando assim seus sistemas de proteção, o supereu grita contra o eu ameaçando-o com o julgamento, inundando-o de culpa e medo do ridículo, enquanto a angústia do desamparo o corrói por dentro. Porém, enfrentada essa passagem necessária pela angústia do *Unheimliche*, passando pelas projeções de julgamento do outro e se entregando a prazeres sexuais como último recurso frente a essa angústia, Clamence se abre para o além-outro, o

absurdo, a verdadeira face do mundo. E, a partir dessa abertura ao absurdo, é que cabe, verdadeiramente, a proposição de um novo modo de vida.

Ao abraçar o *Unheimliche* e as lições de Camus, estamos nos movendo em direção a uma nova ética, uma que não se baseia em valores pré-definidos, mas sim em uma abertura para a multiplicidade de vozes e perspectivas. Através do *Unheimliche*, que nos coloca diante do que é reconhecível e desconhecido do eu, é desencadeada a mudança interna essencial para a revitalização política. A narrativa de "A Queda" nos fornece uma referência literária valiosa, ilustrando como o processo de desvelamento pode desestabilizar nossos princípios morais, abrindo espaço para a construção de uma ética mais justa e alinhada com a complexidade do mundo em que vivemos.

Referências

- Adam, J. (2011). De l'inquiétante étrangeté chez Freud et chez Lacan. *Champ lacanien*, 10, 195-210. Éditions EPFCL-France.
- Betts, J. (2007). A pulsão escópica na contemporaneidade. *Revista Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, (32), 49-65.
- Birman, J. (1999). A dádiva e o Outro: sobre o conceito de desamparo no discurso freudiano. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 9(2), 9-30.
- Bondadio, G. B. (2018). Imagem, absurdo e revolta em Albert Camus. *ARTEFILOSOFIA, Revista do Programa de Pós-graduação em Estética e Filosofia da Arte da UFOP*, (24), 82-94.
- Camus, A. (1968). *A queda* (2ª ed., V. Rumjanek, Trad.). Rio de Janeiro: Record.
- Camus, A. (1972) *O estrangeiro* (A. Quadros, Trad.). São Paulo: Editora Abril.
- Camus, A. (1951/2011). *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record.
- Camus, A. (1942/2012). *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: BestBolso.
- Caú, M. C. (2011). A queda da moral: moralidade e ambivalências em A queda, de Albert Camus. *Revista Garrafa*, 23, 15-27.
- Costa, T. C. A., Barbosa, E. (2020). Para além da pulsão de morte: absurdo e revolta em Albert Camus. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 11(2), 454-468.
- Dunker, C. I. L. (2011). Mal-estar, sofrimento e sintoma. Releitura da diagnóstica lacaniana a partir do perspectivismo animista. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 23, n. 1.
- Dunker, C. I. L. (2019). Animismo e indeterminação em 'Das Unheimliche'. In S. Freud, *O infamiliar e outros escritos. Obras incompletas de Sigmund Freud* (Vol. 8, pp. 199-218). Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. (1919/2019). *O infamiliar [Das Unheimliche] – Edição comemorativa bilíngue*. Porto Alegre: Autêntica Editora. Edição do Kindle.
- Freud, S. (1923/2011). *O eu e o id, "autobiografia" e outros escritos (1923-1925)*. Companhia das letras. Tradução Paulo César de Souza.
- Freud, S. (1926/2014). *Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. Companhia das letras. Tradução Paulo César de Souza.
- Freud, S. (1930/2010). *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Companhia das letras. Tradução Paulo César de Souza.
- Guerra, A. (2022). O Encontro da Psicologia com o Absurdo. *Phenomenology, Humanities and Sciences*, 3(2), 84-95.
- Lattanzio, F. F., Ribeiro, P. C. (2012) Recalque Originário, gênero e sofrimento psíquico. *Psicologia em Estudo*, v. 17, n. 3, p. 507-517.

- Lewkovitch, A. P., Grimberg, A. B. F. R. (2016). A atualidade dos conceitos freudianos de eu ideal, Ideal do eu e supereu. *Estudos e pesquisa em psicologia*, v. 16, n. 4, p. 1189-1198.
- Lustoza, R. Z. (2015). A Natureza Secreta do Estranho: uma Interpretação Lacaniana da Angústia em Freud. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 473-487.
- Magalhães, B. & Mariani, B. (2010). Processos de subjetivação e identificação - ideologia e inconsciente. *Linguagem em (Dis)curso*, v. 10, n. 2, p. 391-408.
- Moreira, J. O. (2009). Revisitando o conceito de eu em Freud: da identidade à alteridade. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, UERJ, ano 9, n. 1, p. 233-247.
- Neto, H. T. (2011). *Desamparo e angústia em inibições, sintomas e angústia de Sigmund Freud*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Espírito Santo - Ufes.
- Nietzsche, F. (2012). *Assim falava Zarathustra*. Tradução José Mendes de Souza. Editora Nova Fronteira Participações.
- Pisetta, M. A. A. M. (2008). Considerações sobre as Teorias da angústia em Freud. *Psicologia Ciência e Profissão*, 28 (2), p. 404-417.
- Portugal, A. M. (2006). *O vidro da palavra: o estranho, literatura e psicanálise*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Reynolds, J. (2013). *Existencialismo*. Editora Vozes.
- Rolnik, S. (2019). *Esferas da Insurreição: Notas para uma Vida não Cafetinada*. Editora n-1. Segunda edição.
- Roudinesco, E. (2022). *O Eu Soberano: ensaio sobre as derivas identitárias*. Tradução: Eliana Aguiar. Editora Zahar.
- Silva, F. V. & Costa, S. F. (2019). A imaginação romântica como neurose? O debate freudiano sobre o animismo e a questão do olhar em E. T. A. Hoffman. *Pandemonium*, V. 22, n. 38, p. 122-141.
- Soares, L. A. (2019). Das Unheimliche ou “O Estranho”, de Freud. *Abusões*, v. 10, n. 10, p. 1-14.
- Stenner, A. S. (2004). A identificação e a constituição do sujeito. *Psicologia ciência e profissão*, 24 (2), p. 54-59.
- Teixeira, M. J. S. (2021). O estranho demônio e o familiar: dimensionamento da angústia em Das Unheimliche. *Revista Desvalimiento Psicosocial*, 8(1), p. 50-63.