

# CAMÕES NO DIVÃ

## CAMÕES ON THE ANALYST'S COUCH

*Rafael Santana<sup>1</sup>*

---

### RESUMO

A poesia camoniana é altamente questionadora dos saberes cristalizados, das instâncias tradicionalmente aceites, e no lugar das pretensas convicções ela devolve ao seu leitor não a segurança de uma resposta, mas uma extrema tensão, inscrita na impossibilidade de postular assertivamente quaisquer ideias. Trata-se pois de uma escritura eivada de perguntas-problema para as quais, no mais das vezes, não há o conforto de uma solução; escritura que prefere o terreno instável, movediço, das múltiplas possibilidades à inútil (por impossível) tentativa de chegada a uma Verdade Absoluta.

PALAVRAS-CHAVE: Camões. Literatura. Desconcerto. Psicanálise.

### ABSTRACT

The verses of Camões, saturated with a profound sense of inquiry, relentlessly challenge the ossified dogmas, the unquestioned authorities that have long held sway. In place of presumed certainties, Camões offers his reader not the shelter of definitive answers but an intense tension, etched in the very impossibility of unequivocally positing any ideas. This, therefore, is a form of writing infused with problem-laden questions for which, more often than not, there is no comfort to be found in resolution. It is a form of writing that prefers the precarious, shifting terrain of manifold possibilities over the futile, for it is impossible, endeavor to reach an Absolute Truth.

KEYWORDS: Camões. Literature. Disarray. Psychoanalysis.

Os poetas e os filósofos descobriram o inconsciente antes de mim. O que eu descobri foi o método científico que nos permite estudar o inconsciente.  
Sigmund Freud

Certo dia, conversava com um colega que desdenhou do meu profundo interesse pela psicanálise, primeiramente por estarmos frente a uma teoria elaborada, em princípio de forma incipiente, nos finais do século XIX, para só mais adiante, ao largo dos inícios do XX, vir a estabelecer-se de modo contundente. Conforme este mesmo colega — o que já me pareceu postura bastante estranha uma vez que tal argumento saíra da boca de um Doutor em Idade Média —, conforme este mesmo colega, repito, pelo distanciamento espaciotemporal das origens da psicanálise até às suas releituras lacanianas, este saber deveria ser considerado, se não anacrônico, ao menos datado porque sem compromisso com a veracidade científica<sup>2</sup>. Em segundo lugar, me foi por ele indagada a validade da psicanálise enquanto tal, já que, ante a outras correntes psicológicas mais recentes e cientificamente comprovadas<sup>3</sup>, ela seria, se não a mais anódina, certamente a mais densa, por nos impelir a enfrentar *face to face* os nossos lodos internos ou, como costume dizer, a aprender a conviver com as nossas próprias sombras.

Há hoje um pensamento — que vem tomando ares cada vez mais universalistas — de que as pessoas têm de ser felizes 24h por dia, de que elas já não se podem deixar atravessar pela sensação da angústia, porque isto seria um indício sintomático do fracasso ou, noutras palavras, de que tais sujeitos estariam condenados a configurar a bolha dos perdedores. Perigosíssimo discurso esse, advindo sobretudo da neurolinguística, da neurociência e, principalmente, da chamada psicologia positiva! A essa negação (ou denegação) proposital da angústia têm nomeado alguns teóricos atuais de “ditadura da felicidade”, de “positividade tóxica” ou de “geração dopamina”.

Negar a angústia a todo custo em nome da ideologia do *vencer sempre* ou a do estímulo do prazer contínuo acaba por gerar uma sociedade infantilizada, incapaz de lidar com as consequências da vida adulta. Por outras palavras, termina por erigir uma massa compósita de seres adoecidos, marcados pelo extremo do gozo superegóico<sup>4</sup>. Uma vez demarcados os passos iniciais desta introdução, cabe ainda refletir acerca de algumas questões. Diante desta geração que se recusa a assumir para si própria quaisquer tipos de responsabilidades mais sérias, percebe-se, por parte dela mesma, uma clara e inclinada tendência a transferir o ônus de tudo de ruim que lhe sucede para o Outro, fato de que a própria psicanálise é ciente. Em última instância, a culpa será da mãe, do pai, do namorado, do ex-marido, da sociedade e quejandos. Aliás, é precisamente isto que está na estrutura do que se convencionou chamar Complexo de Édipo, que tem o princípio da rivalidade, da inveja ou da castração como mola propulsora. Todavia, em superando as pulsões de transferência da culpa para outrem, o sujeito que se permite submeter ao doloroso exercício de se perscrutar chegaria enfim

ao que foi — e continua a ser — o cerne da psicanálise: “Sim, eu sofro. Sim, fulano fez-me sofrer mas seria apenas ele o responsável pelas condições do meu sofrimento<sup>5</sup>”?

