

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

PAULO RODRIGO UNZER FALCADE

A função civilizatória da Psicologia

SÃO PAULO

2019

Paulo Rodrigo Unzer Falcade
A função civilizatória da Psicologia

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de
Psicologia da Universidade de São Paulo

Área de Concentração: Psicologia Social

Orientador(a): Profa Dra Sandra Maria Patrício Ribeiro.

SÃO PAULO

2019

NOME: Unzer Falcade, Paulo Rodrigo

TÍTULO: A função civilizatória da Psicologia

Tese apresentada no Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo para obtenção do título
de Doutor em Ciências.

Aprovado em:

Banca examinadora:

Prof. Dr.
Instituição:
Julgamento:

Prof. Dr.
Instituição:
Julgamento:

Prof. Dr.
Instituição:
Julgamento:

Prof. Dr.
Instituição:
Julgamento:

Agradeço a CAPES pelo fomento a este trabalho, a minha família que sempre deu suporte para que eu pudesse estudar e a minha esposa que, juntamente com meu filho, são a razão de tudo aquilo que faço e, ainda farei! Dedico também a minha orientadora pela confiança e pelo carinho com o qual sempre me tratou.

RESUMO

Unzer Falcade, Paulo Rodrigo. A função civilizatória da Psicologia. (Tese de Doutorado). Instituto de Psicologia. Universidade de São Paulo, 2019.

A presente tese realizou uma revisão da Psicologia Moderna com o objetivo de melhor delimitar sua função na civilização. A partir de um breve apontamento acerca dos ofícios com os quais os psicólogos se ocupam em nossa sociedade chegou-se no pressuposto de que a Psicologia teria sua função associada com questões morais. Para essa investigação realizou-se uma revisão bibliográfica dividida em duas partes. Na primeira parte há uma propedêutica focada em acompanhar a evolução do tema da moral, principalmente a partir de consultas a história da filosofia, literatura e religião. Essa propedêutica criou um ângulo específico a partir do qual o leitor pode visualizar o início da modernidade em suas principais linhas e a paulatina formação das condições para o surgimento de uma ciência psicológica. Dentre essas condições, destaca-se a aparição e a crise da legitimação de uma cultura fincada no desenvolvimento da ciência, da política e na supra valorização dos indivíduos e de sua interioridade. Na segunda parte há uma retomada da história dos principais projetos para uma Psicologia Científica apontando os impasses e dificuldades para delimitar seu objeto de interesse específico. Arrolados os referidos projetos há maior aprofundamento na exploração do projeto cunhado por Freud . Tal aprofundamento é argumentado a partir da capacidade que a Psicanálise detém de dialogar com a ciência sem perder de vista seu lugar de pertencimento: as questões humanas. A partir de então é realizada uma releitura da Psicanálise buscando, a partir da exploração da trama de seus conceitos, um esboço de resposta acerca de como a Psicologia cumpriria sua função moral.

. Palavras-chave: História da Psicologia; Psicanálise; Moral

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO -----	07
Parte I	
CAPÍTULO 1)	
A moral e a tradição intelectual ocidental-----	12
1.1-O surgimento da Filosofia na Grécia-----	13
1.1.1-Moral: um tema filosófico -----	17
1.2- O surgimento da Religião Cristã -----	26
1.2.1- Moral: um tema religioso -----	31
CAPÍTULO 2)	
Modernidade: da crise ininterrupta ao surgimento do psicológico – -----	37
2.1- A ante-sala moderna -----	40
2.2- O início da Modernidade -----	49
2.3- A consolidação da Modernidade -----	62
CAPÍTULO 3	
A crise do <i>psicológico</i> e o nascimento da Psicologia -----	70
3.1- Acontecimentos, personagens e consequências -----	70
3.2- A sedimentação do espaço psicológico -----	84
3.3 - Da crise do psicológico à viabilidade da(s) Psicologia(s) -----	91
Parte II	
CAPÍTULO 4	
Do <i>psicológico</i> à Psicologia à Psicanálise -----	104
4.1 - Psicanálise: entre o <i>psicológico</i> e o <i>metapsicológico</i> -----	111
4.2- Alguns conceitos fundamentais da Psicanálise -----	125
4.3- Considerações Finais -----	142
CAPÍTULO 5	
O homem e a Civilização -----	145
5.1- O inconsciente e a civilização -----	149
5.2- As pulsões e a civilização -----	152
5.3 - A Fantasia e a Civilização -----	164
5.4- Civilização: o indivíduo e o grupo -----	168
CAPÍTULO 6	
A função civilizatória da Psicologia -----	186
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS-----	195

*O primeiro ser humano que xingou a seu inimigo em vez de simplesmente atirar-lhe
uma pedra foi o fundador da civilização
Sigmund Freud*

INTRODUÇÃO

*Para um navegador que não sabe seu rumo, nenhum vento
lhe é favorável.*

Sêneca

Esse trabalho é filho de alguns desejos que, felizmente, puderam ser realizados. Como todo e qualquer filho, ele seguramente é imperfeito, dotado de virtudes e vicissitudes. Como todo e qualquer desejo, a realização sempre é parcial.

De que se trata esse desejo? Trata-se de um antigo anseio de paralização que só pode ser efetuado da posição de um ermitão, isso é, por aquele que adota como ponto de referência um lugar despovoado, capaz de fazê-lo vislumbrar um tesouro oculto àquele que está no meio do povoado.

Tal qual um cidadão de qualquer grande metrópole do mundo atual, sempre ocupado com tarefas cotidianas feitas de modo mais ou menos automático e anestesiado, esse que vos escreve se ocupou durante os últimos oito anos de trabalhar com psicologia.

Foi se acumulando um passivo, uma conta que precisava, em algum momento, ser acertada. É disso que se trata esse trabalho: o momento do acerto de contas.

Posso iniciar a descrever o referido passivo com uma pergunta fundamental que atormenta-me de tempos em tempos: *para que serve a Psicologia?*

Todas as perguntas fundamentais têm uma simplicidade quase infantil e, ao mesmo tempo, uma dificuldade abissal de ser devidamente respondida. Não sendo alguém desprovido de repertório, conheço algumas respostas àquela pergunta. Ocorre que as respostas que fui aprendendo com o tempo pareciam-me todas insuficientes. Todas as respostas que normalmente se encontra em manuais, livros introdutórios, especializados ou mesmo em dicionários invariavelmente abrem tantas outras portas que, normalmente, a questão fundamental acaba por ser silenciada e, logo, esquecida. Sendo alguém interessado pela dimensão concreta da vida, a pergunta sobre a função da Psicologia fazia-me buracos e obrigava-me a pensar sobre a resposta. Observando minha atuação profissional, bem como a atuação de colegas, os cursos e disciplinas com os quais topava ao longo de meu percurso, fui reparando que havia um certo denominador comum na atuação dos mais diversos psicólogos. Denominador comum esse que acenavam para uma resposta, ainda que ampla, à minha questão.

O denominador comum seria que a Psicologia é convocada para se ocupar com *questões de ordem moral na (e da) sociedade*. Obviamente que, desse modo, as respostas pensadas e transformadas em intervenções, teriam a mesma natureza. Um esclarecimento preliminar já se faz necessário: o que chamo de *questões de ordem moral*?

Questões de ordem moral referem-se desde o sentido valorativo da ação humana¹, até à reflexão sobre as normas de condutas em sua relação com os hábitos e costumes do homem em sociedade. Em última instância, questões de ordem moral relacionam-se com algum ideal estabelecido sobre a boa vida, ou como diria Giorgio Agamben, *com a vida que vale a pena ser vivida*.

Há algum tempo estabeleceu-se um termo específico para se referir ao que estou chamando de questões de ordem moral, a saber: problemas sociais. É importante, já a essa altura, frisar que não estou dizendo que minha impressão acerca da função da Psicologia seja algo prontamente percebido numa primeira apreensão. Não estou fazendo outra coisa senão especular a partir de uma impressão cuja fonte é a própria realidade sensível que pude, e posso, testemunhar a qualquer momento.

Feita essa ressalva, vou fazer um outro apontamento. Quando digo que sou alguém bastante identificado com a dimensão concreta da vida, refiro-me a certo, e inevitável, distanciamento entre o que posso, poeticamente, chamar de *a letra e a carne*. Explico. Vou dar um exemplo de *letra*:

Em “A Crise das Ciências Humanas”, Hilton Japiassu (2013, ebook pç 507) escreve sobre Psicologia: *surge para explorar os dois grandes domínios do conhecimento: a) as funções cognitivas do indivíduo (percepção, aprendizagem, inteligência, memória e linguagem); b) sua vida afetiva (emoções, personalidade, motivações, pulsões, etc) e os meandros da loucura*.

Um exemplo de *carne*:

Em um serviço público de atendimento a pessoas em situação de rua no qual trabalhei, em que realizava abordagens com essas pessoas objetivando a chamada *ressocialização*, constantemente surgia a questão: *por que fulano recusa a oferta de ir para albergue, fazer segunda via de documentação, ingressar em algum emprego*

¹ Isso é: o que é valorizado e o que não é valorizado; o que é percebido como bom e como mal, o que é

*provisório?*² *Por que ele parece preferir ficar na rua se acabando em bebida, droga, esmola e ócio?*

A dimensão da *letra* e da *carne* se entrecruzam, pois fatalmente a resposta que um psicólogo irá se produzir passa por questões cognitivas, afetivas e pelos meandros da loucura. Todavia, a questão de ordem moral aparece compondo o pano de fundo dessa cena quando, diante de tal situação, alçamos uma pergunta como: *por que o psicólogo se interessa pela vida do morador de rua?* Ademais, se fosse um sociólogo, geógrafo, historiador, economista, a partir das suas respectivas preocupações específicas, minha impressão é que eles, também estariam animados por questões de ordem moral visto que *a boa vida* – ou *a vida que vale a pena ser vivida* – inevitavelmente relaciona-se com a cultura, sociedade e organização da riqueza em uma dada civilização.

Por agora, não quero me alongar demais e sim apresentar as linhas gerais, ou a inspiração, desse trabalho. Então, recapitulando:

Há uma questão fundamental que anima esse trabalho: produzir uma resposta acerca da função civilizatória da Psicologia. Irei trabalhar com o pressuposto de que a Psicologia está incumbida e animada por questões de ordem moral. Assim, esse trabalho irá se ocupar de questões de fundamentos para a Psicologia³.

Como disse, esse trabalho é fruto de um desejo específico de paralização. Se sabemos que a mãe do saber ocidental, a Filosofia, surge em meio a uma crise civilizatória, algo semelhante confere legitimidade a esse trabalho. Parece-me indispensável uma parada no acostamento para clarear os pensamentos e lembrar do caminho. Ao meu ver, o estado de coisas do mundo cobra-nos encarecidamente por um retorno a fundamentos e é isso que pretendo, com esse trabalho, entregar ao mundo.

Como pretendo fazer isso?

Em *Como se Faz uma Tese*, Umberto Eco (2000) nos diz que uma tese estuda um objeto por meio de determinados instrumentos, e que, muitas vezes, o objeto é um livro e os instrumentos outros livros. O autor lança mão do exemplo de uma hipotética tese sobre o pensamento econômico de Adam Smith que no caso, o objeto é

² Esses são marcadores descritos na própria política pública para descrever elementos que determinariam a chamada ressocialização. Ver Política Nacional para inclusão social da população em situação de rua.

³ Propositamente estou usando a expressão “fundamentos *para a* Psicologia” e não “fundamentos *da* Psicologia”. Isso porque estou interessado em refletir sobre um pano de fundo que parece-me animar o ofício do psicólogo e não exatamente trilhar as bases que fundamentam a disciplina tal qual a mesma se apresenta hoje. Trata-se de uma diferença sutil, mas que espero que seja possível de se notar.

constituído por livros de Adam Smith e os instrumentos, outros livros sobre Adam Smith.

Segundo Marconi e Lakatos (2003) em *Metodologia do Trabalho Científico*, o método bibliográfico consiste no levantamento da bibliografia relevante já publicada na forma de livros, revistas ou publicações no geral acerca do assunto sobre o qual uma determinada pesquisa demonstra interesse. O que torna relevante o uso de tal metodologia seria especificamente a busca de algo cuja existência é ignorada, pouco conhecida ou insuficientemente explorada em um determinado campo do saber.

A pesquisa bibliográfica com o intuito de ofertar bases teóricas para um determinado campo se localiza no nível primário de uma dada estrutura tripartida, na qual os dois níveis seguintes seriam a positivação de tais bases para outras teorias que, no nível seguinte, fomentam a intervenção na realidade a fim de transformá-la em algum nível. Assim, a pesquisa feita com método bibliográfico é eminentemente teórica, apropriada para trabalhos que objetivam trabalhar fundamentos ou conceitos relevantes a um determinado campo de estudo.

Dado o meu objeto de interesse, este trabalho deverá necessariamente transitar por fronteiras estabelecidas com alguns campos do saber, tais como, a filosofia e a história visto que ambas mostram-se fundamentais para substanciar minha caminhada. Dada a complexidade do objeto – fundamentos para a Psicologia– e a correlata diversidade instrumental escolhida – diversos saberes – é necessário entender perfeitamente a advertência de Bell (2008) sobre a necessidade de desenvolver uma estratégia para apreender desses instrumentos aquilo que interessa para o objetivo traçado, ou, uma estratégia para conseguir eliminar as milhares de coisas que serão encontradas que não dizem respeito aos tais objetivos.

Ora, muito embora não se trate de uma estratégia, em sentido forte, parece-me inspirador o modo como Morin (MORIN, E e CYRULNIK, B 2013) fundamenta seu empreendimento chamado *pensamento complexo*. O autor se ancora na crítica⁴ de Blaise Pascal destinada ao método cartesiano para afirmar que o pensamento complexo seria justamente aquele antevisto por Pascal, ou seja, aquele que busca pela compreensão acerca daquilo que liga as coisas umas às outras, que busca pela

⁴ Descartes entendia ser impossível o conhecimento do todo sem saber previamente de suas partes. Pascal, concordava parcialmente. Segundo Pascal, de fato, a impossibilidade apontada por Descartes seria procedente; não obstante, haveria uma outra impossibilidade não prevista por ele: não seria possível compreender as partes sem o conhecimento do todo.

presença do todo na parte e vice-versa. No caso deste trabalho, a mesma estratégia será utilizada para alcançar as metas traçadas.

Assim, espero, entre outras coisas, produzir resultados suficientemente interessantes para contribuir com o desenvolvimento da Psicologia e, desejavelmente, do mundo, o qual se encontra em uma situação que torna desnecessária qualquer apresentação.

Para tanto, será necessária a promoção de uma série de remontagens de processos constitutivos, tanto de dentro quanto de fora da Psicologia. Isso é, para colocar em movimento meu pressuposto será necessária uma incursão no desenvolvimento da tradição civilizatória na qual estamos vinculados, ou seja, o Ocidente; destacadamente, a evolução do tema da moral. Em grande medida, isso será feito de modo análogo ao que Luis Claudio Figueiredo fez na ocasião de “A Invenção do Psicológico”, no qual buscou reconstituir o processo que lapidou o surgimento da subjetividade moderna, delimitando, entre outras coisas, que a mesma surge a partir do momento de perda de referências morais estáveis. Esse trabalho reconstitutivo irá ocupar algum espaço nesse trabalho. Isso é relevante, pois ao longo da narrativa, objetivo mostrar a evolução da história tentando fundamentar minha idéia. Essa parte do trabalho, é, à primeira vista, heterodoxa às quadras delimitadas do campo da Psicologia, que irão aparecer de modo mais contundente na segunda parte, depois que já tivermos apresentado os elementos filosóficos e históricos relevantes ao intento dessa produção. Em grande medida, inspiro-me em Freud que ao inventar a Psicanálise diz que sua grande descoberta – o inconsciente – sempre esteve aí, embora não houvesse ainda sido observado com apuro. Seguindo o mestre vienense, diria que a preocupação moral sempre esteve presente no ofício da Psicologia, embora isso ainda não tenha sido observado com o devido apuro.

Para o itinerário desse trabalho ficar mais facilmente visualizável, sobretudo em sua relevância, irei começar fazendo uma breve e introdutória reconstituição da Psicologia para, depois, problematizá-la no ponto em que isso se mostra, ao meu ver, necessário aos fins deste trabalho.

Capítulo 1) A moral e a tradição intelectual ocidental

Devo iniciar o presente trabalho com uma questão preliminar: *o que é moral?* Trata-se, antes de mais nada, de um termo de origem latina (*moralis*) que significa hábitos e costumes. Do ponto de vista da história da filosofia estabelece uma sinonímia com a palavra de origem grega ética (*éthos*). O uso de ambas as palavras costuma se referir a *teoria dos valores que regem a ação ou conduta humana, tendo um caráter normativo ou prescritivo*⁵. Quando se aceita haver diferença entre essas palavras, costuma-se pensar que *a moral diz respeito aos costumes, valores e normas de conduta específicos de uma sociedade ou cultura, enquanto que a ética considera a ação humana do seu ponto de vista valorativo e normativo, em um sentido mais genérico e abstrato*⁶.

Dada a inexistência de consenso acerca da relação de identidade entre ética e moral, é preciso fazer certo acerto terminológico para que não haja confusão sobre os termos. Como se sabe, moral é o termo com que Cícero traduziu do grego a palavra ética⁷, sendo possível pensar que se trata antes de uma questão de tradução do que de significado⁸ pois

(...) do ponto de vista da história da filosofia, a diferença entre moral e ética é a mesma que existe entre *mesa* e *table*. Moral é a tradução latina para a palavra grega original ética (...); Apesar disso, vale a pena esclarecer o que as pessoas tem em mente quando assumem que existe uma diferença entre elas. Para a maioria, ética é o campo das normas de conduta, enquanto moral é a parte da filosofia que reflete sobre hábitos e costumes. Ambas são as duas coisas ao mesmo tempo, porque faz parte da reflexão sobre hábitos e costumes pensar sobre as normas que devem reger esses hábitos e costumes. E mais: não existem hábitos e costumes que não sejam permeados de normas, muitas vezes quase automáticas ou espontâneas (Ponde, 2016, ebook, p.837)

⁵ Japiassú, H e Marcondes, D (2001, p.134)

⁶ Idem

⁷ Goldenberg, R (1994, p.10)

⁸ Esse entendimento não é consensual; a recente tese de livre docência de Sandra Maria Patrício Ribeiro (Ribeiro, 2018) faz uma vasta exploração dessa questão a partir da polissemia palavra *ethos*.

Como se sabe, a partir da história da filosofia, a civilização ocidental já pensou a moral a partir de uma série de pontos de vista. Para ilustrar isso, podemos pensar que, em um dado momento, a moral foi pensada como *modo de estabelecer o que é o bem para os homens*. Isso é, a moral como pensamento sobre o melhor meio de se viver a vida. Em um outro momento, a moral foi pensada como *modo de estabelecer o dever para os homens*. Isso é, a moral como *pensamento sobre a Lei, como um imperativo categórico, necessário, objetivo e universalmente válido*⁹. Contudo, apesar das variações, a moral sempre foi o campo da *razão prática*, isso é, sempre desejou-se responder a questão fundamental: *o que devemos fazer?* Sempre que essa questão aparecer, ontem, hoje e amanhã, estaremos dentro do grande campo da moral.

Um estudioso no tema como o filósofo Vladimir Jamkélévitch nos ensina que a moral é, talvez, a única questão diferencial dos humanos. Isso porque, tal qual todo e qualquer ser vivo do planeta, nós também estamos suscetíveis aos dados da natureza. Ocorre que a vida moral consiste em aprimorar, em embelezar a vida natural¹⁰. Trata-se, segundo o filósofo, de uma *sobrenatureza*, ou como diria Aristóteles, de uma *segunda natureza*.

A vida moral foi pensada de diversas formas ao longo do tempo que compreende a vasta tradição à qual estamos sujeitos. O objetivo desse primeiro capítulo é explorar o tema da moral pela via da história da filosofia para que se torne possível vislumbrar sua abrangência. Isso irá exigir um certo fôlego, pois para compreender certos postulados de tempos passados, é preciso estar razoavelmente familiarizado com as linhas mestras de alguns processos históricos específicos e, também, com sistemas de pensamentos que conjugavam o entendimento sobre a moral com outras questões que não nos interessa diretamente, mas são condição para nos apropriarmos do que interessa. Assim sendo, farei um passeio ao longo da vasta tradição do pensamento ocidental tendo como referência o pensamento moral.

1.1) O surgimento da Filosofia na Grecia

Na Filosofia grega, encontramos a primeira tentativa para explicar *a natureza dentro da natureza*, sem referência a agentes míticos. Foi na Grécia que surgiu o primeiro esboço de um método científico. O pensamento grego antigo entendia haver *uma*

⁹ Idem

¹⁰ Jamkélévitch, V (2008, p.50)

substância fundamental da qual provinham todas as coisas. Tal premissa animou todas as inúmeras teorias¹¹ surgidas na chamada Antiguidade Clássica.

Os gregos antigos tinham uma compreensão *teleológica* da vida, do universo e dos seres humanos. Aquilo que se apresentava aos *sentidos de um ser humano*¹² havia de ser, por exemplo, um efeito do movimento dos átomos no espaço (cosmos). No campo da *psicologia grega*¹³ (ramo da filosofia que buscava entender a vida e a ação humana) a compreensão teleológica servia, por exemplo, de base para a teoria dos elementos mentais: teoria que buscava delinear o psíquico, ou seja, o espaço mental onde se realizaria essa confluência prevista pela teoria atomista. É na psicologia grega que encontramos a primeira tentativa de delinear as funções fundamentais da vida psíquica, muito operantes nas conhecidas camadas psíquicas (ou da alma), pensadas tanto por Platão quanto por Aristóteles.

Já à essa altura, é importante fazer a seguinte advertência: não é possível entender a visão grega acerca do homem sem entender a cosmovisão que eles tinham, ou seja, a psicologia e a antropologia grega eram ramos sincronicos à filosofia, cuja primeira tarefa, o primeiro objeto, foi a natureza, a *physis*¹⁴.

O primeiro grupo de filósofos gregos foram chamados de físicos ou fisiólogos¹⁵. Embora tenham conseguido êxito ao eliminar a influência preponderante da mitologia, não conseguiram impedir que suas teorias fossem influenciadas pela metafísica. O desejo de determinar a natureza é traço típico dos físicos; a expectativa é que ao fazê-lo, poder-se-ia determinar todas as coisas, incluindo a alma do homem¹⁶.

¹¹ Dois exemplos de teorias muito importantes e influentes nesse período: o atomismo e o evolucionismo de Aristóteles

¹² Possível de ser observado pelos sentidos

¹³ Rosenfeld, A (1984, p.11)

¹⁴ Idem (1984, p.15)

¹⁵ Abrão, B (1999, p.25)

¹⁶ É importante entender que essa transição de uma cultura hegemonicamente mitológica para uma outra filosófica não se deu de modo simples e rápido. Como bem nos ensina Jean-Pierre Vernant (1999), tratava-se de dois saberes distintos mas com pretensões similares. Se a mitologia era um conjunto de narrativas fantásticas que ofertam uma resposta sobre a origem da vida, do universo e de todos os aspectos da vida, a filosofia era um conjunto de conhecimento acumulado que ofertam teorias sobre a origem da vida, do universo e de todos os aspectos da vida.

Há, basicamente, duas formas de se entender essa transição. Pode-se entender a Filosofia como negação ou como continuidade da Mitologia. Se entendermos como negação, entendemos que não haveria a filosofia se o homem não tivesse despertado do longo sono mitológico. Aqui, a mitologia é, basicamente, descartada na sua integralidade. Porém, se entendermos como continuidade, entendemos que a Filosofia não seria possível sem a razão contida no arcabouço mitológico. Aqui, admite-se que haveria um logos contido na mitologia que precisaria ser refinado.

Ao contrário da mitologia, a filosofia não pode apelar para o fantástico, a filosofia seria um conhecimento baseado na interligação de ideias racionais. O argumento racional, fruto do pensamento encadeado logicamente é a marca da filosofia (o *logos*). Surgindo a partir do estudo racional da natureza (*physis*), objetivava saber do *ser* e dos *seres da natureza*, isso é, *o que são, como se transformam* para, assim, saber sua essência ou verdade. Portanto, buscavam pela via do *logos* apreender a *physis* como modo de se chegar a *arkhé*, isso é, o princípio universal, ou a origem de tudo.

Tales de Mileto (VII a.C-VI a.C), considerado o primeiro filósofo, é um exemplo típico desse *modus operandi* dos primórdios da Filosofia. Tales observou criteriosamente o Rio Nilo e percebeu que sua água era a fonte da vida no Egito. Isso é, ele supôs ter descoberto o *logos* da vida. Posto que a filosofia seria um conhecimento baseado na interligação de ideias racionais, ele assim se lançou a entender a natureza da água (*physis*). Nesse exercício, Tales percebeu que a água mudava de estado (líquido, gas, sólido) de tal forma que não havia mudança em sua essência. Disso ele concluiu que na água teríamos um princípio universal de toda a matéria viva, ou a *arkhé*.

O respeito ao argumento racional a partir do encadeamento lógico de ideias faz do conhecimento filosófico algo de difícil construção. Desde seu início, a filosofia busca explicações gerais, como Tales de Mileto fez com a água. A água explicaria todo o funcionamento do universo, não somente uma parte dele. Quando a mulher vai parir, estoura a bolsa amniótica e sai água (água ligada ao nascimento); quando uma pessoa morre o corpo vai secando (corpo perde água que, logo é, o princípio da vida). Mesmo as plantas precisam de água para viver. Tales foi o primeiro a desenvolver uma *arkhé* ao colocar um princípio físico como sendo a essência do ser.

Contemporâneo de Tales, Anaximandro de Mileto coloca o infinito (*ápeiron*) como o princípio fundamental de tudo. Tudo estaria preso a um ciclo de eterna renovação, nada se cria, nada se perde, tudo se transforma. A água que Tales coloca como o princípio, Anaximandro coloca como algo já submetido ao *ápeiron*.

A água estaria, portanto, submetida ao princípio do *ápeiron*, ou seja, ao ciclo de eterna renovação que a tudo comanda. O *ápeiron* seria a *arkhé*. Com Pitágoras advém a matemática. O princípio de tudo seriam os números, pensados como entidades reais, com vida própria. Tudo em nosso universo pode ser pensado a partir de suas medidas.

Os números estariam presentes na *psysis* e no cosmos antes do homem os descobrir. O número regeria as formas que regiriam as idéias que, por sua vez, nos regiriam.

Outros dois personagens importante são Demócrito e Leucipo, que desenvolveram a conhecida teorias dos átomos - o atomismo- segundo a qual o vazio existe e seu preenchimento seria decorrência da ação dos átomos, que seriam partículas do *ser primordial* que seria perfeito e pleno. O homem seria uma espécie de microcosmo do Universo, que, por sua vez, seria originado a partir da transformação do ser primordial em átomos¹⁷.

Os sistemas de Pitágoras e de Demócrito estão dentro do critério da filosofia estabelecido por Tales. Tanto os números quanto os átomos podem se modificar de forma¹⁸ sem perder sua essência¹⁹. Dentro desse grande grupo de filósofos que cunhou-se chamar de pré-socráticos, há ainda três nomes importantes: Heráclito, Parmênides e os sofistas, representados essencialmente por Protágoras.

As concepções conflitantes de Heráclito e Parmênides são uma das mais instigantes da história da Filosofia. Heráclito entendia que tudo mudaria o tempo todo. Assim, estabeleceu *a mudança* como *arkhé* do universo. Isso é, o universo seria um fluxo contínuo como a chama de uma vela, que, ao mesmo tempo que *é*, também *não é* a mesma a cada momento que você a observa. Ou mesmo na famosa analogia com o rio: ninguém entra no mesmo rio duas vezes porque quando você entra de novo não é mais o mesmo rio²⁰. A água do rio seria uma metáfora para o nosso universo. Daí surge a questão: o que determina a mudança? Resposta: o choque dos opostos promove o movimento e o equilíbrio.

A posição de Parmênides é diametralmente oposta, pois se o ser *é*, ele não poderia *não ser*. Não haveria como algo *não ser*, isso é, as coisas nunca *não são* (*não-ser*). Mudanças seriam ilusões porque o princípio fundamental não pode ser modificado. Se tivesse se modificado ele seria *o não ser*, mas como o *não ser* não existe, o princípio é sempre o mesmo. A importância de Parmênides para os fins desse capítulo é que ele foi pioneiro em aplicar seu sistema filosófico para pensar no ser humano. Ele dizia que há dois caminhos que o humano pode seguir: a via da opinião (*doxa*) que seria o

¹⁷ Os átomos seriam a resultante da fragmentação desse ser primordial.

¹⁸ Fatoração dos númeors e o arranjo entre os átomos

¹⁹ Quando os átomos se ligam, nascem as coisas, quando eles se separam as coisas são destruídas, logo, o átomo é o elemento formador de todos os seres do universo

²⁰ “A divergencia e a contradição não só produzem a unidade do mundo mas também a sua transformação. O mundo é um eterno fluir, como um rio; e é impossível banhar-se duas vezes na mesma água”(Abrão, B. 1999, p.31)

caminho do erro, e a via da verdade que seria o caminho do conhecimento (*logos*). Heráclito e Parmênides irão influenciar Platão que buscou uma síntese para as concepções conflitantes.

Nesse ponto já é possível vislumbrar a diversidade de teorias produzidas pela filosofia grega. Com Parmênides, as formulações que, originalmente, destinavam-se à *psysis*, passaram a se aproximar da compreensão do humano. Contudo, havia um problema fundamental estabelecido pela diversidade de concepções estabelecida: qual seria a verdadeira?

A filosofia passou paulatinamente a se afastar das investigações dos pré-socráticos, sobre a natureza e o universo e passou a ocupar-se mais das questões propriamente humanas. Protágoras, considerado um representante dos sofistas²¹ dizia que o mundo seria aquilo que os homens fazem e desfazem por intermédio dos sentidos e que, caso houvesse um princípio único, o ser humano não poderia conhecê-lo, tornando irrelevante a ocupação teorizar sobre a verdade.

Essa concepção, que separa a ordem das coisas naturais e a dos homens, abre a possibilidade da formulação de ideias não só sobre o conhecimento como também sobre a política e a moral. Uma vez que *a medida de todas as coisas é o homem*²², seu conhecimento está limitado pelos sentidos, que muda de um para outro (o que pode ser doce para alguns, por exemplo, pode ser amargo para os demais). Assim, se existe algum acordo entre os homens, não resulta do conhecimento de alguma verdade absoluta, mas de simples convenção (Abrão, B, 1999, p.38).

Com os sofistas surge a *relativização da verdade* e a *questão moral* foi tocada pela primeira vez de modo mais contundente. Tudo o que seria do âmbito humano, teria no homem sua medida. Se o homem é limitado pela insuperabilidade dos sentidos, que variam de um para outro, logo tudo o que é do âmbito humano está sob a chancela da convenção, não da verdade.

1.1.1) Moral: um tema filosófico

Como se sabe, a figura de Sócrates é um divisor de águas. Se, fundamentalmente, a Filosofia pré-Socrática se ocupava da *physis*, do *logos* e da *arkhé*, a partir de Sócrates

²¹ Sofista significa literalmente sábio. *Os sofistas são todos estrangeiros. Excluídos assim da condição de cidadãos, não se interessam diretamente pelos destinos da cidade. Assim, não se preocupam com o que uma argumentação pode ter de justo ou injusto, moral ou imoral- isso é assunto dos cidadãos. Basta-lhes que seus discípulos aprendam a falar- não importa o quê, mas bem, de modo convincente- e que os remunerem pelo ensino.* (Abrão, B. 1999, p.36)

²² Grifo meu.

a Filosofia passa a se interessar fundamentalmente pelo *nomos*, isso é, pelo *daemon* das leis e das normas. A partir de Sócrates, a Filosofia passou a se interessar pelas problemáticas humanas, isso é, por questões relacionadas a vida dos homens na polis. Na época de Sócrates, Atenas chegava ao seu auge. A democracia ateniense estava em seu apogeu, todas as questões pertinentes a polis eram discutidas na Agora. Quem possuísse o maior poder de convencimento, tendia a ganhar a discussão. Isso fez de Sócrates, com efeito, um crítico da Democracia. O legado de Sócrates é incalculável. Dentre suas principais contribuições destacam-se a busca pela verdade no conhecimento e da virtude na vida, que estariam entrelaçados. Tal qual Protágoras, Sócrates enfrentou a questão moral do homem, porém o fez a seu modo. Se Protágoras desqualificou a verdade, Sócrates voltou a qualificá-la. A partir de seu método conhecido como *maieutica*, Sócrates propunha uma prática de *parir o conhecimento verdadeiro*. A prática socrática era um modo de fazer o interlocutor desqualificar a *doxa* e passar a se reconhecer na ignorância, uma espécie de virtude necessária à sabedoria, apontada por Sócrates como sendo a meta da vida humana. Sócrates interessa-se, fundamentalmente, por saber da virtude. *Pergunta-se sobre a sabedoria, a beleza, a coragem, a justiça, porque procura, a partir desses diversos aspectos da virtude, chegar à questão das questões: o que é a virtude?*²³ De modo que

(...) conhecê-las torna-se, assim, o principal objetivo do verdadeiro conhecimento – só pratica o mal quem ignora o que seja a virtude. E quem tem o verdadeiro conhecimento só pode agir bem. Desse modo, conhecimento e virtude tornam-se sinônimos. Com Sócrates, as questões morais deixam de ser tratadas como convenções baseadas nos costumes, as quais se modificam conforme as circunstâncias e os interesses, para se tornar problemas que exigem do pensamento uma elucidação racional. Nesse sentido ele é o fundador da Ética (Abrão, B, 1999, p. 45).

Seu principal aluno e defensor foi, sem dúvidas, Platão. Um dos mais influentes pensadores da Antiguidade, seu legado se estendeu para muito além do seu período de vida. Platão foi um pensador completo que desenvolveu um pensamento rigoroso e capaz de articular a verdade com o belo e o bem. Platão viveu em uma Atenas bastante tumultuada politicamente, para ele a democracia ateniense não era a forma ideal de se organizar a polis²⁴.

²³ Abrão, B, 1999, p. 45

²⁴ A condenação de Sócrates à morte era uma amostra exemplar dos riscos da Democracia.

Seguindo Sócrates, Platão tensionou o debate com os sofistas, aqueles filósofos que ensinavam a arte de vencer uma discussão pela via da retórica. O problema de Platão com os sofistas era a ausência de compromisso com a verdade. Na democracia ateniense, os sofistas instrumentalizavam os cidadãos com técnicas de argumentação em troca de dinheiro. Assim, as discussões na Agora tendiam a ser vencidas por pessoas descompromissadas com a verdade. Para Platão o governo da cidade deveria estar nas mãos de verdadeiros filósofos, ou seja, nas mãos daquele que é um amante da verdade.

Platão entendia que o homem estava sob a signo da corrupção e que somente o verdadeiro filósofo poderia escapar a esta marca por meio de sua própria formação. Isso porque o filósofo, para ser filósofo, teria que ser resistente a todas as formas de ilusão. Platão é fundador da Academia Ateniense, um lugar que formaria o filósofo governante. Na Academia se discutia fundamentalmente questões relativas a verdade, que seria, necessariamente boa e bela.

Na época de Platão, o cenário grego era polarizado entre dois paradigmas advindos de dois filósofos pré-socráticos: Parmenides e Heraclito. Platão é influenciado pelos dois, e faz uma síntese entre as duas teses. Além dos dois, Platão também foi muito influenciado por Pitágoras, e a teoria dos geometras²⁵. A partir dessas influências, Platão criou sua Teoria das Formas Perfeitas e para ilustrá-la criou a famosa alegoria da caverna²⁶.

Segundo essa alegoria, o mundo sensível é como uma caverna em que os homens se encontram acorrentados de tal modo que só podem olhar para as paredes escuras. Atrás deles há uma fogueira cuja luz projeta na parede sombras obscuras – a única realidade, para esses homens. Mas um deles consegue escapar. Fora da caverna, a intensa luz do Sol ofusca-lhe a visão. Os olhos, porém, acostumam-se com a claridade e ele vê a verdadeira e bela realidade: o mundo inteligível. Maravilhado, não pode deixar de voltar à caverna, a fim de comunicar aos companheiros a sua descoberta. Mas eles não o compreendem. Riem e, depois, matam-no (Abrão, 1999, p.52)

²⁵ Não há círculo nem, tampouco, um triângulo perfeito na natureza, não obstante, trata-se de uma forma absolutamente verdadeira (Abrão, B, 1999, p.50)

²⁶ Essa famosa alegoria encontra-se no Livro VII de *A República* em um diálogo estabelecido entre Sócrates e Glauco (Platão, 1999, p. 225)

A partir da famosa alegoria da caverna, fica claro alguns entendimentos de Platão. Por exemplo, que a verdade não seria algo com que a totalidade dos homens conseguiria lidar. Dentro da caverna, os prisioneiros eram enganados pelos sentidos, que lhes entregava imagens, sensações que pareciam corresponder a verdade. As sombras projetadas e as sensações delas oriundas mudam o tempo todo²⁷, contudo seriam ilusórias²⁸. Disso Platão produz sua tese de que, embora houvesse a mudança apreendida pelos sentidos e que ela fosse percebida como real, logo verdadeira, isso não seria outra coisa que não sombras de um outro mundo, este sim verdadeiro, por ser imutável e eterno.

Teríamos, assim, dois mundos: o mundo sensível e o mundo inteligível. O mundo sensível seria o mundo da caverna (das opiniões, sensações, crenças) e o mundo inteligível seria o mundo do *além da caverna* (das formas ideais, da essência, das coisas em si). O mundo inteligível só seria possível para aqueles, poucos, que questionassem o mundo sensível. Para Platão a Filosofia seria própria àqueles que amam o conhecimento (*episteme*), e seria possível àqueles poucos que conseguissem se emancipar das paixões e dos apetites para ascender à verdade. Platão funda uma importante visão de mundo e de homem: a visão metafísica e dualista. A Filosofia passa a significar a iluminação da alma pela via do conhecimento verdadeiro.

A concepção de homem, ou o pensamento psicológico²⁹ de Platão estava associada a sua concepção metafísica que, também, determinava sua forma de entender a política. A alma (*psyque*) seria constituída por três partes: razão (localizada na cabeça), bravura (localizada no coração) e pelos apetites (localizado no ventre). Essa teoria da divisão tríplice da alma reflete em sua teoria política. Em se tratando de um pensador que prioriza os ideais, Platão pensava que o modelo de organização social ideal seria aquele em que os dirigentes fossem filósofos (aquele que é animado pela razão), seus auxiliares seriam os guerreiros (aqueles que são animados pela bravura) e os demais, camponeses, artesãos e comerciantes (aqueles que são animados pelos apetites) só se preocupariam com os bens necessários à sobrevivência.

Não havendo como evitar as injustiças que seriam decorrências do mal advindo da ignorância da maioria, Platão pensa em uma forma de organizar a polis a partir de uma devida hierarquia. Conhecer o Bem *significa que é possível organizar a cidade não*

²⁷ Conforme dizia Heráclito, *tudo muda o tempo todo*.

²⁸ Conforme dizia Parmênides, *os sentidos não são fontes fidedignas*.

²⁹ Rosenfeld, A, 1984, p.16

*mais segundo as opiniões, mas tendo como base o verdadeiro conhecimento*³⁰, pois os males não cessarão para os homens antes que a raça dos puros e autênticos filósofos chegue ao poder. Uma conclusão talvez drástica mas inevitável para quem foi levado à filosofia pelo desencanto com a política cega dos homens³¹.

Por fim, pode-se considerar que grande parte da contribuição de Platão acerca da moral consiste em uma

(...) definição do homem justo a partir do estudo da cidade justa; a cidade ideal, o papel da educação, o lugar do filósofo na cidade e em como o regime ideal é levado a degenerar-se. Na República, no Político e nas Leis, Platão enuncia as condições da cidade harmoniosa, governada pelo filósofo-rei, personalidade que governa com autoridade mas com abnegação de si, com os olhos fixos *na idéia do bem*. A virtude suprema consiste no "desapego" do mundo sensível e dos bens exteriores a fim de orientar-se para a contemplação das idéias, notadamente *da idéia do bem*, e realizar esse ideal de perfeição que é o bem. Abaixo dessa virtude quase divina situa-se a virtude propriamente humana: a justiça, que consiste na harmonia interior da alma (Japiassu, H, e Marcondes, D. 2001, p.151)

Tão importante quanto Platão, Aristóteles é outro nome que se faz necessário nesse capítulo. Aluno de Platão na Academia, Aristóteles acaba por trilhar um caminho distinto de seu mestre quando se põe em desacordo com a Teoria das Idéias³², o que

(...) não significa que ele seja radicalmente antiplatônico. Se diverge de Platão, seu pensamento supõe, por isso mesmo, o do mestre. Mais do que isso, com essa divergência Aristóteles procura 'salvar' o platonismo, depurando-lhe os aspectos incongruentes e fazendo-lhe descer ao mundo sensível –o que Platão, apesar das intenções proclamadas, raramente conseguia, por considerá-lo mera aparência (Abrão, B. 1999, p.55).

Compreender o pensamento moral de Aristóteles requer nos aproximarmos desse misto de adesão e distanciamento que ele estabelece com Platão. Aristóteles classifica o Universo em duas grandes regiões: o mundo supralunar e o mundo sublunar:

³⁰ Abrão, B, 1999, p. 52

³¹ Idem

³² A partir da crítica a Teoria das Idéias -encontrada na obra *Sobre a Filosofia*- Aristóteles passa a desenvolver seus tratados lógicos sobre a Física, a concepção do universo, Psicologia, Biologia, Metafísica, Ética, Política, linguagem e Estética.

O primeiro é a região onde se situam os corpos celestes, cujo movimento circular, perfeito e eterno, sem começo nem fim, assemelha-se ao *motor imóvel*. O que está abaixo dessa região é o mundo sublunar, composto, segundo Aristóteles –que aí retoma Empédocles-, de quatro elementos: água, ar, terra e fogo. São eles a causa material de tudo o que existe nesse mundo, desde as coisas inanimadas, como pedra e mar, até os seres vivos (vegetais e animais), dependendo da forma que assumem (Abrão, 1999, p.62)

Esse mundo supralunar requer alguns apontamentos pois nele jaz a crítica feita por Aristóteles ao mundo inteligível de Platão. Diferentemente de Platão, Aristóteles não despreza a observação das coisas que se apresentam aos sentidos. Muito pelo contrário, ele buscou integrar a percepção do mundo sensível ao conhecimento científico e filosófico. A principal crítica de Aristóteles é que o mundo inteligível de Platão apenas é capaz de explicar a imperfeição do mundo sensível, sendo incapaz, portanto, *de explicar o universo dos sentidos, a diversidade e o movimento que nele ocorre a não ser pelo recurso duvidoso de um Demiurgo fabricante do universo*³³.

Se o verdadeiro conhecimento é, para Platão, um constante exercício de rememoração feito a partir de uma razão que opera a despeito dos sentidos, isso é, não atribuindo grande valia àquilo que é apreendido no mundo sensível; para Aristoteles, o verdadeiro conhecimento seria o processo de abstração pelo qual o intelecto produz conceitos universais que, ao contrario das Formas Ideais de Platão, não existem separadamente das coisas e do intelecto. No mundo sensível, diferentemente do que queria Platão, não existiriam as ideias imperfeitas de Homens ou Cavalos, mas sim homens e cavalos individuais. *Os sentidos que captam as coisas individuais constituem assim o ponto de partida*³⁴. Por meio da observação criteriosa percebia-se a existência de muitos tipos de, por exemplo, cavalos. O resultado dessa observação criteriosa seria chegar a um conceito de cavalo. O avanço do conhecimento faria-nos conhecer conceitualmente cavalos, passáros, homens, etc.

Evidentemente que o empreendimento de Aristóteles era exigente. Ao observar o mundo sensível, Aristóteles percebe que tudo se transforma continuamente. Para resolver esse aparente problema, ele lança mão de duas noções: ato (*energeia*) e de potência (*dynamis*). O ato refere-se ao estado atual do ser, isso é, como ele existe aqui e agora. A potência, refere-se àquilo em que este se transforma. Um exemplo seria a

³³ Abrão, B, 1999, p.56

³⁴ Idem

semente de uma árvore que, enquanto ato, é semente, mas, enquanto potência, é a árvore que dela vai germinar. Tudo ocorreria como *se as potencialidades dos ser fossem se atualizando, passando da potência ao ato*³⁵. Não obstante, essa constante passagem não se daria ao acaso, ela seria efeito de uma causa que, por sua vez, pode ser material, formal, eficiente e final:

A causa material indica a matéria de que uma coisa é feita, como, por exemplo, a madeira com que se fabrica uma mesa. A causa formal dá forma a essa matéria: no exemplo, a forma mesa torna a matéria reconhecível como objeto mesa. Mas, por isso, é preciso que algo unifique a matéria e a forma: é a causa motriz ou eficiente, que, no exemplo, pode ser o artesão que trabalha a madeira, dando-lhe a forma de mesa. Por fim, a passagem da potência (madeira) ao ato (mesa) faz-se segundo um objetivo, uma finalidade, uma causa final. No caso da mesa, a causa final pode estar em ser vendida ou usada pelo próprio artesão, e assim por diante. Dentre esses quatro sentidos da causa, a final é a mais importante: se a potência atualiza-se em ato, é sempre em vista de alguma finalidade (Abrão, B, 1999, p. 57).

A questão da causalidade é central para acompanharmos os ensinamentos de Aristóteles. Tudo teria uma causalidade e, assim, seria necessário considerar uma *causa primeira*, a partir da qual deu-se início o ciclo infindável *potência-ato-potência*. Uma dificuldade dessa *causa primeira* é que ela só teria tal estatuto no caso de não ter sido causada por nenhuma outra. Essa *causa-primeira*, portanto, deveria ser imóvel, pois *o movimento supõe uma causa* e, nesse caso ela não seria a primeira. A *causa primeira* também não possuiria *potencialidades*, pois se as tivesse acabaria por se mover e se transformaria em ato. A *causa primeira* também não poderia ser *material*, pois *o material só existe numa forma*, o que significa que uma *causa eficiente* a uniu; assim, a *causa primeira* deve ser *forma pura, imóvel, ato puro sem potência, a causa primeira pôs em movimento o conjunto do universo. É motor imóvel*³⁶. A grande diferença entre esse *Deus de Aristóteles*³⁷ e o Demiurgo de Platão é que o primeiro não cria nem interfere no curso dos eventos do mundo.

Nessa medida, Deus só pode ser pensamento do pensamento, o conhecimento de si mesmo. E só pensa em si próprio, numa eterna auto-contemplação. Por tudo isso, o conceito de Deus de

³⁵ Idem

³⁶ Abrão, 1999, p.57

³⁷ Abrão, 1999, p.58

Aristóteles em quase nada se assemelha ao do cristianismo – e só com muito custo o pensamento cristão, na Idade Média, irá conseguir adaptar um ao outro (Abrão, 1999, p.58).

Ao figurar como imóvel e auto-suficiente, não é de responsabilidade desse Deus colocar o mundo em movimento. Seria do mundo a responsabilidade de mover-se. Não obstante, o mundo se movimenta a partir da atração que a perfeição emana desse Deus. Essa atração seria pensada como nosso amor para com Ele, não o contrário³⁸. É o mundo que ama a Deus querendo com ele assemelhar-se e repetir sua eterna perfeição. Esse Deus de Aristóteles constitui-se, portanto, na suprema finalidade do mundo. Desse modo, as espécies reproduziriam-se conservando seus caracteres fundamentais para imitar a perfeição de Deus. *Mas, imperfeito, o mundo jamais alcança a perfeição plena e deve recomeçar seu eterno ciclo de movimento. De modo geral, pode-se dizer que o sentido último do movimento é a imobilidade*³⁹

O mundo sublunar, pensado por Aristóteles, seria esse mundo fadado à imperfeição, o nosso mundo. Tudo o que lhe compõe está fadado à geração e à corrupção, isso é, nascimento, degenerescência e morte. Imperfeição significa também violência, pois o nascimento de uma coisa implica a morte de outra. Haveria violência nos próprios movimentos físicos pois os elementos do mundo sublunar só sairiam de seu *lugar natural* mediante a violência. O exemplo é o movimento da pedra atirada para o alto. A pedra retorna ao chão porque retornar seria sua *causa final* e a terra seu *lugar natural*; ou a fumaça que tende ao alto pois lá seria seu *lugar natural*⁴⁰.

Essas poucas linhas introdutórias nos permitem adentrar no campo de reflexão sobre o humano, que é um ser do mundo sublunar, marcado, portanto, pela imperfeição e violência. Se a causa final da pedra é o retorno, a causa final do homem seria a felicidade (*eudaimonia*), que não deve ser entendida como um forte prazer que logo se esvai, mas sim como *a prática da vida virtuosa*.

Virtude deve ser entendida como *o caminho do meio entre os opostos*. A alma seria dada a paixões, emoções e/ou afetos (*pathos*), que tenderiam a dois grandes tipos de vícios: o excesso e a falta⁴¹. Tanto *o excesso* quanto *a falta* seriam problemáticos. Do medo (*pathos*) emergiria a virtude (*areté*) da coragem, que seria o meio termo entre a

³⁸ O Deus de Aristóteles não ama o mundo.

³⁹ Abrão, 1999, p.58

⁴⁰ Abrão, 1999, p.62

⁴¹ Na mitologia grega, essa problemática relação dos homens com os afetos era descrito a partir das noções de *hybris* e *nemesis*. *Hybris*, referia-se a certa desmedida na vivência afetiva; algo que passível de correção divina, a *nemesis*.

covardia (vício por deficiência) e a temeridade (vício por excesso). Da cólera (*pathos*) emergiria a virtude (*areté*) da generosidade que seria o meio termo entre a indiferença (vício por deficiência) e a irascibilidade (vício por excesso). Do prazer (*pathos*) emergiria a virtude (*areté*) da temperança que seria o meio termo entre a insensibilidade (vício por deficiência) e a libertinagem (vício pelo excesso).

Se Platão respondia a pergunta sobre a definição de *bem* a partir da ideia do *kalos kagathos*, isso é, a forma harmônica exterior (*o belo-kalos*) refletiria a forma harmônica interior (*o bem-kagathos*), Aristóteles abandona a pergunta sobre *o que é, exatamente, o bem* para dar uma resposta sobre *o que é a virtude, entendida como o próprio bem*. As virtudes seriam comportamentos que deveriam se tornar *uma segunda natureza*. A ética seria uma ciência que ocorre na contingência, sendo, portanto, necessariamente prática. Portanto, ao contrário do que pensava Platão, não saberíamos do *bem* a partir de definições prévias. A virtude (*areté*) seriam comportamentos que estariam no meio entre dois extremos. A coragem, por exemplo, é um bem que está equidistante da covardia e da temeridade. Portanto, *os bons hábitos e costumes (as tais virtudes) deveriam ser praticados a ponto de se tornarem uma segunda natureza, portanto automáticos ou espontâneos*⁴². Para Aristóteles, a questão moral era pensada como *um constante combate interior* que cada um de nós deveria exercer de modo constante. *Disciplina, modéstia, generosidade, coragem e justiça* seriam as maiores virtudes, que seriam todas práticas (*areté etiké*); também haviam as virtudes intelectuais (que viriam do *Nous*⁴³) que seriam a *sophia*⁴⁴ e *fronêse*⁴⁵. A Filosofia seria, portanto, a virtude intelectual própria do filósofo, isso é, a capacidade e o gosto por *contemplar a ordem primeira* e trazê-la ao mundo. Essa seria a tarefa do filósofo: *trazer a ordem do todo, do primeiro motor* para causar a ordem da cidade da qual ele é responsável.

É importante, por fim, ressaltar que o tema da *política* também foi trabalhado por Aristóteles que entendia se tratar de um tema a ser pensado de modo subordinado às suas considerações sobre a ética. Em outras palavras, a questão moral é condição para pensar na questão política, não o contrário. Sobre isso, diz-nos Aristóteles:

⁴² Ponde, L. 2016 ebook, pç: 838

⁴³ Associado com o intelecto, distinto de nossa percepção sensorial. Aristóteles dividiu-o em dois: *nous* ativo e passivo. O passivo é afetado pelo conhecimento. O ativo é a eterna *primeira causa* de todas as subsequentes causas no mundo.

⁴⁴ A virtude do gosto pelo saber

⁴⁵ A virtude do pensamento prático, ou da *sabedoria prática*.

Essa é uma característica do ser humano, o único a ter noção do bem e do mal, da justiça e da injustiça. E é a associação de seres que tem uma opinião comum acerca desses assuntos que faz uma família ou uma cidade (Aristóteles, 1999 p.146).

O *zoón politikón*⁴⁶ vive naturalmente em sociedade. Ao contrário de Platão, o pensamento político de Aristóteles não estabelece a cidade-ideal⁴⁷. Aristóteles classifica em três as formas de governar: monarquia/despotismo –governo de um só, aristocracia/oligarquia –governo de alguns, democracia-governo de todos. Todas as formas de governo teriam vantagens e desvantagens e Aristóteles não aponta qual seria a melhor.

1.2) O surgimento da Religião Cristã

O termo *helenismo* – ou, *período de transição* - faz alusão a influência que a cultura grega⁴⁸ passou a ter no *Oriente Próximo*⁴⁹ após a morte de Alexandre (323 a.C) e em consequência de suas conquistas. Como um dos períodos em que se divide tradicionalmente a história da filosofia, o *helenismo*⁵⁰ vai da morte de Aristóteles (322 a.C) ao fechamento das escolas pagãs de filosofia no Império Romano do Oriente pelo imperador Justiniano (525 d.C).

Ao longo desse período a filosofia se fragmentou. As conquistas de Alexandre marcaram uma mútua influência entre culturas. Com a dissolução das cidades-estado gregas ocorre uma mudança na filosofia. A preocupação filosófica fundamental passa a ser a *ética do bem viver*⁵¹. Muito mais do que grandes sistemas, a filosofia nesse período torna-se muito mais preocupada com problemas de natureza prática.

Surgiram uma série de escolas. Uma dessas escolas foi o cinismo⁵² que pensava sobre o *bem viver* e a *eudaimonia* de modo negativo, isso é pensavam a partir daquilo que nos privaria desses bens. O cínico busca o bem viver a partir da negação dos costumes socialmente construídos. Para um cínico, a negação dos valores culturais é a chave para o bem-estar e que caberia a nós fazermos essa libertação.

⁴⁶ Nós

⁴⁷ O que, de fato, não faria sentido, posto que Aristóteles, ao contrário de Platão, não parte de uma definição prévia sobre o *bem*.

⁴⁸ helênica, de Hellas, ou Grécia

⁴⁹ Mediterrâneo Oriental: Síria, Egito, Palestina, chegando à Persia e a Mesopotâmia

⁵⁰ Há uma expressão que resume bem o helenismo: *quando a Grécia sai da Grécia*

⁵¹ Abrão, B, 1999, p.69

⁵² Dois nomes de destaque dessa escola: Antístenes e Diógenes

Outra dessas escolas foi o ceticismo de Pirro de Élis. O cético pirrônico acredita que sempre existem pelo menos duas idéias sobre um mesmo tema. Essas idéias seriam ambas válidas e a busca por encontrar a verdadeira nos levaria a um estado de perturbação. Isso porque ao se comprometer com uma das ideias, seria necessário empenhar-se para negar a outra. Ao contrário disso o cético aconselha que mais vale saber profundamente sobre ambas as ideias do que se comprometer com alguma delas.

Nesse mesmo contexto surge o epicurismo, uma escola filosófica comprometida com o elogio aos prazeres. Negá-los seria uma violência contra a alma. Não se trata de prazeres abusivos, pois esses trariam desnecessárias perturbações uma vez que proporcionariam uma emergência radical da falta. O epicurismo não foi uma filosofia do excesso, mas sim do culto à devida medida de prazeres na vida como condição ao equilíbrio.

O estoicismo, mais do que todas as outras, influenciou sobremaneira os romanos. Isso porque o estoicismo propunha um entendimento segundo o qual tudo estaria ligado por uma razão divina. É com Zenão que surge a famosa metáfora da árvore, onde as raízes seriam o conhecimento físico, o tronco a lógica e os frutos os princípios éticos. O estoicismo entende que tudo o que ocorre tem uma razão divina e que, portanto, deveríamos aceitar o que não podemos modificar. Aqui começa a aparecer a idéia de uma *Providência* como primeira causa de tudo.

Uma característica importante deste período de transição foi o confronto entre uma filosofia que se torna religiosa e um fervor religioso que busca explicações na filosofia. Em seu início, o cristianismo estava em meio a um mundo ainda influenciado pelo pensamento grego, o que lhe forçou a buscar justificativas racionais para demonstrar uma concordância íntima com vários aspectos dessa filosofia.

Dois dos principais pensadores da época d.C foram Filão de Alexandria e Plotino. O misticismo órfico dos gregos⁵³ se associou com algumas concepções religiosas e desencadeou uma série de ideias de caráter metafísico, como a *queda das almas*, a *sobrevida desencarnada da alma purificada após a morte* etc. Filão de Alexandria foi

⁵³ Espécie de herança do pensamento mítico grego nos filósofos; Ex: Pitágoras e Platão (Rosenfeld, A, 1984, p.26)

o responsável pela criação de uma das primeiras teosofias de nossa tradição⁵⁴. A teosofia de Filon é fruto da associação do pensamento grego com a mística judaica⁵⁵. Surge nesse período uma novidade importante: a condenação fervorosa da alma irracional, isso é, da *carne e das paixões*. Conforme já visto, filósofos como Platão e Parmênides desprezavam os sentidos, mas com certa serenidade. A partir desse período, os sentidos (nomeados agora de *carne*) tornam-se diabólicos: são inferiores, não favorecem conhecimentos e são caracterizados como *um fardo*, podendo se tornar a causa de nossa ruína⁵⁶.

A solução dos gregos não se mostrava mais interessante. Os gregos (sobretudo os platônicos) entendiam que as paixões do corpo deveriam estar sob a chancela da alma racional⁵⁷. No tempo de Filão e Plotino, o corpo e os sentidos eram considerados como *túmulo da alma*. É desse período que surge o *imperativo supremo da renúncia à sensualidade* e a *extirpação dos afetos*. A confiança grega na razão dá lugar ao enaltecimento da fé na Divindade. Se o objetivo da vida para os gregos estava identificado com o *logos* (Razão-Sabedoria-Conhecimento) em face ao *pathos* (Paixões-Sensualidade-Ignorância) na época de Filão desenrolava-se uma identificação da felicidade com uma Iluminação Divina. Esse estado de iluminação era totalmente distinto da aspiração grega de alcançar a felicidade pela via da sabedoria. É nessa época que começa a surgir a idéia de que o homem, quando conectado com o criador, seria uma espécie de veículo de uma consciência supranatural.

Foi a partir deste período de transição que se consolidou um traço epistemológico muito importante na tradição ocidental: *o fechamento dos sentidos*. O ceticismo quanto aos conhecimentos obtidos pelas formas empíricas do saber alia-se a uma fé absoluta nas formas místicas de conhecimento. Esse conhecimento só seria possível ao passo que *o corpo estivesse fechado*.

Foi desse encontro da Filosofia Grega com a Religião Oriental, possibilitado pelas conquistas de Alexandre, que surgiu uma escola de grande importância nessa transição da Antiguidade para a Era Medieval: o neoplatonismo. O maior representante dessa escola foi sem dúvida Plotino (203-269 d.C):

⁵⁴ Teosofia: doutrina de caráter místico e iniciático; combina o racionalismo cosmológico e moral com o sentido místico de união com o divino; o objetivo é alcançar a iluminação.

⁵⁵ Surge nesse contexto a “analogia entis”: a alma é feita à semelhança de Deus

⁵⁶ Rosenfeld, A, 1984, p.26

⁵⁷ Teoria da Tripartição da Alma

Trata-se de um gigantesco processo de sincretismo, cuja especulação se distingue pelo dualismo entre a esfera divina e a esfera terrena, o conceito abstrato de Deus que exclui o conhecimento racional da essência divina, o desprezo do mundo empírico, a adoção de forças intermediárias (anjos) que canalizam as energias divinas para o mundo empírico de todas as amarras carnis e, finalmente, a fé numa revelação mais alta num estado de entusiasmo (“estar em Deus”) (Rosenfeld, 1984, p. 27)

O pensamento de Plotino foi de grande influência para o pensamento medieval posterior. Tal qual Filon, Plotino parte de uma ideia de divindade para tecer seu sistema filosófico, que encontra toda a justificação em sua premissa fundamental que consiste em seu ponto de chegada, a saber: a ulterior reunião com Deus. Nós saímos da divindade e será para ela que retornaremos. Em Plotino, a divindade é concebida como uma entidade plena que se manifesta por meio de emanações, que, em escala descendente compõe a natureza. Assim, nós teríamos três escalas de emanações: 1) o espírito (seria o referente as ideias eternas de Platão); 2) a alma (da perfeição do espírito emana a alma); 3) a matéria (muito distante da divindade, por isso a causa do mal).

A alma em Plotino representa um agente intermediário entre o mundo inteligível e o mundo sensível. Trata-se de uma interpretação espiritualista e mística da doutrina de Platão.

O neoplatonismo é o apogeu do sincretismo helênico, trata-se de uma interpretação alegórica das sagradas escrituras, feitas à luz de conceitos da filosofia grega⁵⁸. O homem é um ser formado de pó⁵⁹ e dotado de sopro divino⁶⁰. O *ser divino e uno* é uma entidade superior ao *logos* e às *Idéias Eternas*⁶¹⁶². As emanações⁶³ não seriam compreensíveis por meio do conhecimento racional, mas apenas no *estado de êxtase místico*, que, depois, no cristianismo se torna Estado de Graça.

O cristianismo surge nesse contexto a partir da figura de Paulo (século I d.C), que foi o primeiro a enfrentar o confronto entre fé e razão⁶⁴. Isso porque será em Paulo que

⁵⁸ Rosenfeld, 1984, p.29

⁵⁹ Forma e matéria na conceituação grega

⁶⁰ O pneuma na conceituação grega

⁶¹ Essas seriam consideradas já emanações dessa divindade

⁶² Idem

⁶³ Que depois se tornariam revelações

⁶⁴ Abrão, B, 1999, p.94

surgirá um dualismo⁶⁵ até então inédito: o homem é, ao mesmo tempo, *carne e espírito*. O homem é ao mesmo tempo, natural e espiritual. Enquanto *ser natural*, o homem seria dotado das três almas prevista pelos platonicos. Contudo, a alma natural dos homens seria mortal. Enquanto *Ser Espiritual*, o homem seria dotado de uma *alma imortal*. O Espírito⁶⁶ elevaria o homem às proximidades com Deus⁶⁷. O meio para isso não seria o *logos*, mas sim a *purificação*. O Espírito é um *princípio sobrenatural* que possibilita a união com Deus, através da fé e do amor. O amor surge como meio de reencontrar Deus pela via da fé. O amor surge associado com a verdade, e isso iria durar por muitos séculos. Dentre os nomes do cristianismo, foi Santo Agostinho quem leva mais longe a conciliação entre a fé e a razão ao elaborar a filosofia cristã, como ele a chamaria⁶⁸.

O nome de Santo Agostinho é normalmente associado com a sedimentação do pensamento cristão na Europa Medieval. Tratava-se, antes de mais nada, de um homem de letras e de vasta bagagem intelectual e espiritual fruto de suas excursões por um território que compreendia desde o norte da África até as regiões menos povoadas da Europa. Ao longo de suas peregrinações, Agostinho de Hipona entrou em contato com seitas cristãs, pagãs e com a filosofia grega, principalmente com o neoplatonismo.

Havia à época uma contradição irresolúvel entre o neoplatonismo e a religião cristã. Isso porque os cristãos não aceitavam a proposição acerca da existência eterna do mundo. Para o principal expoente do neoplatonismo, Plotino, haveria, tal qual pensou Platão, uma dimensão atemporal das ideias eternas. A atemporalidade dessa dimensão e sua relação com a dimensão do vivido (nosso mundo, ou a dimensão das formas imperfeitas) faria de ambos eternos. Tal proposição era radicalmente contrária àquela defendida pelos cristãos que entendiam ser o mundo criado por Deus e, portanto, não eterno. Ademais, o mundo havia sido criado e, um dia, terminaria. A eternidade dos neoplatônicos não ratificava a palavra sagrada contida nas Sagradas Escrituras. Santo Agostinho, valendo-se de sua sagacidade, produziu uma leitura harmoniosa ao deslocar o mundo para Deus. O mundo não era eterno, mas Deus, de acordo com as Sagradas Escrituras, sim. Sendo Deus, eterno, o criador de tudo, as ideias perfeitas dos neoplatônicos seriam expressões divinas, portanto, de fato, eternas também.

⁶⁵ Em oposição ao monismo reinante

⁶⁶ Alma Imortal

⁶⁷ Não mais uma Entidade Divina

⁶⁸ Abrão, B, 1999, p. 97

Nosso mundo fora criado pelas ideias eternas que eram as de Deus, assim, o fim do mundo não seria o desaparecimento de tudo mas sim um retorno ao eterno. O espírito humano seria eterno pois teria natureza divina. As ideias eternas passaram a ser traços intrínsecos a Deus e a nós, sua criação.

As Verdades Reveladas pelas Sagradas Escrituras não teriam nenhuma oposição com relação as ideias eternas, assim no âmbito da organização da vida, tais postulados não poderiam ser objeto de discussão, pois contestá-las seria o mesmo que contestar a Deus, o que seria incorrer em erro. Tal qual os neoplatônicos que entendiam ser o homem insuficiente para a tarefa de se apropriar de modo absoluto das ideias eternas, pelo cristianismo algo semelhante ocorreria: a razão humana seria incapaz tanto de se apropriar quanto de discutir as verdades reveladas, cabendo-lhe assim a submissão.

A razão humana seria insuficiente e, assim, o real seria da ordem do imperceptível e do incognoscível. Desse modo Agostinho criou as chamadas *universalias*, ou seja, ideias gerais eternas ordenadas em uma doutrina que deveria servir de regência para a vida do homem. Essa doutrina comandou o terreno da organização sociocultural durante nove séculos de modo mais ou menos incontestado.

1.2.1) Moral: um tema religioso

Santo Agostinho (354-430) no âmbito da construção de uma ordem moral cristianizada que pudesse servir de fundamento total para as relações entre os homens⁶⁹, envolveu-se em uma série de discussões polêmicas acerca da concepção antropológica que faria jus ao devido entendimento teológico das Sagradas Escrituras. O exemplo mais ilustrativo dessas discussões deu-se com os pelagianos. Fundamentalmente, a discussão era pautada pela concepção dissonante do monge Pelágio (360-420) acerca da doutrina agostiniana da predestinação e da corrupção total da natureza humana. A partir da concepção agostiniana, o Pecado Original seria transmitido hereditariamente aos homens fazendo com que o mal fosse uma espécie de destinação à qual todos nós estaríamos fatalmente submetidos. Para os pelagianos, os homens nasceriam em uma situação semelhante a de Adão antes da queda, sendo que o mal não seria uma predestinação. Obviamente que esses dois entendimentos desencadeiam duas formas muito distintas de se pensar o sentido teológico do homem.

⁶⁹ Por relação total entenda-se todos os níveis relacionais imagináveis: homem-homem; homem- Deus, homens-criaturas do mundo.

O sistema filosófico de agostinho é de grande envergadura porque propõe uma releitura de todos os temas filosóficos a partir de um novo critério para a verdade: Deus. Se a razão, na busca de sua certeza, depara com a fé em Deus, *é também a fé que permite resgatar a dignidade da razão: compreender para crer, crer para compreender*⁷⁰. Precisamente o conceito agostiniano de Deus, inédito na filosofia até então⁷¹, é o que irá introduzir as coordenadas para o pensamento medieval. Agostinho trabalhou os grandes temas filosóficos a partir da chave cristã: o universo e o princípio que o governa, a questão da possibilidade do conhecimento, a ética e a política.

O Deus de Agostinho é o transcendente absoluto, indizível e incomparável em sua perfeição. A teologia –que seria o conhecimento a respeito de Deus- tem caráter mais negativo do que afirmativo. Deus seria insondável, pois estaria acima da razão humana, e dividiria-se em três partes: é Pai –essência divina indizível-, Filho –o Verbo e o Logos-, e o Espírito Santo –o Amor divino que cria tudo o que existe⁷². Os homens, que seriam feitos a imagem e semelhança de Deus, teriam neles mesmos a Trindade: a existência (Deus), o conhecimento (Filho) e a vontade (Espírito Santo). A ordem do universo seria também análoga à Santíssima Trindade, manifestando-se de diversos modos⁷³. A ordem do mundo seria bela e boa, posto ser criação de Deus. No entanto, o empreendimento de Agostinho precisaria dar conta de justificar teologicamente alguns eventos fundamentais da vida humana, como, por exemplo, os infortúnios, o sofrimento e, precisamente, o mal.

Para fazê-lo, Agostinho organizou a teologia cristã a partir da narrativa central bíblica do pecado original de Adão e Eva. A expulsão do Paraíso significou a eterna condenação da descendência de Adão e Eva, isso é, a humanidade. Toda sorte de infortúnios e sofrimentos estariam justificados e a salvação seria fruto da Graça de Deus. Haveria, portanto, uma rota certa da danação à qual o homem estaria predisposto a incorrer por sua própria natureza pecadora. A queda do Paraíso e o início da vida mundana relaciona-se com o livre-arbítrio ao qual os homens teriam por consequência. Não obstante, esse livre-arbítrio seria uma liberdade para o mal, pois, após a queda, o homem, em razão de sua natureza pecadora, só faria o mal. A verdadeira liberdade relaciona-se com a capacidade de fazer o Bem, que seria uma

⁷⁰ Abrão, B, 1999, p.99

⁷¹ O ineditismo está no modo como Deus é caracterizado.

⁷² Abrão, b, 1999, p.100

⁷³ Idem

decorrência da ação da Graça. Desse modo, Agostinho irá dessubstanciar o Mal⁷⁴ e entendê-lo como afastamento de Deus, que seria, precisamente, a noção de pecado.

O pecado é a subversão da bela e boa ordem criada por Deus, e aparece, por exemplo, quando a alma se torna serva do corpo. O livre-arbítrio, a vontade humana, é impotente para buscar a salvação. O próprio Agostinho serve como testemunha disso, pois, como narra em Confissões, não conseguia fugir do pecado, e a salvação só lhe veio quando Deus assim quis. Era um eleito, predestinado pela Vontade divina. Nesse sentido, para Agostinho, a bondade e a caridade não são meios de salvação, pois tais atos são conseqüências da eleição divina. Nesse aspecto, o pensamento agostiniano é radicalmente contrário à tradição filosófica, que via na salvação (ou na felicidade) o resultado do esforço do homem pela filosofia. O Deus dos filósofos não é o Deus cristão, e, se Agostinho percorre os caminhos da filosofia, é para reafirmar com maior vigor sua fé na onipotência de Deus (Abrão, B, 1999, p.101).

Agostinho propõe, assim, uma filosofia da história na qual:

(...)a história da humanidade é a história do pecado do homem, por livre-arbítrio, e a salvação de alguns predestinados, pela graça divina. Os que pecam formam a cidade terrestre, que é o mundo dos homens. Essa cidade não é necessariamente má, mas, governada pela vontade humana, tende para o pecado e é de tempos em tempos castigada por Deus. Por outro lado, em meio aos homens ergue-se aos poucos, mas de modo firme, a cidade de Deus, construída pelos predestinados (Abrão, B, 1999, p.101)

A finalidade da história seria a vitória definitiva da Cidade de Deus, com o retorno do Messias e o Juízo Final. A doutrina agostiniana perdurou de modo incontestado durante bom tempo, servindo para organizar a sociedade medieval. Isso começa a mudar quando o pensamento aristotélico chega ao Ocidente trazido pelos árabes. O aristotelismo trazido pelos árabes apresentava uma concepção divergente e sólida da teologia até então aceita. Nesse período, com o desenvolvimento das cidades, desenvolviam-se também as universidades, onde essa nova concepção fora acolhida. As universidades representavam espaços da liberdade do pensamento, e, por isso, tornavam-se suspeitas pelo papado que objetivava assegurar sua supremacia a

⁷⁴ O mal não seria algo, mas sim a ausência de algo.

qualquer custo⁷⁵. Tomás de Aquino surge nesse contexto, foi a partir de seus trabalhos que o cristianismo pode absorver, de algum modo, o aristotelismo.

Tomás de Aquino, apesar de poder ser percebido como um pensador extremamente racionalista⁷⁶, era, acima de tudo, um teólogo e religioso. A filosofia deveria, sempre, servir a fé, nunca o contrário. Quando a fé e a razão entrassem em desacordo, seria sempre a razão a estar equivocada. Não obstante, para ele, não poderia haver conflito entre a fé e a razão.

Tal qual Aristóteles, Tomás entendia que o ponto de partida para o conhecimento seria o mundo sensível percebido pelos sentidos. Os sentidos indicariam, corretamente, que o mundo seria dotado de movimento e que, como sempre há uma causa determinando um resultado, a causa primeira seria Deus.

No âmbito da existência dos seres, o mesmo raciocínio poderia ser aplicado. Os sentidos revelam o perecimento de tudo, o que significaria que a existência não seria necessária, mas sim contingencial. Porém, como tudo que os sentidos apreendem existe, e depende de uma causa, a existência dependeria de uma causa, e isso faria dela algo necessário.

Haveria, também, diferença e, logo, uma hierarquia dentre os seres vivos. No que diz respeito à perfeição, alguns seriam mais outros menos perfeitos. Porém, a comparação entre os seres só poderia ser efetuada caso houvesse uma medida absoluta e eterna da perfeição. Os diferentes seres sempre cumpririam com sua finalidade, isso é, sempre estariam indo em direção ao seu lugar natural. O alcance da finalidade de cada ser seria a garantia da ordem e, todavia, dependeria de uma Inteligência que tenha o conhecimento e a capacidade de organizar o mundo de acordo com sua finalidade.

Tomás de Aquino pode se apropriar da razão aristotélica e, pelos mais diversos caminhos, chegar ao Deus do cristianismo desfazendo a rota de colisão entre fé e razão. Para tal, conforme dito, a fé teria primazia frente a razão. A não contradição estaria condicionada à função de cada uma delas: se a razão demonstra, a fé revela, isso é, modos diferentes da mesma Verdade se manifestar.

Grande parte de sua vasta obra foi dedicada a pensar sobre o mau uso da razão, seja extrapolando-lhe a competência, seja diminuindo seu valor⁷⁷. A razão que se excede torna-se indiscreta, e invadiria o terreno exclusivo da fé, que são os mistérios divinos;

⁷⁵ Abrão, B, 1999, p. 114

⁷⁶ Para isso, basta ver sua análise das provas da existência de Deus

⁷⁷ Abrão, B, 1999, p.117

e a razão desconfiada de si recusa-se tornar acessível a fé aos não-crentes, considerando impossível a demonstração da existência de Deus⁷⁸. A razão precisaria saber de seus limites para bem exercer suas competências.

Somente Deus seria ato puro. O homem estaria dentro da imperfeição da potência e seria reponsável por seus atos, portanto, responsável por seus pecados. Sem a responsabilidade individual não haveria a moral e muito menos a religião⁷⁹. Tomás não fez outra coisa senão promover um acerto de contas entre fé e razão. Buscou absorver o perigo do aristotelismo, tornando-o aderido ao cristianismo. No âmbito da moral, a doutrina agostiniana da predestinação e da graça permaneciam vigentes.

Porém, muitos religiosos entenderam que o tomismo seria mais dado à especulação do que a devoção, e reiteraram que o sentido do cristianismo não teria acerto de contas a fazer com a razão. Essa foi a posição dominante dos franciscanos que se opunham a dominicanos como Tomás. Nomes como Duns Scot e Guilhermos de Ockham, franciscano de Oxford, manifestaram-se segundo o entendimento de que a Verdade revelada jamais corresponderia com a realidade das coisas do mundo apreendidas pelos sentidos, seria absolutamente inacessível à razão. Haveria uma necessidade de se reafirmar a supremacia radical da fé sobre a razão e não seria necessário nenhum acerto de contas, pois a fé nada deveria à razão. A fé não precisaria de nenhuma comprovação racional, somente aquelas já reveladas.

Esse destino condenatório que a razão e a filosofia receberam fez com que ambas se libertassem da condição de servas da teologia que, por sua vez, retira-se do posto de ciência das ciências. Esse foi o limite do pensamento medieval escolástico: a emancipação da razão face a teologia. Como se sabe, a Modernidade é um período caracterizado por crises, rupturas, revoluções, transformações etc. No âmbito moral, pode-se pensar que a o referido desenlace entre filosofia e religião criou a condição favorável para uma grande incerteza. Afinal, sobre quais fundamentos estabeleceriam as normas de conduta traduzidas em hábitos e costumes? Quais seriam as consequências sociais e culturais advindas do fato do Deus cristão ter perdido sua intocabilidade hegemônica no âmbito da autoridade intelectual pública?

⁷⁸ Idem

⁷⁹ Abrão, B, 1999, p.124

Capítulo 2) Modernidade: da crise ininterrupta ao surgimento do psicológico

Vejam as seguintes frases:

(...) nos primórdios da nossa história⁸⁰ eram poucos elementos de uma sociedade que podiam gozar de liberdade para se reconhecerem como seres *moralmente autônomos*⁸¹, capazes de iniciativa, dotados de sentimentos e desejos próprios. Hoje, ao contrário, esta se tornou a imagem generalizada que temos de nós mesmos (...); essa imagem é completamente ilusória, e uma das tarefas da psicologia será talvez a de revelar esta ilusão⁸². (Figueiredo, 1991, p.20)

Outra frase do mesmo autor:

... a história dos estudos psicológicos está entrelaçada à história da modernidade e às suas vicissitudes. São múltiplas as relações das ‘psicologias’ com os movimentos de expansão e, principalmente, como veremos, de retraimento do *espaço das virtudes morais*⁸³, pois foi exatamente deste duplo movimento que nasceu o ‘psicológico’⁸⁴. (Figueiredo, 1999, p.26)

A autonomia é apontada como um elemento de natureza moral e definida como a capacidade (ou possibilidade) de reconhecer sentimentos e desejos próprios. Tal capacidade articula-se com a possibilidade de se ter liberdade, retratada como pré-condição àquilo. Desde um tempo para cá, o homem passou a se identificar com essa capacidade e o desenvolvimento da modernidade pautou o desenvolvimento *do psicológico*, sendo que ambos são identificados com os movimentos de expansão e retraimento do espaço das *virtudes morais*⁸⁵.

Importante, desde já, mencionar que *o psicológico* e a(s) *psicologia(s)* são nomes que não se referem exatamente à mesma coisa. Em uma aproximação introdutória, pode-se dizer, esquematicamente, que *o psicológico* corresponde a dimensão da interioridade, do foro íntimo, ou nas palavras do autor, da subjetividade privatizada⁸⁶,

⁸⁰ O autor se refere a história de nossa civilização, desde períodos pré-modernos.

⁸¹ Grifo meu.

⁸² Uma primeira resposta para a questão exposta na Apresentação do presente trabalho: “Para que serve a Psicologia?”.

⁸³ Grifo meu.

⁸⁴ O psicológico é o nome dado pelo autor a essa condição do indivíduo moderno de se auto-determinar na vida, ser um sujeito dotado de liberdade para sentir, escolher, fazer, enfim, de ser um agente de sua própria vida.

⁸⁵ O autor usa essa expressão para se referir às virtudes e vicissitudes do adensamento do foro íntimo ao longo da modernidade.

⁸⁶ O autor denomina subjetividade privatizada esse adensamento do foro íntimo, isso é, essa expansão, que ocorre de modo intenso na modernidade, da receptividade social e cultural para desejos,

ao passo que a *psicologia* corresponde a institucionalização científica⁸⁷ desse (estranho) *objeto* ou de partes dele⁸⁸.

O *psicológico* e a(s) psicologia(s) são duas coisas distintas que, todavia, possuem pontos de encontro. Diria que a psicologia está contida no *psicológico* mas a recíproca não é inteiramente verdadeira. Isso é, aquilo que a psicologia produz está reportado ao *psicológico*, porém a existência do *psicológico* independe da psicologia.

Parece-me absolutamente correto o apontamento de Luís Claudio Figueiredo para quem é indissociável o entendimento do *psicológico*, o nascimento da psicologia científica e o movimento de solidificação de uma cultura moderna⁸⁹. Ademais, o autor propõe uma dupla resposta que é muito relevante ao presente trabalho. Primeiro nos diz que a aquisição da capacidade de autonomia moral caracteriza o homem moderno, e que, portanto, o *psicológico* é um fenômeno, em grande medida, histórico. Em seguida, propõe que essa autonomia moral seria, em grande medida, uma ilusão. Disso surgiria a verdadeira função da psicologia, tal qual o autor a pensa: a *função desilusionadora*⁹⁰.

Para começar esse trabalho, será necessário introduzir o aparecimento da capacidade de autonomia moral. Seguindo de perto Luís Claudio Figueiredo, isso significa pensar o reconhecimento do *psicológico* e isso só se faz possível ao explorar o desenvolvimento da modernidade a partir de certo ponto de vista. Essas seriam as pré-condições para podermos entender também o nascimento da psicologia científica e, no que interessa a esse trabalho, pensar em sua função – mais especificamente, em sua função civilizatória.

A capacidade de autonomia moral é articulada com a legitimação da experiência da subjetividade privatizada, isso é, a experiência de que há algo de íntimo, singular, próprio e incomunicável, naquilo que se passa, interiormente, com cada um de nós. A

sentimentos e tudo aquilo que compõe o que podemos designar, em um linguajar menos restrito, por *interioridade*.

⁸⁷ Por institucionalização científica, deve-se entender: aplicação da metodologia científica ao objeto estabelecido.

⁸⁸ Antecipando possíveis dúvidas, é bom deixar bem claro que, ainda que os comportamentalismos se atenham essencialmente aos comportamentos observáveis, estes não poderiam ser dignos de observação científica caso não se considerasse que são emanções de um sujeito moralmente autônomo, isso é, livre de determinações metafísicas. Do contrario, os comportamentos não poderiam ser tidos como objetos a serem investigados, pois afinal as respostas já estariam dadas. Portanto, mesmo que de modo indireto e, talvez, sem o nomear desse modo, um comportamentalista lida com o *psicológico* a partir de suas manifestações.

⁸⁹ Uma outra forma de definir o *psicológico* seria associá-lo à subjetividade moderna.

⁹⁰ Voltarei a isso no devido tempo.

experiência da dúvida, da hesitação, do distanciamento entre aquilo que se faz com aquilo que se pensa, sente, deseja e sonha.

Trata-se de um modo específico de organizar a vida, ou seja, de um modo, nosso, de vida:

(...) historiadores e antropólogos⁹¹ com suas pesquisas mostram que essas formas de pensarmos e sentirmos nossa própria existência não são universais. Esta experiência de sermos sujeitos capazes de decisões, sentimentos e emoções privados só se desenvolve e se difunde amplamente numa sociedade com determinadas características (Figueiredo, 1991, p. 17).

Que características seriam essas? Inicialmente podemos dizer que a emergência dessa subjetividade privatizada é dependente da ampliação do espaço à liberdade individual, e isso foi possível quando a tradição cultural encarnada em normas, hábitos e costumes sociais entrou em crise. Quando a forma coletiva de viver e organizar a vida entrou em crise, surgiu talvez a principal pré-condição para a emergência da experiência da subjetividade privatizada. Afinal, o homem se viu diante da ausência de respostas prévias para as principais questões da vida⁹².

Em uma situação como essa temos um homem absolutamente distinto de épocas anteriores nas quais a tradição mostrou-se forte e suficiente. Diante da desarticulação entre a vida de uma sociedade com a tradição cultural encarnada em costumes, normas e crenças, o homem se vê obrigado a buscar novos critérios e respostas para o restabelecimento da vida⁹³.

No caso da sociedade ocidental⁹⁴, a crise de referências motivada pelas consequências da fragmentação do teocentrismo cristão⁹⁵ fez o homem ser lançado a uma situação de inexistência de solidez e confiança nas respostas dadas a perguntas psicológica e socialmente fundamentais como: *quem sou eu? O que considero justo e adequado? O que é verdade?*

⁹¹ Um exemplo dessa tese pode ser encontrada no pensamento do antropólogo francês Louis Dumont que faz uma comparação bastante interessante sobre as possibilidades humanas em culturas, como a ocidental moderna que tem no indivíduo seu valor supremo, com sociedades de castas, em que a segurança do ordenamento social aparece como principal valor.

⁹² A crise sobre a qual falo refere-se a uma desarticulação entre uma narrativa transcendente e a esfera cotidiana da vida de uma dada sociedade sobre a qual a mencionada narrativa é matriz hegemônica de significação dos principais aspectos da vida humana: saúde/doença, dinheiro/trabalho e afeto/família

⁹³ Sobre a importância da razão pública e da elite intelectual na relação entre organização social e cultura ver o livro de Thomas Sowell “Intelectuais e Sociedade”

⁹⁴ Leia: nós.

⁹⁵ Voltarei a isso num outro momento.

A inexistência de solidez nas respostas, entre outras coisas, foi o resultado das transformações do mundo medieval que desde o século XIII rumou para uma abertura que mostrou-se irrefreável. Tal abertura refere-se a dificuldade de conter, por exemplo, o impulso de expansão de mercados consumidores e produtores e, claro, a lógica do lucro. Era um momento em que culturas, sociedades e pessoas se misturavam, em grande medida, por meio das trocas comerciais. Essa mistura foi, aos poucos, abrindo a sociedade e a cultura europeia medieval a outros conhecimentos, valores, crenças, modos de vida, de modo tal que o fechamento em torno de um mundo lacrado pela autoridade da Igreja passou a se tornar incomodo, afinal

(...) quando há uma desagregação das velhas tradições e uma proliferação de novas alternativas, cada homem se vê obrigado a recorrer com maior constância ao seu foro íntimo, aos seus sentimentos -que nem sempre condizem com o sentimento geral- aos seus critérios do que é certo e do que é errado (e na sociedade em crise há vários critérios disponíveis, mas incompatíveis). Surge um espaço para a experiência da subjetividade privatizada: quem sou eu, como sinto, o que desejo, o que considero justo e adequado? Nesta situação, o homem descobre que é capaz de tomar suas próprias decisões e que é responsável por elas. A consequência destes contextos é o desenvolvimento da reflexão moral e do sentido da tragédia⁹⁶ (Figueiredo, 1991, p.18).

A experiência da subjetividade privatizada surge a partir do século 16 com o Renascimento Cultural e desenrola-se nos séculos seguintes. Se a invenção do psicológico é resultante de um contexto de perda de referências é preciso que saibamos sobre as linhas gerais dessas, para que possamos nos apropriar com maior clareza sobre as consequências de sua perda. Esse caminho é necessário para fundamentar uma resposta acerca da função específica da psicologia na moderna civilização ocidental.

2.1) A ante-sala moderna

O homem é o modelo do mundo. Essa frase, dita certa feita por Leonardo da Vinci, sintetiza bem o que foi o período chamado Renascimento. Francesco Petrarca teria

⁹⁶ Não por acaso, no período conhecido por Renascimento –situado entre o período medieval e moderno- surgem autores como Maquiavel e Shakespeare.

sido o autor da famosa expressão *tempos obscuros*, para se referir à Idade Média⁹⁷. A partir do século XV passou a triunfar o *studia humanitatis*, as humanidades, isso é, o estudo de *valores* considerados essencialmente humanos a partir da revalorização daquilo que o classicismo grego e romano havia exaltado.

O homem renascentista busca moldar o mundo à sua imagem e semelhança, como um empreendimento seu. Mas essa é também uma experiência dolorosa. Ao descobrir a própria individualidade frente a ordem do mundo, ele não se conforta mais com a certeza medieval de uma vida cujos princípios e fim encontra-se em Deus. O humanista continua a acreditar em Deus, mas Ele parece cada vez mais indiferente ao mundo (Abrão, B, 1999, p.137)

Esse homem orgulhoso de si e abandonado à própria sorte, buscava reatar a ordem do mundo. Na Idade Média, o homem se via como um pequeno mundo (microcosmo) que, como criatura de Deus, espelhava em si toda a Criação, o macrocosmo⁹⁸. No período renascentista, o homem buscou retomar as antigas noções de macro e microcosmo como forma de se relacionar com o universo. A astrologia foi o principal instrumento para enfrentar esse desafio de reposicionamento.

O surgimento do heliocentrismo é um marco relevante nesse reposicionamento. Copérnico, valendo-se de uma inspiração pitagórico-platônica e antiaristotélica, aplica a matemática aos estudos dos fenômenos físicos. Heliocentrismo é o nome da concepção que substituiu o geocentrismo de Ptolomeu e que postula sobre a centralidade do Sol no campo das esferas celestes. A Terra, portanto, foi descentralizada e passou a ser uma esfera que orbita em torno do Sol⁹⁹.

A proposta de Copérnico tem grandes implicações, sobretudo no pensamento científico de inspiração aristotélica que ganhava corpo na Europa desde a derrocada da escolástica. O heliocentrismo, do ponto de vista matemático, implica na Terra ser, tal qual os demais astros, dotada de movimento. Isso significa o princípio de uma ruptura com a ideia aristotélica de uma distinção hierárquica entre o mundo supralunar e o sublunar. Ademais, ainda do ponto de vista matemático, os cálculos que tornavam viáveis a hipótese heliocêntrica pressupunham conceber um universo, senão infinito, ao menos duas mil vezes maior do que o até então considerado¹⁰⁰.

⁹⁷ Abrão, B, 1999, p.135

⁹⁸ Abrão, B, 1999, p.137

⁹⁹ Vale lembrar que em Platão, o Sol é a representação do Bem, a Idéia Suprema que ilumina as demais.

¹⁰⁰ Abrão, 1999, p.153

Giordano Bruno foi outro representante de peso na formação das pré-condições para o advento da modernidade. Ao apropriar-se do heliocentrismo de Copérnico, Bruno extrai consequências mais radicais. Perguntava-se Bruno: *se a Terra não é mais o centro do Universo, por que insistir num centro?* Sabendo das conexões entre uma dada cosmovisão e as relações estabelecidas entre os homens, Giordano Bruno interrogava-se: *se a hierarquia do mundo se rompe, por que buscar por outra?* Desse modo, Giordano Bruno foi aquele a propor a aceitação da infinitude do Universo. Tal qual Copérnico, Bruno

(...) permanece nos limites do pensamento renascentista, mas um e outro, por suas descobertas e indagações, abrem-lhes as brechas. Essa verdadeira revolução não se refere apenas à astronomia. Abalam-se os valores religiosos, políticos e morais que, de certo modo, tinham no geocentrismo um símbolo. Giordano Bruno pagaria caro por tamanha ousadia: em 1600 foi queimado vivo na fogueira da Santa Inquisição (Abrão, B, 1999, p.153).

É importante, todavia, dizer que Bruno acreditava em Deus. Contudo, o Deus de Bruno não é transcendente, acima de todos e quase inacessível. O Deus de Bruno seria imanente e encontrável na natureza. Se Deus é infinito e é a natureza, logo a natureza seria também infinita. Se o divino em tudo está, não há porque entender a realidade com chaves aristotélicas como o mundo supra e sublunar. Isso criaria falsas hierarquias, impedindo os homens de se levantarem em direção à luz divina. Mesmo sem saber, Bruno inaugura uma nova possibilidade para o conhecimento: a possibilidade de pensar matematicamente o mundo¹⁰¹.

Os postulados de Copérnico e Bruno apareceram em um cenário que já expunha fissuras advindas do próprio universo religioso. A concepção do *sacerdócio universal* de Lutero continha um denominador comum com o que aparece nas ideias de Bruno: a abolição da hierarquia da Igreja. Essa proposta é baseada no entendimento de que não há intermediários entre os homens e Deus. A função dos padres seria a de transformar todos os homens em sacerdotes, pois a vida religiosa depende unicamente da consciência de cada indivíduo.

Embora as pregações de Lutero veiculassem questões oriundas a fé e a salvação, sua mensagem impactou o cenário político da época. O Sacro Império Romano-Germânico, ao qual a Alemanha de Lutero estava anexada, já era visto como uma

¹⁰¹ A concepção de Universo infinito e homogêneo de Giordano Bruno não era matemática, mas sim animista.

pesada presença no Estado que, cada vez mais, pretendia se emancipar da Igreja e se livrar de sua caríssima tributação que sobrecarregava as camadas menos privilegiadas da hierarquia social¹⁰².

O principal elemento da teologia luterana advém de sua formação agostiniana: o homem só se salva mediante a Graça de Deus, concedida apenas aos eleitos. Contudo, se em Agostinho resta aos homens um pouco de liberdade (ainda que seja a de pecar), em Lutero sua ausência é completa.

O servo-arbítrio – expressão que dá título à obra de Lutero que, em 1525, refuta violentamente a crítica a ele formulada por Erasmo em *Sobre o Livre-Arbítrio*- faz com que a salvação não dependa das ações do homem. Mais do que isso, buscar a salvação mediante a prática de boas ações é pecar, pois transfere presunçosamente para o âmbito humano o que cabe somente a Deus. Por isso a venda das indulgências é escandalosa. Os papas negociam com um poder que não lhes pertence. E, se só Deus salva, para que servem os papas e a hierarquia da Igreja? (Abrão, B, 1999, p.176)

Em alguma medida, Lutero resgata a doutrina agostiniana que faz do homem um ser que deve se resignar e ter fé para viver a vida esperando a Graça de Deus. Essa seria a liberdade do cristão.

A doutrina luterana do servo-arbítrio foi reinterpretada por João Calvino, outro personagem central da reforma. A leitura das propostas luteranas fez Calvino criar sua versão da doutrina da predestinação. Para Calvino, os homens seriam predestinados antes mesmo da criação do mundo. Se todos já estão, desde sempre, eleitos ou condenados, o que importa seria a universal glorificação de Deus, algo que deveria ser praticado por todos. O sacerdócio universal de Lutero é reiterado por Calvino que entendia que todos –mesmo os predestinados a condenação- deveriam praticar a glorificação de Deus. Calvino era contrário a vida monástica por entender que a glorificação de Deus deve estar em todos os homens cotidianamente.

O calvinismo é mais audacioso que o luteranismo, ambiciona a transformação do Estado em um Estado Eclesiástico. Isso contrariava a posição majoritária da igreja reformada que entendia ser necessário uma separação do poder temporal e espiritual, isso é, uma separação entre Estado e Igreja.

¹⁰² Importante lembrar que a sociedade era ainda feudal, o que fazia com que os cavaleiros (pequena nobreza) camponeses tivessem uma relação de servidão com seus senhores.

A glorificação de Deus deveria ser tarefa cotidiana, sistemática e obrigatória a todos. Essa tarefa era pensada a partir do labor, da execução dos afazeres. Não se tratava de uma barganha com Deus, isso é, compensar pecados com trabalho. Os homens bem sucedidos seriam os eleitos, pois na prosperidade estaria a Graça de Deus. Não obstante, a doutrina pedia cautela quanto ao mau uso da riqueza, pois isso afastaria o homem do trabalho que foi por onde encontrou a Graça.

Como nos ensina Max Weber¹⁰³, a partir da ética protestante o capitalismo ganhou uma alavanca poderosa. A cautela quanto ao mau uso da riqueza engendrava o constante investimento do capital acumulado para ampliar o capital produtivo. Ademais, a justificativa espiritual para o empenho no labor garantia trabalhadores sóbrios e empenhados em encontrarem-se com a mesma Graça encontrada por seus senhores. Tudo isso criou uma importante pré-condição para justificar e legitimar a desigual distribuição da riqueza, pois a desigualdade estava explicada pela Providência Divina, à qual não caberia aos homens saber.

Todos os teólogos protestantes (...), de uma forma ou de outra, insistem na liberdade como condição da experiência religiosa genuína que só envolve –mas o faz radicalmente– a intimidade do homem (...). Contudo nenhum dos projetos reformadores de maior impacto na época pode se dar ao luxo de defender a liberdade sem, ao mesmo tempo, estabelecer seu alcance e lhe dar limites (Figueiredo, 1999, p.57)

Uma das principais expressões da resposta católica aos movimentos reformadores foi a formação de uma série de Ordens, como a Companhia de Jesus, criada por Inácio de Loyola. Pode-se dizer que essas Ordens tinham uma dupla aderência, isso é: se por um lado absorveram a crítica dos reformadores quanto ao despreparo do clero em levar a mensagem de Cristo aos fiéis, por outro lado retomaram uma reverência radical quanto a autoridade da Igreja representada pelo papa.

Para os fins desse capítulo, há um elemento fundamental a ser observado das Ordens que se formaram como reações ao movimento reformista da Igreja: o protótipo da experiência subjetiva privatizada¹⁰⁴. Isso é, no interior dessas Ordens havia a expressão daquele momento social e cultural em que tinha-se *tanto o ímpeto de abertura dos espaços de liberdade individual quanto de tentativas de circunscrevê-*

¹⁰³ Weber, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*

¹⁰⁴ Ou da emergência do psicológico

*los*¹⁰⁵. Esse misto de abertura e circunscrição é o preambulo daquilo que formará a *experiência da subjetividade privatizada* e, mais adiante, uma série de *projetos de psicologias*, todos candidatos ao estatuto de ciências¹⁰⁶.

Uma das primeiras coisas a se considerar sobre a religiosidade presente em Inácio de Loyola é a determinação militante. A Companhia de Jesus, por ele fundada, estabelecia métodos militares de rigor para recrutamento e um caráter monárquico de organização:

Determinação, obediência e método são características marcantes dos jesuítas nas suas atividades apostólicas e, em especial, no campo da educação. Os jesuítas fundaram escolas de todos os níveis e em todo o mundo. O mais notável na pedagogia jesuíta era a capacidade de oferecer ao formando um elevado grau de independência ao mesmo tempo em que lhe inculcia uma estrita adesão à ortodoxia católica. É isso, talvez, o que há de mais típico da subjetividade jesuíta: a lealdade inquebrantável à causa – que é a causa de Cristo em geral e a causa da própria Companhia em particular – e a autonomia e autossuficiência do indivíduo. São elas que podem sustentar física e moralmente estes indivíduos em missões ... (Figueiredo, 1999, p.61)

Nos exercícios espirituais propostos por Inácio encontra-se uma duplicidade que é bastante representativa do estado de coisas do homem religioso daquele tempo. Havia uma proposta que apelava, de modo igualmente radical, para dois pontos aparentemente irreconciliáveis. Por um lado enfatizava-se o valor da submissão incondicional à causa cristã - figurada pela autoridade papal e representada localmente pelo líder da Companhia- e por outro lado, valorizava-se, também incondicionalmente, o esforço e o trabalho individual exercido de modo livre por cada um para elevar-se espiritualmente. A Companhia de Jesus e os exercícios espirituais de Inácio representavam uma *vertente codificadora* do movimento reformista pelo qual passava a Igreja.

Se por um lado, o processo reformista da Igreja propunha considerável ênfase no valor da liberdade do *homem interior* em relação a hierarquia representada pela Igreja, por outro lado, as propostas tendiam a submeter a vontade humana à vontade divina. Inácio de Loyola era, ao seu modo, um reformador. A particularidade da posição de Inácio consistia em um incomodo com a *presença de uma ausência* da Igreja, e assim

¹⁰⁵ Figueiredo, 1999, p.60

¹⁰⁶ Também em uma acepção moderna do termo

sua proposta doutrinal exigia uma submissão total e radical do indivíduo, transformando essa obediência em condição para o exercício da liberdade pela via do esforço da vontade.

Ambas as propostas¹⁰⁷ contêm uma contradição interna: ambas atam e libertam o indivíduo ao mesmo tempo: ambas, finalmente, contribuirão para a constituição da subjetividade moderna enquanto subjetividade cindida (Figueiredo, p.63)

Da análise dos Exercícios Espirituais propostos por Inácio de Loyola observa-se *um extraordinário protocolo de auto-observação, que não poderia ser mais eficiente se tivesse sido elaborado por um psicólogo behaviorista*¹⁰⁸. Trata-se de um manual bastante completo que, desde a suas primeiras páginas já mostra quais são seus objetivos: *exercícios espirituais para o homem se vencer a Si mesmo e ordenar a própria vida sem se determinar por nenhuma afeição desordenada*¹⁰⁹.

Os exercícios deverão tomar quatro semanas ininterruptas do praticante, que deverá suspender todas as demais atividades. Objetiva-se essencialmente produzir uma conversão. Para tanto, Inácio dispõe de um método que se propõe dar conta da totalidade da vida do postulante, isso é, atividades pensadas para manhã, tarde e noite ao longo das quatro semanas. O percurso inclui a dissolução de uma identidade para que, através da conversão, possa se conquistar uma nova. Há uma tentativa bastante intensiva de eliminar qualquer aleatoriedade do processo, controlando todas suas variáveis.

Ao final das quatro semanas espera-se do postulante a aquisição de uma posição específica: a de estar apto para escutar um chamado e, claro, pronto para aceitar a convocação para o atendimento de uma vocação. Os exercícios espirituais levam o optante a uma renúncia absoluta às paixões e por afeições desordenadas. Estimula-se um estado de indiferença a qualquer passionalidade para que se conquiste um equilíbrio interior propício para uma devoção a Deus e, assim, um apaziguamento e salvação da alma. Sem dúvidas, *os jesuítas produziram o primeiro sistema completo de construção e administração do psiquismo nos tempos modernos*¹¹⁰.