E ousar dizer: seria tão-somente o conjunto das circunstâncias sociais precárias a que fui submetido ao longo da existência o fator determinante para o meu martírio atual, numa espécie de premissa de caráter quase naturalista? Aproveito pois o ensejo desta reflexão psicanalítica para discorrer sobre algo que me incomoda profundamente na minha própria área de formação e de atuação. Isto é, esta mesma tendência — muito em voga — de por vezes jogar a culpa de tudo nas costas alheias.

Repare-se que com isto não estou a querer fechar os olhos para a desigualdade social, para a homofobia, para a transfobia, para o racismo, para a misoginia, para o machismo, para o sexismo etc. Longe de mim! Mas muito bem-vindos ao século XXI, tempo de discussões identitárias acaloradíssimas, acirradas, militantes, supostamente de tom e de moral superiores. Em resumo: o famoso e ambivalente *lugar de fala*, pelo menos na acepção hiperpolarizada em que o conceito foi utilizado e enxovalhado no Brasil<sup>6</sup>. No âmbito da literatura e dos chamados Estudos Culturais, levam-se em conta, por exemplo, as mais distintas mazelas advindas do exterior e a linguagem (o interior) — o estético propriamente dito — parece por vezes ter de ficar relegado a um segundo plano em prol de algo em teoria maior, que seria precisamente este ou aquele posicionamento social. E com isto alguns militantes dos grupos A, B, C ou D sentem-se de fato no direito de invalidar o discurso de autores canônicos, ou melhor, de os cancelar<sup>7</sup>.

Se, por um lado, a psicanálise, como sinalizamos, tem sido alvo de julgamentos, de preconceitos ou até mesmo de desvalia, por outro, no que concerne à arte (que é, afinal, o tema principal desta intervenção), o século XXI e certa ala mais radical das suas militâncias têm direcionado o ataque da chamada *cultura do cancelamento* não apenas a figuras públicas e/ou midiáticas, mas também a autores canônicos da literatura, do cinema e das artes em geral. Este fenômeno, que se parece haver tornado quase que uma norma no nosso tempo referencialmente histórico, vem intrigando, de forma cada vez mais acentuada, alguns profissionais da saúde mental, como é, por exemplo, o caso da psicanalista Maria Homem (2019) que, em debates no **Youtube**, em palestras, em cursos presenciais e *on-line* e em livros publicados, aponta, com profunda inquietação, para os perigos inerentes à banalização deste tipo de conduta. Consoante as palavras da psicanalista, professora da FAAP e investigadora do Núcleo de Pesquisa Diversitas da Universidade de São Paulo (USP/FFLCH), a interrogação a ser feita no que tange à *cultura do cancelamento* no âmbito das Letras é a de até que ponto questões intrínsecas ao “eu” atual seriam capazes de transcender a História das Artes, se considerarmos o inegável legado cultural epitomado nos temas antiquíssimos, alguns deles até mesmo milenares, das grandes obras do passado?

Como pondera Maria Homem, a obra, enquanto produção humana, vai sempre além. Em sendo arte, ela tem bastante mais importância do que um simples “eu”, do que um ego ferido ou do que uma consciência abalada. Por outros termos, pouco importa quem produz: a obra de arte sempre estará, a um só tempo, para além do “eu” e para alguém do “eu”. Frente a esta imensidão, o autor empírico é, por assim dizer, apenas uma pequena conta, apenas uma diminuta esfera no extenso Rosário da humanidade. Deste modo, tudo o que escreve se torna absolutamente maior do que a sua própria história. Em suma, quando o autor compõe e a sua obra vai para o mundo, ela (a obra) estará, antes de tudo o mais, a provocar algo de potencialmente magnífico, que é todo um jogo, muito interessante, de conscientes e de inconscientes. Na esteira das considerações de Maria Homem, somos apenas um pequeníssimo instrumento deste gigantesco caldeirão do imaginário a que chamamos arte!

E embora a Modernidade tardia ou a pós-modernidade, como a preferirem etiquetar, tenha voltado a idealizar a figura do criador<sup>8</sup>, é preciso assinalar que o humano, que o autor propriamente dito, é ainda muito pouco perto da magnificência lúdica da criação. Por isso mesmo, a meu ver, a chamada *cultura do cancelamento* é prejudicial; não traz nada de bom. À guisa de processo de maturação, que aprendamos, como adultos, a conferir menos valor narcísico àquilo que, quanto a mim, ganharia mais em ser lido na clave dos imperativos do seu tempo histórico. Com efeito, é inegável que o peso milenar ou multissecular dos grandes clássicos é monumental, que é fortíssimo, e que carrega demasiada cultura para ser simplesmente cancelado sem que se leve em consideração a inexorabilidade da mudança (da passagem do tempo) e, junto a isto, das formas de pensar. Temas vão e vêm! O que hoje se considera, diríamos, politicamente correto ou, se quisermos, o lado certo da História; questões que estão na moda, sendo amplamente debatidas e infelizmente não poucas vezes lidas por um suposto único caminho possível, são tão-só, cada qual à sua maneira, uma dentre as múltiplas possibilidades acerca das diversas facetas constitutivas do sujeito contemporâneo, plural por excelência! E por falar em sujeitos plurais, passemos a Camões e a seus amores e mundo desconcertados.

O amor foi, e continua a ser, um enigma. Afinal, da perspectiva sintomatológica a partir da qual era compreendido na Antiguidade Clássica à indagação do seu paradoxo essencial e/ou existencial, o amor — na mitologia, na filosofia, na psicanálise e na arte — é não raro a irrupção discursiva do seu próprio desconcerto, ou melhor, da sua natureza desconcertante e desconcertada. Filho de Póros, o deus da abundância, e de Penía, a deusa da miséria, o amor é a um só tempo a riqueza e a pobreza, tal como admoestado em **O Banquete** de Platão; é simultaneamente a mais sublime e a mais degradante das experiências humanas; é enfim um constante estado de contradição. Não por acaso de amor falam reiteradas vezes os poetas, seres hipersensíveis, que sabem que amar é antes de tudo viver em estado de poesia. Mais do que isso: que sabem que amar é a aventura radical de assumir para si próprios os estados oximóricos da poesia.

Falo sobretudo de poetas que experienciaram a perda de um mundo marcado pela Ideia da transcendência, donde o amor seria supostamente o resultado de uma certa magia do encontro. Por outras palavras, uma expressão algo divina! O poeta da Modernidade é um sujeito desinstalado, portador indelével da angústia, o único afeto que não mente, segundo Lacan<sup>9</sup>. Mas como nos ensina o discurso da psicanálise, também há beleza, também há encanto naquilo que desestabiliza, naquilo que dói, neste gozo na dor... Ora, se esta espécie de ajuntamento amoroso quase mágico, praticamente da ordem do milagre, é raríssimo, que aprendamos então a amar como sujeitos que carregam as insígnias da Modernidade: o tormento da dúvida, a angústia avassaladora, os questionamentos estarrecedores e constantes. Nas palavras de Caetano Veloso, que cada um saiba desfrutar da dor e da delícia de ser o que é, ao que acrescento na esteira do pensamento de Sigmund Freud: *estrangeiro de si mesmo*.

Se, como quer Jacques Lacan, o amor romântico é no fundo uma projeção narcísica — espelham-se no Outro estilhaços de si próprio —, caberá então ao amante a aventura, tanto mais avassaladora quanto mais radical, do autoconhecimento ou, se quisermos, do autoamor. E, neste jogo narcisista, como fica o amor a dois, esse sonho quase sempre delirante, amiúde marcado pela angústia da impossibilidade de formar o UM? Como amar o Outro sem o transformar em objeto, ou melhor, em Ideal de “eu”, para gozo superegóico? Ou ainda, como não mutilar o sujeito alheio nas relações amorosas? Como respeitar o Outro enquanto alteridade e não como mera projeção da própria subjetividade? Para Lacan, um amor pautado numa relação sujeito-sujeito seria algo raro (raríssimo); seria algo praticamente da ordem do milagre! E diria eu, no âmbito daquela perplexidade em que o amor (discurso-desconcerto) eclode, sempre em potência hipercaótica, nos versos gozosos e dolorosos de Camões: “Mas como causar pode seu favor / Nos corações humanos amizade / Se tão contrário a si é o mesmo amor” (Camões, 2005, p.119)? Noutros termos, se a essência filosófica e/ou psicológica do amor é a ambivalência, o paradoxo, o tormento estarrecedor do vazio, da incompletude, do abismo incomensurável, dos intermitentes estados de contradição, enfim, como é que ele pode ser também — e muito surpreendentemente — capaz de alcançar o prodígio de lograr tocar a condição de plenitude em alguns poucos (muito poucos mas ainda assim existentes) corações humanos? Eis pois o enigma do amor!