Não é meu objetivo apresentar uma descrição completa dos postulados de Inácio de Loyola e seus exercícios espirituais para os membros da Companhia de Jesus. Mais

¹⁰⁷ Tanto a de Lutero quanto a de Inácio

¹⁰⁸ Figueiredo, L.C. 1999 p. 64

¹⁰⁹ Loyola, I. *Exercícios espirituais*

¹¹⁰ Figueiredo, L.C p.66

importante que isso é usar desse exemplo para ilustrar que o século XVI foi um período de grande efervescência sociocultural e com efeitos marcantes na constituição da subjetividade moderna. O contexto das lutas internas do cristianismo deu o ensejo para a criação de projetos relativamente independentes e autorais. Projetos que buscavam costurar aquilo que estava descosturado, isso é, dar respostas suficientes ao mal-estar já estabelecido em uma sociedade e cultura em franca marcha de expansão, sem que houvesse respaldo psicológico para que toda essa efervescência pudesse ser assimilada de modo confortável.

Tratava-se de um século paradigmático em se tratando de Modernidade. Afinal, era notório que a mudança constante deixava de ser exceção e passava a ser cada vez mais a regra. Devido a fatores econômicos, comerciais e religiosos, o homem europeu lançava-se ao mar em busca de novos mercados e novos fiéis¹¹¹. À época isso despertou perturbações específicas nas pessoas. Tanto as navegações quanto o contato com *as pessoas de um outro mundo* serviu para romper com uma idílica cosmovisão excessivamente restrita que garantia um asseguramento sobre a vida e o mundo. Não por acaso o homem quinhentista era um atormentado e vivia em situação de desassossego. Os oceanos, suas margens e a imaginação acerca de seres fronteiriços despertavam um amedrontamento generalizado que repercutia em uma hipocondria não menos generalizada. Nesse contexto há um traço muito importante a ser destacado: a destituição identitária. Episódios como a conversão de Inácio de Loyola não eram eventos isolados, mas algo bastante comum àquele tempo. Os exercícios espirituais criados por Loyola objetivavam replicar aos demais aquilo que sucedera com ele, a conversão. Nos episódios de conversões pode-se notar que é a construção de uma identidade que está em jogo. O século XVI é importante por ser o início de um período em que a identidade não se produz de modo automático, mas sim a partir de intervenções.

A formação de uma identidade corresponde a adesão a uma imagem ideal capaz de agregar sentido àquele que a detém, isso é, a identidade corresponde ao aspecto positivo ou propositivo do psicológico, sendo portanto, necessariamente, de natureza social e moral. Social em razão da dupla dependência do outro –na função modelo ideal e na função de reconhecimento; moral em razão da apropriação de sentido que possibilita a emissão de respostas as perguntas fundamentais do convívio humano.

¹¹¹ Os jesuítas da Companhia de Jesus foram os maiores expoentes dessas missões.

Afinal, será a partir da resposta à pergunta identitária que pode-se responder sobre aquilo que é certo/errado, justo/injusto, belo/feio, verdadeiro/falso etc. Como nos ensina Figueiredo: *a adesão a modelos é, conforme se sabe, um ingrediente universal dos processos de constituição de identidade.*

A produção de identidades revela-se algo necessário. Contudo, devemos ter atenção a um aspecto de grande relevância sobre esse assunto: o caráter ficcional ou imaginário das identidades. Não raras vezes, da adesão a uma dada identidade modelar recolhe-se *uma imitação preciosística e excessivamente empolada de algum modelo sumamente idealizado*¹¹².

A compreensão da transição de um mundo como o medieval para o moderno não é tarefa simples pois muitos elementos constituintes das coisas da vida humana e social encontram-se condensadas e é necessária a paciência do arqueólogo quando lida com filetes de um período já inexistente há tempos. Figueiredo nos oferece uma análise brilhante de um dos personagens mais importantes da literatura, em que muitos elementos do *psicológico* aparecem do modo exemplar como somente uma criação literária poderia fazer. Dom Quixote de la Mancha é uma obra da literatura de transição do século XVI para o XVII.

O fato de não sabermos ao certo o nome verdadeiro do personagem principal é bastante significativo. Não haveria nada demais a ser destacado na vida do pacato e ocioso fidalgo, cuja característica destacada é a capacidade de se deixar fascinar com histórias de cavaleiros. Após anos de leitura, o protagonista – Quijada, Quesada ou Quizana- decide sair pela porta dos fundos de sua casa com uma identidade absolutamente definida: Dom Quixote de la Mancha. Como toda e qualquer identidade bem definida, o protagonista sabia exatamente o que era e, portanto, o que iria fazer, como iria fazer e, até, o porquê iria fazer. Nos momentos de hesitação, recorria a famosa pergunta: *o que faria um cavaleiro andante em circunstância semelhante?* Figueiredo destaca algo muito significativo em Quixote:

Para responder a esta questão, ele passa em revista as vidas de seus heróis: nada ele se permite que não esteja autorizado por algum modelo exemplar; por outro lado, tudo o que estes modelos exibem de mais significativo, ele trata de imitar, incluindo aí os dissabores, as desgraças, os furores e desesperos (Figueiredo, 1999, pp. 82).

¹¹² (Figueiredo, 1999, p.81).

Conforme já dito, *a adesão a modelos é um ingrediente universal dos processos de constituição de identidade*. Em Dom Quixote essa adesão é muito clara, seja para construir, seja para manter a identidade. Não obstante, como também já fora mencionado, há de se ter o reconhecimento do outro para que a identidade possa ser sustentada. O exagero tanto na própria imagem caricatural com a qual andarilhava, no modo como se dirigia aos outros revela essa necessidade por esse reconhecimento. A preservação da identidade é algo exigente e custoso, entretanto o ganho seria uma *garantia diante do aspecto contingencial da vida, isso é, contra a arbitrariedade e fragilidade de toda construção*¹¹³. Tal garantia se opera a partir de uma defesa diante da *experiência*. Os cavaleiros sempre tinham algum tipo de dom ou privilégios: alguns eram imunes a ferimentos, outros eram imunes aos encantamentos etc. Dom Quixote não era imune a nenhuma dessas coisas, seu privilégio seria o de *ser imune às experiências*¹¹⁴. A figura de Dulcinéia del Toboso é a mais eficaz –e perigosa- das garantias de Quixote, pois *a ideia de Dulcinéia ocorre a dom Quixote um pouco como, alguns anos depois, a ideia de Deus viria a ocorrer a Descartes*¹¹⁵ (Figueiredo, 1999, pp.85).

A obra de Cervantes é preciosa por antecipar de modo quase didático a origem e as engrenagens da dinâmica psicológica do homem moderno. Embora não soubesse à época, os séculos vindouros seriam de muitas Dulcinéias para que identidades ficcionais pudessem ser reguladas. Isso é, se a adesão ao modelo cavaleiresco ficou no passado, o procedimento constitutivo de identidades imaginárias certamente não ficou. Contudo, diferentemente de Cervantes, os autores vindouros não pareciam perceber suas Dulcineias nem, tampouco, o próprio quixotismo

A graça do Quixote, contudo, permanece, porque há muito que rir dos homens da corte de Luís XIV, dos heróis de Racine, de Descartes e de Kant, e de toda uma maneira de pensar e fazer psicologia que se desenvolveu a partir desta tradição (Figueiredo, 1999, p.88)

2.2) O início da Modernidade

Embora houvesse profundas diferenças entre as concepções de mundo das principais civilizações que formaram a grande tradição ocidental, há algo que sempre esteve

¹¹³ Figueiredo, 1999, pp.82

¹¹⁴ Idem

¹¹⁵ A importância de Deus no pensamento cartesiano será explorada adiante.

presente: o entendimento de que o mundo é algo racionalmente ordenado e unificado. No entanto, nos tempos modernos

(...) essa imagem já não existe. Não há mais a pólis, o Império ou uma Igreja única; a realidade apresenta-se dispersa, múltipla e relativa. Cabe à razão a tarefa de reunificar o mundo, reproduzi-lo, reapresenta-lo (Abrão, B, 1999, p.186)

Representar deve ser entendido como *re-apresentar*. Assim, a representação *–re-apresentação–* é entendida como *tornar de novo presente* algo que estava *–e, modernamente, sempre esteve–* ausente: o mundo. Isso é, mediante a operação da razão, vislumbrou-se tornar visível aquilo que até então esteve invisível. Os pensadores modernos trouxeram a baila a expressão grega *ta mathema* que significa *o conhecimento completo*, de ponta a ponta, perfeito. Conhecimento esse que somente fora alcançado pela matemática¹¹⁶. A obsessão pelo acerto dominou o pensamento moderno e o rigor matemático mostrou-se o único capaz de levar-nos à perfeição. A matemática oferecia um exigente método demonstrativo que só poderia ser executado com aquele rigor necessário à demonstração de um teorema.

A insistência no problema do método é crucial porque o mundo exterior não mais oferece a garantia da certeza do conhecimento. Por isso, de nada adianta buscar, como fizeram os renascentistas, as relações de semelhança e simpatia que unem secretamente as partes do mundo entre si e com o todo. A razão, e só ela, pode servir a si própria como guia, critério e condição de certeza do conhecimento. A razão não tem mais em que se apoiar a não ser nela mesma, e por isso precisa de um método seguro (Abrão, B, 1999, p.187)

Desse modo, confiou-se na razão, solitária, a capacidade de nos dar a ordem do mundo. A razão e o mundo eram entendidos como coisas distintas, separadas, somente a partir de representações poder-se-ia uni-los. Haveria anterioridade da razão face às coisas exteriores do mundo, que seriam subordinadas a ela. Somente quando razão passa a ter essa primazia, isso é, passa a ser fundamento do mundo, que se pode transformar as coisas em *objetos*. A razão é aqui pensada como autônoma, livre e independente do mundo, isso é, como aquilo que está colocada *sob as coisas do mundo: subjectum*¹¹⁷. Por sua vez, as coisas do mundo passaram a ser entendidas como *aquilo que está colocado diante de um sujeito (objectum)* e que, portanto, só

¹¹⁶ Abrão, B, 1999, p.187

¹¹⁷ Daqui vem o termo *sujeito*

podem existir tendo como referencia esse sujeito¹¹⁸. A partir do pensamento moderno pode-se tratar de um *sujeito e objeto do conhecimento* e isso acarretou um impacto enorme sobre a humanidade.

A ciência representa o primeiro, e talvez, grande avanço da razão. Foi na astronomia que a nova concepção racionalista encontrou terreno para a aplicabilidade. Em grande medida a fissura estabelecida entre a ciência antiga e a moderna consiste na disputa entre especulação e observação. O geocentrismo de Ptolomeu é uma concepção bastante aristotélica na medida em que consiste numa abstração advinda dos dados apreendidos pelos sentidos. Isso é: aparentemente, de fato, a Terra parece estar parada e com astros girando ao seu redor. A abstração a partir dos dados advindos da observação iam se tornando difícil, pois Copérnico também criou a concepção heliocêntrica a partir de uma observação mais criteriosa. Com o advento da moderna ciência, passou a não mais se dar valor a variedade dos fenômenos, mas sim aqueles que fossem passíveis de cálculos.

Kepler, por exemplo, fez cálculos pressupondo a concepção heliocêntrica. A partir de suas famosas três leis ficou demonstrado que o movimento dos planetas é elíptico, não circular.

Mas se Kepler formula o movimento elíptico dos planetas é para resgatar ao Universo a ordem e a harmonia, que a trajetória circular já não conseguia assegurar. Nesse sentido, o pressuposto básico continua sendo a perfeição do mundo. A diferença é que isso não exige mais a figura do círculo. Agora, utilizam-se formulas matemáticas (Abrão, B, 1999, p.191)

A partir de Galileu, a antiga ciência de inspiração aristotélica encontraria o fim. O nascimento da ciência moderna ocorre a partir de uma série de proposições de Galileu, como, por exemplo, a noção de movimento sem finalidade. Isso é, diferentemente da concepção aristotélica, segundo a qual, o movimento teria como finalidade o repouso, para Galileu, o movimento é sempre relativo, pois só sabemos se estamos ou não em movimento a partir de um outro corpo. E, portanto, se o movimento é sempre relativo, ele não tem finalidade. Isso permite dizer que a natureza não tem causa final, como queria Aristóteles. Para Galileu, a natureza se resume a uma série de movimentos mecanicos e incessantes de coisas, sem qualquer finalidade.

¹¹⁸ Abrão, B, 1999, p.187

Não obstante, a partir do pensamento de Descartes, passou a se considerar a possibilidade de tudo o que existisse não passasse de um sonho, ou uma realidade forjada por um malicioso Deus todo poderoso, com a finalidade de nos enganar. Afinal, como poderíamos nos certificar que tudo aquilo que se descobria não era um sonho?

Descartes é um nome de peso no século XVII. Ao longo de sua trajetória, ocupou-se, fundamentalmente, com a pesquisa acerca da *verdade*. Para tanto, criou um método radical com o objetivo de encontrar essa *verdade* a partir da identificação de tudo aquilo que fosse *falso*. Basicamente, tratava-se de um exercício no qual ele considerava como falso tudo aquilo sobre o que ele pudesse sustentar a mínima dúvida. Ao final, não restaria nada senão o absolutamente indubitável: *a verdade*.

A dúvida hiperbólica não poupava nada. O ceticismo cartesiano não era um fim, mas um meio. Não se tratava de um duvidar por duvidar, mas sim de examinar todas as coisas a fim de, nelas, descobrir elementos suspeitos. Esse ceticismo era, portanto, metodológico, isso é, sustentava a dúvida metódica, ou, mais simplesmente, o método.

O que pode restar dessa atitude? Nada, a não ser o próprio ato de duvidar, ou melhor, a certeza de que o pensamento duvida. Mas, para duvidar, esse pensamento, o meu pensamento, deve existir. Do mesmo modo, para que o genio maligno possa enganar, é preciso que exista algo que é enganado – o meu pensamento. E não é possível duvidar dessa conclusão? Nesse caso, a mesma conclusão se impõe com toda a força: se duvido que duvido, ainda continuo duvidando. Deve, por isso, existir algo que duvida: o meu pensamento (Abrão, B, 1999, p.197)

Em seu trabalho mais célebre, *O Discurso do Método*, Descartes formula a famosa frase “*penso, logo existo*”¹¹⁹. Tal frase é a primeira certeza indubitável produzida pelo método. Desse modo, toda sorte de certezas que poderiam ser alcançadas deveriam ter nela o modelo. Assim, o critério de verdade cartesiano é a evidência dada pela intuição¹²⁰. *Penso, logo existo* é uma idéia clara e distinta. Clara porque não passível de obscurecimento, distinta porque inconfundível com qualquer outra idéia. Verdadeiras são as idéias claras e distintas.

¹¹⁹ Essa evidência passou a ser designada pelo termo latino *cogito*

¹²⁰ Abrão, B, 1999, p.197. Acerca da epistemologia cartesiana.

A certeza de que existo está em função do pensar. Sendo uma idéia clara e distinta, o cogito não pode se confundir com nada, a começar pelo corpo. O *eu* é capaz de pensar uma coisa, dotada de corpo, ou seja, o homem. Desse modo, o *eu* não se confunde com o corpo que poderia, perfeitamente, ser, tal qual o mundo, uma ilusão fabricada pelo gênio maligno do qual fala Descartes. O *eu*, que existe na medida em que pensa, só pode ser isso: uma coisa que pensa (*res cogitans*).

O cogito, definido como uma consciência que, ao pensar sobre si mesma, sabe que existe, está condenado à certeza solitária de si mesmo. É certo que também pensa sobre o mundo, o corpo e os enunciados matemáticos, mas sem conseguir decidir se essas ideias são verdadeiras. Elas podem ser ilusões produzidas pelo próprio cogito. Mas, entre as idéias presentes no cogito, uma se destaca: a idéia de Deus (Abrão, b, 1999, p.198)

Nas *Meditações Metafísicas*, Descartes apresenta seu entendimento acerca de Deus: *uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente pela qual ele próprio e todo o resto fora criado*. A ideia que o cogito tem de Deus é efeito de uma causa que lhe é exterior. A existência, no cogito, da idéia de Deus só pode corresponder a existência, de fato, de Deus. Tal qual o cogito, que é uma substância (uma coisa pensante: *res cogitans*), Deus também é uma substância, porém distinta: *res infinita*. A existência é uma perfeição, assim uma substância perfeita necessariamente deve existir. Deus não seria o gênio maligno que, supostamente poderia existir para confundir os homens. Deus é pensado como a perfeição: uma causa perfeita e verdadeira que não pode produzir um efeito que não seja perfeito. Assim, os enganos do cogito são decorrências das imperfeições do entendimento, passíveis de serem corrigidas pelo rigor do método. O fantasma do genio maligno seria superado a partir da superação, uma a uma, das dúvidas. O corpo e o mundo teriam, assim, seu espaço desde que pudessem alcançar o estatuto de ideias claras e distintas. Para isso, não poderiam se confundir com a *res cogitans*, nem tampouco, com a *res infinita*. O corpo e o mundo constituem a substância extensa, a *res extensa*. Tem-se, com Descartes, a consolidação de uma figura central na engrenagem da Modernidade: o sujeito epistêmico. Essa figura foi criada através de *uma operação de cisão e expurgo, constituindo-se em processo de ascese*¹²¹:

(...) o sujeito epistêmico é uma criação do ‘método científico’, tanto em sua versão baconiana quanto na versão cartesiana. Em que

¹²¹ Figueiredo, 1999, p.88

pesem as profundas diferenças entre o empirismo de Francis Bacon¹²² (1561-1626) e o racionalismo de René Descartes (1596-1650), em ambos os projetos epistemológicos a meta é uma ‘cura da mente’, o que implica a cisão da subjetividade: de um lado a subjetividade confiável, regular, porque sempre idêntica a si mesma, e comunicativa, porque sempre a mesma em todos os homens; de outro, a subjetividade suspeita, volúvel, inconstante, imprevisível, diferente e, em última análise, isolada e privatizada (Figueiredo, 1999, p. 88)

O método da intuição das ideias claras e distintas sustentado pela dúvida hiperbólica garantiria as representações verdadeiras a partir de uma cisão da subjetividade. Por sua vez, tal cisão, representava a garantia de domínio do idêntico sobre o diferente, do genérico frente ao particular, do comunicável frente ao privado¹²³.

O que deveria ser excluído é o sujeito enquanto fonte de variação, fonte de opiniões, tendências, vieses, desejos, movimentos passionais e instintivos etc. Toda confiança moderna nas crenças científicas, à falta de um vínculo com as tradições e de uma obediência às autoridades, viria desde então, repousar na autonomia deste sujeito epistêmico e na eficácia dos procedimentos constitutivos. À medida, porém, que estes procedimentos se estabilizam e tece-se com eles uma rotina metodológica, eles tendem a perder a dimensão instrumental e fica ressaltada sua natureza ritualística e sacrificial (Figueiredo, 1999, p.89)

A conversão do método em fetiche evidencia a dupla face da exclusão que ele promove: se por um lado constitui uma identidade ficcional –o sujeito do conhecimento purificado- por outro abre espaço para seu avesso, isso é, o sujeito enquanto fonte de variações e passionalidades. Não por acaso, *a sensibilidade filosófica da época repudiava as obras de Cervantes e Shakespeare, vendo nelas apenas mau gosto e indecência. Trata-se de obras que tem o inconveniente de nos fazer lembrar o que deve ser esquecido, o que se, por acaso, aparece por debaixo da máscara merece apenas a condenação moralizante*¹²⁴.

¹²² Contemporâneo de Descartes, Francis Bacon propôs uma espécie de purificação do sujeito epistêmico através de procedimentos específicos que tinha como objetivo a superação dos ídolos do conhecimento.

¹²³ Ibid

¹²⁴ Ibid, p.91

Ainda sobre o projeto cartesiano, cabe-nos, por fim, lembrar o intuito de construção de uma ciência universal capaz de fazer emergir as ideias claras e distintas acerca de tudo o que exista. Trata-se da pretensão de formar um fundamento comum e único para todas as ciências particulares, isso é: deveria existir um mesmo modo de investigar objetos nas mais diversas ciências particulares. Esse modo comum a todas seria a *mathesis universalis*, a matemática universal. O poderio dessa matematização proposta por Descartes é notório. Por meio de exercícios matemáticos, mostra-se possível reduzir a diversidade das coisas, traduzindo-as em notações algébricas passíveis ao cálculo. Primeiramente, tem-se o procedimento analítico, em que divide-se as partes que compõe um todo até chegar a um elemento simples que torne possível a medição e o cálculo. Em seguida, tem-se o procedimento sintético, em que realiza-se a operação inversa: aquilo que fora dividido é recomposto segundo uma ordem que vai do simples para o complexo. Por último, tem-se o procedimento da enumeração, em que verifica-se de não se omitiu nada no momento de reordenação. Por meio desses procedimentos tornar-se-ia viável a construir um novo conhecimento considerando o critério de verdade antes estabelecido. Essas regras fixam os procedimentos que todas as investigações científicas deveriam seguir para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas coisas.

A operação que converte as coisas em objetos é a representação, cujo suporte –isto é, o sujeito– é precisamente o cogito. A ciência é possível, pois baseia-se na certeza inabalável do cogito, que, tendo como guia seguro o método produzido a partir de si mesmo, reduz o mundo à sua medida. Mas, com isso a identidade e a harmonia entre o mundo e o homem –buscadas desde a Antiguidade– são rompidas. O homem torna-se sujeito, o ‘eu que pensa’, e o mundo, seu objeto. Ele já pode pensar a si próprio como aquele que efetivamente reordena e reorganiza o mundo à sua maneira. Os homens se tornam, segundo o Discurso do Método, ‘como que senhores e possuidores da natureza’ (Abrão, B, 1999, p. 203)

Pascal foi, sem dúvidas, a principal voz a se erguer contra o projeto totalizante de Descartes que, a partir do cogito, vislumbrava a reordenação de toda a cultura através de um rompimento com a tradição, partindo da metafísica, adentrando no conhecimento técnico até extrair consequências morais. Com seu famoso fragmento

277¹²⁵, Pascal imortalizou-se ao dizer que *o coração tem suas razões, que a razão não conhece*. Evidentemente, como se sabe, *as razões do coração* referem-se a *princípios não demonstráveis*¹²⁶, não a sentimentos românticos. Tais princípios escapam à razão mas, não admiti-los, impossibilita qualquer raciocínio. Foi enquanto filósofo e matemático que Pascal discordou da *mathesis universalis* proposta por Descartes. Pascal, ao seu modo, antecipou a famosa crítica kantiana da razão pura ao defender que não deveríamos utilizar um método único para tudo conhecer, pois a *mathesis universalis* nada teria de universal.

Para os objetivos específicos do presente trabalho, cabe-nos, agora, um exercício de contextualização para que não se perca os fins desse apanhado de recapitulações filosóficas. O processo modernizador foi marcado pela paulatina substituição da cosmovisão cosmológica e cosmocêntrica pela antropológica e antropocêntrica. Trata-se de uma nova visão de mundo que não nos apresenta um universo fechado e estável, mas sim uma vasta infinitude na qual perde-se de vista marcos de referência espaço-temporais. Obviamente que essa cosmovisão influenciará o modo como o homem pensa a si mesmo. Não por acaso temos ao longo desse processo o surgimento de um humanismo filosófico propondo que ao homem devem se voltar todos os esforços para a construção de um mundo mais verdadeiro, bom e belo.

O século XVII herda o estado de coisas desenrolado em meio ao século XVI, em que há uma eclosão de instabilidade sociocultural com desdobramentos no adensamento do foro íntimo e no aumento do espaço para as liberdades individuais propiciada pelos movimentos de reforma, contra-reforma e o próprio desenvolvimento da cultura renascentista. Uma resposta para aquela desarticulação entre o público e o privado foi a formação dos Estados absolutistas, que trouxeram destino à demanda de ordem e coesão social emergentes do caos das lutas políticas, religiosas e o progressivo enriquecimento possibilitado pela sofisticação da sociedade mercantil, que precisava de alguma segurança para realizar os negócios.

Os monarcas conquistaram o monopólio do uso da força e, com isso, conseguiram a obediência dos súditos. Contudo, já nesse período, as conquistas proporcionadas pela recém nascida cultura individualista, sobretudo no âmbito da consciência moral, já mostravam suas marcas:

¹²⁵ Pascal, B, 1999, p. 104

¹²⁶ Como os princípios geométricos

O súdito estava submetido a dois regimes inconciliáveis de culpabilização: ou podia se tornar culpado diante do rei, quando aderiria às razões interiores; ou diante de si mesmo, quando se curvava às razões do Estado. A resolução desta contradição encontrou sua forma típica na crescente cisão entre as esferas da privacidade particular e as da publicidade comum (Figueiredo, 1999, p. 107)

O nascimento do *psicológico* é, originalmente, o nascimento da privacidade, isso é, das convicções éticas, religiosas, do modo de organização da vida doméstica e familiar e, também, dos negócios. Todos esses aspectos da vida em sociedade estavam há alguns séculos em franca desagregação. No âmbito público, o surgimento dos Estados absolutistas representou uma resposta de ordem diante da ameaça de revolução dos costumes. Não por acaso, a partir do século XVI, começa a surgir a filosofia política com os trabalhos de Maquiavel e, mais adiante, Hobbes. Esse último, ao pensar na *natureza do humano* e na forma de organizar a sociedade, criou uma das primeiras contribuições efetivas para essa dualidade entre o público e o privado. Para Hobbes, o homem seria irredutivelmente dividido entre uma parcela pública e outra privada. Surge do pensamento hobbesiano uma forma de resolver o problema que ecoou nos séculos seguintes, a saber: *o mútuo fortalecimento de ambas as esferas da vida*. No âmbito da opinião e da consciência moral o homem gozaria de legítima liberdade – privada – desde que obras e ações se subordinassem ao Estado, representado pela figura do soberano. Como pode-se perceber, trata-se de uma solução de compromisso.

Inegavelmente, o modelo de liberdade subjacente no pensamento hobbesiano confere maior hierarquia à esfera pública. Entre a culpa por ir contra a própria consciência – razão privada – e a consciência do compromisso com o Estado – razão pública –, não resta dúvida que Hobbes entende ser mais prudente sofrer pela primeira e preservar a segunda. Assim, a liberdade de consciência e opinião são possíveis “em segredo”. O soberano prevalece sobre o indivíduo, e Hobbes argumenta que isso seria, inclusive, para o bem da própria liberdade do indivíduo. Hobbes pensou em um rompimento entre *estado de natureza* – a *guerra de todos contra todos* – e o estado de civilidade que, para existir, pressupunha a primazia do soberano. Hobbes entendia que a civilidade deveria defender o homem contra seus *naturais excessos*. Não obstante, foi em um processo histórico de seu próprio país que suas ideias mostraram-se

indesejáveis: a Revolução Gloriosa de 1638. Nessa revolução de caráter burguês, a Inglaterra criou sua monarquia constitucional assegurando poder às classes produtoras emergentes (a burguesia) sem concentração político-jurídica na figura do monarca. Processo bastante diferente do que ocorreu na França que concentrou o poder nas mãos de Luís XIV.

Uma imagem exemplar da diferença dos processos históricos da modernização da Inglaterra e da França são os jardins: os franceses eram geométricos, racionais, feitos para serem vistos como uma amostra reduzida da natureza reduzida à sua essência matemática; os ingleses eram uma reserva da natureza que não estava lá para ser vista, mas sim frequentada, um recanto privado e acolhedor propício à intimidade¹²⁷.

Essa imagem reflete bem o legado da Inglaterra para a civilização ocidental, sobretudo no âmbito da organização da vida em sua duplicidade moderna fundamental: o público e privado. Isso é, a criação de dispositivos teóricos e práticos que substanciaram a demanda por, ao mesmo tempo, segurança pública e liberdade privada.

No Estado Nacional da França de Luís XIV, com sede em Versailles, encontramos elementos fundamentais para ilustrar o nascimento do psicológico. Na vida cortês, marcada pela formação de uma nobreza criada na base de uma fidelidade estrita aos desígnios do rei, observava-se o engendramento daquilo que Norbert Elias¹²⁸ denominou o império da etiqueta. Tratava-se de uma ritualização *laicizada de todas as relações cortesãs*¹²⁹, à qual, curiosamente, o próprio rei deveria se submeter. A codificação feita mediante dispositivos representacionais nos quais se construíam identidades, a partir de um autodomínio rigoroso dos modos de convivência, transformou a vida cortês num grande espetáculo no qual atuavam identidades claras e distintas, isso é, sem contradições ou particularidades. A viabilidade dessa grande montagem demandava a transformação adaptada de dispositivos arrolados pelo pensamento cartesiano: capacidade de contenção de impulsos, modelação de condutas, autodomínio, auto-observação e observação dos outros¹³⁰. Assim, sob a égide do império da etiqueta, *os maiores pecados seriam a perda do autocontrole, e a revelação da carne por debaixo da máscara. O esquecimento eficaz do que se dava*

¹²⁷ Figueiredo, L.C 1999, p.90

¹²⁸ Elias, N *A Sociedade de Corte: Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*, 2001

¹²⁹ Figueiredo, Lc, 1999, p. 92

¹³⁰ Ibid

*para além ou aquém da representação era a primeira obrigação social dos homens bem sucedidos, isso é, aqueles que eram dotados da capacidade de sentir vergonha*¹³¹. Ainda que a França fosse uma espécie de paradigma do império da etiqueta formado pelos Estados Nacionais do século XVII, em outras localidades observou-se o desenvolvimento de instrumentos importantes para entendermos a atmosfera cultural do momento e, ao que nos interessa mais especificamente, a gradual formação do *campo psicológico*. Para a ordenação da vida pública e privada, a figura dos oradores sacros desempenhou papel de destaque. Em Portugal, despontou a célebre figura do jesuíta Antônio Vieira operando dois instrumentos importantes: os sermões e as confissões.

Na confissão, fala o crente no espaço privado do confessor acerca do que não pode ser falado em público, do que não pode nem deve ser incorporado às suas representações sociais. Na confissão, sussurra-se, articula-se mal, duvida-se, pede-se socorro e perdão. O confessor ouve, orienta e, principalmente, absolve a culpa. No sermão, fala o pregador no espaço público acerca do que pode e precisa ser falado em público para que cada fiel, em tese, sinta nessa fala alusões oblíquas à sua intimidade. O sermão deve dirigir o olhar de cada um para dentro a partir do mundo das representações. Nas palavras do padre Vieira, proferidas no merecidamente célebre Sermão da sexagésima (...) define-se a conversão como o objetivo da oratória sacra: ‘que cousa é a conversão de uma alma, senão entrar um homem dentro de si, e ver-se a si mesmo? Para esta vista são necessários olhos, é necessário luz, e é necessário espelho. O pregador concorre com o espelho’ (Figueiredo, 1999, p.94)

É importante perceber que a confissão e a pregação são instrumentos distintos, porém articulados e ganham um significado específico no interior do século XVII¹³². A função de espelho à qual o pregador incorpora, objetiva otimizar a capacidade do fiel de sentir, intimamente, vergonha. Ao fiel mostrava-se mais interessante conseguir envergonhar-se para si, do que diante dos outros. Assim, a confissão servia como um momento de expurgo de tudo aquilo que não tinha espaço na vida pública e a pregação servia como um momento de aceitação das *santas palavras* que auxiliavam

¹³¹ Ibid

¹³² Essas práticas, obviamente, não são exclusivas do século XVII.

na tarefa de produção de identidades que, como se sabe, *se produzem a partir do esgotamento na coincidência com uma imagem*¹³³.

Já é possível vislumbrar que ao longo do século XVII formaram-se uma série de *identidades ficcionais*¹³⁴ sob a rubrica de procedimentos de exclusão, isso é, identidades custeadas pelo *esquecimento* de tudo aquilo que poderia veicular o artificialismo das mesmas

(...) em última análise ficava de fora, irrepresentável, o corpo humano nos seus usos e funções, nos seus automatismos e na sua impulsividade e, ainda, a alma e seus caprichos, suas ambiguidades, suas caraminholas e invenções. Ficava de fora, enfim, o ‘natural’ pré-civilizado, ao mesmo tempo que se passava a acreditar que a ‘verdadeira natureza humana’ só podia se realizar e dar a conhecer no campo da vida civilizada e sob a forma de representações claras e distintas (...) (Figueiredo, 1999, p.90)

Embora posto para o lado de fora, o ‘natural’ pré-civilizado passava a ecoar como uma espécie de pano de fundo. Hobbes, por exemplo, ao defender o mundo das representações, das identidades ficcionais, aponta para algo que existe por detrás da civilização. Também no projeto racionalista instituído por Descartes, é possível de ser ver um notável ascetismo no trato com os elementos passionais, fontes de enganos e distorções. Não obstante, a partir desses personagens tornou-se patente algo que diz respeito a própria natureza do psicológico: *a divisão subjetiva*.

Em um primeiro momento, da divisão surge aquilo que deve ser reconhecido e aquilo que deve ser evitado. Em Hobbes, *a fera humana* deve ser domada pela figura do monarca, em Descartes, toda e qualquer fonte de equivocação às ideias claras e distintas deverá ser desconsiderada; na corte francesa, toda e qualquer espontaneidade deveria, também, ser barrada. Em poucas palavras, *o nascimento do psicológico é coincidente com o nascimento da condenação ao esquecimento de tudo aquilo que não convém ser lembrado*.

Pascal talvez tenha sido o mais surpreendente pensador de seu tempo. Dentre outras coisas, seus escritos anteciparam, em séculos, temas que mais adiante se tornariam muito relevantes. Ao que nos interessa, Pascal desponta como um pensador impreterível por ter tornado a divisão um de seus principais temas de reflexão¹³⁵.

¹³³ Figueiredo, 1999, p. 94

¹³⁴ Dois exemplos seriam o sujeito cognoscente de Descartes e o sujeito da etiqueta na corte francesa.

¹³⁵ Figueiredo, 1999, p. 99

Esse tema é retomado e explorado de diversos ângulos: o da guerra entre espírito e corpo, ou entre instinto e experiência, ou, ainda, entre razão e paixões; o da duplicidade das vias de conhecimento: o espírito geométrico versus o espírito de finesse; o da variedade das tendências e qualidades de cada homem, o da sua inconstância etc (Figueiredo, 1999, p.99)

Enquanto um verdadeiro representante do jansenismo¹³⁶, Pascal talvez tenha sido pioneiro na crítica do *furor sanandi* empreendido de diferentes modos em seu tempo. Por detrás das mais diversas identidades que os homens se empenhavam em fabricar de si mesmos e do mundo, Pascal suspeitava da vaidade presente em todos esses diversos empreendimentos. Haveria, no amor-próprio dos seus contemporâneos, antes vaidade do que verdade. Tal qual a tradição agostiniana dos jansenistas, Pascal entendia o homem como um grande disfarce, mentiroso e hipócrita, avesso a verdade e afeito às paixões, sendo a vaidade a principal delas. O tema da divisão surge na crítica pascaliana ao *eu* proposto por Descartes enquanto uma unidade total, avessa às contradições. Pensando nas vias de conhecer a Deus, Pascal denunciou a vaidade presente no *recalque* do pensamento de seu período. A razão teria sua validade assegurada em alguns âmbitos, mas não para os assuntos humanos para os quais, a razão cartesiana não poderia ser aceita, senão como produto da vaidade.

Ainda estaria longe do século XVII a constituição dos projetos de psicologia como área específica do conhecimento, não obstante já despontavam formas e maneiras de se pensar e operar com *o psicológico*. Formas e maneiras essas que irão servir de ancoragem para diferentes formas de se pensar e fazer psicologia, séculos adiante:

Na tradição civilizada e civilizatória, vamos encontrar as psicologias que se levam a sério como conhecimento objetivo dos caracteres, ou seja, das identidades substantivadas nos diversos ‘tipos psicológicos’; teremos, também, as psicologias que se voltam para o estudo analítico-funcional dos processos cognitivos (na esteira da moderna epistemologia) ou das paixões e demais ‘estados subjetivos’. Em contraposição, as tradições de Erasmo, Montaigne, Rabelais, Shakespeare, Cervantes, e ainda Hobbes e Pascal, entre outros, resultarão em projetos de psicologia concebidos como desvelamento de ilusões, como genealogias de identidades civilizadas, como desconstrução das identidades fictícias. Ao contrário das primeiras, que retificam seus objetos, estas

¹³⁶ Venturini, 2015

psicologias promovem uma certa dissolução do psicológico e nos remetem às dimensões biológica, política, religiosa e ética da experiência (Figueiredo, 1999, p. 101).

2.3) A consolidação da Modernidade

Do final do século XVII em diante estabeleceu-se pela Europa aquilo que ficou conhecido pela expressão Século das Luzes. Na Inglaterra, França, Alemanha dentre outros países desenvolveu-se toda uma cultura que veiculava a consolidação de uma atitude específica em relação as coisas da vida e do mundo: a atitude moderna. Embora tenham sido distintos em cada uma dessas localidades, havia uma unidade dentre os iluminismos europeus: o combate sistemático do que passou a ser considerado obscurantismo no âmbito religioso, moral, político e científico.

Costuma-se entender que o movimento de consolidação da Modernidade inicia-se a partir da Física. O nome de Newton é, portanto, passagem obrigatória. O trabalho desse notável personagem foi dos mais impactantes já vistos. Newton foi aquele que conseguiu alcançar o objetivo da pesquisa científica de seu tempo, isso é, construir uma teoria física unificada a partir da qual poder-se-ia recorrer para a explicação de todo e qualquer fenômeno natural. Considera-se que a Teoria da Gravitação Universal representou, com efeitos, a conclusão do programa racionalista da *mathesis universalis*. De acordo com essa teoria passou a ser entendido que

o universo físico estaria sujeito à mesma lei de gravitação e às mesmas leis de movimento. Isso significa que todos os objetos ou fenômenos físicos encontrados numa região do universo tem alguma influencia sobre os outros, localizados em regiões diferentes. O universo, assim, forma um sistema cósmico, em que as partes estão interligadas. Nesse sentido, a teoria da gravitação representa a síntese matemática das realizações científicas (mais precisamente, mecânicas e astronômicas) de Copérnico, Galileu, Brahe e Kepler – e a isso se costuma chamar síntese newtoniana (Abrão, 1999, p.250)

Embora a síntese newtoniana tenha concluído o programa racionalista da *mathesis universalis*, há de se salientar que ela o faz a partir de uma importante retificação. Newton, tal como outros personagens da época, nutria uma dúvida com relação a ideias tidas como inatas. Aceitar ideias inatas seria, a partir de Newton, raciocinar por hipóteses. Nesse sentido, Newton é nome de destaque no empirismo moderno. A partir dessa atitude newtoniana, todo e qualquer conhecimento que não fosse

deduzido dos fenômenos, deveria ser chamado de hipótese, e estas não teriam lugar em sua recém-inaugurada ciência experimental que tinha na indução sua única metodologia. A partir de Newton a ciência estava irrevogavelmente divorciada na metafísica. A razão iluminista já não se pretende mais ser recriação da razão divina, como queria Descartes. A razão, que nos traria a luz, tornava-se uma aventura humana.

No âmbito dos assuntos mais propriamente humanos há de se destacar John Locke, que, tal qual Newton, deve ser arrolado como um verdadeiro consolidador de uma atitude e uma teoria moderna. O nome de John Locke costuma, corretamente, vir em companhia do nome de Thomas Hobbes. Locke respondeu a Hobbes em suas proposições fundamentais e seu pensamento engendrou o que costuma ser conhecido como *liberalismo político*. Importante ter em mente que o contexto de ambos é muito parecido, a saber: efervescência sociocultural em função das tensões decorrentes da evidente desarticulação entre a instância pública e privada da vida em sociedade. Hobbes, com sua solução de compromisso, priorizou a instância pública, afinal, segundo sua concepção, o Estado – representado pelo soberano – seria a única esfera capaz de civilizar a natural condição de violência, arbítrio e egoísmo reinante na natureza. Locke, ao contrário, não supôs ser o Estado Civil uma necessária contrariedade ao Estado selvagem de violência e irracionalismo egoísta. No pensamento lockeano, não se encontra essa irracionalidade, mas sim racionalidade na natureza. De sorte que, se o egoísmo é um princípio regente da natureza¹³⁷, logo existiriam razões no egoísmo e, portanto, numa organização social que o valorize. Desse tipo de silogismo surge a noção de *jusnaturalismo*, isso é, uma forma de pensar a moralidade atrelada àquilo que se observa no Estado de Natureza.

Obviamente que Locke não transpõe natureza à civilidade, apenas interrompe uma proposição que contrapõe ambas. O filósofo inglês pensa na organização da sociedade a partir dos direitos naturais e o Estado seria um agente garantidor de tais direitos. Entre esses direitos, destaca-se o direito à vida, à liberdade e à propriedade¹³⁸. Locke propõe uma solução original para a tensão entre o público e o privado. A ordem pública agenciada pelo Estado passa a ser despersonalizada e sua função seria meramente mecânica. O Estado é esvaziado em sua autonomia. Há uma valorização da ação individual livre. Garantir os espaços da privacidade, eis a função do Estado na

¹³⁷ Nessa natureza haveria uma racionalidade implícita.

¹³⁸ Formas de valorização do natural e, portanto, intransponível, egoísmo

ótica lockeana. Diferentemente da sociedade pensada por Hobbes em que o privado está subordinado ao público, a *sociedade liberal* pensada por Locke é uma sociedade em que o privado tem primazia ante ao público.

Diferentemente de Locke, que não tinha outros interesses filosóficos que não fosse a questão contratualista, David Hume foi um filósofo mais sofisticado. Ambos, conforme dito, formam uma dupla fundamental do *esclarecimento inglês*¹³⁹.

O esclarecimento inglês surge dessa concepção lockeana que volta-se ao Estado para limitar seu poder e, assim, surge como um elogio ao ordenamento social (público) regido pela racionalidade implícita no âmbito particular (privado).

Nesse período, o estado de coisas da sociedade e da cultura europeia como um todo tinha nos Estados absolutistas sua maior expressão. Dinastias de famílias nobres articulavam-se na regência do poder e, com a crise do poder espiritual da Igreja, o espaço de intervenção do soberano era cada vez maior. O iluminismo – ou esclarecimento – surge como uma positivação filosófica de traços que já pululavam no campo sociocultural expresso em toda sorte de manifestação individual que tinha como cerne a valorização da consciência individual, ou do *olho interior*. A cultura europeia naquele momento já gozava de ousadias em todos os campos, seja no pensamento político, literário ou mesmo científico. Uma solução radical para o problema estabelecido entre o público e o privado já não mais seria sustentável, e os movimentos de resistência iam surgindo. Afora o iluminismo, há de se ressaltar a aparição do romantismo. Portanto, se os Estados absolutistas propunham uma harmônica resolução entre o público e o privado por meio de resoluções que formariam identidades e papéis sociais, contra isto ergueram-se os iluminismos e os romantismos que propuseram, cada um ao seu modo, a exploração dessas resoluções denunciando sua natureza ficcional, arbitrária e, sobretudo, ilegítima.

Todas essas marcas deixadas pelo desenvolvimento de ideias que, de modo mais ou menos ordenado, refletiam o tecido social e cultural do período, constituíam o *espaço psicológico* que, conforme já dito, refere-se a paulatina ampliação do foro íntimo do homem. A interioridade assumia cada vez mais o papel de protagonismo em matéria das questões humanas.

David Hume deu continuidade e sofisticação àquilo com o que Locke flertou: a relevância do empirismo, isso é, a não aceitação de hipóteses, o descarte da

¹³⁹ Himmelfarb, G. (2011)

possibilidade de se conhecer a *substância* das coisas. Dentre as negativas de Hume, uma das principais recaiu na hipótese do *eu*. O *eu*, proposto por Descartes, como princípio de estabilidade, identidade foi atacado pelo pensamento de Hume. O *eu* como princípio, ou substância, não poderia existir e a variedade de impressões que dele temos seria uma evidência suficiente para o filósofo cético. O que Hume fez foi enxugar a metafísica do *eu*, o que não o impediu de falar de uma natureza humana, entendida a partir da natural e espontânea tendência ao associacionismo feito pela mente. Hume perguntava-se sobre a natureza de todos os nossos raciocínios sobre os fatos, e respondia a partir da noção de *experiência*. O fundamento de todo o raciocínio seria a acumulação de conclusões advindas de observação das relações entre causa e efeito. Só sabemos, por exemplo, que o fogo é a causa do calor pela experiência. A preservação desse conhecimento se dá pelo *hábito*, que, por sua vez, aparece como *crença*. Cremos, por exemplo, que o Sol irá nascer toda as manhãs. Isso fala sobre um hábito estabelecido a partir da observação de que o Sol *costuma* nascer todas as manhãs. Não obstante, nada garante que o Sol possa, eventualmente, não nascer em algum dia. Epistemologicamente, Hume não é um detrator da ambição moderna de construir conhecimento a partir de uma metodologia própria; é sim um pensador cético que coloca em bases não racionais (crença e hábito) aquilo que antes era aceito como base racional da produção de conhecimento. Ou seja, o *eu* é antes uma crença do que uma substância.

Hume levou seu ceticismo filosófico para o âmbito do pensamento moral e político, no qual a experiência -entendida por prevalectimento da prática e da observação- seria a régua. Isso significa uma desconfiança em relação à dedução de algum Bem em si. Não obstante, Hume não é defensor do relativismo. Há um reconhecimento da diferença entre a conduta virtuosa e viciosa. A virtude seria vista na conduta geradora de maior paz de espírito no indivíduo e maior receptividade social. Se a virtude da moderação é causa necessária para, por exemplo, o efeito da amizade, e se esta é geradora de maior alegria nos homens do que a solidão, logo há de notar que tal conduta é, pela experiência, virtuosa. A natureza humana de que fala Hume não se refere a substâncias universais, encontradas em todos os cantos e tempos, mas sim na reiteração do critério da experiência como fonte de conhecimento verdadeiro. Há de se notar uma articulação entre o âmbito público e o privado. A experiência passada da humanidade relaciona-se com a maior receptividade social de determinada proposição

feita pelos indivíduos. O aspecto coletivo do costume é uma régua na medida que se determinado prazer for somente de um indivíduo ele tende a ser rechaçado pelo costume social. Se, por exemplo, a solidão passar a ser proposta como modo de vida e houver uma má recepção social, o costume formado a partir da ancestralidade humana pode ser apreciado em toda sua magnitude. Uma vez aceita a ideia de Hume acerca da validade imperativa do costume, caem por terra qualquer raciocínio científico, religioso, moral e político baseados em hipóteses. A experiência é colocada como antídoto ao dogmatismo e foi por isso que Kant, mais adiante, reconhece o poder do pensamento de Hume pois, a partir dele o filósofo alemão despertou de seu *sono dogmático*. Em Hume, portanto, *a exploração dos processos privados do sujeito destrói a crença na sua representação pública, a identidade do indivíduo e a sua presumível indivisibilidade*¹⁴⁰.

É importante notar que a Inglaterra e a França adotaram diferentes caminhos em seus respectivos processos de modernização¹⁴¹. Na França, estratificada em estados, surgiram *les philosophes*, representados por Diderot, La Mettrie, Montesquieu, Condillac, Voltaire e, mais adiante, Rousseau. Reunidos em torno do propósito de lançar luzes sobre o obscurantismo, ventilaram suas ideias em prol da transformação de uma cultura estabelecida. *Les philosophes* foram símbolos de subversão, principalmente por entrarem em rota de colisão com a religião. Cada um ao seu modo, esse grupo de filósofos foi relevante e ganhou notoriedade por redefinirem o homem. Como ilustração desse riquíssimo período arrolemos o *Cândido*, obra ficcional de Voltaire cujo protagonista é justamente o nome do livro. O romance traz uma série de alusões simbólicas àquilo que estava estabelecido no período. Expulso do castelo de Vestfália, Cândido viaja pelo mundo e passa por um processo de transformação a partir do qual vai se libertando de uma série de valores e concepções nele sedimentadas. O mundo que Cândido conhece é marcado por violência, injustiças e incertezas e está longe de ser o melhor possível. Não obstante, trata-se de algo bastante mais real que a tranquilidade justa, certa, porém ilusória e falsa que pautava a vida no castelo. Não há tampouco caos, mas sim regularidade na natureza, isso é, haveria a valência de leis de organização. Leis passíveis de serem conhecidas pelo advento da observação científica. O sumo do romance aponta para um ataque às concepções de filósofos cristãos, como Leibniz e Pascal que, com a sustentação da

¹⁴⁰ Figueiredo, LC 1999, p.110

¹⁴¹ Himmelfarb, G, 2011

metafísica cristã acabavam por legitimar o castigo e a obediência da autoridade, afinal o mal e o pecado seriam dados inquestionáveis. Voltaire é um dos nomes que iniciaram uma torção desse postulado ao afirmar que a natureza humana não seria má. Tal qual uma doença, o mal seria uma decorrência da atuação de forças que o causariam. Assim, o mal deixaria seu estatuto teológico e metafísico para assumir uma dimensão exclusivamente humana.