Como se sabe, o amor foi um tema que muito intrigou Jacques Lacan, de modo que **O Seminário 8**, todo ele dedicado ao fenômeno analítico da transferência, é calcado, da introdução ao capítulo final, no **Fedro** e, mais de perto, em **O Banquete** de Platão. Para o psicanalista francês a transferência assentar-se-ia naquilo a que chamou *disparidade subjetiva*, o que, consoante as suas palavras, iria muito para além de uma simples noção de dissimetria entre os sujeitos. Segundo Lacan, a transferência carrega algo de *ímpar*, donde retira do vocábulo inglês *odd* (estranho) um equivalente possível. Na ausência de um termo específico para designá-la, a noção de estranhamento ou de dissimetria entre os sujeitos poderia ser traduzida, quiçá, por imparidade (*imparité*), termo inusual na língua francesa.

Para Lacan, o que importa na experiência analítica não é, de modo algum, o seu valor de enunciado mas sim o de enunciação, ou seja, o processo intrínseco à criação e à sua íntima ligação com a palavra. Assim é que, para melhor elucidar a formulação da sua intrigante teoria sobre **O Banquete**, o psicanalista utiliza-se do vocábulo alemão *schwärmerei*, com toda a sua carga semântica de devaneio, de fantasia, de superstição, definindo, destarte, a Ideia platônica do Amor enquanto Supremo Bem como uma espécie de convicção algo delirante por parte do filósofo. No avesso do pensamento de Platão, Lacan engendra uma ilação amorosa outra, sustentada no entendimento de um *vazio impenetrável*. Não à toa, é em **O Seminário 8** que o psicanalista sinaliza que **O Banquete** se refere de maneira mais profunda não tanto à questão da natureza divina do amor, mas sim à sua relação com a transferência.

Inusitada e magistralmente, Lacan lê o diálogo coletivo de **O Banquete** como uma espécie de relato de sessões psicanalíticas. Para ele, o que se pratica naquele encontro é mormente uma escuta qualificada e a tentativa de lograr o autoconhecimento por via da errância discursiva. Não por acaso, na contramão da conhecidíssima máxima socrática — “Só sei que nada sei” —, Lacan faz questão de frisar que Sócrates não pretendia ser sábio em nada senão no amor. E prossegue: “Se Sócrates nos diz alguma coisa, é certamente que o amor não é coisa divina” (Lacan, 2010, p.43). Por outras palavras, Sócrates não coloca o amor na altura de um pedestal e é isso mesmo que este filósofo ateniense ama. Ele só ama, com efeito, isto: a natureza humana “baixa”, ou seja, mais terrena e menos transcendente da experiência amorosa. Deste modo, para o psicanalista, Sócrates não põe o amor num lugar tão elevado, como as tradições platônica e neoplatônica o fizeram. Na acepção lacaniana, aquilo que o corruptor da *pólis* ateniense verbaliza no grande diálogo platônico acerca do amor consistiria antes em ajustar as luzes de modo que se reveja justamente o suposto lugar de altura imputado a este afeto ao longo dos séculos. Consoante o pensamento de Lacan, o amor é apenas *mediano*, sobretudo se compreendido pela perspectiva do real.

A subjetividade moderna é, como vimos, assignada pela perda paulatina de uma instância transcendente, o que pouco a pouco levaria o sujeito antropocêntrico, naquilo que se refere ao amor, ao seguinte questionamento: “Como sei que estou amando”? Ao interrogar, portanto, a relação, o elo, o tanto de investimento ou de custo-benefício, o sujeito da Modernidade constitui, por assim dizer, um certo cálculo estratégico, eventualmente utilitário, que poderia ser compreendido a partir da perspectiva do quanto eu invisto e do quanto recebo em troca do investido. Ora, é isto mesmo o ponto-auge da subjetividade moderna, que descredibiliza o paradigma do Supremo Bem, sustentado no conceito de uma força transcendental que seria capaz de unir-me a um Bem Maior. Ou ainda, a um Deus, ou a deuses que sabem precisamente qual a minha cara metade, e que por isso mesmo teriam o poder absoluto de colocar-me frente a frente com o meu objeto complementar.

A virada do cálculo moderno liberta pois o sujeito da Ideia de que haveria um Bem Supremo. Significativamente, é só a partir da Modernidade que o indivíduo se permite a aventura de pensar a si próprio como aquele que arbitra, como aquele que cria laços, como aquele que estabelece conexões. Por outras palavras, a Modernidade outorga ao sujeito cognoscente o direito a exercitar o pensamento crítico sobre o que lhe acontece, o que gera a formulação de uma série de perguntas, tais como: “Quem sou eu?”; “Quem é o outro?”; “O que eu desejo?”; “Como é que me sinto quer na condição de solidude, quer no estado de enamoramento? A isto chama a psicanálise *subjetivação* ou *consciência*. E aqui nos deparamos com o processo analítico *tout court*, que outra coisa não é senão poder elucubrar sobre a sua própria história, sobre o seu próprio gozo, sobre os seus próprios afetos.



**Figura 1** – Escola de Atenas (1509-1510), de Rafael Sanzio, no Palácio Apostólico, Vaticano.

“Falar é incorrer em tautologias” (1999, p.53), já o disse o escritor argentino Jorge Luis Borges. E, após esta longa incursão teórica, trilho tautologicamente os passos efrásticos de Lacan em **O Seminário 8**, muito especialmente para reler este *a fresco* do pintor renascentista italiano Rafael Sanzio, debuxado no estésico Palácio do Vaticano. Sabe-se, de longa data, que foram os pintores da Renascença italiana os pioneiros na invenção da chamada *técnica da perspectiva*, que, em resumo, nada mais é do que a criação de um efeito ilusório de profundidade, estrategicamente provocado pelo direcionamento proposital do olhar para um ponto específico da tela. Analisemos o *a fresco*! Ao fundo da pintura há dois filósofos em debate: o mais velho a apontar para cima; o mais jovem a apontar para baixo. Recriando em tinta a Escola de Atenas, Rafael Sanzio põe na boca de cena o grande

embate entre Platão e Aristóteles: o primeiro a apostar que o conhecimento habita a quintessência do Mundo das Ideias; o segundo a apontar para o saber como aquilo que se constrói na experiência terrena. À esquerda, também mais velho e de túnica verde, Sócrates dialoga com o efebo trajado de azul, Alcebiades, muito provavelmente sobre o tema do amor. Partamos agora do *a fresco* para o livro!

Na tanto inusitada quanto magistral releitura de **O Banquete** proposta por Lacan, o psicanalista francês sinaliza que objetivo-mor deste famosíssimo diálogo de Platão seria o de saber o que é ser sábio no que tange ao amor. Assim é que, nas palavras do autor dos **Seminários**, esta obra permite qualificar as funções de *érastès* e de *érôménos* com todo o rigor de que a experiência analítica é capaz. Como aponta o psicanalista, o amante não sabe o que lhe falta: o *érastès* é imbuído de uma insciência que corresponde precisamente àquela parte que irrompe do inconsciente. Por sua vez, *érôménos*, o objeto amado, é situado como aquele que não sabe o que tem. Evocando os belos versos de Camões: “É este amor tão fino e tão delgado, / que quem o tem não sabe o que deseja” (2005, p.120). Repare-se pois que o fenômeno da transferência se confunde com o do amor: busca-se o amor, encontra-se a falta ou, em termos mais psicanalíticos, a castração.

E eis o paradoxo donde irrompe a ausência que, para Lacan, constitui a base mesma em que se assenta o amor: o que carece no amante não existe obliterado no amado. Basta que se esteja a experimentar a aventura amorosa para amargar a sensação do dilaceramento, da inquietude, da discordância; nas palavras de Lacan, basta amar para tornar-se presa da discórdia!