Além disso, Voltaire, seguindo Locke, confere legitimidade ao mal. Se Pascal não poderia vislumbrar nada de bom advindo do orgulho e da vaidade, Voltaire vislumbrava no amor próprio o fundamento da conservação da humanidade. Tratar-se-ia de uma paixão humana necessária, dentre outras coisas, para governar os homens. Todas as paixões, tomadas pela teologia pela noção de pecado, seriam, a partir de então, fontes legítimas de referência ao homem. Sem as paixões, não poderia haver transformação alguma. Contudo, as paixões precisariam ser refinadas, e isso seria feito pela razão. Em Voltaire, podemos situar de modo bastante claro o flerte com a noção de progresso associada com a transformação radical de toda a sociedade. Denis Diderot é outro nome importante desse grupo de filósofos. Nesse período começa a ocorrer uma sobreposição da biologia à matemática como chave a partir da qual se apreende as coisas da vida¹⁴². O empirismo inglês influenciou muito o modo como esses filósofos passaram a refutar a *mathesis universalis* cartesiana. Também é desse período que começa a surgir o pensamento materialista, isso é, a forma de entender a realidade baseada em elementos que prescindem da hipótese metafísica

Nesse materialismo evolucionista não há lugar para a providência divina. Como que antecipando a teoria transformista de Lamarck (1744-1829), diz Diderot: ‘Os órgãos produzem as necessidades, e reciprocamente as necessidades produzem os órgãos’(...). Para Diderot, a religião com seus dogmas e doutrinas intolerantes, é uma das principais fontes do mal. Fazer o bem é natural ao homem, contanto que por ‘bem’ não se entenda algo tão abstrato como o que a teologia e a metafísica prescrevem (...) A religião, que obriga a certas regras em nome do supremo Bem, é antinatural. Todos compreendem racional e naturalmente que ser bom é praticar ações agradáveis e úteis para si e para os outros. Castigos e prêmios tem como finalidade educar os homens segundo as leis da natureza. ‘E fazei que o bem dos particulares

¹⁴² Abrão, 1999, p.277

fique tão estreitamente ligado ao bem geral que um cidadão não possa quase prejudicar a sociedade sem prejudicar a si mesmo; assegurai à virtude sua recompensa, como assegurastes à perversidade seu castigo'.(Abrão, B, 1999, p.277 e 278)

É desse período que surge uma importante ideia na modernidade e que passará a desenvolver-se de modo bastante contundente nos séculos seguintes: a identificação entre verdade, razão, virtude e natureza. Esses elementos, dentre outras coisas, formaram o ideário romântico e encontraram seu maior expoente com Jean-Jacques Rousseau. Seja em *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, seja em *Do Contrato Social* há uma crítica voraz a origem divina dos reis e um questionamento da passagem do estado de natureza para a sociedade civil. Rousseau foi uma voz decisiva para a concepção segundo a qual o homem saiu do estado de natureza, no qual era livre e vivia muito bem, para se tornar escravo. O famoso *contrato*, imaginado por Hobbes e Locke, que possibilitou a saída do estado de natureza seria ilegítimo e criou uma burla na qual os homens jamais deveriam ter aceito. Rousseau se opõe a Hobbes que conferia ao contrato o poder de por fim a guerra de todos contra todos estabelecendo seguridade, e também a Locke que entendia haver no contrato a seguridade para o usufruto da propriedade privada. O contrato previsto por Rousseau só seria justo e legítimo caso garantisse a soberania da vontade geral. Como era costume na época, para embasar sua tese, Rousseau recorre ao estado de natureza e ao homem natural e sugere que esse seria bom e virtuoso, sendo que a corrupção adviria das paixões próprias à sociedade civil, verdadeira causa do mal. O contratualismo de Rousseau faz surgir com maior precisão o *corpo político* em sua acepção moderna. Surge a ideia do *cidadão*, isso é, os associados pelo novo pacto social caracterizado pela comum e total defesa e proteção de todos os bens de cada associado, condição para a preservação da liberdade de todos. Evidentemente que

(...) esse pacto exige a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos à comunidade. Mas, 'cada um dando-se a todos não se dá a ninguém', e recebe o equivalente a tudo o que alienou e maior força para conservar o que tem. Todos ganham e ninguém perde, e o homem deixa o estado de natureza para ingressar na sociedade civil, em que são necessárias regras para a sobrevivência. No momento mesmo em que se efetua o pacto, ou ato de associação, forma-se um corpo moral e coletivo, o corpo político, constituído por todos os membros que participaram da assembleia

fundadora. O corpo político ganha, também por consequência imediata do ato de fundação, sua unidade, sua vida, sua vontade. Torna-se uma pessoa pública como a antiga pólis e passa a ser chamado de Estado, quando passivo; Soberano, quando ativo; e Potência, quando comparado a seus semelhantes (outros Estados). Os associados, por sua vez, recebem o nome de cidadãos, enquanto participantes da autoridade soberana; súditos, enquanto submetidos às leis do Estado; e povo, quando recebem designação coletiva (Abrão, B, 1999, p.288)

Muita coisa acontecia ao mesmo tempo nesse período. Para os fins desse capítulo é fundamental que seja dado ênfase a alguns elementos implícitos ao arrolamento de todos esses personagens e suas respectivas contribuições para a formação da cultura moderna. No século XVIII observou-se um movimento ascendente da privacidade. A emergência da experiência da subjetividade privatizada representou a aparição de uma modalidade de laço social que privilegia os motivos dos indivíduos em detrimento de uma conservação da tradição, ou seja, de uma sociabilidade que fundamenta a moral pública a partir de razões privadas. Dessa emergência pode-se recolher efeitos desde os campos da epistemologia até a reflexão moral e suas consequências do plano político e das relações sociais. Não obstante, ainda não se tinha a consolidação de uma Psicologia¹⁴³ pois o psicológico estava em um momento de aparecimento e consolidação. Foi necessário uma crise do psicológico para que esse pudesse ser elevado ao status de objeto a ser investigado, conhecido e, quiçá, administrado.

¹⁴³ Entendida como ciência autônoma

Capítulo 3) A crise do *psicológico* e o nascimento da Psicologia

O *psicológico* deve ser apreendido em, ao menos, três aspectos indissociáveis: o sócio-histórico –ou cultural–, o político e o econômico. Esses três aspectos, juntos, revelam o *psicológico* em sua real natureza: a moral. A emergência do *psicológico* é um fenômeno historicamente datado, caso se entenda que a existência de algo depende de sua presença tornar-se um verdadeiro *elã* que possibilita a vida em um dado momento em um dado lugar. A progressiva validação e *publicização* do foro íntimo foi o elemento que possibilitou o engendramento de uma cultura que tinha na privacidade seu critério de legitimidade. Evidentemente que quando se sai da confortável e previsível zona de conforto dada pela tradição, há de se saber o que por no lugar. Isso é, haver-se-ia de se saber de que se tratava *isso* que Luís Claudio Figueiredo denomina de *o psicológico*. A segunda metade do século XVIII e o século XIX foram notórios em um aspecto que merece nossa atenção: foi nesse feixe temporal que todas as coordenadas do mundo contemporâneo se estabeleceram em definitivo. Acontecimentos que marcaram o modo como organizamos a sociedade, como pensamos a política e como lidamos com a riqueza. Tudo isso possibilitou e, ao mesmo tempo, foi possibilitado pela emergência do *psicológico*.

3.1) Acontecimentos, personagens e consequências

É importante articularmos a evolução da cultura moderna com a transformação da economia a partir da sofisticação da produção e das mudanças na dinâmica mercantil. A partir da segunda metade do século XVIII passou a existir um verdadeiro sistema econômico, pois o lucro proveniente do excedente produtivo passou a ser a atividade fim da cadeia produtiva. A revolução industrial foi um acontecimento decisivo na consolidação da cultura moderna. Entre 1750 e 1769 as inovações tecnológicas permitiram um aumento nunca antes visto no fluxo de produção e exportação.

Contudo

(...) a revolução industrial não se resume às máquinas. Por um lado, elas são fundamentais, porque permitem superar a relação homem/natureza – cujo limite é a própria força física do homem. As máquinas tornam possível a transformação da natureza em proporções muito superiores a que um homem, com suas próprias mãos, é capaz de realizar. Entretanto, até certo ponto, essa superação já vinha acontecendo. Exemplo disso é a divisão do

trabalho, responsável pelo aumento da produção (Abrão, 1999, p.364)

No âmbito da reflexão filosófica, Adam Smith foi aquele que se dedicou a investigar essas transformações. Do pioneirismo de Smith, surgiu a *economia política*, isso é, um campo de pensamento constituído em torno da investigação acerca das relações entre a organização social e da riqueza. A revolução industrial iniciada na Inglaterra, produziria efeitos globais, alterando em definitivo o modo de se pensar a vida em sociedade. É a partir dela, e do pensamento dela decorrente, que, entre outras coisas, surge o entendimento de que a economia está no centro de todas as transformações. Concomitantemente surge a percepção de que seria necessário constituir um saber a partir do qual se pudesse compreender suas leis. Dessa necessidade surge a economia como uma ciência autônoma.

Não obstante a centralidade do pensamento econômico ser de estirpe inglesa, durante a primeira metade do mesmo século XVIII, na França, ocorre o desenvolvimento de um pensamento econômico desassociado da revolução industrial. Tratava-se de uma reação à política mercantilista pela qual o governo absolutista intervinha na atividade econômica concedendo privilégios e monopólios a determinados grupos. Já com as ideias iluministas circulando, surgiu um grupo de pensadores que ficaram conhecidos pelo termo *fisiocratas*. Desse grupo adveio uma adaptação do pensamento iluminista da época aplicado às questões econômicas. A famosa expressão *laissez faire, laissez passer*¹⁴⁴ era o lema dos fisiocratas. Não sabiam estar criando o lema que consolidaria a economia capitalista. À época, o lema era uma referência ao respeito das leis da natureza, expressas exemplarmente pela atividade agrícola.

Adam Smith já era um pensador que tinha como inspiração a revolução industrial. Uma das mais famosas ideias de Smith foi a relação entre a divisão do trabalho e o aumento da capacidade de produção de riqueza¹⁴⁵. Tratava-se da paulatina substituição do sistema doméstico de produção, em que cada artesão e seus familiares e agregados realizavam todo um trabalho, pelo sistema industrial, em que um grupo de trabalhadores reúnem-se em um local de trabalho (a fábrica) e dividem as diferentes partes da produção entre si. As máquinas garantiam maior eficiência e controle para o empregador, que poderia produzir maiores quantidades em menos

¹⁴⁴ Em tradução livre: “deixai fazer, deixai passar”

¹⁴⁵ Enquanto um operário não seria capaz de fabricar um alfinete por dia, dez pessoas, divididas em pequenas tarefas, conseguiriam produzir mais do que 48 mil alfinetes por dia.

tempo. Essa transformação acarretou no sequestro da arte do ofício, do saber que somente o artesão detinha e que poderia, portanto, acarretar remunerações melhores. O saber do ofício passou a ser prerrogativa das máquinas, que passaram a ditar o movimento que cada funcionário deveria realizar. Assim, criava-se o mercado de trabalho. Ao tornar inútil o saber do artesão, a indústria absorveu a população tradicionalmente “não-trabalhadora” (mulheres e crianças) e, assim, pode reduzir salários. Uma das principais consequências da revolução industrial foi o surgimento de uma nova classe social: *o proletariado*.

Adam Smith adaptou o lema dos fisiocratas franceses para toda a economia com sua famosa metáfora da *mão invisível*. A economia seria regida por leis próprias de oferta e procura. O que faria uma nação crescer seria sua capacidade de produzir riqueza, entendida não mais como mera acumulação de moeda, mas sim como aumento da capacidade produtiva.

A revolução industrial foi um acontecimento decisivo na consolidação de alguns marcadores modernos e, em grande medida, só foi possível na medida que o pensamento liberal clássico já estava se desenrolando com grande aceitação, sobretudo pelos intelectuais e pela burguesia, tanto da Inglaterra quanto, à sua moda, na França. É importante assinalar que, do ponto de vista da história das ideias, o liberalismo é uma das principais expressões do iluminismo¹⁴⁶. Seja na questão epistemológica – tanto no empirismo, quanto no racionalismo- ou na questão moral – valorização da independência do indivíduo- o esclarecimento iluminista de cunho liberal pautou a sobreposição da privacidade dos indivíduos frente a qualquer outro elemento que pudesse ser destacado para o estabelecimento do critério de legitimação da vida pública.

A revolução francesa foi outro acontecimento decisivo na consolidação dos elementos que determinaram o estabelecimento da cultura moderna. Tal qual a revolução industrial, tratou-se de um acontecimento que transformou o modo pelo qual grande parte das sociedades do ocidente passaram a tematizar a questão da organização social. Se a revolução industrial impactou no modo como estava estabelecida a organização econômica, a revolução francesa impactou no modo como se estava estabelecida a organização social. Fato é que a partir, principalmente, desses dois

¹⁴⁶ Figueiredo, 1999, p.140

acontecimentos, tanto a questão econômica quanto a social passaram a ter protagonismo na cultura.

É comum, e correto, associar as duas revoluções à burguesia, afinal foi a partir dos desfechos de ambas que essa classe social passou a posição de destaque no âmbito social, político, cultural e, claro, econômico. Inegavelmente, a revolução francesa só foi realizada porque os ideais valorativos –isso é, morais– das Luzes já estavam suficientemente difundidos e incorporados, de algum modo, a maioria dos agentes revolucionários. O lema *Liberdade, Igualdade e Fraternidade* é evidência que dispensa maiores comentários nesse sentido. Não obstante, é também inevitável estabelecer uma relação de identidade entre os ideais iluministas e a burguesia. Embora seja sabido que grande parte dos iluministas não autorizariam uma incorporação como a que foi feita, suas ideias deixavam muita margem para a apropriação que fora realizada.

Na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, votada em 1789 pela Assembleia Constituinte, estabelecia que os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos e que há de ser preservada a finalidade de toda e qualquer associação política, isso é, a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. É inequívoco o uso do jusnaturalismo de Locke, que defendia ser imprescritível os direitos naturais a liberdade, propriedade e segurança. A Declaração dos Direitos estabelecia o caráter inviolável e sagrado da propriedade. Não é por acaso que a palavra *comunismo* passa a entrar em circulação nesse contexto¹⁴⁷ quando da formação da insurreição conhecida por Conjuração dos Iguais. Isso porque a igualdade proclamada pela Declaração encontra seu limite, precisamente, na propriedade. Para os comunistas de então, a igualdade só seria possível com a extinção do caráter inviolável e sagrado da propriedade privada. Os comunistas reivindicavam uma interpretação diferente do conceito de liberdade. Requeriam a existência de um governo forte que assegurasse o tabelamento dos gêneros de primeira necessidade, ainda que isso restringisse a liberdade dos especuladores. Ademais, entendiam que a liberdade seria a faculdade de livre organização do povo para vigiar e punir os *inimigos do povo*, entendidos como os não comunistas.

Naquele contexto, a noção de *povo* era uma decorrência do pensamento de Rousseau. As consequências da revolução requeriam tomadas de decisões que mostravam-se

¹⁴⁷ Abrão, 1999, p. 291

complexas. De um lado, propunha-se a formação de um *despotismo esclarecido* – o governo da Convenção Nacional- formado por representantes eleitos. Esse despotismo da liberdade, teria como objetivo esmagar o despotismo da tradição, representada pelos reis. Não obstante, a formação desse despotismo acarretaria um comprometimento significativo ao pensamento rousseainiano, representado pelos jacobinos, que entendia estar no povo a soberania, não cabendo a possibilidade de uma influência indireta pela via de representantes. Saint-Just, talvez o expoente mais representativo dos jacobinos, entendia que, embora o governo fosse revolucionário, as autoridades não poderiam ser, pois se assim agissem, isso representaria a tirania e, conseqüentemente, a infelicidade do povo. Assim, Sant-Just estabeleceu que haveria uma identidade entre a Convenção Nacional e o povo na medida em que essa fosse eleita pelo sufrágio universal. Assim, o povo passava a governar indiretamente por meio de seus representantes. O que aconteceu foi o estabelecimento do terror, exercido pela vigilância contínua orientada para a busca de qualquer suspeito de tramar contra o governo revolucionário. O resultado foi a generalização da violência supostamente em nome da defesa da liberdade. Desgraçadamente, o terror continuado vitimou, primeiro os inimigos da revolução, depois os simpatizantes e, por último, os próprios revolucionários.

O final da revolução francesa serviu para consolidar a burguesia no poder social e para o desenvolvimento da economia capitalista. Também fez aparecer novas coordenadas para a organização política com os princípios da democracia e da República. Não obstante, o iluminismo liberal de cepa francesa e, também, inglesa, revelavam suas arestas e, não por acaso, foram criticados por aquilo que se desenvolveu na Alemanha, sobretudo a partir de Kant e, depois, pelo romantismo.

O trabalho de Kant deve ser apreciado com um pouco mais de vagar. Sua obra tem uma relevância específica a este trabalho na medida em que, a partir dela, pode-se vislumbrar com maior nitidez os domínios do *psicológico* e, adiante, da(s) Psicologia(s). Isso porque ao pensar na epistemologia, Kant esboçou, implicitamente, uma teoria da mente, e ao pensar sobre a moral Kant conferiu primazia e destinou a responsabilidade ao sujeito, subtraído assim do enlace com uma metafísica natural. No sistema kantiano, essa dupla é conhecida pelos termos *criticismo* e *deontologia*.

Kant é um personagem de destaque na Modernidade. Enquanto intelectual atento àquilo que ocorria no mundo, Kant deu especial importância ao fato de que, nos

últimos dois séculos, dificilmente algum sistema filosófico conseguia se estabelecer de modo definitivo por muito tempo. O clima de revisão continuada era preponderante. Os valores e entendimentos eram sistematicamente contestados, reavaliados e, quiçá, substituídos por outros. Em grande medida, essa atitude de contestação continuada não era acidental e sim o próprio rumo adotado pelos iluministas, que não se submetiam a nenhuma verdade ditada por alguma forma de autoridade constituída. A partir de Kant, esse processo encontrou uma destinação.

Diante da proliferação crescente de vozes, Kant dá um passo atrás para, adiante, dar dois a frente. Isso é, ao invés de criticar alguma teoria para propor outra, Kant decide avaliar o próprio critério a partir do qual todas as diversas teorias orbitavam: a razão. Esse procedimento investigativo foi apelidado de *tribunal da razão*. Uma das primeiras vítimas do procedimento crítico kantiano foi a metafísica. A crítica da metafísica não é prerrogativa da filosofia kantiana, Hume já a havia feito. No caso do cético inglês, a crítica recaí na invariante consequência da metafísica: o dogmatismo. Não obstante, o ceticismo e o dogmatismo teriam algo em comum: ambos postulam coisas. Isso é, se o dogmatismo se apresenta como a certeza das coisas, o ceticismo ao transformá-las em resultado de crenças baseadas em hábitos, também propõe algo. Kant busca algo além disso ao inverter a questão tradicional da metafísica. Ao invés de buscar conhecer as coisas, seria preciso, antes, examinar a própria possibilidade de conhecer essas coisas.

Essa operação de inversão ganhou o nome de *transcendência*. Para Kant, o *campo transcendental* era consideravelmente distinto daquilo que já havia sido proposto pela escolástica. Isso porque, por transcendência, os escolásticos designavam tudo o que pudesse ser dito a respeito de um sujeito, mas sem colocar o próprio sujeito em questão. Em Kant, *o transcendental refere-se ao próprio campo do sujeito*, isso é, um exame acerca daquilo que já estaria contido no próprio sujeito, sem que o mesmo se quer o soubesse. Em outras palavras, interessava a Kant analisar o *sujeito do conhecimento* desde a sua pureza, isso é, a investigação transcendental consiste na análise do sujeito puro, *a priori*, anterior a qualquer experiência, puramente lógico-dedutivo. Por transcendental deve-se entender todo conhecimento que *se ocupa mais do sujeito que conhece do que dos objetos conhecidos*. A relação disso com a metafísica consiste justamente no fato desta pretender realizar um conhecimento *a priori*, sem, todavia, levantar a questão das possibilidades lógicas do mesmo.

Pensando sobre o conhecimento, Kant entendia que o fato deste *começar com* a experiência, não significaria que *nela se originaria*. Isso porque a experiência pressupõe um sujeito para lhe realizar. Ou seja, sem que haja um sujeito dotado da capacidade (ou das faculdades) que permitam a experiência, o conhecimento que dela se extrai não seria possível¹⁴⁸. Em realidade, o *conhecimento apriorístico como condição de possibilidade da experiência* representou o cerne da proposta epistemológica kantiana e representou o cerne de sua crítica à tendência relativista e cética dos ingleses¹⁴⁹. O *sujeito do conhecimento* kantiano não é empírico, histórico, sociológico nem psicológico, mas sim lógico-dedutivo, isso é, transcendente. A epistemologia proposta por Kant foi uma espécie de muro que barrou a abusiva pretensão indutiva, sobretudo empirista, de fazer coincidir as representações com as coisas do mundo em si mesmas. O sujeito transcendental kantiano é a condição universal do conhecimento possível e é, por excelência, um elemento desnaturalizado posto não ser observável¹⁵⁰.

A desnaturalização do sujeito transcendental é um elemento fundamental para entendermos um outro veio para o qual incidiu o pensamento kantiano: a moral. Posto ser a subjetividade livre das leis reguladoras da natureza, ela está, conseqüentemente, fora do campo dos fenômenos naturais, no entanto

¹⁴⁸ A primeira dessas faculdades é a sensibilidade, definida como ‘a capacidade (receptividade) de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos (...)’. Na sensibilidade, essas representações se dão de modo imediato pela intuição. Esta é empírica quando se referir às sensações, isto é, aos efeitos causados na sensibilidade ao ser afetada pelos objetos. Mas e antes disso? ‘Mediante o sentido externo (uma propriedade da mente)’, diz Kant, ‘representam-nos objetos fora de nós e todos juntos no espaço (...)’. Por isso, não é possível intuir um objeto a não ser representa-o no espaço, exterior ao sujeito (‘fora de nós’). Mas o espaço não é fruto da abstração de dados empíricos, como propunha o empirismo. Para este, há, por exemplo, ‘esta casa’; imaginando, por abstração, que ela não exista, resta o lugar –o ‘espaço’- que ocupava. Mas, para Kant, mesmo esse lugar pressupõe o espaço ‘fora de nós’. Sem isso, como representar os próprios lugares em que se situam os objetos da intuição empírica? O espaço, portanto, é a condição a priori de possibilidade da intuição empírica. Raciocínio semelhante pode ser feito a respeito do tempo. ‘A simultaneidade ou a sucessão nem sequer se apresentariam à percepção se a representação do tempo não estivesse subjacente a priori (...)’. O tempo é, então, uma representação imediata que, como o espaço, torna possíveis as instituições empíricas; como tal, só pode ser uma intuição pura (Abrão, 1999, p.309)

¹⁴⁹ Figueiredo, 1999, p.120

¹⁵⁰ Ibid

(...) ela não é arbitrária. Há uma ordem, embora não seja a ordem da natureza. Os seres morais exercem sua plena liberdade conformando-se aos imperativos da razão (o dever), escapando aos condicionamentos naturais e vivendo de acordo com uma lei por eles reconhecida como universalmente válida. Convém a estes seres organizarem a vida político-administrativa segundo normas condizentes com as leis da ética por eles mesmos formuladas e reconhecidas como justas, realizando desta maneira uma condição de absoluta autonomia. Kant é assim um representante do iluminismo, capaz de incorporar motivos (como a espontaneidade do espírito, a liberdade e a autonomia) que tiveram livre curso no pensamento romântico, mantendo-se sempre fiel ao ponto de vista liberal (Figueiredo, 1999, p.120)

Mais adiante vou buscar articular esses dois veios possíveis de serem enlaçados a partir do pensamento kantiano: os motivos iluministas-liberais com os românticos. Por agora, cabe-nos avançar na direção do entendimento da articulação da teoria crítica do conhecimento com uma teoria sobre a moral:

Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre novas e crescentes, quanto mais frequentemente e com maior assiduidade delas se ocupa a reflexão: o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim (Kant, *Crítica da razão prática*, 1995, p.183)

A referência à imagem do céu estrelado é uma clara referência aos avanços que o uso da razão proporcionou ao campo da Física e da Astronomia, destacadamente a partir de Newton. É sabido que grande parte do trabalho de Kant foi uma busca de organização do conhecimento a partir do corte epistemológico estabelecido pela física newtoniana. Foi no campo da moral que essa encruzilhada mostrou-se de modo mais nítido. Isso porque foi a partir de *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e, adiante, em *Crítica da Razão Prática*, que Kant passou a tratar da insuficiência da *razão pura* para alcançar o modelo ideal de realização da felicidade humana, pensada a partir dos valores iluministas da autonomia e da liberdade.

De chofre, podemos rapidamente dizer que a partir de Kant, a metodologia científica experimental usada pelas ciências da natureza para melhor conhece-la não se revela desejável para um entendimento do homem. Isso porque o homem, diferentemente dos astros, animais, plantas, minerais não pode ser considerado um objeto, afinal, diferentemente desses, o homem é dotado de liberdade, expressa na faculdade do juízo.

Se considerarmos o homem um ser livre de ação, não como uma pura receptividade¹⁵¹, mas na sua capacidade de causar movimento¹⁵², esse homem não poderá ser pensado como um objeto natural e o seu estudo, nessa perspectiva, deverá, obrigatoriamente, desenvolver um outro tipo de ciência, que seja referida à sua ação livre na relação consigo e com os outros homens.

Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant¹⁵³ propõe que a antropologia – isso é, o estudo racional do homem – elaborada do ponto de vista pragmático, pensa o homem não mais regido pelas leis da natureza, mas a partir de outro tipo de causalidade, a saber, um sujeito livre para agir no mundo no qual habita. Para o filósofo, o homem, diferentemente dos demais entes da natureza, não seria um objeto a ser compreendido pela razão pura.

Para Kant, onde há liberdade de agir não poderá haver ciência natural. É assim que a antropologia do ponto de vista pragmático não fornece leis naturais para a conduta, mas tão-somente regras e princípios para a ação livre do homem; no entanto, a antropologia do ponto de vista fisiológico pode tomar o homem enquanto objeto dado aos sentidos, para explicá-lo segundo as leis da natureza, no que se refere a seu corpo ou no que se relaciona com sua alma – esta considerada apenas no que concerne à sua receptividade sensitiva (*facultas sensitive percipiendi*) e não no que diz respeito à sua capacidade de causar movimento (*facultas locomotiva*).

É importante lembrarmos que, para Kant, todo conhecimento depende de conceitos e princípios *a priori*, o que implica dizer que tanto a antropologia do ponto de vista fisiológico quanto a antropologia do ponto de vista pragmático pressupõem metafísicas que as fundamentem: respectivamente, uma *metafísica da natureza* e uma *metafísica dos costumes*.

Em 1793 publicou um texto intitulado *A Religião nos limites da simples razão*¹⁵⁴ no qual demonstra a importância civilizatória da religião, que consegue articular as perguntas sobre o que se deve fazer e se pode esperar. A religião cristã conseguiu durante séculos sustentar a prática da virtude porque articulou-a com a justiça vindoura. Diante da sustentação da esperança pela justiça, o homem pode tolerar a contingência e sustentar uma conduta virtuosa. Ao elaborar a sua ética, Kant inspira-

¹⁵¹ *facultas sensitive percipiendi*

¹⁵² *facultas locomotiva*

¹⁵³ Kant (2006)

¹⁵⁴ KANT, 2008

se no cristianismo. Por exemplo, no *Livro de Jó* há, aparentemente, a presentificação da injustiça: como o justo sofre e aquele que não é justo é feliz? Essa antiga contradição sempre ecoou em Kant, que, ao pensar em sua ética, coloca-se diante do problema: como lidar com essa contradição?

Do ponto de vista lógico, diz Kant, a recompensa do Justo tem de ser a felicidade, isso é justiça. Voltando à sua pergunta: “o que posso esperar?” Resposta: que o justo seja recompensado com felicidade, e o injusto com a infelicidade¹⁵⁵.

Em função de seu profundo conhecimento acerca da religião e de sua preocupação humanista, Kant sabia que a prática da virtude não se daria sem determinadas condições assinaladas. No entanto, como seu pensamento se desenvolve a partir da crítica acerca dos limites da razão, não haveria como se conhecer a Deus, pois esse transcenderia os limites do pensamento racional. Isso é, sem a possibilidade de demonstrabilidade de qualquer certeza metafísica, como garantir a retribuição para a conduta virtuosa? Essa seria a razão da existência e do triunfo da religião. Contudo, o filósofo acreditava que chegaria um tempo em que, com o alcance da *maioridade*, a relação entre virtude e justiça seria realizada exclusivamente pela via da racionalidade. Nesse cenário, o virtuoso seria logicamente feliz pelo ato mesmo da prática da virtude e o não virtuoso logicamente infeliz pela mesma razão. Isso é, a racionalidade estabelecida entre os homens seria capaz de substituir a necessidade de seres transcendentais.

Evidentemente, Kant sabia que haveria um longo trabalho a ser realizado para que a humanidade chegasse a esse ponto de emancipação em que a religião se revelasse como algo provisório. Isso é, quando esse tempo chegasse, a religião teria sua importância reconhecida, mas seria substituída pela razão esclarecida, sendo esta suficiente para revelar que a relação entre virtude e justiça é lógica, isso é, não praticaríamos a virtude unicamente por uma expectativa de uma boa vida pós morte, mas sim, unicamente, porque seríamos seres racionais¹⁵⁶.

Nesse ponto encontramos, talvez, as principais rupturas entre o período medieval e o moderno. No primeiro, diante de toda e qualquer situação problema, haveria plena autorização para valer-se de respostas já previamente dispostas na cultura sobre a verdade, o bom e o justo para resolver o impasse. Para o homem moderno essa autorização estaria em suspensão. Desde Kant, foi definitivamente abandonada a

¹⁵⁵ Aqui entra em cena um tema caro a este trabalho: a felicidade articulada a questão moral.

¹⁵⁶ Aqui aparece no programa kantiano a expectativa de fazer a razão substituir a religião.

reverência ao passado e legitimou-se a reverência ao presente e ao futuro. A atitude moderna sugere um constante rompimento com a tradição. Haveria um novo homem e um novo mundo a ser construído e isso não seria feito enquanto não abandonássemos os códigos que nortearam o passado. Com a modernidade surge uma nova forma de pensar, sentir e agir. Tudo isso compõe um conjunto de atitudes que abrem o horizonte para uma forma de viver toda a experiência da vida.

A resolução kantiana para fundamentar a moral em algum princípio *–a priori–* que garantisse a validação universal da igualdade e que fosse matéria para a construção de uma sociedade firmada no ideal da justiça, da liberdade, fraternidade e da autonomia ficou conhecida pelo termo *imperativo categórico*:

Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal
(Kant, Crítica da Razão Prática, 1995, p. 42)

Trata-se de um princípio racional que deságua em uma regra universal e prática:

A regra prática é, pois, incondicionada, por conseguinte, apresentada *a priori* como uma proposição categoricamente prática, mediante a qual a vontade é de modo absoluto e imediato objetivamente determinada (pela própria regra prática, que aqui constitui, pois, uma lei). Com efeito, a razão pura, prática em si, é aqui imediatamente legisladora. A vontade é concebida como independente de condições empíricas, por conseguinte, como vontade pura determinada pela simples forma da lei, e este princípio de determinação é visto como a condição suprema de todas as máximas (Kant, Crítica da Razão prática, 1995, p. 43)

O imperativo categórico não é apreendido da experiência, ele é uma Lei absoluta, pensada como modo de atribuir à racionalidade àquilo que outrora era atribuído a Deus. Não obstante, dois elementos que, enquanto um pensador iluminista, Kant precisaria conseguir articular senão de modo satisfatório, ao menos de modo coerente: as paixões e a liberdade. Centrado no conceito de imperativo, a reflexão moral kantiana estabelece que o homem não deve agir dessa ou daquela forma por ser livre, mas sim é livre na medida em que age dessa ou daquela forma. A liberdade não se faz na libertinagem, mas sim na prática moralmente compromissada com o princípio racional do qual ela não é senão uma decorrência.

É possível pensar, conforme aponta Figueiredo, que há em Kant um certo comprometimento com o iluminismo de cepa liberal, precisamente no que este estabelece de legitimidade à ação livre do homem do mundo, isso é, na atitude de

insubordinação a saberes constituídos por tradições mais ou menos artificiais. Não obstante, há uma clara negação desse iluminismo liberal na medida em que Kant não dá mostras de qualquer simpatia com o mundo orquestrado pelo ideário burguês que, apropriou-se do liberalismo transformando-lhe em sua própria ideologia. Há, em realidade, um misto de entusiasmo com mal-estar em Kant. O entusiasmo é decorrente do otimismo quanto as reais possibilidades de criação de um mundo baseado na ousadia por saber e conhecer; o malestar era com a percepção de que esse movimento criativo poderia, caso não barrado e purificado, transformar o mundo em um lugar que confunde o princípio da autonomia e da liberdade com a prática de uma ação moralmente perniciosa e, para piorar, justificada. Esse malestar com as possibilidades sombrias da modernização aproximavam Kant dos românticos, que, por sua vez, criticaram-no precisamente por sua filosofia moral não levar em consideração a legitimidade oriunda do patológico, do irracional, do passional e do carnal.

No romantismo

a problemática política, social e cultural da Alemanha emergiu com mais nitidez e força. Aqui, a valorização da ‘cultura’ e dos temas da espontaneidade criativa, da expressão autêntica, do autodesenvolvimento da personalidade, da exteriorização de uma interioridade profunda que se identificava, no plano individual, na figura do ‘gênio’ e no plano coletivo, com o ‘espírito do povo’, assumiu uma intensidade explosiva. Sob o romantismo não se tratava de limitar as pretensões da representação, como em toda a filosofia crítica de Locke a Kant, nem de apenas elucidar os avessos da representação, como já fora feito por Hobbes e se fizera daí por diante em todos os iluminismos. A intenção dos românticos é a de transpor a problemática da representação nos planos cognitivo e político, instalando em seu lugar a problemática da *expressão* (Figueiredo, 1999, p. 121)

Seja no lado dos iluministas, seja no lado dos românticos, vale destacar a mobilização da experiência privatizada. Seja com finalidades compreensivas, explicativas ou expressivas, a difusão desses movimentos representou a emergência e legitimação do *psicológico*.

Só os românticos, contudo, abriram mão do representacional (ou representativo) em nome de uma exteriorização mais direta da subjetividade individual ou coletiva. Para eles o reino das

representações é um reino de dissimulação e falsidade que – e aí está a grande diferença em relação ao liberalismo inglês- não garante os espaços para o cultivo da privacidade. Não se forma desse modo a aliança inglesa entre boas maneiras e liberdade, entre decoro e privacidade. Na Alemanha é isto ou aquilo, e os valores burgueses, cujas bases econômicas e sociais se fortaleciam ao longo do século XVIII, tiveram de assumir no plano filosófico e literário, já que no político estavam bloqueados, uma feição disruptiva e revolucionária para poderem romper a casca da civilização afrancesada (Figueiredo, 1999, p. 121)

Os motivos iluministas e românticos se encontram e se separam na mobilização do psicológico. Se o primeiro aparece valorizando a experiência privatizada buscando o esclarecimento, a segunda também valoriza-lhe buscando meios autênticos para sua expressão. Franz Anton Mesmer é um dos personagens em que se observa com nitidez essa zona mista, estabelecida entre os motivos iluministas e românticos. Conhecido na época como o Newton da medicina, Mesmer formulou e praticou técnicas curativas que lhe renderam fama e fortuna. A vinculação de Mesmer com os motivos iluministas ocorreu na ocasião de sua tese de doutoramento, na qual teorizou sobre a influência dos planetas na saúde dos homens. A vinculação ao nome de Newton deve-se ao fato deste ter buscado estabelecer uma matematização das forças ocultas para o fenômeno da gravitação. A tese do magnetismo animal postula, em suma, que os estados patológicos seriam produzidos por desequilíbrios na corrente magnética e que a saúde poderia ser reestabelecida mediante a imposição da mão de um médico magnetizador ou pelo contato com alguma substância previamente magnetizada. Ainda sobre as técnicas de cura, Mesmer postulou que espelhos e sons contribuiriam para ampliar fluxos magnéticos¹⁵⁷.

Muitas dessas ideias podem nos parecer bizarras (ou nem tanto, já que muitas práticas terapêuticas lançadas a cada ano no ‘mercado de consumo psicológico’ guardam uma surpreendente semelhança com os procedimentos mesméricos ...). De qualquer forma, importa ressaltar que mesmo que não nos pareçam científicas elas participam, talvez como paródias não intencionais, do projeto iluminista de esclarecimento do que opera no âmbito da privacidade – no caso, no interior dos corpos- gerando doenças e promovendo curas. É este o compromisso iluminista que tornou Mesmer

¹⁵⁷ Figueiredo, 1999, p.124

vulnerável à comissão instituída pelo rei para avaliar seu trabalho. Se Mesmer não se apresentasse como cientista, se ele permanecesse na condição marginal à ciência e à religião, que era a de outros magos e hipnotizadores da época, não poderia ser desmoralizado e humilhado como de fato ocorreu (Figueiredo, 1999, p.124)

Se os motivos iluministas estavam nas pretensões a compreensão e esclarecimentos de forças ocultas que se manifestariam em estados patológicos, os motivos românticos estavam na prática de seus rituais de cura.

Há uma marca romântica muito clara na valorização da crise como momento e ingrediente do processo terapêutico. Toda cura deveria começar com uma crise, que tanto podia ser um recrudescimento da doença como uma espécie de transe histérico com convulsões e desmaios. A crise é uma testemunha da operação de forças ocultas; na verdade, é uma expressão autêntica –e por isso não convencional e irracional– dessas forças: mais que tudo é uma evidência do poder de uma personalidade ímpar e carismática, o magnetizador (Figueiredo, 1999, p. 125)

O ímpeto doutrinal ilustrado das teses mesmerianas noticiava sua identificação com os motivos iluministas, e sua prática terapêutica baseada no estabelecimento de uma relação íntima entre o paciente e o médico –que seria um representante do saber sobre as forças ocultas– noticiava os motivos românticos. Os fenômenos com os quais Mesmer lidou, passaram, adiante, a pertencer ao campo psicológico. Para ele, tratavam-se de forças ocultas, presentes na natureza, isso é, não houve reconhecimento do estatuto psicológico naqueles fenômenos patológicos. Na época, não haveria como se vincular fenômenos como os que Mesmer de ocupou com o psicológico porque ainda não havia se estabelecido uma ciência psicológica que pudesse se ocupar disso.

É importante notar que, aos poucos, as experiências privadas ganhavam força e iam conquistando os espaços públicos. Fosse a filosofia iluminista, ou as expressões românticas, ou mesmo o advento do formato literário do romance, o melodrama musical, o anonimato das grandes cidades, o incremento da vida doméstica, os clubes e sociedades secretas etc; tudo isso colocava a privacidade no centro em detrimento da velha ordem pública. O culto da liberdade de consciência e expressão, a independência da razão e a autenticidade dos afetos eram o panteão daqueles tempos em que uma nova cultura e uma nova sociedade despontavam. Contudo, embora a privacidade estivesse ganhando mais e mais espaço, em nenhum momento ela era

colocada em questão. No curso de sua expansão, a privacidade do homem era um instrumento a partir do qual poder-se-ia revolucionar a teoria do conhecimento, a concepção estética, ética, a política e a sociedade. Desse modo,

(...) o psicológico não era um objeto, ou ao menos, não era primordialmente um objeto de investigação. Para tornar-se algo assim era preciso que, ao lado do fortalecimento da privacidade, esta entrasse em crise e se convertesse em objeto de suspeitas e cuidados especiais. Ora, nessa época da qual estive falando, a privacidade está em plena curva ascendente, sendo ativamente elaborada e projetando-se em movimentos de exteriorização nos campos diversos da vida social e cultural. O iluminismo do século XVIII e os movimentos proto-românticos do mesmo período são diferentes versões desse movimento. Nesta medida, a privacidade é para eles menos um objeto do que um instrumento crítico; eles abrem espaços ao 'psicológico', mas de forma a fecundar e transformar a sociedade e a cultura, e não para converter o próprio psicológico num campo de investigação *sui generis* (Figueiredo, 1999, p. 127)

3.2) A sedimentação do espaço psicológico

O desenrolar da modernidade foi, conforme já dito, um desfile de crises, isso é, de separações entre elementos que até então coexistiam fundidos. O surgimento de uma cultura que privilegia o valor do indivíduo em detrimento da tradição, a liberdade em detrimento da segurança, fez emergir uma sociedade individualista e atomizada. Isso é, uma sociedade fundada nos valores idealizados e difundidos pelos pensadores identificados com o liberalismo clássico. Essa corrente do pensamento iluminista, em sua versão original, defendida por John Locke, defendia a *firmação de um contrato* livremente estabelecido entre os indivíduos autônomos de modo a salvaguardar direitos naturais que garantissem a preservação de seus interesses particulares. Tratava-se de um movimento de confrontação da vigência de um Estado de caráter intervencionista que detinha autoridade para interferir na vida particular, doméstica, nas opiniões, negócios e vontades dos indivíduos. Isso é, tratava-se de um movimento em ampla defesa da dimensão privativa dos indivíduos diante da constante ameaça advinda dos poderes públicos representados, à época, pelo regime absolutista do Estado encarnados na figura dos monarcas. Dentre os direitos naturais defendidos destacavam-se a propriedade e a liberdade.

As dimensões culturais e políticas articulavam-se com a demarcação epistemológica identificada com o empirismo, melhor acabado pelos pensadores que sucederam Locke¹⁵⁸. O liberalismo também foi capaz de organizar um pensamento econômico a partir da defesa de uma barreira radical quanto a presença do Estado, confiando absolutamente na capacidade do interesse individual em organizar o progresso e a estabilidade da vida social a partir de engrenagens que se deprenderiam da função auto-regulatória do mercado. É importante destacar que a doutrina liberal, em sua versão clássica, previa que embora enxuto, o Estado havia de existir. Contudo, para manter o Estado afastado dos assuntos individuais, seria necessário também organizá-lo. Para tanto, previa-se a formação de um Estado, organizado a partir da tripartição dos poderes (Executivo, Legislativo e Judiciário) e cujo principal objetivo seria salvaguardar os direitos naturais individuais ante eventuais ameaças de subtração. Para isso, o Estado seria federalista, isso é, localmente organizado de modo a se fazer valer por meio de jurisprudências locais, formadas a partir de hábitos e costumes, e nunca a partir de leis gerais, ou seja, por leis criadas a partir de uma *racionalidade dedutiva generalizadora* com pretensões de totalização que sacrificariam o peso da empiria na obtenção de um saber válido.

Contudo, o liberalismo sofreu alterações em sua versão clássica, sendo paulatinamente descaracterizado e servindo de fundamento para a consolidação do *utilitarismo*. O nome de Jeremy Bentham é central nessa guinada. O utilitarismo é uma espécie de filho bastardo do liberalismo clássico já que é dotado de caracteres que dele *provinham*: eficiência, utilidade e interesse. Contudo, a principal modificação estaria na substituição da índole empirista do liberalismo por um *construtivismo racionalista* que, ao invés de primar pelas condições de preservação dos direitos naturais dos indivíduos, prima pelo *cálculo racional da felicidade*¹⁵⁹. O Estado concebido por Bentham não é aquele do ideário liberal. Ao contrário, esse Estado passaria a ter a função de intervir ativamente na administração da vida social. A felicidade, não mais a liberdade, passaria a ser o ideal a ser alcançado. O Estado personificado por governantes teria a incumbência de intervir na sociedade através de punições e recompensas que objetivassem a produção dessa felicidade. Há, também, outra inversão realizada pelo utilitarismo: o protagonismo passa a ser da coletividade, não mais do indivíduo. As leis que objetivam a produção da felicidade direcionam-se

¹⁵⁸ Conforme já tratado, David Hume é o nome de maior relevância nesse assunto.

¹⁵⁹ Figueiredo, 1999, p.131

para a coletividade. A simples preocupação liberal com a garantia de direitos individuais é substituída pela ênfase nas consequências de deliberações para a coletividade, mesmo que isso incida no decréscimo do espaço das liberdades individuais. Não obstante, há um elã entre a proposta de Bentham e a grande tradição do individualismo liberal precisamente no modo como este previu realizar o cálculo da felicidade coletiva, a saber, considerava-se sobremaneira o indivíduo no sistema de perdas e ganhos para se chegar em um balanceamento adequado do ideal coletivista estipulado. Essa coletividade de Bentham seria uma espécie de corpo fictício, composto por indivíduos com interesses próprios. Isso é: não haveria como se estipular um interesse da coletividade sem considerar os interesses dos indivíduos que a compõe.

A substituição da disposição política negativa (representada pela proposição do chamado *Estado mínimo* que se contenta com a garantia de direitos naturais, prevista pelo ideário liberal) pela política positiva (representada pela proposição do *Estado máximo* que intervém ativamente, prevista pelo ideário utilitário) veicula uma acepção distinta de *natureza humana*. Pelo princípio utilitarista, a natureza dispôs o homem a dois senhores soberanos: a dor e o prazer. Por conseguinte, as leis seriam, em suma, dispositivos que administrariam castigos e recompensas de modo a selecionar condutas individuais que aproximassem a coletividade de um estado previamente idealizado. Desse modo, é possível notar que na concepção utilitarista trata-se

(...) de uma versão racionalista, construtiva e tecnocrática do liberalismo: os indivíduos são ainda unidades básicas da ação e são deixados ‘livres’ para escolher entre castigos e recompensas. Ao Estado não cabe uma função primordialmente coercitiva, mas não se espera dele, tampouco, a garantia dos direitos naturais do indivíduo: ele intervém e administra através do controle das privações, punições e das recompensas liberadas para os comportamentos individuais, instaurando uma nova modalidade de poder. Uma forma acabada e sofisticada de benthamismo será desenvolvida no século XX na ‘engenharia comportamental’ de B.F Skinner. Já o próprio Bentham, contudo, foi capaz de propostas bastante complexas de programação de ‘contingências ambientais’, como as *industry-houses* e, cabe recordar, foi dele a invenção do *panopticon*, consagrado por Foucault como emblema do regime disciplinar (Figueiredo, 1999, p. 132).

A transformação do liberalismo clássico no utilitarismo disciplinador foi vivida por um outro nome ligado a tradição reformista do liberalismo clássico: John Stuart Mill. Curiosamente, o pai de Mill foi um dos principais discípulos de Jeremy Bentham. Desse modo, Mill sentiu na própria pele uma educação familiar pautada pelo princípio utilitarista disciplinar. A versão do liberalismo produzida por Mill é sabidamente alimentada pelo ideário romântico e, em parte, niilista. Especula-se que essa guinada foi efeito do vazio de sentido advindo de sua educação doméstica pautada de modo excessivo pelo princípio utilitarista. Ao que nos interessa, cabe destacar essa mútua porosidade entre os ideários romântico e liberais na concepção preconizada por Stuart Mill. Conforme é possível apreender por meio de seus escritos, Stuart Mill postulou um modo de organização política e social no qual as conquistas liberais se colocavam a serviço dos valores românticos¹⁶⁰. Tratava-se de um resgate da clássica noção liberal acerca da *liberdade negativa*¹⁶¹ articulada com a valorização romântica da singularidade absoluta de cada indivíduo para conduzir projetos de vida, quiçá, desprovidos de algum comprometimento prévio com algum valor socialmente predeterminado.

Mill rompe com a disposição de natureza humana do utilitarismo ao esvaziar o ideário de perfectibilidade ventilado pelas ideias de Bentham. Não há vislumbre com a ideia de construção do humano unificado em torno de um condicionamento totalizante que restringe as zonas de contradição. Ao contrário de qualquer organização social e política baseada na extinção de condutas indesejadas a partir de prática disciplinares, Mill entendia ser necessário entender o homem tal qual ele é, isso é, habitado por conflitos e contradições. Essa outra imagem de natureza humana, reconhece e legitima a existência de desejos e impulsos que não poderiam em hipótese alguma ser objeto de sacrifícios. O modelo de organização social e política proposto por Mill sugere que o desenvolvimento deve se dar a partir do equilíbrio –não da extinção- da conflitualidade intrínseca ao homem.

A partir da apresentação dessas duas consequências do liberalismo clássico já se abre à observação com maior nitidez o espaço psicológico e, as maneiras de se pensar e fazer psicologia que adiante entraram em cena, pois

(...) é inevitável que esta concepção da natureza humana como desejante e impulsiva, é inevitável que esta ‘energética’ e esta

¹⁶⁰ Figueiredo, 1999, 134

¹⁶¹ Berlin, I. 2009

concepção não-disciplinar do controle dos impulsos (trata-se de desenvolvê-la em equilíbrio conflitivo e não de domá-los e extinguí-los) nos leve a pensar em Freud (que por sinal traduziu Stuart Mill para o alemão), assim como Bentham nos evocara a lembranças de Skinner (Figueiredo, 1999, p.136)

Um dos principais méritos de Mill foi ter observado que a sociedade de seu tempo caminhava a passos largos para a efetivação de muitos dispositivos disciplinares, mais ou menos de caráter utilitarista. Isso era possível de ser visto no endurecimento dos controles sociais através do acréscimo paulatino da administração burocrática que, valendo-se da lógica coletivista, sacrificava mais e mais a legitimação e o reconhecimento dos espaços da privacidade e da singularidade.

A vicissitude do individualismo moderno que o faz guinar para o despotismo foi uma das teses elaboradas por Alexis Tocqueville em *A democracia na América*. Até então, costumava-se associar o individualismo com a autonomização dos indivíduos frente as tradições coletivas. O pioneirismo do trabalho de Tocqueville está na análise que permite observar uma outra vicissitude do individualismo moderno: o investimento contínuo e maciço de cada um em sua própria independência, acaba por trazer um incremento significativo na responsabilidade de cada um por sua própria vida e, isso, faz gerar uma nova modalidade de desamparo¹⁶². Tocqueville pensou essa vicissitude do individualismo moderno e vislumbrou a capacidade que isso se transformasse na causação de uma nova modalidade de despotismo: aquela em que são os próprios *indivíduos livres* que, apequenados em razão de seu completo *despertencimento*, exercem sua *liberdade* entregando-se a déspotas reguladores rigorosos de condutas e demais estados internos. A partir da análise de Tocqueville foi desfeita a aparente contradição existente entre individualismo e centralização administrativa, liberalismo e regimes disciplinares. Um texto do século XIX, antecipou de modo muito original aquilo que depois viríamos a conhecer pela pena de Michel Foucault. O autor previa que a Europa seria candidata muito mais provável ao desenvolvimento de Estados déspotas do que os Estados Unidos. Isso porque o velho continente não tinha, exceto na Inglaterra, uma tradição consolidada em liberdades individuais. Já os Estados Unidos, *desenvolveram-se a partir do desenvolvimento* dessa tradição. Isso faria- como fez- da opinião pública uma força imperiosa nos Estados Unidos. É possível perceber ao longo do século XX o pleno desenvolvimento de formas autoritárias e

¹⁶² Alguns existencialistas, adiante, tematizaram a questão nomeando-a de angustia existencial.

totalitárias de organização social que, ainda sim, primavam pelo valor moderno do individualismo e suas liberdades.

Se é possível pensar na fragilidade da dissonância entre liberalismo e regimes disciplinares, o trabalho de Stuart Mill também foi capaz de aproximar duas correntes aparentemente contraditórias: o liberalismo e o romantismo. Conforme já tratado, tanto os romantismos quanto os iluminismos foram, cada qual ao seu modo, movimentos de exteriorização das experiências privatizadas. Esse apontamento é importante para que não se caia no equívoco de entender que os dois movimentos são absolutamente dicotômicos. O trabalho de Stuart Mill é emblemático para revelar como um pensador bastante identificado com o liberalismo recorrer ao ideário romântico em um ponto fundamental: o apelo à indisciplina, tipicamente romântica, como proteção à prática disciplinar. Contudo, o último apontamento não deve levar a pensar que a marca da indisciplina torne o romantismo absolutamente imune a articulações com os regimes disciplinares. Aliás, essas múltiplas conexões formam, precisamente, a tese de Figueiredo acerca da formação do *espaço psicológico* no século XIX.

O romantismo torna-se notório quando do surgimento de artistas, músicos, poetas e, mesmo, pensadores que ousaram criticar a pretensão totalizante e ambiciosa do iluminismo. O surgimento do romantismo é caracterizado por uma tomada de posição por parte daqueles que nutriam certo mal-estar com a paulatina e acelerada modernização do mundo. Inicialmente houve um grande rechaço das propostas epistemológicas e políticas ventiladas pelos iluminismos. No aspecto político os movimentos românticos caracterizavam-se, inicialmente, como defensores de antigas tradições abandonadas em prol da transformação dos costumes preconizada pela sociedade liberal que, sistematicamente, atomizava os indivíduos através de leis de mercado impessoais. Em um segundo momento, o romantismo identificou-se por políticas revolucionárias, abandonando o tom nostálgico de críticas que buscavam reaver um passado remoto, e passaram a vislumbrar a utopia de um futuro em que houvesse uma superação do individualismo ilustrado. Contudo, seja na crítica nostálgica, seja no vislumbre de um futuro diferente, percebe-se o romantismo no engajamento em projetos de *restauração*¹⁶³, isso é

¹⁶³ Figueiredo, 1999, p. 141

(...) restauração de formas orgânicas de vida social, restauração de valores autênticos, restauração nos modos de relação entre os homens e entre eles e o mundo físico, histórico que trariam de volta a integridade, a espontaneidade e a fecundidade da vida coletiva e individual (Figueiredo, 1999, p.141)

A noção de individualidade foi transformada em personalidade. Por personalidade deve-se entender a capacidade de criação de formas autênticas de vidas a partir de projetos que incluam toda uma coletividade e origine tradições organizadas por esse princípio. Os românticos romperam com a ideia liberal de liberdade negativa em prol de uma liberdade positiva, pensada a partir da noção de autonomia, isso é, processos transformativos que sejam capazes de levar indivíduos e coletividades àquilo que, de fato, eles seriam: personalidades singulares. Esse processo de autonomia levaria, portanto, a rompimentos com papéis e identidades convencionais. Os românticos se engajavam a tudo aquilo que se mostrasse potencialmente capaz de propulsionar a autenticidade: paixões, estados alterados da consciência, os meandros da loucura. Tudo aquilo que pudesse capacitar os homens a romper com limites previamente estabelecidos tornava-se potencialmente matéria romântica. Levado a estas últimas consequências o romantismo era coisa de poucos, considerados eleitos. O poderio romântico estava precisamente no ancoramento a tudo aquilo que despontasse com marginal em uma sociedade que já funcionava a partir de concepções liberais com requintes disciplinares.

Contudo, conforme já dito, é um equívoco pensar que os motivos românticos fariam-no inarticulável com o liberalismo e com o regime disciplinar. No liberalismo de Mill, a defesa da liberdade negativa era pensada em conjunto a uma proposta de liberdade positiva na qual incentivava-se projetos de vida baseados nas tendências espontâneas dos indivíduos. Ou seja, recolhe-se do pensamento de Mill uma clara tentativa de fazer valer a organização social liberal a partir de motivos românticos. Tanto o liberalismo original, quanto o liberalismo romantizado preconizavam uma inviolabilidade do privado. Nessa chave, há uma clara preferência do privado diante do público, isso é, a organização e o juízo público devem ter no indivíduo o critério absoluto de avaliação.

Não obstante, há também uma aproximação do romantismo com os regimes disciplinares. Partiram de pensadores românticos as críticas feitas ao aspecto ilimitado dos agentes econômicos em uma sociedade liberal que aposta na capacidade auto-

regulatória do mercado. Críticas que viabilizavam e legitimavam uma maior intervenção regulatória estatal. No século XIX,

(...) tanto no campo das forças de ‘esquerda’ como nas de ‘direita’, devem, desse modo, mais ao ideário romântico que a uma ideologia tecnocrática, consolidada quando as práticas administrativas já estavam bem instaladas. Nesta medida, romantismo e disciplina unem-se contra o liberalismo, embora esta união passe quase sempre despercebida. (Figueiredo, 1999, p. 144)

A coalizão do romantismo com o regime disciplinar tem no antiliberalismo sua mola central. Contudo, essa articulação fez-se possível a partir da junção da reconhecida tendência centralizadora dos regimes disciplinares com a supra valorização da personalidade carismática dos românticos. Essa valorização personalidade carismática tornou possível e desejável o vislumbre de *um eleito*, isso é, alguém capaz de conduzir um amplo processo de restauração que se desse a partir do culto da passionalidade aliada a um veio político transformativo. Essa era a figura do *gênio romântico*. Dentre os principais caracteres que distinguiam esse gênio, a principal seria a capacidade de cativar, persuadir, seduzir e, conduzir multidões. Algo como um regente.

Não por acaso, em sua brilhante análise, Figueiredo destaca o músico Wagner como o protótipo dessa personalidade romântica disciplinar. Wagner foi alguém que, a partir de suas composições, conseguia conciliar a ordem com a passionalidade. Sua musicalidade fazia ressaltar dois caracteres aparentemente inconciliáveis: a paixão revolucionária e a subordinação dos homens diante da força e do poder.

O *psicológico*, do qual estamos tratando, sedimenta-se no cenário da Modernidade a partir do século XIX em três grandes facetas: liberalismo, romantismo e regimes disciplinares. Essas três facetas não devem ser entendidas como auto-excludentes, mas sim a partir da ideia de uma *complementariedade conflituosa*, isso é, elas se atraem e se repelem simultaneamente.

3.3) Da crise do psicológico à viabilidade da(s) Psicologia(s)

Quando decide-se saber sobre a Psicologia deve-se, antes de mais nada, saber de seu objeto de interesse específico: *o psicológico*. Essa empreitada levou-nos a outros campos do saber. Desde a antiguidade, passando pelo período medieval até chegar à modernidade, aquilo que estamos denominando de *o psicológico*, já foi objeto de interesse da filosofia, da religião e, mais recentemente, da ciência. Chega a ser

possível pensar que ao longo da história da civilização ocidental, já existiu uma psicologia filosófica, uma psicologia religiosa e, mais recentemente, uma psicologia científica. Juntamente como a moderna ciência, a psicologia científica é a versão muito recente do conhecimento psicológico. Foi somente a partir da segunda metade do século XIX que *o psicológico* passou a ser objeto de estudo por parte de algumas pessoas, ligadas a diferentes áreas, que o elegeram como um objeto de interesse específico. O processo de constituição de uma nova ciência é amplo e complexo. Antes de qualquer coisa, há de mostrar que a postulante detém um objeto próprio, isso é, um objeto que não é estudado especificamente por nenhuma outra ciência já existente. A partir daí há de se formalizar métodos apropriados para estudar o tal objeto. Somente assim, é possível se pensar em uma ciência que seja, efetivamente, independente.

Não seria tarefa fácil lapidar uma Psicologia científica. Sistemas filosóficos e doutrinas religiosas, há muito tempo, tratavam de coisas como o espírito, a alma, ou mesmo o comportamento. Mais tardiamente, as ciências modernas também interessaram-se, de modo mais ou menos indireto, por aquilo que, depois, tornou-se domínio da psicologia científica. Desde áreas mais relacionadas àquilo que hoje chamamos de ciências biológicas, até áreas relacionadas com as ciências sociais, todas demonstravam certo interesse por aquilo que estaria por detrás das ações humanas. Desse modo, as questões que mais à frente tornaram-se domínio da Psicologia encontravam-se difundidas entre especulações da filosofia, das ciências físicas, biológicas e sociais. O maior testemunho disso talvez seja Auguste Comte, filósofo francês do século XIX, idealizador do positivismo. Comte entendia que a Psicologia científica poderia existir com a condição de estar subordinada a ciências com metodologias seguras, como a biologia e a sociologia. Curiosamente

(...) ainda hoje após mais de cem anos de esforços para criar uma psicologia científica, os estudos psicológicos mantêm estreita ligação com as ciências biológicas e com muitas ciências sociais. Várias vezes é mais fácil, por exemplo, um psicólogo experimentalista que trabalha em laboratórios com animais, tais como o rato e o pombo, entender-se com um biólogo do que com um psicólogo social que estuda o homem em sociedade. Este, por sua vez, poderá ter diálogo mais fácil com antropólogos do que com muitos psicólogos que foram seus colegas na faculdade e que hoje se dedicam à clínica psicoterápica. E quando o psicólogo se põe a

estudar temas como pensamento e solução de problemas, ele inevitavelmente se aproxima da filosofia e, em particular, da teoria do conhecimento (Figueiredo, 1991, p.14)

Esse estado de coisas que, desgrazadamente, ainda é o nosso, daria razão à Auguste Comte e colocaria em xeque a histórica reivindicação da Psicologia que constituiu-se ao se supor independente. Para poder tomar posição favorável à independência da Psicologia há de se saber como é que tal anseio mostra-se justificável. Para tal, há de se saber acerca de seu objeto de interesse: *o psicológico*.

Por *psicológico*, conforme já dito algumas vezes, deve-se ter em mente *a experiência da subjetividade privatizada*. Pode-se dizer que o nascimento da Psicologia científica é concomitante ao nascimento do desejo de conhecer cientificamente o psicológico. Esse enlace, que se deu a partir da segunda metade o século XIX, ocorreu a partir da reunião de três condições: o estabelecimento da confiança no método científico como caminho para a apreensão da verdade, uma experiência muito clara da subjetividade privatizada e, por fim, uma experiência de crise da subjetividade privatizada¹⁶⁴.

Tanto a ideologia liberal iluminista quanto as diferentes versões do romantismo representaram, nos séculos XVIII e XIX, modalidades da experiência da subjetividade privatizada. A revolução francesa, representou de modo exemplar o cerne da ideologia liberal. Trata-se de uma compreensão baseada na defesa do valor da igualdade associada tanto às capacidades quanto aos direitos dos diferentes indivíduos. A defesa do igualitarismo era a mola para se fomentar a liberdade dos indivíduos. A fraternidade seria uma espécie de valor que preservaria a longa vida da igualdade e da liberdade. Isso é, a solidariedade seria uma decorrência espontânea de indivíduos que passariam a viver para defender os valores liberais iluministas. O movimento romântico desenrolou-se de modo contundente a partir do século XIX, principalmente nos campos da arte e da filosofia. Diferentemente da concepção liberal iluminista, a liberdade era, para o romântico, *liberdade de ser diferente*. A defesa da singularidade absoluta não se desenrolava para uma defesa do isolamento. Ao contrário, pensava-se em modos de vinculação a partir da diferença absoluta, da singularidade. Assim, as artes, as formas místicas de religiosidade e, mesmo, o patriotismo seriam formas de coadunar as diferenças. Evidentemente que apareciam abismos tanto entre as idealizações e a realidade vivida a partir da ideologia liberal iluminista e dos movimentos românticos. A suposição da fraternidade entre

¹⁶⁴ Figueiredo, 1991, p. 16

indivíduos estimulados a agirem livremente no mundo a partir de seus interesses individuais, mostrou-se, de fato, uma mera suposição. Da mesma forma que a suposição da universalidade da diferença absoluta entre indivíduos e as expectativas de coadunação a partir disso, mostrou-se, de fato, uma suposição.

Não obstante, para aquilo que nos interessa, essas dificuldades são expressões de problemas vividos a partir de uma clara experiência da subjetividade privatizada. Os liberais entediam que todos eram iguais, mas teriam interesses diferentes. Os românticos entendiam que todos eram diferentes, mas teriam interesses iguais. Liberais e românticos, apesar dos pesares, flertam igualmente com os valores da liberdade e do indivíduo. Contudo, o culto da liberdade não supôs seu ônus. Não é barato ser livre. Ser livre significa um aumento significativo de responsabilidade sobre o indivíduo que, a partir de então, precisaria ter interesses particulares diferenciados e/ou estar singularmente (a partir de seus próprios motivos) remetido a alguma causa maior.

O liberalismo e o romantismo são afirmações da experiência da subjetividade privatizada, isso é, do psicológico. Em decorrência disso, toda sorte de contestação jamais atingirá essa experiência subjetiva, que é tomada como um fato inquestionável. O surgimento da ciência psicológica necessitou da retificação desse status, isso é, haveria de se desconfiar daquilo que era entendido como inquestionável: a experiência subjetiva privatizada.

A partir do momento que o liberalismo e o romantismo já estavam estabelecidos na cultura, passou-se a desconfiar que os valores da liberdade e da diferença poderiam ser ilusórios. As transformações na esfera do trabalho foram, sem dúvida, uma das principais responsáveis pelo surgimento da desconfiança nos valores liberais e românticos. Isso porque

(...) a crença de que a fraternidade seria possível, ainda que todos defendessem seus interesses particulares, não sobreviveu por muito tempo. Os interesses particulares levam a conflitos; a liberdade para cada um tratar de seus negócios desencadeou crises, lutas e guerras. Os trabalhadores do século XIX foram aos poucos descobrindo que se defenderiam melhor unidos em sindicatos e partidos do que sozinhos. O Estado, a administração pública, não ficaram inertes. Para combater os movimentos operários reivindicatórios, para pôr um pouco de ordem na vida social – em que cada um defendia o que é seu sem pensar nas consequências para todos – e para

defender os interesses dos produtores de uma nação contra os das outras, a administração pública cresceu, cresceu o Estado, a burocracia, cresceram as forças armadas. A partir daí, como ficava aquela ideia de liberdade individual? Ainda no século XIX, conjuntamente com as burocracias, cresce a grande indústria baseada na produção padronizada e mecanizada, cresce o consumo de massa para os produtos industriais. Aonde ficava, então, aquela ideia de que cada um é único e diferente dos demais? (Figueiredo, 1991, p.30)

As condições para o surgimento de projetos de psicologia científica estariam postas no exato instante do surgimento de uma perplexidade diante da não coincidência entre a expectativa e a realidade na passagem por experiências de subjetividade privatizada. Os homens não se viam tão livres e diferentes quanto se desejava. Essa distância entre expectativa e realidade ocasionou uma perplexidade que mobilizou, com efeitos, um certo mal-estar generalizado.

Essa distância é, também, uma modalidade de experiência subjetiva. Trata-se de uma espécie de experiência da subjetividade privatizada frustrante que leva ao reconhecimento de que haveria *algo a mais* que controlaria os homens. Se a fé na ciência permanecia inabalada a partir de uma clara demanda para se saber sobre esse *algo a mais*, haveria de fazer coadunar a ciência com o psicológico, isso é, criar uma *psicologia científica*.

Evidentemente que muito desse mal-estar é absorvido tanto pelo Estado quanto pela indústria, que precisariam conhecer melhor para poder prever e administrar de maneira mais satisfatória os indivíduos. A demanda por uma psicologia científica surge como um anseio de aprimoramento nos campos da educação pública (como produzir melhores cidadãos?) e do trabalho (como produzir melhores funcionários?). As vicissitudes das crenças liberais e românticas fez surgir o espaço para projetos de previsão e controle científicos do comportamento individual e grupal.

Portanto, a viabilidade para o surgimento de projetos de psicologia científica foram decorrências de um alto nível de elaboração da experiência da subjetividade privatizada acrescentado da crise dessa experiência e o decorrente reconhecimento de que o sujeito não é nem tão livre nem tão único como seu imaginou. A experiência subjetiva privatizada deve ser entendida como uma experiência imediata, isso é, aquilo que imediatamente se depreende do foro íntimo quando a ele se recorre para se saber, por exemplo, como pensar e proceder em uma dada situação apresentada pela

vida. O surgimento dos projetos de psicologia científica precisaram se haver com isso: para explicar ou compreender a experiência da subjetividade privatizada, seria necessário superá-la. Foi exatamente isso que os primeiros projetos fizeram.

Costuma-se associar ao nome de W.Wundt (1832-1920) a autoria do primeiro projeto de psicologia científica. Sua obra fez um percurso que ia desde uma psicologia experimental de base fisiológica, até uma psicologia social. Não era muito clara a posição de Wundt acerca do lugar onde a Psicologia deveria fixar raízes. Isso porque ele entendia ser a Psicologia uma ciência intermediária, entre a cultura e a natureza. Wundt foi pioneiro no estabelecimento da *experiência imediata* dos sujeitos como objeto de estudo específico da Psicologia. Por *experiência imediata*, deve-se entender *a experiência tal qual o sujeito a vive antes de se por a pensar sobre ela*, antes de comunicá-la, antes de ‘conhecê-la’¹⁶⁵: *a experiência tal como ela se dá*. Para ir além da mera descrição, Wundt buscou estabilizar essa experiência transformando-a em um objeto passível de experimentação laboratorial. Seu intuito era o de pesquisar os processos elementares da vida mental. Ele entendia que esses processos teriam determinações físicas (ambientais) e biológicas (fisiologia). O projeto de Wundt almejava, a partir do conhecimento desses processos mentais elementares, acessar os processos mentais superiores: pensamento, linguagem, imaginação etc. Esses processos superiores seriam atribuições da Psicologia Social – à época chamada de Psicologia dos Povos, algo como uma psicologia cultural- e não se valeria do método experimental. Wundt reconhecia que o campo psicológico era amplo e complexo. Isso porque explicar e compreender a experiência imediata exigia tanto uma aproximação com o campo das ciências naturais quanto com os das ciências da cultura. O problema consistia em juntar os dois domínios (natural e cultural) em uma *unidade psicofísica*.

Titchener (1896-1927) foi o aluno de Wundt que deu continuidade a seu trabalho em solo norte americano. Wundt havia definido na *experiência imediata*, promovida por um sujeito, *o objeto da psicologia*. Titchener modificou isso ao substituir o sujeito pelo *organismo*, ou mais simplesmente pelo sistema nervoso. Nesse projeto de psicologia científica, havia um ancoramento radical na fisiologia. A mente perde sua autonomia e passa a ter uma dependência radical do sistema nervoso. À Psicologia caberia a tarefa de compreender em termos psicológicos aquilo que seria explicado em termos fisiológicos. Se por um lado, a psicologia enquanto uma ciência

¹⁶⁵ Figueiredo, 1991, p. 39

independente sofria um duro golpe, por outro lado Titchener encaminhou a resolução do problema da *unidade psicofísica* ao considera-lo um falso problema. Titchener defende o chamado *paralelismo psicofísico*: atos mentais, a princípio insondáveis, andam lado a lado de processos fisiológicos nervosos passíveis de apreensão. Assim, a Psicologia seria, de acordo com Titchner, uma ciência possível caso se valesse de métodos das ciências naturais. Tudo aquilo que não pudesse ser observado e experimentado deveria ser barrado. Desse modo, Titchener cria uma maneira de fazer o método experimental valer para a Psicologia a partir do chamado *método experimental introspectivo*. Por esse método, Titchener imaginou que se tornaria possível apreender a experiência subjetiva em situações controladas de laboratório. Obviamente que ele desconsiderou em absoluto que o artificialismo presente nessas situações já seria suficiente para não estarmos mais no domínio da experiência subjetiva. E, mesmo que fosse possível, ainda havia a dificuldade de demonstrar que qualquer material produzido nessas condições teria algum valor científico. As críticas ao projeto de Titchener vieram inicialmente dos psicólogos funcionalistas, sendo o mais famoso deles J. Dewey (1859-1952). Para Dewey e os demais funcionalistas, a Psicologia deveria ser considerada uma ciência biológica apta ao estudo dos processos mentais a partir dos *comportamentos adaptativos*. Os funcionalistas são fundamentados na biologia evolucionista que considera que todos os seres vivos são dotados de caracteres orgânicos e comportamentais adequados a sua adaptação no meio ambiente. Sentir, pensar e decidir seriam níveis de adaptação. Assim, os processos mentais seriam elementos adaptativos que se permitiriam ver através de comportamentos.

Contudo, foi a partir do século XX que surgiram os principais projetos de psicologia. Um dos primeiros projetos de maior relevo e abrangência foi o de J.B. Watson (1878-1958): *o comportamentalismo*. Tratava-se de uma frente radical diante da psicologia de Titchener. Destacadamente sobre *a expectativa de apreensão da mente*. O comportamentalismo surgiu de modo surpreendente ao eleger o comportamento como *único objeto de interesse para a Psicologia*. A metodologia seria baseada na observação e na experimentação, evitando de maneira terminal qualquer relação com a introspecção e auto-observação.

Embora tenha surgido como uma refutação à psicologia de Titchener, o comportamentalismo de Watson se valeu de alguns avanços daquele projeto de

Psicologia. Foi da Psicologia de Titchener que surgiu o *paralelismo psicofísico* a partir do qual a vida mental perdia especificidade. Watson também se valeu da Psicologia funcionalista, que propunham uma metodologia de cunho meramente objetivo e, também, não viam grande valor em delimitar a mente como objeto de estudo específico para a Psicologia.

Ao estipular a Psicologia como ciência do comportamento, Watson livrou-se do método introspectivo e buscou sepultar definitivamente a questão da unidade psicofísica postulada por Wundt. Essa questão só poderia persistir caso houvesse expectativa de apreensão da mente:

(...) a partir de agora, supunha Watson, já não seria necessário dizer que a mente e o corpo interagem ou que somente caminham lado a lado: vamos estudar o comportamento, isto é, os movimentos dos corpo e suas relações com o ambiente. Com o comportamentalismo, pela primeira vez, os estudos psicológicos ‘deram as costas’ à experiência imediata. Tudo aquilo que faz parte da experiência subjetiva individualizada deixa de ter lugar na ciência, seja porque não tem importância, seja porque não é acessível aos métodos objetivos da ciência (Figueiredo, 1991, p.46)

Se a partir de Titchener, surge uma redução do *espaço psicológico* a partir de um paralelismo psicofísico em que o psíquico é meramente coadjuvante, a partir de Watson, a Psicologia passou a ignorar o psíquico, a experiência imediata. Isso significa que, para Watson não era relevante o que o indivíduo (ou o organismo) pensa, sente ou crê. Watson concebeu a Psicologia como um mero ramo da biologia especializado no comportamento. Assim, a partir do paralelismo psicofísico e da restrição à introspecção era a própria psicologia que estaria arruinada antes mesmo de levantar voo. O comportamentalismo de Watson era, na realidade, uma *antipsicologia*. Sua criação é, não obstante, fruto das três condições já arroladas para o surgimento da psicologia científica. Dessas, o comportamentalismo de Watson levou mais a sério a confiabilidade no método científico no desvelamento da verdade:

(...) o comportamentalismo leva às últimas consequências a tarefa científica de ir além das aparências, ou seja, de ir além da experiência tal como se dá. Esta é uma tarefa de desiludir e, sem dúvida, o comportamentalismo a cumpre rigorosamente: toda a rica experiência subjetiva dos indivíduos é expulsa da ciência do comportamento, todas as nossas crenças de que somos seres livres, autoconscientes, responsáveis e únicos são ridicularizadas; somos

apenas organismos sujeitos a leis gerais do comportamento na sua interação com o ambiente (Figueiredo, 1991, p. 50)

O problema é que o fato de negar não faz com que a experiência imediata deixe de existir. Ao confiar no método científico e contribuir com o *desilusionamento*, o comportamentalismo sacrifica excessivamente algo que se revela muito significativo na vida concreta dos homens. Talvez por isso, o comportamentalismo de Watson tenha ficado para história como um projeto de psicologia científica cujos postulados são ao mesmo tempo verificáveis (em termos laboratoriais) porém, ao mesmo tempo, os resultados esperados na prática não se verificam. Isso é, os indivíduos (ou organismos) podem ter seus comportamentos modelados, porém isso não resulta em algo necessariamente interessante. Precisamente porque, apesar dos comportamentos estarem condicionados, a experiência subjetiva dos sujeitos (não dos organismos) pode indicar o oposto daquilo que se vê.

Se os projetos de psicologia científica surgem a partir de uma clara crise do psicológico, isso é, da experiência da subjetividade privatizada, as primeiras teorias psicológicas lidaram com as dificuldades de apreensão desse *estranho objeto*. Dito de outro modo

(...) se no contexto da crise da experiência da subjetividade individualizada ocorre uma cisão entre a vivência e o comportamento, sendo que o que eu vivo, sinto, penso, desejo etc não se expressa diretamente na minha ação, e esta, que já não é tão minha assim, passa a ser controlada por outras forças, abre-se um espaço para uma opção fundamental: o comportamentalismo deixa de lado a vivência para tentar identificar forças biológicas e ambientais que controlam o comportamento, enquanto as psicologias 'humanistas' procuram captar as vivências na sua intimidade e na sua privacidade. Ao fazê-lo, porém, tornam-se incapazes de duas coisas: em primeiro lugar, tornam-se incapazes de explicar comportamentos, pois só estão interessadas na compreensão de como o sujeito 'vive', mas não em por que ele age assim e não de outra forma. Em segundo lugar, tornam-se incapazes de ultrapassar a experiência imediata, de questioná-la, explicá-la e compreendê-la em maior profundidade. Tornam-se, enfim, incapazes de fazer psicologia científica (Figueiredo, 1991, p. 51)

O comportamentalismo de Watson é um arauto de um cientificismo que, *para jogar fora a água acaba por jogar o bebê junto*. Ao seu modo, ele cumpre a *tarefa de desilusionamento* à qual a moderna ciência tanto se identifica. O problema é que, ao

fazê-lo, ele corre um risco significativo de ser altamente científico e não servir para nada que importe aos homens. Não obstante, se as psicologias humanistas surgem como solução para corrigir uma falha do comportamentalismo, também é verdade que elas têm seus problemas. Ao dar muita credibilidade a experiência subjetiva, elas correm grande risco de, ao invés de trabalharem no sentido do *desilusionamento*, ratificarem as ilusões da liberdade e da diferença. Se o comportamentalismo de Watson corre o risco de *jogar fora o bebê junto com a água*, as psicologias humanistas são aquelas que correm o risco de *não darem o banho*.

No início do século XX apareceram os projetos de psicologia científica que, em maior ou menor medida, assumiram aquilo que na psicologia de Wundt aparecia como um anseio: o reconhecimento da experiência subjetiva imediata e a preocupação com a unidade psicofísica. A Psicologia da Gestalt foi um desses primeiros projetos que levaram isso em consideração. Os principais nomes desse projeto são W. Kohler (1887-1967), K. Koffka (1886-1941) e M. Wertheimer (1880-1943). Foram pioneiros no uso do método fenomenológico para a apreensão da experiência imediata, isso é, da experiência tal qual esta se apresentava ao sujeito. Com os gestaltistas, surgiram as primeiras tematizações no campo da psicologia científica. Temas como atenção, percepção, memória e afetividade passaram a ser estudados de modo específico. É dos gestaltistas a famosa frase que diz ser *o todo diferente da mera soma das partes*. Desde a psicologia de Wundt já se tinha uma suspeita de que a experiência imediata seria uma espécie de síntese de elementos ligados a processos psicológicos elementares. Isso é, a experiência imediata mobilizaria a atenção, a percepção, a memória, a busca por solução de problemas e a afetividade. Dessa mobilização surgiria um significado novo, que seria o sentido atribuído ao sujeito para essa experiência imediata. A utilização do método fenomenológico buscava a descrição daquilo que aparecia à consciência dos sujeitos antes de qualquer análise ou reflexão a respeito. Esse método fenomenológico era feito de modo laboratorial, o que conferia critério experimental às proposições.

Além de terem buscado o caráter estrutural da experiência imediata, os gestaltistas também preocuparam-se com a unidade psicofísica. Isso é: buscaram transpor aquilo que descobriam acerca da dimensão psíquica para o mundo físico e fisiológico. O conceito de Gestalt seria amplo, pois permitiria unificar os campos da física, da biologia e da cultura. Para os gestaltistas, os domínios da física, da biologia e da

psicologia seriam isomórficos, ou seja, seriam estruturalmente equivalentes. Tal pressuposto incidia em uma ratificação da unidade psicofísica almejada por Wundt e abandonada por Titchener e Watson. Para o que nos interessa, convém dizer que o mérito da Psicologia da Gestalt consiste no reconhecimento do valor inerente da *experiência imediata*. Isso representa uma diferença radical com os primeiros projetos de psicologia científica.

O comportamentalismo teve seu início com o trabalho de Watson, mas encontrou uma versão mais bem-acabada com B.F Skinner (1904-1990). Embora haja uma relação com o comportamentalismo de Watson –precisamente na ênfase da análise da relação do organismo com o ambiente a partir de uma metodologia experimental- o projeto de Skinner é sensivelmente diferenciado de seu antecessor. Fundamentalmente porque, ao contrário de Watson, Skinner leva em consideração a experiência subjetiva imediata.

Skinner, como é recomendável, não duvida que os homens sintam, pensam, imaginam, deliram etc. Ao invés de ignorar presenças tão notáveis quanto essas, Skinner busca entendê-las. Skinner foi um dos precursores de um entendimento que frutificou na Psicologia: o determinismo social. Trata-se de uma concepção que entende ser o mundo privado de cada um uma construção social¹⁶⁶. As experiências subjetivas imediatas, embora reconhecidas, não teriam nada de subjetivas nem de imediatas, seriam construídas pela sociedade:

(...) a crítica de Skinner à experiência imediata, subjetiva e individualizada conclui pela ‘colonização social do íntimo’. A vida privada continua existindo, só que ela só é privada na aparência. De fato, ela é de cabo a rabo social. O indivíduo não é nada, a sociedade é tudo. Explica-se, por exemplo, a nossa consciência de sermos seres livres e responsáveis, mostrando exatamente que não somos nem uma coisa nem outra (Figueiredo, 1991, p. 58)

O comportamentalismo de Skinner reconhece e critica a experiência subjetiva imediata, dando ênfase ao determinismo social. Assim, a psicologia de Skinner representa uma nova vereda do comportamentalismo que, tal como o de Watson identifica-se com o cientificismo, mas vai além ao explicar (criticamente) a experiência subjetiva privatizada ao invés de simplesmente ignorá-la.

¹⁶⁶ Figueiredo, 1991, p.55

Contudo, os projetos de psicologia científica desenvolvidos por J. Piaget (1896-1980) e S. Freud (1856-1939) são as contribuições mais ambiciosas e impactantes para a história da Psicologia. Embora haja mais pontos de separação do que de junção, Piaget e Freud encontram-se unidos no objetivo de estudar a gênese do sujeito a partir da consideração da experiência subjetiva imediata. Evidentemente que, se os projetos se resumissem a isso, haveria pontos de união com Skinner, que realizou algo semelhante.

O que permite aproximar os projetos psicológicos de Piaget e Freud é o fato de ambos terem partido do campo biológico para chegar ao campo da moral¹⁶⁷. O ponto de partida biológico é uma consequência das formações de ambos. Piaget era biólogo, Freud era médico. Valendo-se do método clínico, Piaget buscou compreender o desenvolvimento da inteligência e da moralidade. Interessado na experiência subjetiva imediata, Piaget observava crianças de diferentes idades em situações problemáticas. Pedia a elas para que lhe descrevessem o que estavam fazendo e os porquês. A experiência subjetiva imediata era mais o meio do que uma finalidade em si. Ao reconhecer o valor dessas experiências, Piaget valia-se delas para ir além, para se criar uma teoria que as explicasse.

Freud, dentre todos esses personagens, é um caso a parte. Partindo de uma formação médica, ele entra em contato com a experiência subjetiva imediata de um modo muito particular: a partir do sofrimento. Freud era, antes de pesquisador, um clínico interessado em tratar do sofrimento presente em formas de adoecimento. Interessado no curioso fenômeno da histeria, ele entrou em contato com as mais estranhas e peculiares expressões de experiências subjetivas imediatas:

(...) Freud as ouve, tenta compreender o que dizem, mas vai aos poucos descobrindo que as palavras e os sintomas de seus pacientes tem um significado que os próprios doentes não conhecem. Freud tenta, então, desenvolver uma técnica de interpretação deste sentido oculto. Pede aos pacientes que lhe contem tudo sem censura nenhuma, tudo que lhes venha à cabeça. Quando eles começam a falar sem receio e sem tentar elaborar um discurso lógico, começam a despontar os sentidos ocultos. Mas Freud não se contenta em compreender a experiência imediata do paciente melhor do que ele próprio a compreendia, e isto já seria muito importante em termos científicos; já seria uma forma de transcender a experiência

¹⁶⁷ Figueiredo, 1991, p. 58

imediate. Freud, porém, quer explicar esta experiência e para tanto precisa desenvolver uma teoria da psique e do desenvolvimento psicológico. Como esta teoria vai além do 'psicológico', e do 'vivido', essa parte de sua obra foi denominada de metapsicologia (meta quer dizer 'além de') (Figueiredo, 1991, p.60)

O projeto de psicologia elaborado por Freud é exemplar na dupla (e complexa) tarefa à qual a Psicologia científica deve se ater: reconhecer a experiência subjetiva imediata e a ela não se restringir para poder compreendê-la e/ou explicá-la. Há nisso uma complexidade considerável. Isso é, há uma complexidade inerente à psicologia que ser quer científica. Para justificar o surgimento de uma nova ciência – uma ciência independente- seria necessário explicitar seu objeto específico de interesse. A viabilidade da Psicologia foi precisamente uma crise da experiência subjetiva privatizada. Contudo, a condição para que a experiência subjetiva pudesse tornar-se um objeto era a de ser superada (sem ser negada). A Psicologia nasce com uma incumbência de sempre estar indo além da experiência imediata para compreendê-la. Não obstante, a história da psicologia científica mostra que há uma certa vocação para a Psicologia negar sua principal condição enquanto ciência independente. Não é preciso dizer que uma ciência que não tem objeto é uma ciência que não tem um problema, e uma ciência sem problema não tem razão para existir. O projeto freudiano, além de reunir as condições para uma psicologia científica, vai além ao estabelecer um objeto que torna a psicologia uma ciência que estabelece comunicação com a biologia e com a sociologia sem, em momento algum, perder de vista seu ponto de vista específico. Assim, produzir uma resposta acerca da função civilizatória da Psicologia nos encaminha para uma apropriação mais detalhada da criação freudiana: a psicanálise.

Capítulo 4: Do *psicológico* à *Psicologia* à *Psicanálise*

Conforme tentei mostrar nos capítulos anteriores, a cultura ocidental moderna se caracterizou, dentre outras coisas, por uma verdadeira obsessão acerca da validação do conhecimento produzido entre os séculos XVII e XX. Evidentemente que, embora não fosse imediatamente notado pelo cidadão comum, a predominância das questões epistemológicas e metodológicas por parte da elite intelectual da época acabava por determinar um verdadeiro regime existencial, isso é, um modo de ser.

O processo histórico que determinou a guinada a esse regime existencial foi a passagem na sociedade medieval para a moderna. Sobre esse processo há de se destacar a relação entre a abertura de novas perspectivas e a abertura do espaço para novas formas de vida em sociedade. Dito de outra forma, trata-se do movimento de ruptura com antigas tradições que sustentavam o modo como os homens organizavam-se e viviam suas vidas. A perda das referências sobre as quais poder-se-ia organizar uma vida mais ou menos estável trouxe como consequência a crise identitária e com isso a crise do sentido a partir do qual nos organizamos ao longo de séculos:

(...) nesse contexto, o recurso às experiências subjetivas individualizadas e de caráter privativo passou a ser tanto uma possibilidade como uma exigência na tarefa de reconstruir crenças e regras de ação, valores e critérios de decisão seguros e confiáveis, já que os dispositivos da tradição não se mostravam mais aptos à manutenção e à legitimação das existenciais individuais e coletivas (Figueiredo, 1995, p.15)

Esse vácuo de sentido existencial não era razoável. Não haveria como se sustentar a vida na falta de saber ou garantias sobre o real. Diante disso, os atores modernos passaram à produção de um conhecimento que pudesse fazer frente à iminência do caos. A nova posição à qual o homem moderno se viu lançado, obrigava-o a um empreendimento epistemológico que trazia em seu bojo preocupações metodológicas, ontológicas e antropológicas.

O homem moderno estava em uma posição em que cada um se via entregue à própria sorte pois o mundo aparecia a cada um e a todos, cada vez mais, como uma entidade estranha. É possível dizer que os homens já não mais se sentiam em casa em um mundo que, cada vez mais, ganhava em estranheza.

Diante de um estado de coisas como esse, entende-se a viabilidade de um empreendimento como o de Descartes. É possível pensar que o filósofo francês não queria outra coisa senão implementar uma forma segura para a obtenção de certezas. Transformar os objetos do mundo em *representações claras e distintas* para assim poder criar procedimentos de predição, quiçá controle, através de uma *matematização do real*. O homem tornava-se mais e mais o sujeito da história. O anseio pela transformação do mundo num acumulado de representações claras e distintas exigia que a primeira das transformações ocorresse no próprio homem, que deveria transformar-se no próprio sujeito produtor desse conhecimento. Esse homem moderno se queria, efetivamente, senhor de direito de todas as coisas do mundo. Para tanto, haveria de transforma-se em um agente desse empreendimento e por isso haveria de entrar em um duro regime disciplinar do qual desejava-se uma ascese: *o sujeito epistêmico*. Essa disciplina auto imposta era pensada a partir da incorporação de um método, ao qual

(...) caberia a tarefa de expurgar de cada sujeito tudo aquilo que o tornasse suspeito, não confiável, irregular e idiossincrático, de forma a construir a partir desta exclusão uma subjetividade purificada e elevada (ou reduzida) ao exercício da razão e da experiência na sua invariância e na sua universalidade. Do método, em outras palavras, esperava-se a construção de um sujeito epistêmico pleno, sede, fundamento e fiador de todas as certezas (Figueiredo, 1995, p.17)

O sujeito epistêmico, dentre outras coisas, representava um *anseio de imunidade* diante do risco de *ilusionamento*. Tratava-se de um sujeito purificado de tudo aquilo que pudesse ser fonte de corrupção da verdade. A ambição era a de trazer, de modo seguro e confiável, as coisas do mundo para figurar enquanto uma representação clara e distinta para que assim pudéssemos conhece-lo e manipulá-lo conforme fosse do nosso interesse.

O método cartesiano de produção de representações claras e distintas a partir de um sujeito capaz de fazê-la é, também, um método que promove um sujeito cindido: de um lado o ascetismo do conhecedor ideal, do outro lado tudo aquilo que pudesse corrompe-lo. Essa cisão, deliberadamente produzida pelo método, acaba por separar a mente (elemento que, caso disciplinada, nos levaria à liberdade) e o corpo (elemento pautado por determinismos naturais e condicionamentos sociais, fontes de ilusões e cegueiras).

Em grande medida o projeto epistemológico moderno é uma variedade de reiterações do procedimento de cisão do sujeito. Evidentemente que há consequências boas e ruins nesse procedimento. Não poderíamos ter construído uma sociedade e uma cultura modernas sem esse procedimento. O procedimento moderno é uma tentativa de assentar sobre um sujeito (cindido) a responsabilidade pela decodificação do real, isso é, de gerar representações cristalinas sobre os objetos do mundo para garantir que a vida humana pudesse ocorrer de modo seguro e certo.

Também é importante dizer que o *espaço psicológico* foi sendo criado a despeito de qualquer intencionalidade na medida em que os procedimentos de cisão do sujeito criavam zonas insondáveis que se imaginou definitivas. Não obstante, a supremacia do sujeito epistêmico tornava absolutamente inviável qualquer possibilidade de desenvolvimento de um projeto psicológico. Isso porque *o reconhecimento da viabilidade para um projeto de psicologia passa pelo questionamento da supremacia do sujeito epistêmico* já que o olhar psicológico será aquele que irá, justamente, se interessar por aquilo que fica marginalizado pela supremacia do método e do sujeito epistêmico.

A gestação do espaço psicológico se dá na esteira da construção do projeto epistemológico moderno, caracterizado pela supremacia do sujeito epistêmico, isso é, do sujeito cindido. Assim, fica claro que

(...) o lugar do excluído ou do expurgável pelo método, que se constituía como o negativo do sujeito pleno e que retornava na forma de sintomas e mal-estar, vem a ser precisamente o território de eleição de todas as psicologias. Em outras palavras, a psicologia nascerá de um processo histórico-social que, simultaneamente, institua cisões na experiência subjetiva e fracassava na manutenção destas mesmas cisões (Figueiredo, 1995, p. 19)

O momento histórico de crise dessa experiência da subjetividade privatizada é o século XIX. No interior desse século há o aparecimento de uma clara desconfiança a respeito de uma epistemologia assentada em um sujeito ascético plenamente capaz de criar o mundo das representações claras e distintas. A crise do projeto epistemológico moderno é condição para o amadurecimento do espaço para a consolidação das Psicologias.

A consolidação da ciência biológica, da sociologia, da história e de uma filosofia como a de Nietzsche são elementos que foram determinantes para assentar *a crise da epistemologia*. A aparição de naturalismos e historicismos vieram para colocar em

cheque a suposta autonomia do sujeito epistêmico. A principal reação epistemológica foi a aparição do positivismo de Comte e da fenomenologia de Husserl. Ambos figuram como tentativas de resgatar o projeto epistemológico moderno do sequestro implementado pela invasão naturalista e historicista¹⁶⁸.

A epistemologia foi um dos principais instrumento de consolidação da cultura moderna. A partir dela se produziu tanto as leis de validação do conhecimento verdadeiro quanto a autoridade para julgá-lo. Mas, como o avanço de elementos de ordem social, econômica, política e filosófica a cultura moderna foi encontrando alternativas para consolidar seu ideal de mundo apartado da tradição e assentado no antropocentrismo. A epistemologia moderna, que tanto servia de tribunal do conhecimento verdadeiro quanto de modelo para a formação do sujeito, perdeu seu espaço para alternativas dispostas pelo mercado e pela formação de outros saberes acerca do sujeito. A eficácia tecnológica tornou-se, por exemplo, uma métrica para se avaliar a validade de um determinado conhecimento. Da mesma forma que o *bem-estar* pode ser pensado como a métrica para se avaliar a formação satisfatória de um sujeito. Ora, conforme dito, as ciências sociais e as psicologias só podem ganhar espaço na medida em que há questionamentos sobre a supremacia do sujeito epistêmico.

Evidentemente que há consequências. A principal delas é o fato das psicologias estarem, todas elas, impossibilitadas de se afirmarem enquanto *epistemologias fortes*, pois:

(...) o que inviabilizava definitivamente o recurso a uma epistemologia forte tinha a ver com a própria natureza do campo: a elaboração dos saberes psicológicos impõe desafios irrespondíveis a uma epistemologia que pretenda se fundar numa completa separação entre um sujeito plenamente sujeito (pura atividade) e um objeto puramente objeto (pura receptividade); ou seja, o campo próprio das psicologias é o que, do ponto de vista epistemológico, teria o estatuto de dejetos do expurgo operado pelo método no processo de constituição de um sujeito purificado (Figueiredo, 1995, p.23).

O fato das psicologias estarem submetidas a uma *epistemologia fraca*, de caráter não normativo, não significa que elas estejam condenadas à impossibilidade completa de rigor e racionalidade. A *epistemologia fraca* encontra seu rigor e sua racionalidade

¹⁶⁸ Figueiredo, 1995, p.20

quando *pensa no estatuto de seus postulados e nos limites de sua prática*. Em realidade é justamente a partir do reconhecimento da não adesão estrita das psicologias ao projeto epistemológico moderno que se torna possível perceber que a racionalidade das teorias e práticas psicológicas encontra-se associada com questões de natureza moral.

O entendimento da gestação do espaço psicológico, iniciada a partir do século XVI, revela que a formação da cultura assentada no chamado *tribunal epistemológico* é, na realidade, mais uma consequência do que uma causa dos eventos teológicos, políticos, filosóficos, econômicos, científicos que marcaram a época. Tratava-se de um momento de transição de uma cultura predominantemente *fechada* para uma *abertura* nunca antes vista do campo existencial. Esse movimento de abertura incidiu em todos os campos da atividade humana provocando uma atmosfera de incerteza que gerava um cenário paradoxal em que a liberdade obtida contrastava com a insegurança criada. Dentre outras coisas, a modernidade acarretou grande impacto no plano dos hábitos, costumes e das normas de conduta. Se era cada vez mais certo que nossa identidade não era aquela que fora na Idade Média, não havia, todavia, uma convicção efetiva acerca de qual era. Foi necessário engendrar *vias dominantes de construção de identidades e representações de si (individuais e coletivas)*. O engendramento dessas vias acabou por estabelecer uma cisão entre a esfera pública e privada, talvez pela ausência de uma narrativa cultural unificadora como era o cristianismo na Idade Média. Fato é que essa cisão só se fez aumentar ao longo dos séculos XVIII e XIX, promovendo um amadurecimento do fenômeno, talvez, mais característico da cultura moderna: o individualismo. O individualismo é um fruto do triunfo da cisão entre o público e o privado com ênfase na inflação dessa dimensão privativa dos homens. As instâncias de controle, sendo a Estatal a principal delas, é a contra-face do mesmo fenômeno. A inflação do individualismo fez emergir a inflação das instâncias de controle promovidas pela esfera pública.

O espaço psicológico

(...) no qual ainda hoje estamos plantados, é a presença conjunta de três pólos ou eixos axiológicos balizando e modelando os processos de constituição das subjetividades: há um polo Liberal, em que dominam as exigências e os valores de uma identidade claramente estabelecida, autônoma, autocontida e autotransparente; há um outro polo representado pela plataforma Romântica, em que dominam as exigências e valores de espontaneidade impulsiva,

autenticidade, singularidade e inserção orgânica nos movimentos das forças naturais e históricas; e, ainda, um terceiro polo representado pelas novas técnicas de poder, sejam as que se aplicam molecular e calculadamente sobre cada indivíduo na sua pretensa independência (trata-se do poder racionalizante, administrativo e burocrático), sejam as que se aplicam à docilização das massas (trata-se aqui do poder carismático); para esse conjunto de procedimentos adotei o nome de Disciplinas (Figueiredo, 1995, p.28)

Os três polos acima descritos servem de modelos para a subjetivação na medida em que se prestam à função de *matrizes semânticas* para a vida nas sociedades modernas. A coexistência dessas três matrizes para a significação do espaço existencial deve ser pensada a partir de uma *aliança conflitiva*, isso é, embora díspares, os polos tendem a se articular dois a dois, deixando sempre um desses polos existindo à margem. Desse arranjo faz-se possível apreender o *psicológico* na medida em que estamos falando de estabelecimento de normas de conduta que se farão notar a partir de hábitos e costumes estabelecidos por opções que determinarão *formações identitárias* em que, necessariamente, algum elemento excluído permanecerá no *lugar do interdito* para que aquela identidade possa permanecer. Assim, o espaço psicológico é caracterizado por uma *dimensão fenomenal* e uma *dimensão meta-fenomenal*. Por fenomenal deve ser entendida a *opção identitária* feita por determinada sociedade em um dado momento da história. Por meta-fenomenal deve ser entendido tudo aquilo que fica de fora das representações identitárias, *no lugar do excluído, do interdito* e, principalmente, servindo como condição para a afirmação do fenômeno identitário. Evidentemente que o campo do meta-fenomenal não se mostra apreensível na própria experiência vivida, não obstante e paradoxalmente, é a partir desta que ele deve ser buscado. Essa seria, precisamente, uma das *incumbências da Psicologia: olhar e ouvir o interdito, o meta-fenomenal*. Para tanto

(...) será preciso, também, elaborar uma linguagem que nos remeta a este meta-fenomenal: está será a tarefa das *meta-psicologias* cujos discursos metafóricos, inevitável e indispensavelmente ‘estranhos’ à experiência, fazem o excluído irromper no campo do experimentável (Figueiredo, 1995, p. 30)

Há aqui uma primeira *função* de destaque com a qual as Psicologias devem se haver: *possuir a capacidade de estabelecer ponte entre o fenomenal e o meta-fenomenal*. Isso é, as Psicologias devem sim *reconhecer e apreender a experiência imediata*, mas

não devem se ater a isso esquecendo de se haver com aquilo que está para além dela, servindo inclusive como sua própria condição de possibilidade. As Psicologias devem ser conhecedoras dos polos axiológicos de subjetivação modernos, e, principalmente, estarem aptas a pensar no trânsito existente entre o campo das representações identitárias (*o psicológico*) e o campo do interdito (*o meta-psicológico*). A aptidão a esse procedimento se faz fundamental pois *será a solução específica que uma dada teoria psicológica consegue articular neste contexto que irá definir o seu ethos, ou seja, a morada que oferece ao homem*¹⁶⁹. Assim, os sistemas psicológicos devem, impreterivelmente, considerar os compromissos entre os valores liberais, românticos e disciplinares. Isso será definitivo para podermos pensar acerca do comprometimento ético que essas teorias dispõem. Tal compromisso se faz notar pela compreensão que cada sistema psicológico detém acerca da articulação do fenomenal com o meta-fenomenal. Do ponto de vista de uma avaliação ética dos sistemas psicológicos, há de se atentar para o modo pelo qual

(...) se efetua o reconhecimento e o acolhimento da experiência tal como se dá ao sujeito, e, de outra, como se cumpre a tarefa de desconstrução do reino das identidades e das representações desde o ângulo do meta-fenomenal tal como teorizado. Essa seria a tarefa *desilusionadora* das psicologias (Figueiredo, 1995, p.31)

Dois dos principais projetos de Psicologia consagrados do século XX se mostram como *formas particulares de renunciar a essa tarefa*. As diferentes versões que o behaviorismo apresentou desde sua primeira aparição tem em comum justamente uma *incapacidade de estabelecer contato com o campo fenomenal, contribuindo assim para a desqualificação da experiência subjetiva, do psicológico, do sujeito*. Não é possível esperar do behaviorismo o estabelecimento de pontes entre o fenomenal e o meta-fenomenal porque ele sequer reconhece o primeiro. Assim, o behaviorismo alinha-se facilmente ao *poder disciplinar*. Os projetos de psicologia identificados com um humanismo de abordagem fenomenológica incorrem no mesmo problema, ainda que de modo totalmente distinto. Busca-se uma aproximação tão calorosa e integral com o campo do fenomenal que acaba por se tornar incapaz de conceber que há algo para além disso. Trata-se de projetos de psicologia que, a despeito de uma intencionalidade, acabam por ratificar a ilusão da autonomia liberal ou da singularidade espontânea do sujeito romântico.

¹⁶⁹ Figueiredo, 1995, p.30

O mesmo apontamento não pode ser feito à Psicanálise, que se notabilizou tanto no exercício quanto na exploração investigativa desse trânsito permanente entre o fenomenal e o meta-fenomenal, entre o que se evidencia e o que resiste à evidenciação. Na Psicanálise, *o psicológico* e *o metapsicológico* aparecem de modo tal que os planos da experiência e do avesso da experiência aparecem em regime de aliança conflitiva. Ainda mais importante, e é isso que torna a Psicanálise emblemática, é o fato de *não haver qualquer pretensão de resolver ou ignorar essa heterogeneidade constitutiva do humano*. Mais do que isso, um dos grandes méritos da Psicanálise consiste no fato dela ser, precisamente, *uma teoria sobre a cisão*, isso é, *ela não tem compromisso com a ilusão de uma unidade do sujeito, nem tão pouco com a soberania e transparência da consciência*. Além de ser uma teoria sobre a cisão, a Psicanálise é também uma teoria sobre o trânsito entre aquilo que é do âmbito do pensável, do reconhecível, do representável, com aquilo que figura na dimensão do impensável, do irreconhecível e do irrepresentável.

4.1) Psicanálise: entre o psicológico e o metapsicológico.