Camões, poeta da experiência e nunca de um *a priori*, cantou a angústia antropocêntrica de um mundo em abandono: “Tem o tempo sua ordem já sabida; / o mundo, não; mas anda tão confuso, / que parece que Deus dele se esquece.” (Camões, 2005, p.168); cantou o amor sexual e terreno, tão iconicamente expresso nos poemas que dedicou aos supostos estados “baixos”, se levarmos em conta a tradição filosófico-literária hiperconservadora que recebera por herança<sup>10</sup>; cantou a sensação do vazio incomensurável: “É tudo quanto sinto um desconcerto”; cantou a angústia avassaladora da impossibilidade da completude, da tão sonhada (mas sempre impossível) formulação da célula narcísica, que não seria outra senão a da conversão do par em UM:

[...]

Mas essa linda e pura semideia,  
Que, como um acidente em seu sujeito,  
assi co a alma minha se conforma,

está no pensamento como ideia:

[e] o vivo e puro amor de que sou feito,  
como a matéria simples busca a forma (Camões, 2005, p.126),

cantou, enfim, a sensação dilacerante do desconcerto e da ausência da verdade num mundo tão desejanse de certezas como foi o século XVI, preferindo sempre verdades à Verdade<sup>11</sup>. Assim sendo, fez da sua própria poesia uma espécie de grande divã em que o seu discurso se converte ele também no espaço de escuta do seu leitor, pois muito cedo compreendeu que se, por um lado, em que pesem as dores, as frustrações, o desconcerto, a arbitrariedade ou o ilogismo, por outro, a *poiesis* — no sentido *lato* da criação — fenomenalmente carrega a capacidade da cura pela fala e pela escuta, motores da psicanálise vindoura. Se Lacan, na segunda metade do século XX, foi capaz de ler **O Banquete** de Platão como uma espécie de relato coletivo de sessões psicanalíticas, a genialidade de Camões não se furtou a perceber, muito *avant la lettre*, que a sua palavra, “psicanaliticamente”, era uma espécie de *phármakon* capaz de curar por meio da potência de enunciar e de escutar. Assim é que, mesmo dilacerado, mesmo angustiado, mesmo chorando — “Pois meus olhos não cansam de chorar / tristezas, que não cansam de cansar-me;” (Camões, 2005, p.161) —, o desconcertado príncipe dos poetas deixou de legado à lassa humanidade estes versos marcados por uma, sim, dolorosa mas também sensibílíssima ponta de esperança: “[...] ouçam a longa história de meus males, / e curem sua dor com minha dor; / pois grandes mágoas podem curar mágoas” (Camões, 2005, p.161).

O debate entre o “eu” e o mundo em desconcerto, entre a teoria e a práxis, confere à poesia de Camões um caráter essencialmente dramático. Dramas pessoais que muito comungam com a dor do outro, ou, ainda mais largamente, com a dor do mundo. Enquanto sujeitos, colocamo-nos não raras vezes ora na condição daqueles que falam, ora na posição daqueles que escutam. Para Maria Homem, em alguma medida “Somos todos narradores. Portanto, somos todos escritores” (Homem, 2020, p.12). Concordo com o argumento da psicanalista e por isso mesmo, a meu ver, a poesia camoniana, tão convidativa, por um lado, ao exercício da escuta e, por outro, a que os leitores sejam capazes de formular eles mesmos a sua própria fala a partir da matéria da poesia — “E saíbe que, segundo o amor tiverdes, / tereis o entendimento de meus versos!” (2005, p.117) —, a poesia camoniana, repito, figura, desta feita, o rol do grande divã da humanidade.

Retomando agora a pintura *a fresco* da Escola de Atenas que o artista Rafael Sanzio criara no contexto da Renascença italiana e recuperando ainda o velho embate entre Platão e Aristóteles sobre o suprassensível e o tangível, Camões foi sempre aquele poeta que se colocou na condição de entendedor do Sumo Bem platônico apenas no plano do pensamento e nunca no da execução. Eis por que, ante a dúvida entre o saber teórico e o saber experimental, o autor de **Os Lusíadas** se nos apresenta como um inegável adepto da experiência mundana, mais “baixa” e menos transcendente: “[...] Doctos varões darão razões subidas, / mas são experiências mais provadas, / e por isso é melhor ter muito visto (Camões, 2005, p.199)”, ou ainda, “[...] Que posto que em cientes muito cabe, / Mais em particular o experto sabe” (Camões, 2006, p.152). Defendendo também ele o conceito de que o amor

não é coisa divina — ao menos não naquilo que se refere ao paradigma platônico do Supremo Bem, ou naquilo que tange ao discurso moralizante do neoplatonismo cristão —, Camões, aristotelicamente, aposta antes na materialidade do desejo: eis por que a matéria simples busca, aqui mesmo, no plano terreno (mais “baixo”), uma forma humana para a consumação amorosa e não uma inteligível e portanto inatingível semideusa; eis por que o amador não se transforma — e jamais se transformará — na coisa amada!