É importante notar que nessa genealogia que vai da formação do espaço psicológico até a constituição do Projetos de Psicologia Científica, há, no fundo, uma compreensão histórica dos *modos de subjetivação* preconizados pela cultura moderna. A viabilidade das Psicologias decorre da legitimação sociocultural da ciência enquanto principal instituição do saber na civilização, uma clara experiência da subjetividade privatizada que trouxe à tona a figura do sujeito produtor desse saber e, finalmente, a crise dessa experiência que trouxe a tona as decorrências da crise identitária à qual o homem moderno estava atolado.

Todo esse processo de modernização da cultura, preconizou o aparecimento de modos de se organizar a vida em sociedade mais ou menos identificados com o ideal moral moderno da autonomia subjetiva. Assim, formou-se um eixo axiológico formado por modelos de subjetivação: liberal, romântico e disciplinar. Trata-se de três formas de se posicionar dentro do ideal moral moderno. Essas três opções, despontam como antagônicas, mas como já mencionei, elas se configuram, com efeitos, em um arranjo que associa dois desses eixos, deixando algum deles de fora, excluído. Dentre os efeitos, uma das principais decorrências dessa configuração será

(...) a cisão entre o campo fenomenal (o das representações e identidades) e os seus meta-fenomenais (os avessos das identidades

e representações, suas condições de possibilidade e seus outros sentidos); é importante observar que estes avessos retornam em estado bruto ao campo da experiência na forma da estranheza, por exemplo, de um sintoma ou de um mal-estar, etc (Figueiredo, 1995, p.39)

À Psicologia, dentre outras coisas, caberia a escuta e o tratamento desse excluído que retorna na forma de mal-estar à identidade assumida. A demanda de escuta e tratamento desses sintomas parece dar um lugar de destaque à Psicologia que, para fazê-lo, precisa estar apta a saber sobre essa cisão característica da subjetividade moderna. A *função desilusionadora* à qual a psicologia deve atender refere-se a uma função civilizatória que demanda uma prática rigorosa, de natureza moral, na medida em que está comprometida com o modo pelo qual os homens se organizam para viver a vida em sociedade. É disso que se trata, como veremos, a legitimidade e o lugar de destaque que a Psicanálise ocupa no rol dos Projetos de Psicologia Científica.

É possível pensar a Psicanálise como um projeto de psicologia científica que tem grande êxito porque se mostrou capaz de criar um método apto a reconhecer, teorizar e tratar os efeitos da cisão subjetiva (*spaltung*) sem pretensão de aniquilá-la. A psicanálise freudiana, principalmente após o trabalho revisional de Lacan, tem o mérito de ter conseguido adentrar de modo significativo no grande campo dos saberes científicos e filosóficos enquanto uma teoria estritamente psicológica. Isso é, *a Psicanálise mais do que qualquer outro projeto de Psicologia conseguiu demonstrar aquilo que se espera de uma ciência independente: a autonomia do seu objeto*. Todavia, falar sobre a Psicanálise é algo exigente e, portanto, será necessário fazer um recorte que corresponda àquilo que estamos buscando demonstrar.

Sugiro iniciarmos a partir de dois conceitos *metapsicológicos* fundamentais: *inconsciente e pulsão*; ambos formulados durante anos de teorização que iniciaram-se a partir do contato com uma clara manifestação patológica do *psicológico*: a histeria. Por que a histeria representava uma clara manifestação do *psicológico*? Porque a histeria representava um ponto de interrogação insolúvel ao saber médico da época, inteiramente construído a partir do *paradigma organicista*, no qual uma patologia seria, necessariamente, uma consequência da lesão de algum órgão, ou tecido orgânico. Não havia referente orgânico para circunscrever a causa daquela patologia, no entanto, as consequências eram sim, misteriosamente, orgânicas.

A Psicanálise surge de dentro do campo da medicina, pretendendo a ela retornar. Freud se interessou pela histeria porque tratava-se de uma patologia intrigante e, o mais importante, que desafiava o saber da medicina com quadros de comprometimentos orgânicos sem causalidade organicamente definível.

A importância de retomar a obra de Freud a partir do trabalho revisional de Lacan consiste no rigor ao qual o psicanalista francês se propôs a recuperar o pensamento freudiano *a partir da ordem de suas razões*. Isso é, Lacan constatou nos meandros da década de 50 do século XX que após a morte de Freud, sua obra havia passado por reformulações que acabaram por sacrificar aquilo que havia de mais importante e autoral na psicanálise: *a autonomia de seu objeto específico*¹⁷⁰. Em um de seus seminários de maior destaque intitulado *Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*¹⁷¹, Lacan elencou *inconsciente, pulsão, transferência e repetição* para ocupar o lugar de destaque do quadro teórico da teoria psicanalítica. Para os fins deste trabalho, será necessário remontar as linhas gerais da descoberta e da evolução desses conceitos, para ilustrar como a Psicanálise se adequa àquilo que Figueiredo propõe acerca da *função desilusionadora* à qual a Psicologia não pode se recusar.

Já a essa altura faz-se importante salientar que uma apreensão criteriosa da Psicanálise só pode ser feita caso se respeite o fato de que a construção do edifício teórico é *decorrência da construção de um método de tratamento das chamadas psiconeuroses*. Isso é, não há como se entender aquilo que consta na teoria psicanalítica sem que se acompanhe passo a passo o modo pelo qual Freud construiu o método psicanalítico, pois a teorização freudiana nada mais é senão uma formalização lógica daquilo que se pode apreender caso se coloque diante do fenômeno clínico a partir de uma certa postura.

Uma passagem que pode ser tomada como início deu-se entre os anos de 1885 e 1886, quando Freud realizou um estágio no Hospital Salpêtrière em Paris com um dos médicos mais ousados do período: Jean-Martin Charcot. Uma das razões pelas quais Charcot era nome de destaque à época decorre do fato de seu trabalho, em alguma medida, desafiar marcos fundantes da medicina moderna, já estabelecida naquele momento.

¹⁷⁰ Lacan, J. Ciência e verdade in *Escritos*. Rio: Zahar, 1998

¹⁷¹ Lacan, J. **O seminário: livro 11** Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise (1964), Rio: Zahar 1988

Desde o século XIX, a medicina já ostentava o posto de uma ciência moderna. Isso ocorre a partir do abandono do naturalismo na abordagem da relação entre mente e corpo. A descoberta das células e dos micro-organismos ratificou o movimento organicista de elencar o corpo orgânico como matriz de todos os fenômenos humanos, incluindo aqueles que seriam supostamente *psicológicos*. Assim, desde o nascimento da medicina moderna, o papel do *psicológico* como causa de fenômenos corporais estava praticamente descartado. Daí depreende-se a função paradigmática dos quadros histéricos, pois os chamados distúrbios funcionais do sistema nervoso presentes nos mais variados sintomas, exigiam uma revisão da mútua relação causal entre corpo e mente.

Sabidamente, Freud tinha ao menos duas figuras diametralmente opostas que figuravam no lugar de seus mestres. Se, de um lado, Charcot exerceu grande influência no início da incursão de Freud na psicopatologia ao sustentar que a observação clínica deveria ter primazia diante do recurso da explicação teórica, já Theodor Meynert sustentava exatamente o contrário ao defender a primazia do método fisiológico explicativo diante da diversidade dos quadros clínicos.

Evidentemente, como se sabe, a influência de Charcot foi mais decisiva na formação de Freud que, inúmeras vezes, citava a frase de seu mestre clínico: *a teoria está muito bem, mas isso não impede que os fatos existam*¹⁷². O estágio com Charcot criou marcas profundas do espírito de Freud que passou a considerar a clínica soberana, sobretudo porque o modelo clínico por ele criado tinha como mote o completo comprometimento com os fatos. Em diversas correspondências, Freud dizia que a Psicanálise seria uma teoria fundamentada em achados clínicos que teriam comprometimento irrestrito com a verdade dos fatos. Freud tinha a intensão de *fazer jorrar, a partir do fato isolado, o que dele haveria de universal*¹⁷³.

Charcot interessou-se por dois fenômenos interligados entre si: a histeria e a sugestão hipnótica. Foi a partir do uso da técnica da hipnose que Charcot investigava a ocorrência dos quadros histéricos. Evidentemente que, na posição de médico de prestígio, Charcot poderia se valer de métodos e procedimentos autorais, contudo não poderia ignorar em absoluto aquilo que o campo da medicina entendia sobre a causalidade das enfermidades. Assim, diante da eficácia evidente de seus procedimentos hipnóticos na remissão de sintomas, Charcot respondia sobre *o enigma*

¹⁷² Gay, P: *Freud: uma vida para o nosso tempo*

¹⁷³ Freud, S, *Correspondencia Completa*, Carta de 1 de Abril de 1915 Freud- Lou Andreas-Salomé

da hipnose com a ideia do *reflexo medular*, isso é, em última instância, a etiologia fisiológica estaria lá, funcionando indiretamente a partir de comandos específicos.

Freud acompanhou as sessões de apresentação de pacientes juntamente com outros muitos que ali faziam estágio com o famoso médico francês. Porém, ao contrário de todos que lá estavam, Freud visualizou naquelas apresentações algo distinto do reflexo medular, a saber: *a atitude que o paciente hipnótico desenvolve em relação ao seu hipnotizador*. Freud pode apreender, e adiante desenvolver, uma curiosa observação: *os pacientes hipnotizados agiam como se estivessem dormindo em relação a todo o mundo externo, com exceção àquele que o hipnotizou*. Entre o paciente hipnotizado e o hipnotizador haveria uma fidelidade cega, que é antes causa do que consequência do procedimento hipnótico¹⁷⁴. Embora ainda não falasse nominalmente sobre *a transferência*, Freud já à época vislumbrava sua aparição. A fidelidade do hipnotizado com o hipnotizador seria baseada em uma credulidade sem a qual os espantosos efeitos do procedimento não ocorreriam. Dentre esses efeitos, os físicos eram aqueles que mais impressionavam Freud, que logo se convenceu que aquilo era apenas uma amostra das inúmeras influências do estado da mente sobre o estado do corpo.

Em um outro momento¹⁷⁵, Freud se dedica a interrogar-se sobre o que seria exatamente a sugestão hipnótica. Havia um enigma, que, mais adiante, Freud nomeou de *enigma da hipnose*. Diferentemente de outros tipos de influência verbal, como uma orientação ou mesmo um informe, *a sugestão opera como se o conteúdo sugestionado (por outrem, o hipnotizador) tivesse surgido daquele que fora sugestionado*. Desde esse momento, Freud já entendia que o método da sugestão hipnótica só tinha eficácia clínica porque seus mecanismos também ocorreriam no âmbito das relações humanas no geral. Isso é, a situação clínica operada por Charcot não estava inventando um mecanismo, mas sim manipulando-o em prol de um dado objetivo, no caso, a remissão de sintomas histéricos.

Ainda indagando-se sobre o enigma da hipnose, Freud articula a crença daquele que é hipnotizado com a da criança que, como de costume, em meio a uma neurose de afeição com as figuras parentais, desenvolve um amor que se desdobra em uma confiança muitas vezes injustificável, no caso de alguns pais. Em seu *retorno a Freud*, Lacan faz uma recapitulação do conceito de *inconsciente*, e considera que no

¹⁷⁴ Freud, S. *Tratamento mental* ESB, vol VII

¹⁷⁵ Freud, *Hipnotismo*, ESB Vol 1

chamado *enigma da hipnose* está seu marco fundacional. Ele retoma a resposta freudiana acerca do enigma da eficácia da hipnose a partir de sua noção do *inconsciente estruturado como linguagem*¹⁷⁶. Segundo essa teoria, o inconsciente corresponderia ao *discurso do Outro*, precisamente o *Outro parental*, também chamado de o *Outro da linguagem*¹⁷⁷. A constituição do sujeito ocorre através de um processo gradual no qual o vivente vai ascendendo àquilo que é necessário para o convívio social e isso se faz mediante uma ascensão à *dimensão simbólica*, isso é, àquilo que precisamente caracterizará a existência humana: *a primazia da linguagem*. Haveria uma equivalência entre o *enigma da hipnose* - elucidado por Freud como sendo a aderência do hipnotizado ao comando do hipnotizador a partir de uma credulidade afetiva associada com um esperado *esquecimento* da emissão sugestiva, seguida pela introjeção do conteúdo como se fosse do próprio hipnotizado - e o *processo de constituição do sujeito e estruturação do inconsciente*, ao qual Lacan denominou *alienação estrutural do sujeito*¹⁷⁸. A equivalência estaria no fato que a constituição do sujeito humano ocorreria mediante a aquisição de sua condição de *ser falante* e essa, por sua vez, ocorreria mediante uma esperada alienação nos *significantes do Outro*. Isso é, deixar-se afetar e comandar pela voz e pelos significantes do hipnotizador não seria uma exceção, mas sim aquilo que nos caracteriza desde o início.

Contudo, restaria esclarecer o enigma subsequente, a saber *a servidão voluntária* ao Outro. Isso é, antes de deixar-se afetar e comandar pelo hipnotizador haveria de se encontrar alguém disposto a comandar, isso é, haveria *de se ir até o hipnotizador*. Lacan esclarece que a constituição do sujeito humano ocorre mediante a ascensão à dimensão simbólica, isso é, à linguagem a partir dos significantes advindos do Outro. Essa ascensão funciona como uma primeira *cisão do sujeito humano*, uma *cisão originária*. A linguagem cria uma irrevogável divisão, um antes e um depois. Isso seria uma solução para um problema e o início de um outro problema. Se a ascense constituinte representa um incomensurável ganho por nos inserir no laço social a partir do Outro e, ao mesmo tempo, dar borda e limite àquilo que haveria de mais arcaico no humano a saber, o *empuxo ao gozo*, ou a *primazia da pulsão de morte*, ao

¹⁷⁶ Lacan, J. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, in *Escritos*.

¹⁷⁷ Na teoria lacaniana, a figura do grande Outro corresponde antes a um lugar simbólico e estrutural do que a uma pessoa. Evidentemente que, embora simbolicamente investido, o Outro é personificado por alguém, normalmente as figuras parentais, donde a mãe aparece com primazia.

¹⁷⁸ Lacan, J. *Posição do Inconsciente no Congresso de Bonneval* in *Escritos*

mesmo tempo, essa acesse representaria a ascensão à comunidade neurótica, caracterizada, entre outras coisas, pelo drama da *insuficiência significante*, isso é, pelo fato de nunca sabermos ao certo o significado dos significantes que falam em nós, ou seja, o drama de nunca sabermos exatamente o significado dos significantes que nos povoam. Isso explicaria a tendência humana de buscar aniquilar a divisão originária causada pela ascensão à linguagem a partir da colagem em algum comando mestre, que funcionaria como uma ilusão de complementariedade entre os significantes e um significado.

Nesse sentido, a eficácia da sugestão hipnótica conta com dois processos em curso em tempo contínuo: a predisposição de apagar a divisão subjetiva originária a partir de algum significante que prometa a almejada saturação absoluta de significado e a contínua repetição do movimento de alienar-se junto ao Outro. Não por acaso, Lacan irá elevar a histeria ao status de uma *posição subjetiva* originária, isso é, todos nós seríamos estruturalmente histéricos na medida em que estamos invariavelmente em busca de algum mestre que detenha os significantes que garantam um apaziguamento total.

Das observações feitas por Freud em seu relatório do estágio realizado junto a Charcot recolhe-se com relativa facilidade as primeiras coordenadas de um dos principais conceitos da Psicanálise, evidentemente ainda não inventada àquela época: *a transferência*. Em seu *retorno a Freud*, Lacan elegeu o conceito de transferência um dos quatro conceitos fundamentais da Psicanálise. Dessa leitura lacaniana, a transferência passou a ser entendida como *a atualização da realidade do inconsciente*¹⁷⁹, isso é, *o inconsciente freudiano*, que é uma hipótese de trabalho, não mais poderia ser pensado de modo desassociado de sua *faceta prática*: a transferência. Lacan assinala que a descoberta do inconsciente é tributária da descoberta da transferência, e não o contrário. Em sua recapitulação da história do movimento psicanalítico¹⁸⁰, Freud reconhece que a descoberta do inconsciente seria improvável sem a longa trajetória com a hipnose. Contudo, a descoberta da *transferência* e do *inconsciente* só se fizeram possíveis quando Freud abandonou a hipnose e a sugestão que passaram a ser consideradas elementos de resistência à análise. No lugar da hipnose, Freud estabelece a chamada *regra fundamental da Psicanálise*, a *livre associação de pensamentos falados*. Tratava-se de um método que consistia em uma

¹⁷⁹ Lacan, J. O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p. 139

¹⁸⁰ Freud, S. A história do movimento psicanalítico, in Obras Completas, vol XIV

enunciação, feita pelo psicanalista, que solicitava junto ao paciente uma fala livre de censura, isso é, *ao invés de pensar antes de falar*, era solicitado ao paciente que *falasse antes de pensar*. Se o tratamento hipnótico justificava-se em uma tentativa de superar a barreira das resistências que existiam, impedindo a emergência de memórias traumáticas, o método da livre associação de ideias consistia exatamente no contrário. Propunha-se que, com esse método, o paciente fosse levado a superar paulatinamente as resistências impostas pela existência de um *núcleo recalcado*. A diferença era que no tratamento pensado a partir do método hipnótico, a resistência seria um elemento a ser prontamente superado para se ter acesso àquilo que ela velava. Já no tratamento pensado a partir do método da associação livre de ideias, a superação da resistência seria a própria finalidade do tratamento. Nesse percurso, ao contrário da provisoriamente das sugestões feitas sob hipnose, que precisariam ser constantemente refeitas, os resultados seriam permanentes. Em um célebre texto em que comenta sobre essa diferença, Lacan¹⁸¹ pontua que as duas abordagens são mutuamente excludentes, de modo que não se pode ter as duas. Estabelecendo a diferença entre as duas abordagens, Lacan pontua que o método hipnótico seria um exercício de poder do clínico diante de seu paciente e que a livre associação de ideias seria o móbil de *uma experiência da verdade* na medida em que esse método, quando sustentado, permitiria um *reencontro* do paciente com os *significantes* que o representam, isso é, permitiria um acesso a *verdade do recalcado inconsciente*.

É importante dizer que todos os textos publicados antes de *A interpretação dos sonhos*, de 1900, são normalmente desconsiderados entre os psicanalistas por serem considerados pré-psicanalíticos. De fato o são, pois nessa época Freud ainda não fazia uso de tudo aquilo que veio a caracterizar a Psicanálise. Não obstante, para os fins desse trabalho, é fundamental retomarmos esse caminho feito por Freud, ao menos em suas linhas mestras, para compreendermos a abrangência e a natureza de sua descoberta. É particularmente notório o fato de que já nessas obras pré-psicanalíticas, Freud demonstrava ter apreendido, ainda que intuitivamente, a articulação de dois elementos que tornaram-se fundamentos de sua psicologia: *o poder das palavras associado ao fenômeno da transferência*. Desde esses textos pré-psicanalíticos, Freud já fazia menção acerca da existência de um *aparelho de linguagem*, noção que

¹⁸¹ Lacan, J. *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*, in Escritos

transformou-se, adiante, em *aparelho psíquico* no famoso capítulo VII da *Interpretação dos Sonhos*¹⁸².

Conforme já dito, Freud tinha duas influências notórias e radicalmente distintas em sua formação: Jean Martin Charcot, influenciou Freud no sentido de conferir primazia a experiência clínica; posição contrária a de Theodor Meynert, de quem Freud deixou-se influenciar pelo cientificismo presente na defesa severa da manutenção do referente anatômico cerebral nos domínios etiológicos das afecções. Com o passar do tempo, alguns outros nomes se somaram a essa constelação. Destacadamente, Josef Breuer e Wilhelm Fliess. O primeiro cativou Freud por fazer uso restrito da hipnose, aquilatando-a com uma experiência clínica que buscava incentivar uma *descarga catártica* através da *fala direcionada*. Nesse método, já se fazia presente a concepção de uma etiologia traumática e inteiramente psicológica para aqueles quadros. Já Fliess, influenciou Freud com suas ousadas teorias de biologia geral apoiadas em considerações acerca da bissexualidade.

No ano de 1893¹⁸³, Freud realizava um salto extraordinário na direção da invenção da Psicanálise ao sustentar que as paralisias histéricas demonstravam de modo surpreendente que as coordenadas do modelo anatômico não se mostravam operantes naqueles casos. Nos quadros histéricos, era como se a anatomia não existisse. Efetivamente, embora disso ele não pudesse saber ao certo àquele momento, estavam postas as bases da Psicanálise. Em *Um caso de cura pelo hipnotismo*¹⁸⁴, Freud narra um caso daquilo que ele designou pelo termo *contravontade*. Tratava-se do caso de uma mulher que via-se impedida de dar de mamar ao seu bebê, ainda que o quisesse. A *contravontade*, diz-nos Freud, seria expressão de uma *ideia antitética*. A noção de *contravontade* em 1893 é efetivamente revolucionária, pois aponta para a existência de uma *divisão* no amago do ser humano. Freud afirma nesse texto que nos quadros histéricos opera precisamente essas *ideias antitéticas*. Essa tese era uma oposição frontal a duas concepções vigentes à época, uma religiosa –possessão demoníaca– outra pseudocientífica – curto-circuito neuronal¹⁸⁵. O aspecto demoníaco dos quadros histéricos é comentado por Freud a partir de sua tese da *contravontade*. De fato,

¹⁸² Freud, S. *A Interpretação dos Sonhos*, in *Obras Completas* vol IV

¹⁸³ Freud, S. *Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas*, in *Obras Completas* vol I

¹⁸⁴ Freud, S. *Um caso de cura pelo hipnotismo*, in *Obras Completas* vol I

¹⁸⁵ Pseudocientífico, pois jamais encontrou-se se quer uma evidência que pudesse demonstrar essa imagem amedrontadora de um curto circuito de neurônios.

parecia bastante demoníaco o quadro de alguém se ver ou impedido, por alguma força misteriosa, a fazer algo que estivesse querendo fazer, ou simplesmente fazer o contrário disso. Nessa obra pré-psicanalítica, encontramos a marca daquilo que veio a caracterizar o pensamento e a prática freudiana: *a divisão subjetiva*.

Nessa mesma época, Freud trabalhava e escrevia com seu parceiro Josef Breuer que defendia a tese de que os fenômenos histéricos seriam *estados hipnoides*, isso é, tal qual ocorria no estado de hipnose, na histeria haveria uma cisão no âmbito do psíquico¹⁸⁶. Essa cisão impediria que determinados *conteúdos* pudessem ser incorporados ao restante do psiquismo, ocasionando a aparição dos quadros histéricos. A cisão seria uma decorrência de algum episódio traumático que, em razão de sua própria natureza não pôde ser devidamente *processado psiquicamente*, ocasionando uma cisão que, por sua vez, fazia-se ver, normalmente, por alguma seqüela motora. Assim, uma reação motora desejada teria ficado barrada, cabendo ao médico, a partir da hipnose, levar o paciente até a cena traumática original, possibilitando uma *ab-reação*, isso é, uma *catarse* que possibilitasse o pronto reestabelecimento da *normalidade*.

O ano de 1895 é muito importante pois data a publicação de *Estudos sobre a Histeria*¹⁸⁷. A exploração de cinco casos de mulheres acometidas pela histeria –em ordem: Anna O., Emmy von N., Miss Lucy R., Katharina e Elisabeth von R.- seguida das considerações teóricas e do tratamento proposto à histeria representaram um marco fundacional da Psicanálise. Cada um desses casos trouxe a tona uma faceta dessa história da descoberta do inconsciente, da transferência e, claro, da invenção da Psicanálise.

Anna O. certamente é o caso mais famoso, curiosamente o único tratamento que não foi conduzido por Freud, mas sim por Breuer. É de Anna O, duas expressões que tornaram-se célebres no futuro vocabulário psicanalítico: *talking cure* (cura pela fala) e *chimney sweeping* (limpeza da chaminé). Também foi nesse texto que aparece pela primeira vez o termo inconsciente em seu sentido psicanalítico, isso é, enquanto um substantivo. Lacan aponta¹⁸⁸ que já nos *Estudos sobre a Histeria*, encontra-se as primeiras coordenadas das indicações que Freud veio a fazer em matéria de método psicanalítico. O acompanhamento detalhado com que Freud realizava os

¹⁸⁶ Breuer concordava com Charcot acerca da etiologia psicológica daquelas neuroses

¹⁸⁷ Freud, S. *Estudos sobre a histeria*, in. Obras Completas, vol II

¹⁸⁸ Lacan, J. O Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud.

atendimentos preconizou, por exemplo, a apreensão do *lugar de escuta do psicanalista*, isso é, *um lugar que evoca uma fala livre de censura*. A partir dessa evocação, passou a ser observável as *continuas interrupções das narrativas* em pontos que, por hipótese, tocavam no cerne do problema. Daí, tornar-se possível vislumbrar-se a unicidade existente entre *o inconsciente e o conteúdo recalcado* que, por meio da *resistência*, permanecia intocado pela consciência daquelas mulheres. Assim, os sintomas começavam a ganhar uma compreensão específica: seriam uma *resultante de um conflito entre conteúdos inconscientes (recalcados) e a consciência que resistiria em assimilá-los*.

É importante lembrar que à época dos *Estudos sobre a Histeria*, Freud estava orientado pelo método da *ab-reação catártica* a partir da *sugestão hipnótica* disposto por Breuer. A importância dessa publicação, conforme nos ensina Lacan, deve-se ao fato de se encontrar o método psicanalítico em sua gestação.

O caso de Lucy R. é emblemático, pois tratava-se de uma mulher que não se deixava hipnotizar. Freud notava, tanto nesse quanto em outros casos, que havia um *simbolismo especial* presente naqueles sintomas histéricos. Essa *especialidade* do simbolismo referia-se a uma impressão de que havia *uma significação operante* para além do campo perceptivo dos sintomas e das narrativas, isso é, para além do *dado fenomenal*. Essa *significação* não parecia compreensível a partir de algum *simbolismo universal*. Não. Parecia que cada um dos casos referendava uma significação muito particular que só poderia ser desvelada a partir de algum procedimento investigativo que, cada vez mais, Freud entendia não ser o da ab-reação catártica obtida por meio da superação da resistência via hipnose.

Ao longo desses casos foi ficando mais e mais claro a Freud uma característica geral a todos eles, a saber: haveria a incidência *intencional* de um *recalque* efetuado diante de *alguma ideia que mostrava-se irreconciliável com a imagem que aquelas mulheres queriam ter de si mesmas*. *O inconsciente* seria então, um construto feito a partir dessas *ideias recalçadas* que retornariam na condição de um quadro sintomático polimórfico.

De todos os casos arrolados nessa publicação, certamente que o de Elisabeth von. R é um dos mais elucidativo em termos de demonstração de elementos que, mais adiante, constituiriam o arcabouço da Psicanálise. Nesse caso encontramos uma boa amostra da futura concepção do *inconsciente* enquanto *um saber* que se faz ver em meio a uma

experiência entre analista e analisante na qual opera a regra da livre associação de pensamentos. Tal qual em outros casos, Freud não obteve êxito na tentativa de hipnotizar Elisabeth, cujos sintomas Freud definiu como *tipicamente histéricos*. Duas evidências serviram a Freud para diagnosticar o quadro de Elisabeth como histeria: um certo *desinteresse objetivo no seu quadro* e um *certo prazer ao falar de suas dores*. Ao falar sobre seu quadro clínico, Freud observa que parecia que Elisabeth estava em outro lugar, exceto quando tratava das suas dores de uma forma mais direta. Nessas ocasiões era como se por trás dessa dor houvesse um *prazer oculto*. Freud pontua que, no início, pensou que aquela mulher detinha consciência daquilo que ele havia observado, isso é, de que Elisabeth sabia dos prazeres obtidos por meio de sua dor, mas preferia mantê-lo em sigilo.

Conforme observa Lacan, esse foi o primeiro contato integral que Freud estabeleceu com aquilo que, adiante, postulou em sua *teoria do recalque*. Isso é, *o recalque* seria justamente o responsável pela impressão que aquele quadro causava em Freud: *prazer na dor*. Não obstante, tardou pouco para Freud se haver com a constatação de que *o recalque não referia-se a um segredo, mas sim a uma paixão*, como, depois, dirá Lacan: *a paixão da ignorância*. Tal qual uma verdadeira paixão, não haveria nenhuma intenção de *ver as coisas tal qual as mesmas são*, mas sim *uma intenção de preservar o objeto amado por meio de uma cegueira*. Tal intenção fora nomeada pelo termo *resistência*.

A teoria do recalque é a pedra angular da Psicanálise, e será necessário apreendê-la com maior detalhamento. Por agora, cabe dizer que *o recalque* seria *uma operação constituinte* daquilo que caracterizaria *o psíquico* para Freud, isso é: a *divisão subjetiva*. É por conta do recalque que nos preservamos em uma certa ignorância, em um *não querer saber de nada disso*. Ocorre que, ao contrário do que se poderia pensar, essa *paixão pela ignorância*, é um *processo ativo* que fazemos desde a *instancia do Eu*¹⁸⁹.

Os tratamentos conduzidos por Freud nessa época revelavam que em todos aqueles sintomas histéricos havia *um saber* que, curiosamente, *não se queria deixar saber*. Isso é, as investigações clínicas conduzidas por Freud invariavelmente chegavam a um ponto em que associava-se um sintoma com alguma ideia que era mantida, sem se saber, em sigilo. No caso Lucy, por exemplo, Freud interroga sobre o motivo dela

¹⁸⁹ A respeito da teoria do recalque e da instancia do Eu, faço considerações mais detalhadas adiante.

não ter lhe revelado sobre seu amor pelo patrão. A resposta de Lucy não poderia ter sido mais elucidativa: ela não sabia, ou melhor, *não queria saber*. Era disso que se tratava a histeria: *uma lembrança esquecida que mantinha-se esquecida por meio de um processo que, inclusive, impedia que aquilo emergisse em meio as associações*. Os sintomas seriam válvulas de escape, isso é, um meio a partir do qual esses conteúdos obtinham expressão.

O caso Elisabeth, conforme já dito, revela uma série de elementos que foram melhor formalizados anos adiante. Não obstante, sua importância, dentre outras coisas, consiste em ter sido pioneira na aparição de certas conexões, dentre elas destaca-se a relação entre *as palavras* e *os sintomas*. Conforme Freud avançava em suas investigações clínicas, a paciente surpreendeu-o ao mencionar que *sabia da razão pela qual suas dores sempre irradiavam daquela região específica da coxa direita e ali atingiam seu ponto mais doloroso*. Havia sido naquele local que o pai costumava descansar a perna todas as manhãs enquanto ela trocava os curativos. Lacan, usando seu vocabulário específico, considera que nesse momento ocorre uma marcação importante, pois aquilo que manifestava-se no *real do corpo* – o sintoma – pode manifestar intermediado pelo *simbólico* – falar do sintoma. Freud notava que no início dos atendimentos Elisabeth encontrava-se estável e sem dor. Conforme as lembranças começavam a surgir, as dores iam tornando-se notórias e comumente a paciente chegava a saltar, tamanha dor e incomodo que suas lembranças lhe ocasionavam. Quanto mais ela aproximava-se daquilo que desejava contar mais intensas ficavam as dores. Assim, aquelas dores passaram a ser uma espécie de bússola a Freud. Quanto mais próximo da verdade recalçada do sintoma, maior e mais notável tornar-se-ia a dor resultante do recalçamento. No auge da narrativa, em meio a uma crise –que nunca teria ocorrido sem que Freud insistisse para que ela continuasse a falar– as dores cessavam conforme fosse produzida uma nova lembrança.

Essa passagem ilustra em ao menos três aspectos o momento inicial da invenção da Psicanálise, a saber:

(...) em primeiro lugar, o momento mesmo em que Freud se depara com a necessidade de estabelecer uma regra, que ele chamaria de regra fundamental da psicanálise, a regra da associação livre, através da qual o inconsciente se revela pontualmente por meio de derivados do recalçado. Em segundo lugar, o desejo do psicanalista parece brotar nessa passagem em que Freud se dá conta de que é preciso insistir – no sentido de não abrir mão da regra fundamental

da associação livre – para que o sujeito diga o que vem à mente e, logo, dê vazão aos derivados do recalçado. Em terceiro lugar, a emergência mesma da noção de resistência em análise surge nitidamente no momento em que Freud cessa, ele próprio, de resistir (Jorge, M.A.C. 2017, ebook, posição 861)

Sem essa atitude, seria difícil acreditar que Elisabeth pudesse chegar, através da continuidade de suas associações, na lembrança do desejo que nutria pelo cunhado. Tratava-se de um objeto interdito que, a despeito das conveniências sociais e familiares, permanecia desejado. Assim sendo, haveria um conflito estabelecido entre aquilo que pautava seu desejo –o cunhado- e aquilo que pautava seu pertencimento social e familiar. Em meio as suas associações, Elisabeth pode se haver com aquilo que pensara na ocasião da morte de sua irmã, esposa de seu cunhado: *agora que ele está livre novamente, eu posso ser sua esposa*. A dimensão inconsciente dessa frase patógena consistia no fato da moça não saber que sabia disso. A dimensão da resistência consistia na atitude espontânea de *não querer saber nada disso*. A noção de cura psicanalítica, ao contrário do que se imagina, não é consequência da rememoração do recalçado, mas sim seu contrário: lembra-se porque se cura e não cura-se porque se lembrou. Cura-se do que? Da atitude de *não querer saber nada disso*.

Nos anos de 1903 e 1904¹⁹⁰, Freud considera superado o uso dos métodos hipnóticos e catártico. O método catártico, desenvolvido por ele e Breuer representava um avanço em relação ao método hipnótico-padrão. Isso porque, diferentemente do método hipnótico-padrão, o método catártico –que também valia-se da hipnose- não fazia uso de qualquer tipo de sugestão proibitiva. Tratava-se sim do uso da hipnose no sentido de alargar a consciência para otimizar o acesso a lembranças afetivas dolorosas e assim permitir ao paciente descarregar por meio de uma ab-reação um afeto negativo que por não ter sido descarregado compareceria via sintomas. Não obstante, o método catártico detinha problemas teóricos. O principal deles seria a desconsideração de uma racionalidade presente nas resistências que, a partir da adoção da hipnose, seria considerada exclusivamente uma barreira a ser vencida como meio para se ter acesso àquilo que se escondia no sintomas. Se o método catártico abandonou a sugestão, o recém criado método psicanalítico abandonava também a hipnose. O paciente seria convidado a deitar-se no divã e o analista ficaria sentado em uma poltrona atrás deste,

¹⁹⁰ Freud, S. *O método psicanalítico*. In Obras Completas Vol. VII

isso é, fora do campo visual. Ao paciente seria anunciado o método de tratamento, que consistiria em uma autorização irrestrita para que ele falasse tudo aquilo que figurasse em sua mente, sem qualquer tipo de censura ou restrição. Freud pedia para que o paciente permitisse ser levado por aquilo que fosse sendo dito, como se fosse uma conversa na qual estivesse divagando sem um objetivo fixo ou previamente delimitado. O paciente deveria narrar absolutamente tudo o que lhe passasse pela cabeça, mesmo que algo lhe parecesse irrelevante, sem sentido ou constrangedor e embaraçoso.

O objetivo do tratamento consistiria na remoção de amnésias, um elemento esperado em todos os quadros de neuroses. As amnésias seriam expressas por meio de resistências, audíveis pelas interrupções da livre associação em momentos muito específicos de uma narrativa. As amnésias, portanto, seriam expressões da resistência, e essa seria a manifestação visível do recalque. Os esforços terapêuticos de uma psicanálise seriam medidos a partir de duas consequências benéficas que o tratamento acarretaria na vida dos pacientes: o reestabelecimento da capacidade de amar, sentir prazer, trabalhar e ter uma vida ativa e gratificante. Freud chega a dizer que o método tinha, inicialmente, o objetivo de atender àqueles que estavam *inaptos à existência* já há tempo o bastante, e que os resultados eram bastante satisfatórios em retificar essa condição mórbida que muitas pessoas acabavam desenvolvendo. Nesse mesmo texto, Freud refere-se à Psicanálise como uma experiência de memorização de predileções das formas de obtenção de prazer, na medida que favorece o apaziguamento da força recalcante que incide ativa e inconscientemente diante da força pulsional.

4.2) Alguns conceitos fundamentais da Psicanálise

Conforme dito na sessão anterior, trata-se de uma tarefa excessivamente complexa uma explanação pormenorizada da Psicanálise, sendo necessário realizar um recorte que nos possibilite articular a contribuição da descoberta freudiana, relida por Lacan, aos objetivos estabelecidos por esse trabalho. Iniciamos recapitulando as linhas gerais da história da construção do método psicanalítico, condição essencial para nos apropriarmos de algumas teorizações subsequentes. É importante desde já assinalar que a invenção da Psicanálise é tributária da formalização de dois conceitos articulados: *inconsciente* e *pulsão*. Trata-se de dois conceitos que mostram-se modelares para ilustrar aquilo que Figueiredo aponta como uma das funções à qual a Psicologia não pode refutar: a dimensão *meta fenomenal*, isso é, àquilo que consta

para além da experiência subjetiva imediata enquanto uma espécie de subsídio da mesma.

A Psicanálise nasce precisamente com essa vocação: *teorizar sobre uma divisão que, por hipótese, jaz no âmago do sujeito*. Essa divisão tornou-se, inicialmente, visível no caso de enfermidades graves que fugiam da compreensão médica e, adiante, pode-se notar que aquilo que evidenciava-se nos casos patológicos também mostrava-se presente nos casos não patológicos.

É sabido que, com o passar do tempo e das teorizações, a Psicanálise transformou-se em algo muito além de uma terapêutica para afecções limites. Iniciando pela clínica de *neuroses incuráveis*, a Psicanálise freudiana foi, pouco a pouco, encorpando e chegou a estreitar relações com a *psicologia das massas* e com o *pensamento darwiniano*.

O conceito de inconsciente é modelar nessa história. Freud buscou atribuir o máximo de abrangência e precisão àquilo que começou a descobrir em *Estudos sobre a Histeria* e que veio a formalizar em *A Interpretação dos Sonhos*. Uma das primeiras preocupações de Freud foi a de não favorecer uma indevida identificação unilateral do inconsciente com os estados patológicos. Para tanto, ele recorreu tanto a situações cotidianas, como o engano de alguém que chama outrem pelo nome errado, quanto a situações universais como o ato de sonhar por exemplo. Com isso Freud contribuiu para a revisão da fronteira estabelecida pela medicina acerca do critério de normalidade e patologia. Todos nós, adoentados ou “normais”, estaríamos atravessados por isso a que Freud designa pelo termo *o inconsciente*. Todas as nossas ações, escolhas, interesses, desejos e vontades teriam que considerar esse atravessamento introduzido pela hipótese freudiana.

Para acompanharmos com rigor a abrangência que Freud atribuía ao conceito de inconsciente é necessário recuperarmos duas interpenetrações articuladas entre si: a primeira relacionada a história natural da espécie e a segunda a história social de uma dada civilização. O conceito de inconsciente é assentado em uma questão que transcende a esfera clínica e encontra seu lugar nas grandes questões que assolam os homens desde os tempos remotos, a saber: *como foi que os humanos tornaram-se humanos?* Em uma famosa passagem presente nas famosas correspondências de

Freud¹⁹¹, encontramos a referência de Freud a uma associação entre sua descoberta –o inconsciente- e o *elo perdido* (*the missing link*) tão procurado por arqueólogos. Em *Interpretação dos Sonhos*, Freud entendia que a confiabilidade do corte estabelecido entre *o psicológico* (visível, manifesto) e *o metapsicológico* (invisível, latente) tornava possível um link entre a vida psíquica adulta e infantil. Correlatamente, isso que se fazia presente no amago de um indivíduo, teria como lastro um processo maior, isso é, entre a vida adulta e infantil da espécie *homo*, do gênero *sapiens*. Aquilo que, com esforço e método, fazia-se notar em um indivíduo (espécime) poder-se-ia deduzir acerca de um conhecimento sobre uma verdade ainda inaudita da espécie. O sonho e a neurose conservariam algo da *ancestralidade da alma* mais do que poder-se-ia supor. Desse modo, a psicanálise poderia reivindicar para si *um lugar de destaque entre as ciências que se esforçam para reconstruir as fases mais antigas e obscuras dos primórdios da humanidade*. No mesmo sentido, em outro escrito¹⁹², Freud assinala que as aquisições psíquicas advindas do período primevo tornar-se-iam propriedades inatas do homem, não sendo mais necessário *adquirir*, mas sim *resdespertar*. Freud tem em mente aquilo que ele denomina *simbolismo inato*, isso é, *a universal aptidão a todos os indivíduos e povos ascenderem à linguagem*. *A capacidade de simbolização seria um elemento psiquicamente inato*¹⁹³, fruto de uma *herança arcaica*, transmitida geração pós geração juntamente com *fantasias primordiais*, visíveis através da constituição de mitos a partir dos quais comunidades inteiras se organizam.

Tão ou mais exigente que a apreensão rigorosa da já referida tese revisional de Lacan acerca do conceito inconsciente em Freud –a saber: *o inconsciente é estruturado como uma linguagem-* é a apreensão da conjectura mais profunda à qual Freud assentou sua descoberta, a saber: *o inconsciente como elo perdido da espécie homo gênero sapiens*¹⁹⁴. Trata-se de duas teses complementares. O inconsciente freudiano, seguindo a tese lacaniana, refere-se a dimensão de linguagem, à dimensão simbólica, presente e constitutiva exclusivamente no mundo humano. Justamente em razão desse aporte, o inconsciente só pode ser compreendido enquanto um elemento *trans-individual* e *trans-histórico*. Isso é, enquanto um processo simbólico que estabelece

¹⁹¹ Freud, S. “Carta a Georg Groddeck (05/06/1917)” in Correspondências de Amor e outras cartas (1873-1939) p.370. 1982 Ed. Nova Fronteira

¹⁹² Freud, S. *Moisés e o Monoteísmo*, Vol 23, p.146

¹⁹³ Jorge, MAC. Fundamentos da Psicanálise, vol.1, 2005, p. 12

¹⁹⁴ Jorge, MAC, 2005, p. 12

uma dedutiva conexão entre o presente mais atual com aquilo que foi necessário no processo de evolução da espécie. Se o mundo humano inexistisse apartado da linguagem, é na linguagem que se faz existente a descoberta freudiana do inconsciente. Se Freud, um homem formado no final do século XIX, buscou fundamentar sua descoberta, prioritariamente, junto conjectura darwiniana da teoria da evolução das espécies, Lacan, um homem formado no interior do século XX, fez algo similar valendo-se de teorias associadas com o estruturalismo presente na linguística de Ferdinand de Saussure e Roman Jakobson e na antropologia de Claude Lévi-Strauss¹⁹⁵.

É importante lembrar que a advertência que Figueiredo faz à função (e as dificuldades) que a Psicologia científica encontra de realizar sua função civilizatória parece ecoar aquilo que Freud postula no ano de 1925¹⁹⁶ acerca das esperadas resistências à Psicanálise, a saber: a atitude psicanalítica de exhibir, e não pretender *resolver*, o fato do homem *não ser senhor nem mesmo de sua própria casa*, posto o fato da divisão subjetiva constitutiva e originária de nossa espécie. Ainda a respeito das dificuldades esperadas à Psicanálise, em uma famosa passagem, Freud situa sua ciência como a terceira ferida narcísica da humanidade¹⁹⁷. De Copérnico veio o primeiro golpe, ao retirar a Terra do centro do universo, de Darwin o segundo, ao retirar o homem do centro da criação, de Freud o terceiro ao retirar o homem do centro de si mesmo ao exhibir a divisão subjetiva constituinte e originária de nossa espécie. Divisão que nos subtrai da ilusão de sermos *senhores* de nossos atos e pensamentos. À essa altura do campeonato, já é cabível explicitar que a descoberta do inconsciente e a invenção da Psicanálise representou um corte na história do pensamento moral, afinal: como pensar a questão da responsabilidade moral posto o fato de que o homem não é senhor de seus próprios atos? A resposta para isso requer avançarmos um pouco mais, contudo, a questão é inevitável.

Tão importante quanto o conceito de inconsciente, o conceito de pulsão é sua necessária complementariedade. Introduzido por Freud a partir em *Três ensaios sobre*

¹⁹⁵ Há grandes discussões acerca das compatibilidades epistemológicas de cada uma dessas opções. O estruturalismo e o darwinismo são, em si, formas quase antagônicas de se pensar nos processos humanos. Contudo, pelo uso que faço das ideias de Freud, relidas por Lacan, não vejo necessidade de adentrar nessa discussão. Assim, para acerto de terminologia, farei como faz, ao meu ver, Marco Antonio Coutino Jorge (MAC Jorge, 2005) associando o termo “estrutura” com “condição humana”. Não estou comprometido com questões caras aos defensores estritos do estruturalismo e nem, tampouco, busco refutá-los.

¹⁹⁶ Freud, S. *As resistências à psicanálise* (1925), in *Obras completas Vol XIX*

¹⁹⁷ Freud, S. *Conferências introdutórias sobre psicanálise*, p.292 in *Obras Completas Vol XVI*

a *teoria da sexualidade*¹⁹⁸, esse é considerado por Lacan um dos quatro conceitos fundamentais da Psicanálise. Aliás, foi justamente a revisão do conceito de pulsão que fez Lacan aparecer como uma figura notória e diferenciada no campo da Psicanálise. Isso porque foi a partir da revisão lacaniana, feita a partir da leitura de Freud em alemão que pode-se desfazer um equívoco que a tradição psicanalítica pós freudiana havia cometido: a indistinção entre instinto e pulsão. O termo usado por Freud, desde os *Três ensaios* para referir-se à pulsão é *trieb* e não *instinkt*. Lacan acentua que a homogeneização entre os dois termos presta-se a subtrair a precisão e a eficácia do conceito¹⁹⁹ que, originalmente, servia para pensar na especificidade da sexualidade humana:

(...) se nas diversas espécies animais o mecanismo instintual manifesta-se pelo desencadeamento de alguma função biológica ou atitude comportamental (etológica) segundo parâmetros rígidos prefixados pelas leis da hereditariedade genética e inalteráveis para os indivíduos de uma mesma espécie, o que Freud observa na sexualidade humana emerge como algo extremamente diverso. Surgida a partir de sua experiência clínica de escuta dos pacientes neuróticos em análise, a teoria freudiana das pulsões é o resultado da apreensão da ocorrência universal de uma sexualidade que se manifesta sob uma aparência errática e súbita a uma lógica diferente daquela que rege os instintos animais (Jorge, MAC, 2005, p.21)

A partir da escuta de seus pacientes neuróticos, Freud deparou-se com insuspeitáveis perversões sexuais que faziam-se presentes em casos, nos quais um olhar menos observador não apreenderia. Da observação acerca do estatuto sexual dos sintomas neuróticos, Freud passa a entender que a sexualidade humana comportaria, em si, qualquer coisa *da ordem de um trauma*. Isso é, aquilo que constava nos sintomas neuróticos não seria uma *substancia patógena exclusiva*, mas sim uma *condição na qual todos nós estaríamos sujeitos*. Os quadros patológicos seriam expressões de algo que estaria presente em todos. O que determinaria o adoecimento seria, no limite, *um excesso* daquilo que haveria em todos nós, a saber: *uma esperada dificuldade na lida com a sexualidade*. A partir da escuta analiticamente orientada de suas pacientes históricas, Freud havia cogitado inicialmente a ocorrência de um *evento traumático real* cujo esquecimento determinaria o engendramento dos sintomas. Essa primeira

¹⁹⁸ Freud, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade infantil*. In Obras completas, Vol. VII

¹⁹⁹ Lacan, J. *Posição do Inconsciente*, in Escritos.

cogitação ficou conhecida como *teoria da sedução*, isso é, aquelas pacientes haviam passado por um episódio traumático de sedução sexual exercida por um adulto.

Com a continuidade de suas investigações, todavia, Freud notou que aquelas reminiscências não corresponderiam a episódios vividos, mas sim desejados. Com essa virada, Freud pode deduzir duas coisas relacionadas: *o infantilismo sexual expresso em fantasias cuja existência era devidamente ignorada e transformada em realidade material*. Lacan identificou nessa importante passagem a concepção freudiana da sexualidade enquanto *um elemento contingencialmente*²⁰⁰ *traumático*, isso é, o verdadeiro elemento traumático pelo qual todos nós estaríamos sujeitos seria a própria emergência da sexualidade, algo que em sendo inescapável, tornar-se-ia contingente. Assim, a própria estrutura da sexualidade humana seria o verdadeiro elemento traumático cuja gênese se daria na infância de todos.

Na esteira da apreensão rigorosa das linhas mestras dos principais operadores conceituais da Psicanálise, é necessário fazermos menção à *operação do recalque*, considerada a pedra angular do pensamento freudiano²⁰¹. A compreensão da sexualidade humana em seu aspecto pulsional requer uma apreensão suficientemente ampla do *recalcamento*, isso é, *pensar no recalcamento a partir de uma interface que faz espelhar uma especulação acerca do processo constituinte da espécie e dos seus indivíduos: filogênese e ontogênese*. Nesse sentido é importante pontuarmos que a compreensão da história natural da espécie deveria apelar para aquilo que haveria de indícios materiais acerca do que, na temporalidade presente, mostra-se destacadamente evoluído frente as demais espécies. Isso é, se na espécie *homo* gênero *sapiens* a sexualidade figura como um elemento diferenciado dos demais mamíferos superiores, precisamente *no fato dessa capacidade evolutiva (evolutive skills) estar desarticulada de pressões imperativas no sentido da ação exclusivamente reprodutiva*. Seria nessa capacidade evolutiva que, na perspectiva freudiana, estaria uma chave fundamental de entendimento de nossa complexidade. No afã de promover essa articulação entre suas descobertas e a conjectura da teoria da evolução das espécies

(...) Freud situou aquilo que denominou de *recalque orgânico* – conceito pouco destacado pelos teóricos da psicanálise, mas que permite que se tenha um bom número de elementos para

²⁰⁰ Lacan se apropria da noção filosófica de contingência, entendida enquanto algo da ordem do imponderável.

²⁰¹ Freud, S. A história do movimento psicanalítico. In Obras completas Vol XIV

compreender a sexualidade humana como pulsional e não instintual. A importância atribuída por Freud ao conceito de recalque orgânico não poderia ser mais sublinhada por ele ao afirmar: ‘Toda a teoria da neurose ficará incompleta enquanto não forem apresentados maiores esclarecimentos sobre o *cerne orgânico do recalque*²⁰²’ (Jorge, MAC, 2005, p.21)

Para o esclarecimento detalhado da operação do recalque, convém inicialmente desfazer um outro desses desarranjos teóricos que tornaram-se fonte de compreensões equivocadas do sentido freudiano. Muito influente no meio psicanalítico e das ciências humanas do pós-guerra o freudo-marxismo de Wilhelm Reich promoveu uma confusão entre os termos recalque (*Verdrangung*) e repressão. Fundamentalmente, o recalque freudiano refere-se a um mecanismo estrutural da espécie, algo que não pode ser confundido com a ação coercitiva que provém do meio, endereçada ao sujeito no sentido de modelar condutas. Dessa falsa associação entre termos criou-se um dispositivo terapêutico que entendia ser a direção do tratamento um exercício do *desrecalque*, entendido como uma promoção da liberação sexual, ou do rompimento com as amarras repressoras da consciência burguesa que se fariam notar na resistência ao potencial orgástico do corpo. Em seu retorno a Freud, Lacan não poupou críticas ao freudo-marxismo reichiano, dizendo que ele havia ignorado por completo a teoria do recalque de Freud e, por conseguinte, sua compreensão da questão sexual seria desprovida de qualquer sentido psicanalítico.

A teoria do recalque à qual Lacan refere-se consiste em uma graduação lógica estabelecida por Freud para pensar o processo da constituição subjetiva. Trata-se de um processo que parte do *grau zero do recalque*, e desdobra-se em três etapas, a saber: o *recalque orgânico*, o *recalque originário (ou primário)*, o *recalque secundário* e o *retorno do recalado*.

Conforme dito, a teoria do recalque é a pedra angular do pensamento freudiano e, este é assentado em uma conjectura darwiniana, de modo que a pedra angular da psicanálise freudiana é, essencialmente, darwiniana. A teoria do recalque precisa ser entendida a partir da ordem de suas importâncias. Em um artigo de 1906, Freud menciona pela primeira vez a noção de recalque orgânico²⁰³. Antes disso, a noção

²⁰² Essa citação de Freud foi extraída da biografia de Ernest Jones *A vida e a obra de Sigmund Freud*, v.2, p. 439 in Atas da Sociedade Psicanalítica de Viena 17-11-1909 (Discussão sobre o valor do trabalho pediátrico para a verificação das teorias psicanalíticas)

²⁰³ Freud, S. *Meus pontos de vista sobre o papel desempenhado pela sexualidade na etiologia das neuroses*. In Obras completas, Vol. VII

aparece nas correspondências com Fliess. Em uma dessas cartas²⁰⁴, Freud tece comentários sobre diferenças estruturais entre animais e humanos. Dentre essas diferenças, ele menciona o fato de o olfato, que é o principal sentido dos animais, encontrar-se atrofiado nos humanos. Em razão do predomínio olfativo, entre os animais haveria uma excitabilidade sexual ocasionada pelo contato com urina, fezes e, inclusive, o sangue. Identificado com o materialismo funcionalista darwiniano e já cômico da existência de uma operação de esquecimento profundo – à qual ele denominou recalque – Freud não poderia deixar de pensar que a matriz do recalque seria alguma necessidade da espécie²⁰⁵ que, portanto, teria na própria disposição orgânica sua maior evidência comprobatória. Desde muito cedo, Freud já suspeitava e especulava sobre as relações entre a *disposição anatômico-postural* e a complexidade psíquica do humano. Isso é, haveria uma relação entre aspectos diferenciais humanos, como a aquisição da postura ereta, a predominância da visão sobre o olfato, a forma de estabelecer as trocas sexuais, o fato da linguagem simbólica e da consciência reflexiva. Tudo isso, cogitou Freud, teria alguma conexão a ser decifrada.

Concentrando-se no elemento das trocas sexuais como matriz da diferenciação estrutural da espécie humana, Freud estabelece que será graças a incidência do recalque que algumas das zonas que conduzem o comportamento sexual de animais, será inoperante no caso dos humanos. Conseqüentemente, ainda em razão da incidência do recalque engendrar-se-ia algumas funções psicológicas superiores, como os processos intelectuais associados a moral, a vergonha e outras tantas coisas necessárias à civilização, mas, desgraçadamente, também incidentes nos casos de adoecimentos.

A perda do olfato é o fator de maior destaque apontado por Freud. Primariamente, isso é, em um nível puramente biológico, o processo do recalque incidiria antes de mais nada na *atrofia do sentido do olfato*. Por *recalcamento*, devemos sempre pensar um processo automático que nos preserva ao nos distanciar de lembranças aterrorizantes. Literalmente, *a lembrança fede* tanto quanto aquilo do qual precisou se distanciar para que a forma humana se tornasse possível. Freud é levado a conjecturar que a origem do homem e da humanidade dependeu, em grande parte, da atrofia do

²⁰⁴ Freud, S. *Correspondencia completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess* (1887-1904); Jorge, MAC. Fundamentos da Psicanálise, vol. 1

²⁰⁵ No sentido de pressão seletiva.

sentido do olfato. A aquisição da postura ereta seria uma outra *evolutive skill* que, por sua vez, estaria inter-relacionada com a atrofia do olfato. A civilização não teria evoluído para sua forma atual caso as trocas sexuais não fossem devidamente modeladas. Essa modelação teria se feito a partir do que Freud denomina *recalque orgânico*, uma espécie de *irrecuperável separação estrutural de nossa condição animal*.

Em um nível puramente biológico, a raiz da humanidade estaria assentada na particularidade pela qual a espécie lida com as trocas sexuais e isso fazer-se-ia notar, empiricamente, pela própria disposição anatômico-postural e, dedutivamente, pelo recalque da sexualidade de uma maneira geral. Em outras palavras, o grau zero da operação do recalque teria um estatuto puramente biológico a partir do retraimento da primazia do olfato no âmbito da organização da disposição sexual humana. Isso é, Freud articula suas descobertas na conjectura darwiniana ao aquilatar a sequência do desenvolvimento das *evolutive skills*. É possível esquematizar a sequência da seguinte forma: o advento da postura bípede estaria associado com a atrofia do sentido do olfato que, por sua vez, estaria associado com o recalque do prazer no cheiro, que seria condição para o estabelecimento do recalque da sexualidade de modo generalizado²⁰⁶. Esse último passo seria a mola para que a civilização pudesse ter condição material de se estruturar enquanto tal. Evidentemente que Freud trazia consigo uma hipótese de saída, a saber: *o estabelecimento da civilização tem como condição o recalque da sexualidade*. Posta essa hipótese, a questão seria a de encontrar sua genealogia.

Sobre os eventos que pautaram a transformação anatômico-postural da nossa espécie cabe destacar que, para Freud, *o ponto chave seria quando o olfato dá lugar à visão enquanto elemento primordial de atração sexual. O olfato desempenhava seu papel num funcionamento instintivo cujo automatismo visava o desencadeamento da cópula com fins exclusivamente reprodutivos. Uma vez que a visão assume o comando do plano da troca entre os indivíduos, a atividade sexual deixa de ser regida por ciclos periódicos, passando a ser espraiada por toda a existência dos sujeitos*²⁰⁷. Esse é o grande axioma psicanalítico: *a sexualidade espraiada*. Isso porque

(...) a passagem do predomínio do olfato ao da visão, não é outra coisa que se produz senão a passagem do funcionamento instintivo

²⁰⁶ Jorge, MAC. (2005, p.38)

²⁰⁷ Ibid

ao pulsional, tão fundamental e muitas vezes mal compreendida na teoria psicanalítica. Falar de uma passagem, aqui, pode dar margem a mal-entendidos que devem ser evitados, sobretudo porque antes dessa passagem, não havia o humano enquanto tal. Esta passagem, na verdade, é o que funda o humano, ou melhor dizendo, a possibilidade do humano advir (Jorge, MAC, 2005, p. 40).

A teoria da sexualidade é um elemento decisivo para compreensão da psicanálise freudiana. Trata-se de uma teoria que foi sendo revista e reformulada ao longo de toda a obra de Freud. No entanto, seu fundamento permaneceu incontestado pelo criador da psicanálise, a saber: a íntima relação entre a perda do olfato e o advento da sexualidade assentada na predominância da visão. Essa passagem, fundadora de nossa complexidade, promoveu algo extraordinário a nós: o advento de uma sexualidade independente de pressões biológicas assentadas em ciclos biológicos associados à reprodução, ou seja, apartada de predefinições instintivas intrínsecas aos demais animais.

Uma das principais caracterizações diferenciais da pulsão é o fato dela ser uma *força constante* (*Konstant Kraft*), e não uma força que aparece em períodos previamente delimitados, obrigando os indivíduos a comportarem-se de um dado jeito. A incidência estrutural do recalque orgânico promoveria o estabelecimento de uma forma não orgânica de organizar a sexualidade. Ao invés de deixarem-se guiar periodicamente pelas narinas, após o advento do recalque orgânico, os machos passaram a ser habitados por uma *força constante* (*Konstant Kraft*) que pressiona o estabelecimento da importância da excitação visual. Essa passagem teria pautado, com efeitos, a desnaturalização da organização sexual na nossa espécie pois nós teríamos *um problema* a ser constantemente administrado: *a sexualidade espreitada*. Isso é, o predomínio do funcionamento instintual no quesito específico da organização sexual articular-se-ia com o predomínio olfativo que se caracteriza pelo padrão cíclico da estimulação. O predomínio do funcionamento pulsional no quesito da organização sexual articular-se-ia com o predomínio visual que se caracteriza pelo padrão permanente da estimulação.

Para ilustrar suas especulações Freud²⁰⁸ cita a incidência do tabu da menstruação como uma consequência do recalque orgânico. Isso é, a aversão seria uma espécie de manifestação de um *contra-investimento*, ou defesa, sobre elementos ligados com a

²⁰⁸ Freud, S. O Mal-Estar na civilização (1930), in Obras completas Vol I, p. 111 (nota de rodapé 1)

atração sexual em um período superado da evolução. A aquisição da postura ereta também ocasionou a explicitação das genitálias, o que teria sido uma das disposições anatômico-posturais para o advento do *sentimento de vergonha*, base para os *afetos morais*. Nessa mesma esteira de ilustrações aparece o repúdio civilizatório para com os excrementos e uma certa disposição à limpeza, pois

(...) se as excreções são objeto de um repúdio tão acentuado, isso se dá na medida em que as substâncias expelidas do corpo são condenadas por seus intensos odores a partilhar do destino acometido aos estímulos olfativos depois que o homem adotou a postura ereta (Jorge, MAC, 2005, p.41)

Se já era sabido que a conquista da postura ereta representava o início do empreendimento civilizatório, após a contribuição freudiana pode-se notar que nesse mesmo marco encontra-se a gênese de nossa complexidade, precisamente, na ruptura promovida no âmbito da organização sexual. Isso porque esse inédito *salto evolutivo* fundamentaria aquilo que podemos chamar de *condição trágica*, a saber: se o recalque orgânico figura como fundamento da possibilidade de humanização, ele também figura como certeza de um *mal-estar*, tão visível nos casos de adoecimento com os quais Freud originalmente se ocupou. Isso é, aquilo que aparece como condição para a humanização, desgraçadamente, aparece como fundamento para nossa insatisfação estrutural. Esse estado permanente de insatisfação e suas consequências psíquicas será retratado por Freud e Lacan através de uma constelação de noções e conceitos.

O processo constitucional humano seria, para Freud, assentado no processo de recalque. Desde o ano de 1911, quando da publicação do caso Schreber, consagrou-se a teoria segundo a qual esse processo dar-se-ia em fases, logicamente orquestradas. Isso é, no *nível fenomenal (manifesto)*, haveria a aparição de elementos que figurariam o retorno disfarçado daquilo que fora recalqueado. Esses conteúdos recalcados, por sua vez, seriam precisamente o que Figueiredo refere-se pelo termo *meta-fenomenal*. Nessa composição entre o fenomenal e o meta-fenomenal encontra-se aquilo que propriamente caracteriza nossa condição existencial: a *subjetividade dividida*. O processo de recalque seria a pedra angular da teoria psicanalítica precisamente porque é a operação recalcante que promove, tanto a cisão quanto a conexão entre aquilo que passará a ser o inconsciente, com aquilo que passará a ser o consciente.

A teoria do recalque é ampla, complexa e sofisticada. O que estou apresentando é uma versão panorâmica que deve ajudar a apreendê-la de modo mais esquemático. Para avançarmos é necessário ponderar com maior detalhamento as etapas que compõe o processo completo do recalçamento, ou da constituição da subjetividade.

Em psicanálise, o termo recalque deve ser entendido como *um processo a partir do qual nós nos mantemos afastados de algo a partir de um duplo esquecimento, isso é, esquecendo-se que se esqueceu*. No entanto, o recalcado refere-se a *elementos que compõe algo para o qual temos uma natural atração*. Nesse sentido, deve-se pensar que *o recalcado compõe algo, simultaneamente, aterrorizante e apaixonante*. Isso é, só é possível entender o recalcado a partir de *uma lógica que comporte o paradoxo pois ele refere-se àquilo de que todos nós permanecemos, simultaneamente, fugindo e buscando*. Não por acaso, utilizo o termo *complexidade* quando faço referência ao pensamento freudiano. O próprio Freud, em muitas ocasiões, referia-se à Psicanálise como *a psicologia das profundezas*. Em um linguajar mais simples pode-se dizer que *o recalcado se refere às paixões da alma*. Assim, o êxito do recalque garante, simultaneamente, *a permanência e a perda daquilo que compõe nossa origem*. Algo como *a presença na ausência*. Isso porque aquilo que é alvo da operação do recalque tornar-se-á doravante algo permanentemente perdido em sua integralidade, mas, ao mesmo tempo, permanentemente preservado mediante sua consequência, isso é, *o retorno do recalcado*. Cabe destacar que, valendo-se da terminologia que estamos utilizando à luz da Psicanálise, o retorno do recalcado refere-se ao *nível fenomenal*, visível ou manifesto das ações humanas.

Freud pensa o psíquico a partir da imagem de um aparelho que opera a partir de leis próprias. Os dois principais mecanismos que atuam nos conteúdos psíquicos são as *leis de condensação e deslocamento*. A partir da incidência desses mecanismos, o recalcado sofre uma metamorfose, não mais aparecendo à consciência de modo claro e distinto, mas sim a partir de uma forma deslocada e/ou condensada. Contudo, é importante ter em mente que o recalque tem êxito parcial. Isso é, nunca é capaz de ter uma eficácia completa. Do contrário, os elementos que aparecem à consciência não teriam conexão alguma com as formações do inconsciente que, doravante, deve ser entendido como o recalcado.

A composição do aparelho psíquico pensado por Freud obedece a uma ordenação de recalçamentos. O grau zero seria, conforme já dito, o recalque orgânico. Trata-se de

um recalque eminentemente biológico que acompanha a aquisição da postura ereta. A atrofia do olfato e a efetivação da visão como sentido prioritário é o elemento de maior destaque nessa etapa. Nessa passagem, o instinto perde espaço no âmbito da organização sexual, dando margem para ao funcionamento pulsional que deve ser pensado a partir da imagem do *espraiamento da sexualidade* por todo o ser do humano. Esse grau zero refere-se ao início de nossa complexidade, pois já aí, graças a ascensão ao funcionamento pulsional, o humano já se encontra em meio a pressões impossíveis de serem inteiramente satisfeitas. A formação do aparelho psíquico deve ser pensada, também, como uma forma de organizar os problemas criados pelo recalque orgânico e a condição existencial fundamental por ele proporcionada: o espraiamento da sexualidade por todo o ser.

Adiante ocorreria o recalçamento primário (ou originário). Trata-se, agora sim, de uma operação cujo estatuto é eminentemente psicológico. O recalque originário deve ser pensado como um ato inaugural de positivação do psíquico. O recalque orgânico é condição necessária para esse estágio. O recalque originário refere-se a uma operação na qual iremos nos *fixar em algum ponto*, ou em alguma das fases, do desenvolvimento psicosssexual²⁰⁹. Isso é, com o decorrer do tempo, o vivente vai entrando em contato com uma série de situações, mais ou menos dispostas de modo cronológico, nas quais obtêm *modos preferenciais de satisfação e frustração*. O corpo humano deve ser pensado como a matriz para o desenvolvimento ao qual Freud faz menção. Trata-se de um corpo que comporta uma complexidade diferenciada se pensarmos em relação as demais espécies. Dentre essas diferenças Freud destaca a existência de zonas erógenas, isso é, regiões do corpo que tem primazia na obtenção de satisfação e, conseqüentemente, de frustração. As zonas erógenas do corpo seriam as regiões regentes no processo do desenvolvimento psíquico, ou, psicosssexual. Assim, a obtenção de satisfação com a boca marca a chamada *fase oral*, a satisfação com o ânus marca a fase anal e a satisfação com os órgãos genitais, a fase fálica. A passagem por essas fases serve para a composição da nossa subjetividade, ou, em termos freudianos, do aparelho psíquico. As vivências desse desenvolvimento serão

²⁰⁹ Freud estabelece que o desenvolvimento psicosssexual consistiria na passagem pela fase oral, anal e fálica

objeto da ação do recalque e, assim, irão compor o inconsciente que, na perspectiva freudiana, refere-se exclusivamente ao recalçado.

Será a partir dos eventos vividos no interior das fases do desenvolvimento, bem como uma fixação em algum deles, que se formará aquilo que chamamos de *fantasia fundamental*, isso é, a matriz do psiquismo uma vez que este já esteja plenamente constituído. É importante situarmos que na releitura lacaniana desse momento inaugural, aparecerá quatro elementos que funcionarão como o esteio do psiquismo: *o sujeito cindido, o desejo, o objeto que causa o desejo e a figura do Outro*.

Na fase oral, por exemplo, o Outro aparece como sendo aquele com o qual o vivente estabelece sua primeira relação de objeto. O seio será o primeiro *objeto de satisfação* e de *identificação subjetiva*. Há de pensar numa cena em que há uma mãe (ou uma curadora) e seu bebê. Didaticamente deve-se dividir essa cena em três momentos. Primeiro, o bebê endereça uma demanda para a mãe: “tenho fome!”. Num segundo momento, ao corresponder àquilo que lhe é demandado a mãe surge na cena como um Outro, precisamente porque tem algo que subtrai a angustiante presença de *uma falta* para a qual o bebê não tem recurso para se livrar. Nesse momento é a mãe quem demanda algo ao seu bebê: “deixe-me alimentá-lo, meu filho. Deixe-se alimentar”. A boca seria a primeira fonte de satisfação e o seio o primeiro objeto ao qual ela se liga. O problema fundamental para o bebê seria que o seio aparece e desaparece sem que ele possa ter um pleno controle disso. Sua presença nunca é tão constante quanto se gostaria. De modo que *a incidência da falta mostra-se uma incomoda condição*. Diante disso, o bebê fará algo que será fundamental na formação do psiquismo: *ele irá se identificar com o objeto de satisfação*. Desse modo, *ele passa a ser o seio e assim, se inicia a vida psíquica*, isso é, a partir da formação de uma fantasia.

Lacan chama a atenção para algo presente na teoria freudiana, mas que haveria passado despercebido pela tradição psicanalítica, a saber: *o momento inaugural da subjetividade ocorre a partir de uma identificação do sujeito com o objeto*. Isso é, a criança, tendo perdido o seio, “transforma-se” no seio. Fundamentalmente, o momento de inauguração do *eu*, é o momento de uma *identificação com o objeto*. A partir desse marco, pode-se entender que o sujeito está organizado para *não lidar com perdas*, afinal, o que *se é*, fundamentalmente, refere-se *àquilo que se perdeu*. A isso, em psicanálise, chama-se *fantasia*. Isso é, pela via da fantasia, somos aquilo que

perdemos, de modo tal que estaremos sempre em uma história ininterrupta de ganhos, contanto que se preserve nas identificações.

Voltando à fase oral, o sujeito surge ao se identificar com o objeto-seio. Nesse momento constitui-se uma fantasia: *o sujeito torna-se objeto oral*, a criança torna-se o seio que, enquanto tal, oferece-se à devoração para o Outro: “coma-me mamãe!”. É importante notar que nesse instante, o vivente ainda não ascendeu à bipedia, portanto, os processos que transcorrem na fase oral são bastante rudimentares e arcaicos. Trata-se de uma fase em que há uma complexidade psíquica mínima. Algo distinto ocorre no interior da chamada fase anal. Nesse momento, uma série de eventos complexos no que diz respeito a humanização plena irão se organizar. Nessa fase, o que está em jogo é o pertencimento ao primeiro grupo social do vivente: a família. Para tanto, é necessário que o Outro reconheça este pertencimento. Isso ocorrerá pelo desenvolvimento da capacidade de retenção dos esfíncteres. Trata-se de um momento crucial. A criança ascende à postura ereta e o Outro aparece na cena como uma voz de comando. A obtenção da satisfação migra da boca para o ânus, o que Freud designou pelo termo *erotismo anal*. A *demanda do Outro* pelo controle dos esfíncteres irá pautar o enlaçamento do sujeito com o padrão civilizado de existência. Isso não acontece naturalmente, mas sim coordenado pelo Outro.

É para servir àquilo que o Outro coloca como condição de reconhecimento e pertencimento familiar que o sujeito se torna capaz de reter as fezes e defecar na hora e no lugar certos. Nesse momento, tal qual anteriormente, o sujeito se identifica com o objeto advindo do Outro. De um modo mais sofisticado que na fase oral, o sujeito passa a se identificar com as fezes, isso é, com aquilo que o Outro deseja. É pelas fezes que o sujeito encontra um modo de se ligar com o Outro, e não perde-lo..

Para não nos estendermos desnecessariamente, cabe pontuar que os momentos inaugurais do desenvolvimento psicosssexual serão a fonte da formação de nossas fantasias fundamentais que, por sua vez, fundamentarão o modo pelo qual nos colocaremos na vida a partir das relações humanas. Sobre essas fantasias, de modo geral, pode-se dizer que sua aparição é uma consequência lógica do recalçamento daquelas experiências infantis. Isso é, a partir do instante em o recalque originário ocorre, a fantasia será uma expressão do seu retorno, ou seja, as fantasias fundamentais representam a permanência daquilo que pode-se obter de satisfação nas experiências primárias do desenvolvimento psíquico. Assim, pela via da fantasia, a

rigor, pode-se preservar-se enquanto seio, ou enquanto fezes. Seja como for, o ponto é que a fantasia deve ser pensada como a matriz do funcionamento psicológico. Trata-se da preservação de uma cena em que o sujeito está assimilado ao objeto do desejo, transformando a si próprio em objeto do desejo do Outro. A partir da incidência do recalque primário (ou originário) o sujeito irá se fixar em alguma dessas fases e dela irá extrair sua matriz de sentido para lidar com a realidade.

Assim, se o recalque orgânico promove o esquecimento e o afastamento da condição animal, deixando como consequência uma sexualidade espraiada por todo o ser, o recalque originário promove o esquecimento e o afastamento da condição angustiante de uma indeterminação a partir da organização mínima de um circuito pulsional estabelecido no enlace com o Outro. Em termos lacanianos, se o recalque orgânico *recalca* a ancestralidade animal trazendo à tona o Real, entendido enquanto o *non sense* ou um excesso inassimilável de excitação promovido pela incidência do caráter insaciável da pulsão (ou do espraiamento da sexualidade por todo o ser), o recalque originário *recalca* precisamente o Real trazendo a tona o Simbólico, entendido enquanto uma matriz de significação pela via da fantasia.

O recalque secundário (ou, recalque propriamente dito) irá, por sua vez, recalcar a própria fantasia e, efetivamente, estabelecer o aparelho psíquico em sua forma final. Isso é, Freud chama de recalque propriamente dito, ou secundário, o processo a partir do qual irá se organizar seu modelo estrutural do psiquismo humano, a partir das instâncias do *Eu*, do *Supereu* e o do *Isso*²¹⁰. Esse processo será conduzido prioritariamente pelo *Eu*, que ganha sua forma final ao agenciar esse processo. Para entendermos essa fase derradeira do processo do recalque precisamos considerar a *teoria do narcisismo* de Freud, aqui relida a partir da teoria do *estádio do espelho* em Lacan.

Essa etapa representa a positivação da primazia radical que o olhar passou a ter na espécie humana após a passagem do modelo instintual para o pulsional no âmbito da organização sexual. Isso é de tal modo importante que Lacan, em um dos seus primeiros atos autorais, estabeleceu que o regime pulsional seria, essencialmente, escópico²¹¹. Buscando ilustrar esta idéia lacaniana, M.A.C. Jorge recorre a um quadro surrealista de René Magritte, intitulado *A travessia difícil*, no qual

²¹⁰ Ou o id, o ego e o superego.

²¹¹ Lacan, J. O Estágio do espelho como formador da função do Eu. In Escritos

(...) um homem, vestido de paletó e gravata, postado diante de uma mureta à beira-mar, durante uma tempestade. Ao largo, ocorre um naufrágio. Atrás da mureta, como que fazendo sombra à figura do homem, um dos elementos onipresentes na iconografia magrittiana, um bilboquet que parece traçar de modo estilizado uma figura humana. Um elemento domina a cena: a cabeça do homem transformou-se num grande globo ocular, todos os sentidos foram reduzidos a um único sentido, a visão. A vestimenta impecável da figura não deixa sequer um pedaço do corpo à mostra: assim, descobrimos que não foi apenas a cabeça que se tornou um grande olho, mas todo o corpo. O imaginário, constituído para o lado de cá da mureta, é como que uma defesa contra a devastação do real, representado pelo mar revolto e pelo barco que afunda. De fato, a figura se posta de costas para o maremoto: a ordem do imaginário se institui para fazer face à desordem do real (Jorge, MAC, 2005, P. 45)

Lacan concentrou seus esforços iniciais²¹² na recapitulação na concepção freudiana da instância do *Eu*. O estádio do espelho refere-se a um famoso experimento em Psicologia do Desenvolvimento elaborado por Henri Wallon no qual demonstra-se, entre outras coisas, uma diferença caracterológica entre humanos e macacos. O experimento demonstra como que gradualmente a criança humana vai se dando conta que a imagem refletida pelo espelho representa seu próprio corpo, sua própria imagem e não algum outro ser. Esse experimento é usado, entre outras coisas, para demonstrar um traço diferencial da nossa espécie, que é a consciência reflexiva. É possível inferir uma diferença fundamental da nossa espécie: a consciência da própria existência. No entanto, Lacan valeu-se do estudo do espelho realizado por Wallon para elaborar sua tese acerca da gênese e do estatuto da instância do *Eu*. Fundamentalmente, Lacan localizou no reconhecimento na imagem mesma percebida no espelho como o momento inaugural do *Eu*. Nesse momento, a criança humana prefigura uma totalidade corporal por meio da percepção da imagem do espelho. Após essa percepção é esperado que a criança, em meio ao júbilo, busque pelo Outro atrás de um reconhecimento acerca da veracidade de sua percepção. Quando Lacan afirma ser *o Eu uma imagem*, ele está identificando o registro do Imaginário junto a função do *Eu*, tal qual pensada por Freud.

²¹² Lacan, O Seminário: livro 1 e 2

Esse é um momento fundamental na organização definitiva da subjetividade porque é aqui que irá se romper uma esperada indiferenciação entre o corpo da criança e o da mãe. A ausência dessa estabilidade proporcionada pelos contornos imaginários do próprio corpo, obrigava o vivente a alienar-se no corpo da mãe para escapar da sensação de um corpo espedaçado. O estabelecimento de uma identificação com a imagem especular refletida pelo espelho requer do vivente a capacidade de filtrar toda e qualquer moção pulsional que mostre-se desarmônica em relação àquela imagem unitária do eu ideal estabelecida pela *Gestalt* obtida. Essa capacidade consiste no estabelecimento do *recalque secundário*, isso é, um recalque que incide sobre o resto passivo gerado pela operação do recalque primário que, conforme dito, tem êxito parcial em sua meta de contra-investir o Real da pulsão.

Ao estabelecer-se enquanto tal, o Eu desde o início é pensado como sendo a sede das ilusões, sendo ele próprio a primeira delas. Isso é, a primeira das ilusões do Eu refere-se a sua unicidade indivisível. Trata-se de um equívoco estrutural e necessário na organização da subjetividade. O Eu irá buscar todo o tempo identificar-se com aquilo que tenha formas fechadas, daí Lacan estabelecer que o Eu, além da sede das ilusões, é também a sede do sentido. Aquilo que *nos faz sentido*, normalmente detém a estrutura de alguma forma (geométrica ou mesmo semântica) fechada.

Se o recalque orgânico *recalca* a ancestralidade animal trazendo à tona o Real, entendido enquanto o *non sense*, ou um excesso inassimilável de excitação promovido pela incidência do caráter insaciável da pulsão; o recalque originário *recalca* precisamente o Real trazendo a tona o Simbólico, entendido enquanto uma matriz de significação pela via da fantasia; o recalque secundário recalca a dimensão dúbia típica da estrutura do Simbólico trazendo a tona o Imaginário, entendido enquanto a matriz do sentido pela via do sintoma.

4.3) Considerações Finais

Conforme dito, o *espaço psicológico* é caracterizado por uma *dimensão fenomenal* e uma dimensão meta-fenomenal. Por *dimensão fenomenal* deve ser entendida a *opção identitária feita por determinada sociedade em um dado momento da história*. Por *dimensão meta-fenomenal* deve ser entendido *tudo aquilo que fica de fora das representações identitárias, no lugar do excluído, do interdito e, principalmente, servindo como condição para a afirmação do fenômeno identitário*. Só é possível afirmar-se enquanto algo partindo de procedimentos de exclusão de tudo aquilo que

contrasta com essa escolha. A razão de ser dessa dinâmica obedece a exigências que teriam fundamento em pontos muito específicos da própria condição humana, deixando, nesse momento, de ser um traço meramente histórico para apresentar-se enquanto um elemento constitucional trans-histórico.

A *dimensão meta-fenomenal* não se mostra apreensível na própria experiência vivida. Não obstante, e paradoxalmente, é justamente a partir da experiência vivida que a *dimensão meta-fenomenal* deve ser buscada. Essa seria, precisamente, uma das incumbências da Psicologia: *saber olhar e ouvir o interdito, o meta-fenomenal*. Para tanto

(...) será preciso, também, elaborar uma linguagem que nos remeta a este meta-fenomenal: está será a tarefa das *meta-psicologias* cujos discursos metafóricos, inevitável e indispensavelmente ‘estranhos’ à experiência, fazem o excluído irromper no campo do experimentável (Figueiredo, 1995, p. 30)

Eis que surge uma função de destaque com a qual a Psicologia deve se haver: *possuir a capacidade de estabelecer ponte entre o fenomenal e o meta-fenomenal*. Isso é, a Psicologia deve sim *reconhecer e apreender a experiência imediata, mas não devem se ater a isso esquecendo de se haver com aquilo que está para além dela, servindo inclusive como sua própria condição de possibilidade*. Em termos de contextualização histórico do seu trabalho, a Psicologia deve, também, ser conhecedora dos polos axiológicos de subjetivação modernos. Isso é, a Psicologia não pode deixar de saber que, em termos de estabelecimento identitário (dimensão fenomenal) sociedades e indivíduos ocidentais modernos, impreterivelmente, irão se identificar com algum arranjo composto por uma associação entre valores liberais, românticos e disciplinares. A importância disso consiste no fato de a Psicologia poder ou não posicionar-se diante de sua função desilusionadora²¹³, isso é, de cumprir sua tarefa civilizatória de desconstrução do reino das identidades e das representações desde o ângulo do meta-fenomenal.

A Psicanálise se notabilizou, precisamente, no exercício da exploração investigativa desse trânsito permanente entre o fenomenal e o meta-fenomenal, entre o que se evidencia e o que resiste à evidenciação. Na Psicanálise, *o psicológico* e *o metapsicológico* comparecem de modo tal que os planos da experiência e do avesso da experiência comparecem em regime de aliança conflitiva. Ainda mais importante,

²¹³ Figueiredo, 1995, p.31

e é isso que torna a Psicanálise emblemática, é o fato de não haver qualquer pretensão de resolver ou ignorar essa heterogeneidade constitutiva do humano. Mais do que isso, um dos grandes méritos da Psicanálise consiste no fato dela ser, precisamente, *uma teoria sobre a cisão*, isso é, ela não tem compromisso com a ilusão de uma unidade do sujeito, nem tão pouco com a soberania e transparência da consciência. Além de ser uma teoria sobre a cisão, a Psicanálise é também uma teoria sobre o transito entre aquilo que é do âmbito do pensável, do reconhecível, do representável, com aquilo que figura na dimensão do impensável, do irreconhecível e do irrepresentável.

Capítulo 5: O homem e a Civilização

*Um homem pode fazer o que quer, mas não
escolher o que ele quer*
Arthur Schopenhauer

*A liberdade consiste em conhecer os cordéis que
nos manipulam*
Baruch Spinoza

*Cada individuo é virtualmente inimigo da
civilização*
Sigmund Freud

Um dos esteios da civilização foi o advento do modelo pulsional. A pulsão, um conceito inteiramente psicanalítico, certamente é o fundamento decisivo para o estabelecimento da *possibilidade de* laço social. Trata-se de um conceito depreendido do aspecto material observável, mas que capacita-nos na busca do aspecto imaterial, não observável presente na vida humana. Freud elevou a ordem pulsional ao *âmbito mitológico* da espécie. Isso porque, tal qual os mitos, a pulsão responde a uma lacuna que permanece faltante.

Na espécie humana a relação entre o sujeito e o seu objeto pré-determinado biologicamente veicula impreterivelmente algum elemento *faltante, ou mais propriamente, a falta*. Trata-se de uma ruptura, ou uma emancipação, em relação às demais espécies. Fato que suscita a cada um dos espécimes de nossa espécie uma interrogação permanente acerca de sua origem e de seu destino. Sendo um conceito que busca servir de resposta caracterológica à nossa diferença em relação às demais espécies, a pulsão deve ser entendida como algo fronteiro: entre o biológico e o psicológico, entre o somático e o mental. O corpo seria entendido para além do modelo meramente anatomo-fisiológico para ser pensado enquanto *corpo pulsional*. A mente seria entendida para além do modelo anatomo-neuronal para ser pensada enquanto *psíquico pulsional*. Em grande medida, nesse ponto, o modelo freudiano traz como condição de compreensão um materialismo sofisticado que transcende um dualismo simplificado que insiste em transformar a mente em *res cogitans* (coisa pensante) e o corpo em *res extensa* (coisa extensa).

A pulsão deve ser entendida como um fator civilizatório precisamente porque a constituição de um aparelho psíquico é decorrência das necessidades por ela impostas ao humano e, por sua vez, o psiquismo é o elemento a partir do qual torna-se possível o

estabelecimento do laço social tal qual nós o conhecemos. Desse modo, a pulsão seria um dos principais elementos que marcam a descontinuidade do *homo sapiens* para com os demais primatas superiores, assinalando sua desnaturalização em prol de sua natureza eminentemente civilizada. Conforme já dito no capítulo anterior, a humanização pensada por Freud enquanto esteio da racionalidade de suas teorias foi marcada por dois momentos notórios: o estabelecimento postural bípede e o recalçamento orgânico do olfato. Esses dois marcos referem-se a uma mudança no modo pelo qual nossa espécie organizou-se estruturalmente em relação às trocas sexuais. Exemplarmente pode-se citar o distanciamento dos odores relativos à cópula. Com isso, tornou-se possível o *estabelecimento da imagem* como força princeps de atração. Os odores das fezes e da menstruação passaram a ser vistos com repugnância no que diz respeito ao encontro sexual. Esses dois marcos trouxeram implicações, por exemplo, na valorização fisionômica do rosto e numa *sofisticação do comportamento de apego*. Ademais, aqueles dois marcos também trouxeram à tona a exposição dos órgãos genitais.

Uma das principais consequências para os primatas dos quais descendemos foi a *perda da saciedade* a partir da retração do funcionamento biológico cíclico. A imagem, conforme dito, ao se tornar a força de atração primária do encontro sexual implicou na disponibilidade do objeto para além das disposições próprias à reprodução. Por sua vez, essa disponibilidade associa-se a uma *exigência constante de satisfação*. O modelo *estímulo-resposta motora-eliminação da necessidade* sofreu uma considerável perda quando da implementação do *desejo*. Com isso há, com efeitos, a *perda do gozo do corpo orgânico*. Dentre os efeitos, o primeiro deles é a existência do *corpo pulsional* com seu incessante movimento direcionado à recuperação daquele gozo do corpo orgânico, previamente perdido. Esses novos elementos conferiram o aspecto diferencial caracterológico desse *macaco nu*. Novos elementos que trouxeram à tona uma nova organização fundamentada num ordenamento sexual que tem na pulsão seu conceito maior.

Ao se afastarem do chão, deixando para trás os cheiros, passando a andar consistentemente sobre os próprios pés, tendo os genitais expostos, *supõe-se* que eles teriam sentido vergonha. Trata-se de processos que lapidaram os primeiros diques contra a satisfação pulsional irrestrita. Os diques da repugnância e da vergonha são condições necessárias à diferenciação dos hominídeos em relação aos demais primatas. Não obstante, essas não são condições suficientes para explicar o porquê de, a partir disso, o

hominídeo ter dado início à civilização em sentido pleno. Isso é, os processos até então citados, que culminaram no estabelecimento da ordem pulsional sexual para o humano, são condições necessárias mas não suficientes para entendermos o início do processo civilizatório.

Conforme dito anteriormente, o estabelecimento da civilização teria ocorrido em paralelo com o estabelecimento de um aparelho psíquico individual, que teria seu esteio na formação do chamado *inconsciente*. Freud pensou o inconsciente como uma evidência imaterial referente ao tão buscado, e jamais encontrado, *elo perdido (missing link)* que, ao mesmo tempo nos separa e une com nossos ancestrais primatas. O inconsciente proposto por Freud deve ser apreciado enquanto uma evidência imaterial do *salto evolutivo (evolutive jump)* do *homo sapiens sapiens*. O inconsciente freudiano refere-se a uma instância psíquica que organiza a disposição sexual estabelecida pelo ordenamento pulsional. Trata-se da ativação da subjetividade que irá nos afastar em definitivo da naturalidade, dando-nos condição para o estabelecimento da ordem civilizatória a partir do laço social, isso é, a partir da relação com o Outro.

Usando uma terminologia própria, Lacan promoveu, simultaneamente, uma união e uma separação entre a dimensão pulsional e a dimensão do inconsciente no pensamento freudiano. Tratar-se-iam de dimensões diferenciadas, porém articuladas em torno de um elemento comum: *a falta*. A dimensão pulsional e a dimensão do inconsciente encontram como condição de possibilidade àquilo que Lacan, valendo-se de imagens advindas da topologia, designou pelo termo *furo*. A noção de furo faz-se presente desde o pensamento freudiano, por exemplo, na famosa imagem do *umbigo do sonho*, isso é, o ponto a partir do qual todos os sonhos encontram sua condição de fabricação. Tal ponto, estando reportado a um furo, faz alusão a uma falta constituinte a partir da qual, tanto o inconsciente quanto a pulsão estariam articulados. Lacan adotou o termo *Real* para valer-se da ordem pulsional, e *Simbólico* para valer-se da ordem do inconsciente. Real e Simbólico constituem-se enquanto *registros psíquicos* estruturantes do humano.

Tanto a pulsão quanto o inconsciente são conceitos que referem-se àquilo que estrutura-se a partir de uma *falta real* constitutiva do humano. Haveria, portanto, *um furo* constituinte tanto da pulsão quanto do inconsciente. Esse furo refere-se àquilo que aparece, uma vez que se estabelece a ausência do *objeto absoluto* a partir do qual poder-se-ia ter uma *estabilização total da atividade psíquica*. Esse *objeto perdido* deve ser

pensado como *radicalmente perdido*, isso é, *desde a aparição do homo sapiens sapiens* enquanto tal até a replicação particular desse processo em todos os espécimes da espécie. Se na *ordem sexual* que a pulsão instaura encontramos uma *falta real*, na *ordem simbólica* que o *inconsciente* instaura também encontramos essa falta, estabelecida nesse registro enquanto *falta simbólica*. Trata-se de uma articulação estabelecida, precisamente, em torno de *um furo* que ganha estatutos distintos conforme se sucede o sofisticado processo de constituição psíquica do humano e, paralelamente, da civilização. Esse furo, ilustrado pela imagem do umbigo do sonho, é deixado no centro do inconsciente pela ausência do objeto absoluto, desde sempre objeto perdido. Furo que, embora pré-determinado²¹⁴, constitui-se ao longo do processo de subjetivação a partir do estabelecimento de *uma borda* deixada pelas *marcas da passagem do objeto que inscreveu a satisfação*. Trata-se de um *processo primário da identificação subjetiva* constituído através de *traços que inscrevem alucinadamente uma relação permanente, e não faltante, do sujeito com seu objeto*. Essa *proto identidade* inscreve-se como representação psíquica, como marca erógena ou *lugar do gozo*. A imagem do objeto atrai o sujeito à alucinação como modelo princeps da realização do desejo cuja demanda é insaciável. Trata-se de uma situação sem saída da qual somente o chamamento do Outro poderá tirá-lo. Na terminologia adotada por Lacan para referir-se a esses processos, o “Outro” seria *um lugar simbólico* ao passo que o “outro” seria a *encarnação desse lugar em alguém*, por exemplo, a mãe. Será unicamente a partir da intervenção invocante do Outro que o sujeito irá poder sair do lugar da identificação alucinatória com o gozo absoluto em prol da vida que, enquanto tal, comporta uma falta a ser permanentemente administrada.

Nesse panorama inicial busquei reforçar o que, de mais substancial, afirmei na última parte do capítulo anterior, isso é: o aspecto caracterológico diferencial da nossa espécie, assentado no chamado *ordenamento sexual* cujo esteio seria, precisamente, a ascensão à bipedia e o recalçamento orgânico observado pela atrofia do sentido olfativo. Conforme já dito, isso seria condição necessária, mas não suficiente, para o estabelecimento da ordem civilizatória. Se a ordem pulsional foi elevada ao âmbito mitológico da espécie na medida em que, tal qual os mitos, afirmam algo sobre uma questão cuja resposta permanece faltante, o mesmo pode ser dito a respeito da ordem simbólica, ou a dimensão do inconsciente. A mitologia criada por Freud para tratar da substância do inconsciente

²¹⁴ Aqui refiro-me a hipotética replica da filogenese na ontogenese.

remonta àquilo que Darwin especulou em *O Homem e seus Descendentes* para conjecturar o surgimento da civilização. Em *Totem e Tabu*, Freud não fez outra coisa senão aquilatar o mito darwiniano para situar o inconsciente como o esteio da civilização.

5.1) O inconsciente e a civilização

Em *Considerações sobre a guerra e a morte* (1915), Freud faz uma afirmação surpreendente acerca de nossa ancestralidade: *nós descendemos de uma linhagem infinitamente grande de assassinos que tinha no sangue o gosto pelo assassinato como talvez tenhamos todos em nós mesmos.*

Quando decidiu escrever e publicar *Totem e Tabu*, Freud tomou uma série de decisões muito arriscadas, conforme confessou em uma carta. Ao enveredar para um campo exterior ao da clínica das afecções psicológicas, Freud estaria buscando situar suas descobertas para além dos limites de um consultório. Não por acaso, o criador da psicanálise situou *Totem e Tabu* como sendo um de seus trabalhos de maior fôlego e, também, um dos que mais lhe foram trabalhosos. *Totem e Tabu* pode ser descrito como uma narrativa que buscou pelas origens e pela arquitetura do espírito humano a partir de um mito que, como assinala Freud, teria valor científico: um mito científico.

Não foi a primeira vez que Freud estabeleceu uma confluência entre *mitos* e *logos*. Algo semelhante ocorre com os mitos de Édipo e Narciso que, relidos por Freud, serviram como inspiração para a compreensão de processos constitutivos da subjetividade. Freud simplesmente esvaziou a metafísica do panteão grego antigo, para reposicionar aquelas narrativas em processos cuja regência teria fundamentos materialmente viáveis. Isso é, em grande medida, a metafísica converte-se em metapsicologia.

O mito de horda primitiva trata de uma situação pré-civilizatória na qual os hominídeos careciam de uma disposição cultural para organizarem-se a si mesmos e a coletividade enquanto um todo. Um resumo ilustrativo da situação problema com a qual os personagens desse mito viam-se obrigados a conviver: haveria um macho que, em razão de sua superioridade física detinha para si o monopólio do gozo das fêmeas que lá estavam. A prole via-se privada do usufruto da sexualidade que, já estando em seu estágio pulsional, pressionava-os criando um estado intolerável de coisas. O chefe da horda era uma figura amada e odiada. Amada porque, a partir de seu reinado, afirmado pela predominância física, a prole estaria assegurada quanto a diversos perigos ligados a (falta de) organização coletiva. O chefe funcionava como um guardião do bando,

desonerando a prole de se responsabilizar pelas rotinas de organização para a seguridade do bando. Contudo, o preço dessa segurança era caro, pois a prole via-se tolhida da satisfação sexual direta com as fêmeas. A liberdade para a lida com a própria vida era, originalmente, sacrificada em prol de uma segurança.

Em um certo dia, a prole decide unir-se e atentar contra a vida do chefe, matando-o e, posteriormente, realizando um festim no qual devoraram seu corpo e beberam de seu sangue de modo igualitário. Tratava-se de uma tentativa de incorporação da potência do objeto assassinado. Se, por um lado, esse ato significou o fim do poder arbitrário, por outro, significou o fim da segurança gerada pela proteção dada por aquele que era o mais forte do bando. Havia uma ambivalência de sentimentos pela figura do chefe: amavam e odiavam-no ao mesmo tempo. Essa ambivalência, após o assassinato, desencadeou a emergência de um avassalador sentimento de culpa na prole.

A devastação ocasionada pela impregnação do *sentimento de culpa* nos membros da prole foi algo tão severo e avassalador que tornou necessário uma medida para conter o *mal-estar* então gerado. Essa culpa, parece-me, ter a ver com o fatalismo presente quando nos vemos tomados pelo arrependimento. Nessas ocasiões somos duramente confrontados com a constatação de que, posto um ato por nós executado, não há mais como ter o que se tinha, cabendo a nós o ônus da responsabilidade pelo presente e futuro. O mal-estar gerado pela impregnação do sentimento de culpa pelos membros da prole levou-os ao desenvolvimento da capacidade de negar (*denial*) aquilo que havia sido feito. Ao negarem aquilo que havia sido feito – o parricídio – dão início *ordem social civilizada* assentada na proibição generalizada de ocupação do *lugar vacante* do chefe da horda, além, claro, da capacidade de negação, certamente uma capacidade elementar da vida em sociedade.

O ato de violência originário terá consequências estruturais na formação do psiquismo, isso é, do elemento a partir do qual o ordenamento social tornou-se possível. Foi necessário o engendramento de *um interdito*, de *uma proibição* para que a coletividade não precisasse mais lidar com afetos difusos e ambivalentes como a angustia e o sentimento de culpa decorrente. Para isso, estabeleceu-se a figura central do *totem* que, na leitura freudiana, seria *a primeira aparição do elemento simbólico na humanidade* cujo significado estaria referido a elevação do chefe da horda ao status de *Pai*, o símbolo civilizatório por excelência.

Uma vez engendrado o totem – encarnação simbólica do pai – tornar-se-ia incrivelmente possível o desenvolvimento de uma fraternidade entre os membros do clã a partir do estabelecimento do *sentimento reverencial coletivo* partilhado para com o mesmo símbolo. O totem também garantiria a permanência do lugar vacante do chefe da horda, que passaria a ser adorado e cultuado pelos filhos. Freud associa o início da civilização com o início da religiosidade, pois o totemismo seria a religião primitiva da humanidade. O totem enquanto a sacralização do chefe da horda transformado em pai, marca o início da civilização, da religião, normas sociais, linguagem, rituais, artes etc. A civilização e o psiquismo tornam-se possíveis da emergência de uma *moralidade*.

Seguindo a risca o pensamento freudiano, a civilização é decorrência da *negação de um assassinato*. Assim sendo, como a ontogênese é pensada como uma réplica abreviada dos eventos filogenéticos, a mítica genealogia civilizatória é replicada na, também mítica, genealogia de cada sujeito. No nível individual, esse momento refere-se ao *recalcamento originário ou primário*. Não por acaso, Lacan situou no interior do processo do recalcamento primário a transmissão e a acomodação daquilo que seria condição para a estruturação psíquica do sujeito: o *significante Nome-do-Pai*. A introdução lacaniana da chamada ordem simbólica –conduzida pelo significante Nome-do-Pai– refere-se àquilo que, em Freud, figura como o elemento necessário para a organização das representações no interior do psiquismo. O mito freudiano fala sobre a origem da linguagem entendida enquanto elemento simbólico que alavanca o laço social.

Totem e Tabu é uma teoria *trans-histórica* sobre as bases e condições da civilização humana no passado, presente e futuro. Em tais bases, pode-se situar a supressão da figura do onipotente, a obediência irrestrita das leis que asseguram a linguagem e o laço social, isso é, a conservação do vazio deixado pela figura do onipotente. Pode-se também destacar a conservação do processo que transformou a primazia da força na prerrogativa da Lei.

A história da civilização é uma história marcada por uma luta que pode ser descrita entre a tentativa de conservar o laço social e destruí-lo por completo. Em todos os momentos que o laço está sendo desfeito é possível observar que as condições civilizatórias pensadas por Freud estão sendo deturpadas. No ano de 1920, quando a Europa estava sob ameaça a partir da Revolução Russa e da emergência dos regimes nazifascistas, Freud publica a *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1920). Tratava-se de um momento descrito por Freud como *o retorno do cadáver insepulto do chefe da horda*, isso é, do

retorno do recalçado em forma bruta. Nesse texto, Freud se ocupa de tratar da formação das massas a partir de uma identificação imaginária entre os membros para com a figura de um líder, que é realizada às custas de uma violência direcionada a algum Outro. Trata-se de uma tentativa de encarnação personificada da onipotência do chefe da horda. Em 1930, com a ascensão de Hitler ao poder, Freud publica dois textos complementares de sua psicologia social: *Moisés e o Monoteísmo* e *Mal-estar na Civilização*.

Lacan nos diz que *Moisés e o Monoteísmo* e *Mal-Estar na Civilização* são textos essenciais para a compreensão do pensamento freudiano. O primeiro é um texto crucial para se entender o estatuto do pai; o segundo é um texto crucial para se entender as consequências civilizatórias da existência da pulsão de morte, teorizada em 1920. O mito original de *Totem e Tabu*, ao revelar a fragilidade do esteio civilizatório, deixa subentendida a facilidade da tendência de retrocesso ao qual estamos sujeitos. Isso é, haveria um viés de buscar aquilo que estaria *essencialmente perdido* desde o assassinato do chefe da horda: uma busca de reaver a onipotência a partir de personificações em líderes que representariam o retorno do cadáver insepulto do chefe. Tal busca figuraria um viés corruptivo presente em todos os homens e em todas as civilizações.

A tentativa de ascender a uma onipotência imaginária seria custosamente mais viável do que a conservação do lugar vazio deixado pelo chefe da horda. Em outras palavras, sempre foi mais fácil destruir do que conservar. Freud buscou a compreensão dessa lógica pelo viés de sua teoria das pulsões. Não por acaso, muitos comentadores de sua obra localizam em *Totem e Tabu* o marco inicial da formulação de sua última palavra na teoria das pulsões iniciada em 1905 e terminada em 1920. Como se sabe, a palavra final de Freud acerca das pulsões criou um dualismo entre uma pulsão de morte e uma pulsão de vida, sendo a primeira- a de morte- aquela que teria primazia no amago do humano.