Já dizia Roland Barthes que “É bem isto o intertexto: a impossibilidade de viver fora do texto infinito” (Barthes, 2006, p.45). Tal como o autor de **O Prazer do Texto**, “Saboreio o reino das fórmulas, a inversão das origens, a desenvoltura que faz com que o texto anterior provenha do texto ulterior” (Barthes, 2006, p.45). Partindo portanto dos escritos ulteriores de Sigmund Freud e de Jacques Lacan, leio, na fenda da sua poesia, um Camões latentemente psicanalítico, como que a estirar-se no divã, num estranhíssimo e paradoxal solilóquio, imbuído contudo da presença de distintas escutas qualificadas! Eis por que a tese levantada neste ensaio: *Camões no Divã*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTHES, Roland. **O Prazer do Texto**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BORGES, Jorge Luis. **Obras Completas**. São Paulo: Globo, 1999.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAMÕES, Luís de. **Os Lusíadas**. Porto: Porto, 2006.

\_\_\_\_\_. **Rimas**. Texto estabelecido e prefaciado por Álvaro J. da Costa Pimpão. Coimbra: Almedina, 2005.

FREUD, Sigmund. **Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, sexualidade, feminilidade**. Posfácio de Maria Rita Kehl. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

HOMEM, Maria. **Lupa da Alma: Quarentena-Revelação**. São Paulo: Todavia, 2020.

\_\_\_\_\_ & CALLIGARIS, Contardo. **Coisa de Menina? Uma Conversa sobre Gênero, Sexualidade, Maternidade e Feminismo**. São Paulo: Papyrus, 2019.

HUTCHEON, Linda. **Narcissistic Narrative: The Metafictional Paradox**. Waterloo: Wilfrid Laurier Univ. Press, 2014.

\_\_\_\_\_. **Poética do Pós-Modernismo: História, Teoria, Ficção**. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

KEHL, Maria. Entrevista para a TV Cultura. Disponível em: <https://vm.tiktok.com/ZMjX3qXHH/>

LACAN, Jacques. **O Seminário 10: a Angústia**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

\_\_\_\_\_. **O Seminário 8: a transferência**. Trad. Dulce Estrada. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MACEDO, Helder. **Camões e a Viagem Iniciática**. Rio de Janeiro: Móbile, 2012.

PLATÃO. **Fedro**. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

\_\_\_\_\_. **O Banquete**. Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Edições 70, 2006.

SILVEIRA, Jorge Fernandes da. Discurso/Desconcerto: Alguns Nós na Literatura Portuguesa. *In: SILVEIRA, Jorge Fernandes da. Verso com Verso*. Coimbra: Angelus Novus, 2003, p.41-58.

*Recebido para avaliação em 24/10/2023.*

*Aprovado para publicação em 01/02/2024.*

## NOTAS

1 Professor adjunto de literatura portuguesa. Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

2 Para a neurociência, os discursos das escolas alemã e francesa, pautadas sobretudo em Freud e em Lacan, não passariam de meras especulações ou, quando muito, de teorias assaz interessantes mas jamais comprováveis. Se, por um lado, a psicanálise se pauta na existência do inconsciente e na estrutura triádica do aparelho psíquico, ou ainda, na premente necessidade do devir-linguagem daquilo que foi recalcado, a neurociência, por sua vez, postula a tese de que os processos de adoecimento da mente são fruto apenas de um desbalanço químico e de que tal postulação comprovar-se-ia cientificamente por meio de exames médicos mais complexos, tais como a ressonância e a eletroestimulação magnéticas. Ademais, a neurociência, cuja base cognoscível é majoritariamente behaviorista, indica, no que tange à psicologia, a chamada Terapia Cognitivo-Comportamental como padrão-ouro para o tratamento dos transtornos mentais. Por outras palavras, enquanto a psicanálise insiste em sinalizar que a sintomatologia da mente não provém única e exclusivamente de um desbalanço químico e/ou vitamínico e de que há alguma pulsão do inconsciente que precisa haurir e converter-se em linguagem, em *nomear*, a neurociência aposta, com grande veemência, no tratamento medicinal e nas mudanças de hábito para que se logre a remissão dos sintomas o mais rapidamente possível, uma vez que aponta a todo momento para a neuroplasticidade do cérebro e portanto para a possibilidade de uma *reprogramação mental*.

3 Aqui poderíamos sinalizar as já mencionadas ressonância e eletroestimulação magnéticas, acrescidas ainda do tratamento por via medicamentosa da quetamina ou cetamina — recentemente aprovado no Brasil —, que, ao que parece, vem apresentando-se como uma alternativa promissora contra a depressão resistente, muito especialmente quando há a presença da ideação suicida por parte do paciente.

4 Por isso a psicanálise, em última instância, vem nomeando o superego de *superego sádico*. No entanto, o superego está muitíssimo longe de representar a função de um Ideal de “eu”. O gozo superegógico é um extremo delírio da nossa cultura. Assim sendo, o superego, que tem sobre si a responsabilidade absolutamente necessária de cortar e de dar contorno, contemporaneamente vem mostrando-se muito mais como um detrator do “eu” do que como apenas o seu avalizador. A indústria de consumo e a falsa plenitude midiática, fetichizada sobretudo nas redes sociais, configuram-se como grandes vetores de uma estrutura desejante superegógica. Massacrado entre as pulsões do inconsciente (Id) e os valores inalcançáveis do suposto Ideal de “eu” (Superego), o Ego, isto é, o “eu” inscrito no real, é aquele que acaba quase sempre nocauteado nesta tão inóspita batalha.

5 Acerca deste tema, não seria despidianda esta fala de Maria Rita Kehl: “Então a psicanálise não é eu soffro e alguém deve ser culpado por isso. É o contrário: “Como é que eu participei, inconscientemente, mas de uma forma ativa, das condições do meu sofrimento atual”? É um percurso difícil porque você cai do seu narcisismo. Porque um sofredor pode ser um sofredor mas ainda se achando um puro, um bom, um cara que obedece os outros, mas para o bem de todo mundo. E na psicanálise ele vai tendo que perceber que ele fez isso por covardia, que ele fez isso tentando ganhar uma pequena vantagem aqui ou ali, que ele fez isso para bajular, que ele fez isso, enfim, por comodismo, não é, ou às vezes por medo legítimo. Claro, também existe! E começar a tomar as rédeas disso”. (Maria Rita Kehl, em entrevista à TV Cultura)

6 A esse respeito, cabe não olvidar que a própria Judith Butler acentua que, no Brasil, o conceito de lugar de fala por ela cunhado, tomou proporções demasiado polarizadas, que muito ultrapassam aquilo que está de fato escrito em livro, ganhando, por vezes, uma *entourage* chauvinista.

7 Pensemos, por exemplo, na enorme resistência que alguns cursos de Letras — Brasil afora — vêm enfrentando por certa parte do corpo discente em ler Camões, muito especialmente no que tange ao discurso ideológico de **Os Lusíadas**.

8 Falo sobretudo do pensamento desenvolvido por Linda Hutcheon, muito especialmente no que se refere aos já clássicos **Poética do Pós-Modernismo: História, Teoria, Ficção**, e, mais de perto, **Narcissistic Narrative: The Metafictional Paradox**.

9 Este tema é tratado pormenorizadamente por Jacques Lacan em **O Seminário 10: a Angústia**.

10 Refiro-me ao código de amor cortês, ao petrarquismo e ao neoplatonismo cristão.

11 Helder Macedo, citando os estudos pioneiros de Jorge de Sena, acentua que “a poesia do homem complexo que foi Camões reflete um modo dialético de pensar” (Macedo, 2012, p.29) e que tal dialética não é viabilizada por meio da neutralização dos termos em oposição numa síntese que moderadamente se fizesse conciliadora. Pelo contrário, diz ele, “no pensamento dialético de Camões as oposições frequentemente permanecem opostas e são assumidas como veracidades coexistentes por serem entendidas não tanto em termos de conflito quanto em termos de complementaridade” (Macedo, 2012, p.29). Na mesma linha de pensamento, Jorge Fernandes da Silveira assinala que “Toda a plenitude camoniana é precária, breve, contraditória. Toda a leitura da dialética dos contrários em Camões, que se pretenda inteligente, terá de fugir das sínteses redutoras, terá de evitar as verdades incoerentes, porque absolutas (Silveira, 2003, p.42).