5.2) As pulsões e a civilização

Em *Por que a guerra?*²¹⁵ ao tratar da pulsão de morte, Freud assinala em tom melancólico sobre uma má recepção do conceito entre seus pares. Em uma famosa passagem ele atesta que a popularidade da pulsão de morte seria, sintomaticamente, inversamente proporcional a sua importância. Não obstante, a compreensão do chamado *último Freud*²¹⁶ só se faz possível a partir da assimilação desse valioso conceito. Sobre essa novidade teórica formalizada por Freud no ano de 1920, vale dizer que

²¹⁵ Freud, S. Por que a Guerra? In Obras Completas vol. XXII

²¹⁶ Essa datação refere-se aos textos publicados de 1920 em diante.

(...) tudo se passa como se o conceito de pulsão fosse sendo construído na direção desse ponto de conclusão que é a pulsão de morte. Por outro lado, cabe sublinhar que esse ponto teórico terminal é o que permitirá a Freud produzir uma virada no sentido de investigar doravante, a partir da psicanálise, o campo social. Com exceção de *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915) e *Totem e Tabu* (1917), todas as grandes obras freudianas que tratam do vínculo social e da cultura são posteriores a 1920 (...) (Jorge, MAC, 2010, ebook, posição 2112).

Em seu seminário sobre *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*²¹⁷, no âmbito da revisão da teoria das pulsões, Lacan efetuou duas colocações que alteraram de modo significativo o rumo que a teoria freudiana estava tomando. O fato de Lacan ter se proposto ao exercício de ler Freud no seu idioma original (no caso, em alemão) fez considerável diferença. A primeira alteração foi a retificação da tradução de *Trieb* para “instinto”. Em nenhum momento de sua teoria da pulsão Freud emprega o termo alemão *Instinkt*, tornando incorreta, e com efeitos, a tradução realizada para o inglês a partir do termo “instinto”. O principal efeito é a desconsideração do fato que a ordem pulsional é, ao contrário de um instinto, *uma montagem*. Um outro efeito seria a desconsideração do fato das pulsões não possuírem qualquer finalidade *apriorística*. A partir do ensino de Lacan, as pulsões foram restituídas à originalidade freudiana. Passaram a ser pensadas como *uma montagem* destituída de *finalidade apriorística*.

Lacan continuou sua exploração da teoria freudiana da pulsão. No mesmo seminário realizou um procedimento teórico ao qual denominou *desmontagem da pulsão*. Não seria suficiente mencionar que as pulsões seriam montagens destituídas de finalidades apriorísticas, seria necessário revelar o modo correto de se pensar tanto a montagem quanto a inexistência de finalidade apriorística. Para tanto, Lacan realizou a mais rigorosa releitura –em alemão– de todos os elementos que Freud listou sobre a constituição da pulsão. Lacan fez uma espécie de anatomia da pulsão. O texto de onde se extrai a maior parte desse material é o conhecido “As pulsões e suas vicissitudes”²¹⁸. Nesse texto Freud localiza os elementos a partir dos quais torna-se possível entender a pulsão, são eles: *fonte, objeto, alvo e pressão*.

A pressão –em alemão: *Drang*– deve ser pensada como *a pura e simples tendência pulsional à descarga*. Ainda que se origine de uma exigência interna relacionada a saciação de uma necessidade –como a fome e a sede– a *Drang* da pulsão não deve ser

²¹⁷ Lacan, J. O seminário: livro 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.

²¹⁸ Freud, S. As pulsões e suas vicissitudes (1915). In Obras completas, vol. ?

resumida a isso. Antes de mais nada deve-se lembrar que, diferentemente do instinto, que funciona como uma força inconstante e ritmada a partir de ciclos biológicos previamente determinados, a pulsão funciona como uma força constante –*konstante Kraft*. A constância intermitente que regula o regime pulsional é a característica principal elencada a partir da *Drang*. Evidentemente que há nesse elemento caracterológico uma questão enigmática. Diferentemente das *forças* que regulam e organizam os organismos vivos da natureza, essa força da pulsão teria o atributo de ser constante. Isso é,

(...) uma força que está lá, dada, que é utilizada todos os dias e que continua sempre lá; ela decresce e, com muita rapidez, quase imediatamente, retorna ao patamar anterior. Esse aspecto da força constante Lacan vai chamar de tensão estacionária. Ele diz ainda: “a constância do impulso proíbe qualquer assimilação da pulsão a uma função biológica, a qual tem sempre um ritmo. A primeira coisa que diz Freud da pulsão é, se posso me exprimir assim, que ela não tem dia ²¹⁹nem noite, não tem primavera nem outono, não tem subida nem descida. É uma força constante. Essa força da pulsão age através de uma energia que Freud chamou de libido. É uma energia que jamais decresce, está sempre no mesmo patamar de quantidade, de intensidade (Jorge, MAC, 2010, ebook posição 2146).

Além da *Drang*, a pulsão também é montada a partir de um *alvo* –em alemão: *Ziel*. Antes de mais nada não se deve confundir esse alvo – *Ziel*- com outro elemento bastante importante dessa montagem, o objeto –em alemão, *Objekt*. O alvo da pulsão –*Ziel*- refere-se a tradução metapsicológica daquilo que já tratamos nos termos da *insatisfação*, própria a natureza da pulsão. No ano de 1912, no célebre “*Sobre a tendência universal a depreciação na esfera do amor*”, Freud já mencionava que haveria algo na própria natureza da pulsão que desfavoreceria a obtenção da satisfação (sexual) plena. Lacan irá traduzir essa noção a partir do postulado da *impossibilidade* intrínseca ao regime pulsional. Adiante, *esse impossível* inerente ao regime pulsional, será traduzido na metapsicologia lacaniana a partir da noção do *Real* em jogo na pulsão. Como se sabe, a partir do Seminário 11, Lacan passará a estabelecer uma relação de identificação entre a noção de *impossível* com o termo *Real*. Dito em outros termos, o *Real* lacaniano refere-se a *dimensão do impossível* inscrita no humano desde seu estamento pulsional. O alvo – *Ziel*- refere-se, portanto, àquilo que a pulsão irá mirar para obter sua meta de prazer e, assim, ganhar aderência com as coisas da vida ainda que no âmbito da satisfação

²¹⁹ Freud, S. Contribuições à Psicologia do Amor” (1912). In Obras Completas, vol ?

alcançada sempre restará um *quantum* de satisfação que permanecerá na dimensão de um impossível de ser obtido. Isso é, a pulsão ao restringir suas coordenadas preferenciais e suas predileções de prazer acaba por delimitar todo um campo de sombreamento que permanecerá inscrito enquanto *falta de satisfação*.

Já o objeto – *Objekt*- da pulsão refere-se àquilo que há de mais variável nessa montagem. Se a *Drang* e a *Ziel* referem-se a marcações rígidas e imperativas, o *Objekt* trata de um modo de traduzir em linguajar metapsicológico a noção de *contingencia*, própria ao vocabulário filosófico. Como ensina Lacan, o objeto da pulsão é absolutamente indiferente, isso é, todo e qualquer objeto é elegível precisamente porque o objeto da pulsão, a rigor, *inexiste*. Em razão dessa caracterização, Lacan denominou o objeto de toda pulsão com a letra *a*: *objeto a*. O *objeto a* é um elemento central da metapsicologia lacaniana, pois refere-se a presença da *falta* na experiência humana desde o objeto mesmo ao qual a pulsão necessita para efetivar sua montagem. Trata-se da presença de *um cavo*, de *um vazio* passível de ser ocupado por qualquer objeto.

Para completar os elementos constitutivos da montagem pulsional haveria a fonte – *Quelle*. Trata-se do elemento, se é que se pode assim dizer, mais carnal dentre aqueles que compõe a pulsão. Lacan faz uso de um linguajar advindo da topologia para reler o apontamento freudiano acerca do estabelecimento de zonas erógenas corporais enquanto fontes de onde emanariam pulsões. No linguajar lacaniano, as zonas erógenas freudianas tratar-se-iam de *bordas encarnadas em todos os orifícios corporais*. Seria através dessas *bordas* que tornar-se-ia possível o trânsito entre a *realidade externa* e a *realidade interna*, isso é, entre o *nível objetivo e subjetivo*.

A pulsão, vale lembrar, é um conceito metapsicológico que permite pensar o modo pelo qual a sexualidade se articula-se de modo participativo e integral com o psíquico. Essa articulação, dirá Lacan, seria precisamente a articulação entre pulsão e inconsciente, entre o Real e o Simbólico. Trata-se da formação de uma verdadeira estrutura topológica arquitetada como *hiância*, isso é, enquanto uma *estrutura de borda* engendrada em torno de *um furo*. Em cada uma dessas instancias a *estrutura topológica de hiância* comparece de um modo. Isso é, *a falta* comparece no âmbito da pulsão na forma de *objeto a*, um objeto que, paradoxalmente, notabiliza-se pelo fato de ser *faltoso*; no âmbito do inconsciente, *a falta* comparece na própria *estrutura da linguagem*, isso é, a partir da desarticulação entre significado e significante. Desarticulação essa que permite que a linguagem humana notabilize-se pela *capacidade negativa*, exemplificável por meio de

conhecidas figuras de linguagem como a metáfora, a metonímia dentre outras. Pode-se também referenciar essa desarticulação a partir da intransitividade existente entre a noção freudiana de inconsciente com a consciência. Dito de outro modo, *a falta* é o elemento condicional tanto para *a forma* quanto pelo *conteúdo* do inconsciente proposto por Freud.

Feitas essas considerações acerca da montagem da pulsão, isso é, sobre seu *aspecto formal*, vale lembrar que Freud entendia que essa engrenagem fundacional da subjetividade humana teria quatro destinos, a saber: *a reversão no oposto*, *o retorno ao próprio Eu*, *o recalque* e *a sublimação*. Os dois primeiros destinos seriam arcaicos, apareceriam no período anterior ao primeiro recalque. Já os dois últimos seriam posteriores ao início da vigência do recalque. Lembrando que o inconsciente pensado por Freud é *um efeito da cisão operada pelo mecanismo do recalque*, fica evidenciado que a pulsão tem primazia no âmbito do funcionamento da subjetividade.

Esses apontamentos formais são imprescindíveis para avançarmos de modo consistente no aspecto do conteúdo das pulsões. Esse rápido preambulo mostra-se necessário para a compreensão do significado da referida pulsão de morte. Mas antes de tratarmos diretamente da pulsão de morte é necessário retomarmos brevemente o modo como Freud pensou o conflito pulsional ao longo de sua obra. Embora tenha havido uma série de alterações e atualizações, a teoria da pulsão freudiana sempre foi pensada a partir de *uma lógica dualista*. Originalmente, *o dualismo pulsional* fora pensado em termos da *pulsão sexual* em conflito com a *pulsão de autoconservação*. Nessa primeira versão, o dualismo pulsional era pensado em termos não dialéticos, isso é, a pulsão de autoconservação não se fundia com a sexual, salvo casos patológicos. Nesse primeiro dualismo, as pulsões sexuais seriam uma referencia ao aspecto polimórfico perverso da sexualidade humana infantil que precisariam ser contidas em seus anseios de avanço por uma outra moção pulsional que estaria aderida aos interesses civilizatórios. Tratava-se de um cena marcada por uma conflitualidade que, no máximo, poderia ser bem administrada pelos humanos.

A partir do ano de 1914, no célebre texto metapsicológico sobre o *narcisismo*²²⁰, Freud realiza a primeira revisão significativa dessa teoria das pulsões. Nessa revisão, surge um novo dualismo pulsional: *pulsões narcísicas* em conflito com *pulsões objetais*. Lacan deu grande ênfase a esse texto no seminário em que trata da questão do *Eu* na obra de

²²⁰ Freud, S. Narcisismo: uma introdução (1914); in: Obras Completas Vol. ?

Freud²²¹. Isso porque a partir de 1914, além da reformulação na teoria das pulsões aparece as primeiras coordenadas teóricas para se pensar no *estatuto do Eu* na teoria freudiana. No que diz respeito ao quadro geral da teoria das pulsões, a reformulação de 1914 promoveu um agrupamento homogêneo entre a *pulsão de autoconservação*, a *pulsão do Eu* e, também, a *pulsão sexual*. Isso é, a partir de 1914, o dualismo não seria mais entre uma *pulsão sexual* e uma *pulsão de autoconservação*, mas sim, entre uma *pulsão do Eu* (formada pela fusão da *pulsão de autoconservação* com a *pulsão sexual*) e, por outro lado, uma *pulsão objetal*.

Trata-se de uma reformulação que só é devidamente compreendida caso tenhamos uma visão mais aprofundada do conjunto da obra freudiana. A compreensão desse ajuste teórico fica mais nítida em 1920²²², quando da publicação de *Mais Além do Princípio do Prazer*, o texto no qual Freud introduz a tese da *pulsão de morte* e o *dualismo definitivo* de sua teoria das pulsões: *pulsão de morte e pulsão de vida*. Conforme adverte Lacan, o desfecho da teoria das pulsões consta entre os pontos de maior incompreensão do pensamento freudiano. Em realidade, Freud refez em 1920 algo semelhante à unificação entre diversas pulsões no ano de 1914. Isso é, se em 1914, uma série de pulsões passou a integrar a categoria da *Pulsão do Eu*, a partir de 1920, a mesma série de pulsões e a própria pulsão do Eu, passou a ser parte constitutiva do conceito de *Pulsão de Vida*, ou mais poeticamente, do *Eros*.

Pulsão de vida deve ser entendida como a pulsão sexual, ou como a pulsão do Eu, isso é, pulsões que estão coordenadas pelo *Princípio do Prazer*. Não é por acaso que o nome do texto é *Mais Além do Princípio do Prazer*. Ao longo de sete longas partes, o livro apresenta uma novidade teórica de peso. Trata-se de uma mudança na coluna cervical do modelo teórico estabelecido por Freud, formalmente, desde o ano de 1910²²³, a saber: o aparelho psíquico não teria como solo originário o *princípio do prazer*.

Até 1920, Freud não se via obrigado a questionar seriamente sua hipótese geral do aparelho psíquico. Isso é, não via motivos significativos para rever a tese de que o *princípio do prazer seria o regente soberano no aparelho psíquico por ele formulado*. Como se sabe, a inspiração freudiana para a referida reformulação foi um fenômeno clínico que aparecia como um inquietante enigma diante da já sofisticada compreensão que Freud detinha sobre as engrenagens subjetivas dos homens. Tratava-se daquilo que

²²¹ Lacan, J. O Seminário, livro 2: o Eu na teoria e na técnica da psicanálise.

²²² Freud, S. Mais além do princípio do prazer; in: Obras Completas vol ?

²²³ Freud, S. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental (1910); in: Obras completas Vol.

Freud chamou de *compulsão a repetição* de eventos desagradáveis ou mesmo traumáticos. Era notório que, muitos casos clínicos ou da cultura, explicitavam um considerável desinteresse significativo pelas, assim chamadas, coisas da vida. Casos em que ficava evidenciado que haveria algo atraente no mero ato de não se ter ligações prazerosas com as coisas da vida. O reengajamento insistente em condutas que sabidamente seriam fonte primária de sofrimento e mal-estar eram dados clínicos que não poderiam permanecer ignorados pela sua leitura teórica. Ademais, Freud também passou a dar importância para o quanto a destruição, a agressão, mostravam-se atraentes aos homens de todos os tempos.

Há dois apontamentos que, imprescindivelmente, devem ser resgatados nesse ponto do texto. Primeiro é o fato que o dualismo pulsional freudiano deve ser entendido, paradoxalmente, como um *dualismo monista*. Isso porque Freud é contundente ao dizer que a pulsão é, essencialmente, *uma só*. Não há uma independência constitutiva entre a pulsão de vida e a de morte. A dualização pulsional, como veremos, é uma consequência da entrada do sujeito na ordem civilizatória, ou seja, um efeito da constituição subjetiva de alguém. O segundo apontamento, complementar ao primeiro, é a insistência de Freud ao caracterizar a pulsão pelo seu *caráter conservador*. Toda pulsão, diz ele, é *conservadora* precisamente porque sua meta sempre foi e sempre será a expectativa de *remontar um estado anterior de coisas*. Assim

(...) tanto a pulsão de morte visa conservar o *não-ser* do qual o *ser* adveio quanto pulsão sexual (ou de vida) visa conservar *o ser* que se criou e que deverá, portanto, ser preservado em sua existência. A pulsão sexual (ou de vida) é tão conservadora quanto a pulsão de morte –se esta almeja o retorno ao estado inanimado aquela preserva a própria vida por um longo período. Freud menciona então duas tendências que, embora aparentemente se oponham, são fruto dessa mesma característica comum: tendências conservadoras que incitam à repetição e tendências cuja ação se manifesta através de formação nova e evolução progressiva (Jorge, MAC, 2010, ebook, posição 2316)

Embora haja, de fato, essa homogeneidade em se tratando do estatuto da pulsão, também é necessário que se entenda que *o estabelecimento de um dualismo* não se faz a troco de nada. A distinção entre a *pulsão sexual* (ou *de vida*) e a *pulsão de morte* representa dois aspectos, duas facetas da pulsão. Na sétima parte do texto de 1920, Freud postula a famosa máxima segundo a qual *toda pulsão é, originalmente, pulsão de morte*.

É importante lembrarmos que no modelo do aparelho psíquico concebido por Freud até então, haveria dois princípios aos quais todos os viventes estariam submetidos: o *princípio do prazer* e o *princípio de realidade*. Grosso modo, tratava-se de *um conflito permanente* entre a *realidade externa* e a *realidade interna* ou psíquica de cada vivente. A realidade externa funcionaria normalmente a despeito dos anseios dos indivíduos que, a partir das malhas do princípio do prazer, fariam o necessário para tornar essa realidade externa mais aderente às pressões pulsionais. Até o ano de 1920 Freud entendia que o princípio do prazer seria um regulador originário da atividade anímica dos humanos, tanto no âmbito psíquico quanto no biológico. Ademais, o princípio do prazer teria a função homeostática a partir de uma administração automática e constante no sentido de controlar a liberação e a conservação de excitação sexual no interior do aparelho. Sua meta seria alcançada quando o aparelho repousa com o mínimo de excitação interna. Isso ocorreria a partir da liberação quase completa dessas excitações, mantendo-as tão baixas quanto o possível no interior do aparelho. No amago dessa teorização encontra-se de modo explícito uma leitura psicológica dos meandros da tendência fundamental de toda substância viva à sua preservação. Essa tendência seria consumada a partir de um sistema de balanceamento no qual a quantidade de excitabilidade estaria sendo sistematicamente dissipada com uma conservação mínima necessária a relançar o vivente no mesmo ciclo de modo ininterrupto.

O que não estava previsto nesse modelo é a possibilidade e, principalmente, a tendência, estrutural do vivente humano passar desse limiar mínimo de excitabilidade buscando *zerá-la*. No modelo até então vigente esse abaixamento da tensão interna cessaria bem antes do ponto de *zerá-la*. A essa tendência garantida pelo funcionamento pleno do Princípio do Prazer, Freud denominou *Princípio de Constância*. Àquilo que passou a ser reconhecido a partir de 1920 e que estaria regulado por um princípio que estaria *além do Princípio do Prazer*, Freud denominou *Princípio do Nirvana*. Trata-se da tendência, agora reconhecida e presente em todos os humanos, de operar no sentido da *redução radical da excitabilidade pulsional* no amago do aparelho psíquico. Redução radical essa que encaminha o vetor da pulsão rumo a morte.

Dada a importância desse complexo mecanismo, faz-se necessário tornar mais esquemático tanto o modelo com o qual Freud trabalhava até 1920, quanto a reformulação promovida daí em diante. Primeiro é necessário que se compreenda que, desde a descoberta do regime pulsional, conforme já dito, o humano é um ser que está

sob *pressão constante* (*konstant kraft*). A pressão pulsional tende naturalmente a crescer, o que é vivido paradoxalmente como “animo para as coisas da vida” e “mal-estar com essa irrefreável pressão”. Se pensarmos graficamente, essa curva ascendente teria um ponto máximo de crescimento. Essa curva ascendente é teorizada por Freud como o movimento de *excitação sexual*. Essa excitação sexual interna, significa, no modelo freudiano, *desprazer*. Chegado ao ponto máximo, o vivente se encontra obrigado a fazer algo no sentido de *dissipar essa excitação sexual* que é vivida, ou sentida, como desprazer. Se voltarmos ao gráfico, esse seria o momento em que a curva ascendente começa a decair. Essa queda, em termos freudianos, significa *prazer*. Tomando a cena sexual como protótipo, o ponto de parada dessa descida seria o orgasmo sexual. Toda essa engrenagem foi denominada por Freud de *Princípio de Constância* (ou *Principio do Prazer/Desprazer*). Até 1920, Freud entendia que, nos termos disposto nessa esquematização, o problema humano resumir-se-ia ao fato de se tratar de um animal habitado por pulsões – substrato teórico para pensar nos *afetos*- que não poderiam jamais encontrar um ponto de saciedade absoluto nem tão pouco deixar de se haver com este ponto. Em termos de encontrar destinos adequados para esse impasse, tratar-se-ia de se estabelecer uma boa *aliança conflitiva* entre termos que, estruturalmente, não seriam plenamente conciliáveis. Isso é, o sujeito não poderia esperar da realidade externa – inclui-se aqui, familiares, relações conjugais fraternas, trabalho, leis, normas etc- nem mais nem menos do que esta poderia lhe entregar. Não se trata de uma compreensão adaptacionista nem tão pouco revolucionária. Em termos morais, Freud era aquele que buscava o quê precisaria ser mudado para que o que fosse necessário conservar pudesse assim se-lo²²⁴.

Contudo, a partir de 1920, Freud teorizou novamente e tornou essa engrenagem mais aderida aos fatos que assistia, fosse no consultório, fosse como um observador atento do mundo. Seguindo a esquematização proposta, Freud pontilhou um segmento a mais na curva descendente do circuito do prazer. A tendência do ponto de parada, em termos psicológicos, não mais seria no momento de um significativo rebaixamento da excitação sexual. Não. A tendência seria a *zerificação* dessa tensão. Lacan, criou um de seus mais famosos conceitos ao nomear essa curva descendente que objetiva a *zerificação* da excitação sexual: *gozo*. Esse novo trecho inaugurado por Freud em 1920, passou a ser chamado de *além do princípio do prazer*, ou, *Princípio de Nirvana*. Aquilo que Freud

²²⁴ Não por acaso, Freud é tido como um conservador esclarecido por Elisabeth Roudinesco.

chamou de pulsão de morte, Lacan simplificou com seu conceito de gozo que, a rigor, refere-se a mesma coisa. Se toda pulsão é, de acordo com Freud, originalmente uma pulsão de morte, significa que a tendência do regime pulsional é o de buscar resolver seus problemas intrínsecos a partir de uma solução radical.

O modo mais adequado de se compreender a complexidade inerente a teoria das pulsões em Freud seria a partir de uma lógica que comporte o paradoxo expresso, por exemplo, na mencionada noção de um *dualismo monista*. Isso é, o fato de haver uma dualidade entre pulsão de vida (ou sexual) e de morte não contradiz o fato da pulsão ser univetorial. A pulsão, tal como esquematizei acima, deve ser entendida como *uma força que pressiona a partir de um único vetor*. Há uma exigência ininterrupta pela satisfação que jamais é renunciada. Freud caracterizou esse aspecto com o termo *força constante*, Lacan chamou de *tensão estacionária*. Ocorre que a meta do imperativo pulsional é impossível de ser obtida. Essa impossibilidade atende a uma racionalidade teórica, não devendo ser apreendida como uma espécie de dogma psicanalítico. Trata-se, entre outras coisas, da *inexistência do objeto* a partir do qual a satisfação plena seria alcançada. A esse objeto Freud denominou *das Ding*, ou, *a Coisa*. *Das Ding* é, conforme ensina Lacan, antes uma *necessária suposição* de nossa mente do que um *ente* presente na realidade compartilhada.

Lacan faz uma longa explanação acerca de *das Ding* ao longo de todo o Seminário 7²²⁵ e também no Seminário 11, precisamente quando se dedica na releitura da teoria da pulsão em Freud. *A coisa –das Ding-* refere-se não a *uma coisa*, mas *a Coisa*. Trata-se de algo que nem sexual é, visto que sequer existe. Lacan ensina que *das Ding* é um dos esteios centrais do conceito freudiano de pulsão. O que faz a pulsão, de modo ininterrupto, senão buscar por aquilo que lhe garantiria *não uma*, mas *a Satisfação*? A pulsão sempre é parcial precisamente porque sua operação sempre resulta na obtenção de uma satisfação também parcial com os objetos (parciais) que encontramos e oferecemos a ela. O retrato do humano pintado por Freud mostra um ser que está constantemente entregando objetos para a pulsão, que após usufruir, ordena por outro objeto. Lacan nos ensina que, embora a pulsão queira sempre *das Ding*, sempre acaba recebendo *objetos a(s)*. Dessa apreensão rigorosa do movimento pulsional pode-se depreender as especificidades do dualismo estabelecido por Freud. Se a pulsão quer *das Ding* e recebe

²²⁵ Lacan, J. O Seminário, Livro 7: a ética da Psicanálise

objetos a(s), pode-se estabelecer que a pulsão de morte busca a *Coisa*, e a pulsão de vida encontra *um objeto*, ou, na notação lacaniana *i(a)* – imagem de objeto a.

A vida de cada um de nós pode ser vista sob essa ótica. Tudo aquilo que nós fazemos, desde teses doutorais até as atividades mais ordinárias de qualquer ser humano, seriam tentativas de satisfazer algum imperativo pulsional. De fato, obtêm-se certo êxito nisso. Não obstante, a pulsão entendida como uma pressão constante, aquilo que não tem dia nem noite, inverno ou verão, sempre ordena que será necessário mais. Ora, é precisamente por esse caminho que deve ser entendido o principal fato clínico a partir do qual Freud formulou a tese da pulsão de morte: a repetição. Conforme sugere o termo, trata-se de uma *re-petição*²²⁶ isso é, de um pedido que é reiterado de modo ininterrupto na forma de uma demanda.

A pulsão de morte possui alguns sinônimos, ou alguns meios de expressão nos quais sua aparição torna-se mais contundente. Freud estabeleceu que o impulso agressivo e de destruição são expressões mais conhecidas da pulsão de morte. Em sua releitura autoral, Lacan ratifica essa pontuação freudiana que liga a pulsão de morte à própria morte, mas cria uma compreensão alternativa para o conceito. Se, de fato, a pulsão de morte incide em direção a própria morte, isso é, ao *nada*, ela também é condição do movimento criacionista. Isso é, a vontade de destruição não raramente se transforma em vontade de recomeço. Uma vontade de, literalmente, recomeçar do nada, do zero.

O conceito lacaniano de gozo é um dos mais valiosos de seu ensino. Precisamente porque representa algo inédito entre os autores pós freudianos: uma derivação conceitual da pulsão de morte. Uma vez que já tenhamos realizado uma primeira aproximação desse conceito, cabe-nos avançar um pouco mais. Nesse sentido, vale dizer que *o conceito de gozo deve ser entendido sempre a partir de uma antinomia com relação ao prazer*. O prazer é, precisamente, aquilo que irá barrar o gozo em seu estado bruto. O gozo se faz presente desde o momento em que o humano encontra-se organizado pelo regime pulsional. Diferentemente das coordenadas de prazer, que serão adquiridas ao longo de um longo processo de constituição subjetiva. O gozo deve ser pensado como *um excesso ao prazer desejado*, como aquilo que sempre quer algo *a mais*. No limite, a morte.

A ligação do gozo com a pulsão de morte só ocorre a partir do momento em que o dualismo pulsional já estiver estabelecido. Aquilo que Freud chamava de morte, Lacan chamou de gozo. Logo, a partir de Lacan, pode-se pensar nos termos de *pulsão de gozo*.

²²⁶ Jorge, MAC, 2010, ebook, posição 2421

Pode-se estabelecer uma relação entre *o gozo* com *a satisfação* da pulsão. Dada a expressiva relevância dada por Lacan à tese freudiana da pulsão de morte, devemos entender que *onde há pulsão, há gozo*. Exatamente por isso, Lacan viu-se obrigado a detalhar *modalidades de gozo*, sendo os principais o *gozo fálico* (*gozo sexual, parcial, limitado pelo Princípio do Prazer*) e o *gozo do Outro* (*gozo não sexual, não limitado pelo Princípio do Prazer*). Grosso modo, o gozo fálico é aquele mais encontrado na estrutura subjetiva chamada neurose. Trata-se de um *modo de ser* no qual o *Eu* constitui-se a partir daquilo que percebe enquanto *falta do Outro* e, logo, com *significado fálico*, isso é, com *sentido de completude para esse Outro*. O sujeito passará a erotizar isso que ele percebeu da falta, logo do desejo, do Outro e irá se identificar com isso, fazendo a pulsão de gozo em estado bruto passar pela transformação efetuada pelo Princípio do Prazer que irá ligá-lo à vida a partir de uma causa: *realizar o desejo do Outro a partir de si mesmo*. Espero ter conseguido explicar que o estabelecimento do princípio do prazer não aniquila o gozo mas sim transforma-o em outra coisa, no caso, prazer. Por sua vez, o gozo do Outro, refere-se a algo mais comumente encontrado na estrutura clínica psicótica. Trata-se, como a expressão sugere, de usufruir do corpo do Outro. Aqui, o gozo não está transformado pela subjetivação da falta do Outro. Não houve êxito nessa passagem. O efeito disso é o estabelecimento de uma simbiose na qual o vivente está psiquicamente grudado –e não ancorado– ao Outro de modo que isso determina sua ligação com as coisas da vida. Um modo de ser que não comporta a presença da falta no âmbito da subjetividade.

A essa altura, é importante retomarmos alguns pontos para fazermos articulações e avanços. Freud costumava a considerar que havia duas coisas que não se inscreviam em representações no psiquismo: a morte e a diferença sexual. Entendendo a morte como gozo absoluto, há uma razão fundamental para a ausência de inscrição psíquica: tal ente não existe para ser representado. Quando a morte se apresenta a alguém, este não mais existe para poder representá-la. Não obstante, alguém, com razão, poderia dizer que se é possível pensar e escrever sobre tais coisas, como considerar que tais coisas não se inscrevem psiquicamente? É exatamente aqui que se torna necessário a compreensão das modalidades de gozo. Se entendemos que o gozo lacaniano está radicalmente articulado à morte da pulsão freudiana, que estamos a gozar de modo ininterrupto posto a imperatividade pulsional e que estamos a viver a vida, ora, há de considerar a partir dos nossos autores que há uma espécie de *presentificação parcial da morte na vida*. Seria a

falicização do gozo –o Gozo fálico- aquilo que *faz a presentificação da morte no seio da vida*. O gozo fálico

(...) oferece ao sujeito, pontualmente, um brevíssimo acesso à morte, conforme se pode apreender em diversas produções literárias nas quais o poeta fala em morrer nos braços da amada, referindo-se ao extremo gozo que ela lhe oferece. O gozo tem a ver com uma perda dos sentidos, uma ausência súbita, momentânea do sujeito, um desvanecimento pontual que se assemelha à morte. O sono que o gozo sexual desencadeia- assim como o sentimento que já foi denominado por alguns de vazio pós-coito –fala igualmente a favor de seu parentesco com a morte (Jorge, MAC, 2010, ebook, posição: 2482)

5.3) A Fantasia e a Civilização

Posta a tese radical da pulsão de morte, fica bastante explicitado que, no pensamento freudiano, a compreensão do homem é caracterizada, fundamentalmente, por um ser marcado por excessos que, caso não encontre barreiras, tende a caminhar rumo a própria destruição. Uma das originalidades freudianas está na tese de que essas barreiras seriam, a rigor, barreiras de prazer. Isso é: aquilo que promoveria aderência às coisas da vida seria, digamos assim, *o gosto* que podemos ter ou não por algo. Essa barreira de prazer, ou essa presença do gosto pela vida, é teorizada a partir do conceito freudiano de *fantasia*.

A fantasia é, talvez, o principal elemento do psiquismo conjecturado por Freud no que diz respeito a frenagem do vetor devastador da pulsão de morte. A partir do momento que a fantasia entra em jogo, a pulsão, que é originalmente de morte, passa a ter dois segmentos distintos. A presença da fantasia é o que dá notícias do êxito da plena constituição de um aparelho psíquico, isso é, de um inconsciente articulado com a pulsão de vida (ou sexual). Essa articulação, que é o substrato da fantasia pensada por Freud, tem a função de exercer uma barreira, ou uma frenagem, para a pulsão de morte. A implementação da fantasia significa o pleno funcionamento do inconsciente, da pulsão de vida e, portanto, do princípio de prazer/desprazer (Princípio de Constância).

É importante que se possa apreender que, do ponto de vista freudiano, a fantasia é aquilo que irá marcar o início do funcionamento psíquico pleno. A partir do momento em que ela se configura, haverá uma parte significativa da atividade anímica que será plenamente orquestrada por ela, a partir do inconsciente articulado com a pulsão sexual (ou de vida) funcionando a partir do Princípio de Constância. Por outro lado, a partir de seu surgimento, fica para trás a pulsão de morte e o gozo mortífero que funcionam

orquestrados pelo Princípio de Nirvana, ou pelo *Além do Princípio do Prazer*. *Desse modo, entendemos uma das mais famosas considerações freudianas acerca da pulsão de morte, a saber: trata-se de um elemento da vida psíquica que facilmente passa despercebida e, portanto, caracteriza-se por agir silenciosamente, à sombra daquilo que se vê. Não por acaso, Freud comumente qualificava a pulsão de morte como uma espécie de força diabólica.*

Em sua releitura autoral do conceito de fantasia, Lacan pontua que se trata de um elemento da vida psíquica que se constitui num momento inaugural da subjetividade a partir da interação com o Outro. Uma das mais famosas analogias lacanianas acerca do conceito freudiano de fantasia é aquela em que o psicanalista francês menciona o quadro de 1933 pintado por de Rene Magritte, intitulado *A Condição Humana*. No quadro observa-se num quarto que no lugar da janela, há um cavalete com um quadro onde há uma janela e uma paisagem. Não é possível saber se há somente um cavalete e a própria janela, ou um quadro sobre esse cavalete simulando tanto a janela quanto a paisagem vista. Lacan assinala que é disso que se trata a fantasia teorizada por Freud, um anteparo, ou um filtro para o Real. A radicalidade do conceito freudiano é, como ensina Lacan, a de ter recuperado a categoria da *coisa em si* kantiana. A *coisa em si*, refere-se àquilo que escapa do limite da razão, tornando-se, portanto, humanamente ininteligível. Em Kant, Deus é um exemplo da *coisa em si*. Não podemos ter senão uma ideia do que venha a ser Deus, não podendo ser ele pensado a partir dos ditames da razão pura. Em Freud, a *realidade objetiva é a coisa em si*. Lacan leu a realidade objetiva de Freud a partir do conceito de *Real*. Sendo *o Real a coisa em si*, estamos falando de tudo aquilo que escapa dos contornos humanamente apreensíveis. A fantasia seria precisamente aquilo a partir do quê se faz possível *recortar uma parcela do real* para, ao torna-la nossa, em uma *operação metonímica*, convencer-nos de que se trata de que *isso* é tudo.

Para produzirmos um entendimento mais esquemático do conceito freudiano de fantasia, devemos começar por entender que o conceito, antes de sua aplicação meramente clínica, refere-se a uma forma de pensar o modo pelo qual se dá *a experiência*. Em outras palavras, a teoria freudiana da fantasia deve ser entendida como uma *teoria das formas da experiência*. A pergunta à qual Freud responde seria: *do que se trata a experiência?* Sua resposta seria: de *uma fantasia*. Por sua vez, a fantasia, refere-se a apreensão do real a partir de coordenadas de prazer oriundas do sujeito. A experiência, nessa perspectiva, refere-se ao prazer obtido quando se reencontra com o sentido reassegurador.

Evidentemente, não custa remarcar, não se trata de uma concepção subjetivista que transforma todas as coisas da vida em uma mera notação psicológica. Não. Trata-se de uma tentativa de apreender racionalmente o fato, ao meu ver inquestionável, de que há uma separação radical entre *a coisa em si*, e *a coisa tal qual nós a representamos*, seja individual, seja coletivamente. Entre aquilo que é apreendido pela percepção e guardado pela memória haveria a presença do inconsciente, figurado por meio da fantasia. *Experiência* aqui pode ser, portanto, entendida a partir das noções de *sentido* e *significado*. Nossa espécie, conforme já mencionado, caracteriza-se, entre outras coisas, pela necessidade imprescindível de *produzir sentido e significado* para as coisas da vida. A fantasia, tal como pensada por Freud, deve ser entendida como a matriz de toda significação possível.

A realidade, portanto, é impreterivelmente cindida. Há a realidade externa, objetiva – aquilo que Lacan pensa a partir do conceito de Real- e há a realidade interna, subjetiva – aquilo que Lacan pensa a partir dos conceitos de Simbólico e Imaginário. A realidade interna, subjetiva é a realidade psíquica e essa refere-se a operação da fantasia que, portanto, teria um estatuto Simbólico e Imaginário. Nessa releitura lacaniana, o inconsciente freudiano é um elemento que se estrutura a partir da vigência do *recalque originário*, sendo que este é agenciado pelo significante Nome-do-Pai a partir da chamada *castração simbólica*²²⁷. Dessa forma, há uma certa homogeneização entre os conceitos de inconsciente, fantasia e realidade psíquica. A castração simbólica – conceito lacaniano que refere-se ao momento de ingresso na ordem civilizatória, ou, nas palavras do autor, na *ordem simbólica* – opera o *enxugamento do gozo* ilimitado e mortífero para afunila-lo às zonas erógenas do corpo. Será a partir da chamada castração simbólica que o gozo ilimitado e mortífero passará a ser limitado e aderente à vida a partir do prazer despertado das zonas erógenas do corpo regidas pela assistência do Outro que, nesse momento, ganha estatuto simbólico. A limitação do gozo ocorre, portanto, pela intervenção do Outro que, transforma *o gozo originário em gozo fálico*, isso é, um gozo que passa a ser limitado a partir do desenvolvimento da capacidade linguística representacional que, por si só, já comporta a falta como sua própria condição de possibilidade.

²²⁷ A expressão castração simbólica refere-se a natureza castracional do momento de aquisição da linguagem pelo vivente. Isso porque representar simbolicamente, isso é falar, significa a perda do gozo da coisa em si, possível de modo alucinatório somente àqueles que não chegaram ao registro simbólico, isso é, ao registro linguístico de uma coletividade.

Nesse ponto erige a dimensão simbólica da fantasia. Precisamente a partir da intervenção e surgimento do Outro –enquanto tal, isso é, simbólico- o vivente humano transforma-se em um sujeito. A aparição do sujeito ocorrerá a partir da ancoragem ao Outro, precisamente, àquilo que é percebido enquanto falta desse. Essa falta será processada psiquicamente enquanto *desejo do Outro* e a fantasia, em sua dimensão simbólica, irá constituir-se precisamente a partir desse elemento: *o desejo do Outro*. A falta percebida do Outro enquanto desejo será aquilo que irá conferir *um significado para o sujeito*. A fantasia como matriz do significado encontra nesse ponto seu marco zero: a história de nossas significações refere-se sempre a algo que é originalmente externo a nós –o Outro- e passa a ser intrinsecamente nosso a partir do momento em que o recalque originário opera o esquecimento dessa mítica arqueologia de nossa significação.

A falta do Outro subjetivada enquanto desejo do Outro será aquilo que fará surgir a transformação de *das Ding* –a Coisa- em *objeto a* – objeto faltante causa do desejo. A rigor, o sujeito pensado por Lacan só advém a partir do surgimento do *objeto a*. Não por acaso ele criou um de seus mais famosos *matemas* para representar a fantasia: $\$ \langle \rangle a$. A partir desse matema pode-se visualizar que o $\$$ representa o sujeito, barrado pela falta, o $\langle \rangle$ representa o desejo e o *a* representa o objeto faltante. É importante dizer que uma vez que o *objeto a* tenha se estabelecido na estrutura, nós não iremos mais nos relacionar com seu estatuto mais radical, isso é, com a *pura falta*, mas sim com palavras (simbólico) e imagens (imaginário). O objeto a, um dos elementos centrais da confecção da fantasia ($\$ \langle \rangle a$) irá adquirir facetas simbólica e imaginária. A fantasia inconsciente é exatamente isso: uma articulação das palavras e imagens preferenciais de um sujeito. A partir de uma ação desejante ($\langle \rangle$) o sujeito ($\$$) se liga ao objeto (*a*) por meio de palavras e imagens. A entrada do sujeito na *ordem simbólica* fará com que *a Coisa* se perca para todo o sempre.

Retomando: a função da fantasia é a de frear a tendência originária de *empuxo-ao-gozo* inerente a pressão imperiosa da pulsão de morte que quer a satisfação absoluta de qualquer jeito. A compulsão a repetição – fenômeno clínico que permitiu Freud reconhecer a ação da pulsão de morte – ocorre justamente em razão da não obtenção da satisfação almejada. Posta a primazia da pulsão de morte e a impossibilidade dela triunfar, a fantasia entra em cena sexualizando essa pulsão. A sexualização da pulsão de morte que é, precisamente, o que faz a fantasia. Esse feito ocorre por meio da erotização dos orifícios corporais que revelam-se centrais no estabelecimento das trocas com o

Outro. A partir dessas trocas o empuxo ao gozo é domado pela sexualização que faz erigir a modalidade de gozo que nos capacita à vida. O gozo fálico é o gozo original limitado pela linguagem, pelas imagens e pelo prazer. É desse modo que a pulsão de vida (ou sexual) é uma derivação da pulsão de morte, nunca o contrário. A fantasia deve, portanto, ser entendida como uma janela que emoldura o Real e funciona para a preservação dos interesses da vida a partir do sentido imaginário que ela confere ao Eu e da significação que ela confere ao sujeito, que passa a ser, sem saber, uma extensão do Outro.

Cabe, por último, fazer algumas considerações acerca do lugar e da função do *desejo* nesse quadro teórico. A leitura que Lacan faz do pensamento freudiano estabelece que o desejo refere-se exatamente a esse enquadramento da pulsão realizado pela fantasia. Não existe desejo sem que haja um suporte da fantasia. A famosa referencia freudiana a indestrutibilidade do desejo, deve ser pensada a partir de uma articulação com a pulsão de morte. Conforme vimos, a fantasia faz surgir a pulsão de vida a partir da sexualização da pulsão de morte e, assim, há de considerar que no amago do desejo, há um flerte com a morte. Isso é, da mesma forma que no amago da pulsão de vida (ou sexual) há um elemento mortífero, o mesmo deve ser dito acerca do desejo. Mas, como o desejo só existe a partir da sustentação realizada por uma fantasia, que é o esteio da vida, a indestrutibilidade do desejo refere-se ao fato de que todos nós, no fundo, desejamos a morte, mas uma morte que seja condizente com nossa fantasia. Como diria Freud em *Mais além do princípio do prazer* (1920), todo organismo deseja morrer apenas do seu próprio modo. O lugar e a função do desejo devem, portanto, ser buscados no matema da fantasia ($\$ \langle a \rangle$). O desejo só existe no intervalo entre o sujeito e seu objeto, o que, por sua vez, também fala de sua função.

5.4) Civilização: o indivíduo e o grupo

Quase a totalidade dos textos freudianos dedicados ao tema específico da civilização foram escritos e publicados após o ano de 1920, após a tese da pulsão de morte. A exceção foi *Totem e Tabu*, escrito em 1913 e publicado em 1914. Contudo, conforme já dito, há uma série de comentadores da obra de Freud que localizam na tese original de *Totem e Tabu* as primeiras coordenadas da tese da pulsão de morte. Isso porque logo após a publicação de *Totem e Tabu*, Freud publica o texto metapsicológico sobre o *narcisismo*. Nesse texto, há a primeira retomada de sua teoria das pulsões. A continuação

dessa retomada seria em 1915 com *A pulsão e seus destinos*, em 1917 com *Luto e Melancolia*, para finalmente chegar em 1920 com *Mais além do Princípio do Prazer*.

Totem e Tabu também deve ser entendido como um texto originário de algo muito significativo no pensamento freudiano: a articulação da psicologia clínica, ou individual, com a *psicologia social*. Esse procedimento só ganhou em consistência a partir de 1920, quando da publicação dos textos freudianos dedicados à cultura. No prefácio de *Totem e Tabu*, Freud faz menção àquele que por muitos é considerado o pioneiro nos estudos científicos da Psicologia Social, Wilhelm Wundt. Tal qual Wundt, Freud entendia ser o destino de toda psicologia individual a guinada à psicologia social. O fato que fez Freud iniciar sua jornada no campo da psicologia social a partir de totens e tabus foi a recorrência com a qual deparava-se com os tabus em sua prática clínica. Destacadamente nos casos de neurose obsessiva, um tipo clínico que se organiza em torno de tabus particulares. Freud, enquanto um homem de letras, sabia da relação existente em tribos primitivas entre totens e tabus. A originalidade foi a de ter encontrado uma brecha para articular suas descobertas realizadas a partir de pesquisa clínica a um campo muito mais amplo que, como se sabe, é hoje campo de estudo da antropologia. Essa ousadia freudiana elevou o status da Psicanálise a uma verdadeira hermenêutica.

Como se sabe, os tabus sempre se referem a algo que é da ordem do sagrado para uma coletividade. Essa sacralidade inerente aos tabus acaba por produzir um tensionamento nos membros do grupo. Sob o olhar de Freud, o respeito e a temeridade presentes nos tabus noticiam, essencialmente, que há predisposição e inclinação no sentido de descumpri-los. Isso é, haveria desejo na direção contrária àquilo que determinado tabu postula. Como se sabe, Freud concebia que os tabus seriam os *códigos morais mais antigos da humanidade*, sendo as religiões e seus dogmas uma derivação deles, não o contrário. Os tabus funcionam como *códigos congregadores*. Uma comunidade define-se a partir da aderência comum a um mesmo tabu. Tabus são imposições investidas de sacralidade. Se um membro de uma coletividade transgredir o tabu congregador, a coletividade teria o dever de punir seriamente o transgressor.

No caso da clínica, Freud estabelece o paralelo com a neurose obsessiva. Em um de seus mais famosos casos publicados –o Homem dos Ratos– há exemplos da imposição de proibições igualmente destituídas de sentido evidente. Procedimentos análogos ao das tribos primitivas, que criariam tabus como forma de conter desejos primitivos. Freud buscou encontrar ressonância em organizações civilizatórias primitivas para o modo de

ser do homem atual civilizado e neurótico. Isso é, Freud buscou aliar o conhecimento advindo da experiência clínica com as pesquisas antropológicas buscando encontrar reminiscências do sistema totêmico no homem moderno. Tanto os neuróticos²²⁸ quanto os povos primitivos teriam em comum a externalização de conflitos e temores internos. Nesse polêmico texto, Freud não estava fazendo outra coisa senão buscar articular a hipótese do inconsciente com uma hipótese acerca da origem da civilização valendo-se tanto de elementos históricos e antropológicos quanto de elementos morais. Subsidiado por estudos de diferentes campos, Freud procurou demonstrar que a fraternidade, intrínseca ao laço social, seria uma decorrência do triunfo da Lei frente a força bruta. Conforme já dito, teria havido uma horda primitiva na qual o macho de maior vitalidade física tomava para si todas as mulheres, privando os demais machos do acesso. Essa é uma hipótese que Freud extraiu da obra *O homem e seus descendentes*, de Charles Darwin. Em um dado momento, o reinado da força bruta torna-se insustentável e é dissolvido a partir do assassinato do chefe da horda pelos filhos. Com o assassinato do chefe da horda teria também chegado ao fim as práticas tirânicas e incestuosas que privavam os demais machos da igualdade de possibilidade de acesso às mulheres. Ainda dentro da sua hipótese acerca da origem da civilização, Freud valeu-se dos estudos de William Robertson Smith²²⁹ para especular acerca da *refeição totêmica*, isso é, no banquete que os filhos realizam com a carne e o sangue do chefe da horda. É de Smith a ideia de que a refeição totêmica é parte constituinte de todo sistema totêmico. Evidentemente que Smith não fez a articulação de que o animal-totem devorado no banquete seria a representação do chefe-pai tirânico e incestuoso. Essa é a articulação freudiana. O animal totêmico morto fazia parte da tribo. Sacrifica-lo e realizar o festim com o banquete seriam partes de um mesmo ritual. A todos os membros da tribo era exigido a participação, cabendo severas punições em caso de desobediência. O assassinato deveria ser cometido por todos. Se fosse cometido por um único indivíduo, esse teria que ser igualmente morto. Após o sacrifício, no festim, os membros da tribo celebravam imitando o animal-totem morto, usando sua pele e fazendo os sons e movimentos que esse animal fazia. A partir do pensamento freudiano, a refeição totêmica seria o momento em que os filhos integram a si a potência presente na carne do pai-totem a partir de uma *identificação*. Essa *identificação* promove tanto a assimilação quanto a divisão igualitária da potência do chefe da horda primitiva que *doravante*

²²⁸ Vale lembrar que para Freud a neurose seria um sinônimo de normalidade.

²²⁹ O livro que Freud leu para especular sobre a refeição totêmica foi *Religion of Semites*

passaria a ser o pai. O início da civilização é caracterizado, entre outras coisas, pelo surgimento do Pai, entendido como o elemento que torna possível a existência da Lei. O Pai-Lei enquanto animal-totem seria a primeira manifestação simbólica de nossa espécie. A refeição totêmica estabelece que ninguém mais poderá ocupar o lugar do chefe da horda. Dali em diante passará a existir regras que proíbem as relações incestuosas e a tirania. A segurança de todos está associada a conservação dessas regras. A hipótese freudiana é que a civilização se conserva a partir de um sistema de pesos e contra-pesos, de perdas e ganhos. O exemplo da proibição do incesto é bastante emblemático. A proibição da endogamia é um fardo pesado. Cumprir com esse acordo só se torna possível e agradável quando percebe-se que isso abre alas para a exogamia. Segurança e liberdade andam lado a lado em um tênue sistema de equilíbrio. A civilização surge a partir de uma submissão voluntária feita pelos indivíduos e pelos grupos aos *imperativos da proibição* do incesto e do assassinato. Para Freud, o homem se torna civilizado quando assume ser individualmente um guardião das condições que preservam o laço social.

Uma das marcas definitivas de *Totem e Tabu* nos textos que sucederam-lhe é o da hipótese doravante adotada de que os eventos que ocorreram na filogênese seriam replicados de modo abreviado na ontogênese. Isso é, os processos pré-históricos que marcaram o desenvolvimento da espécie seriam replicados em cada criança que nasce. Assim, cada criança é pensada como uma pequena selvagem a ser civilizada. Não é coincidência que os eventos pré-históricos especulados por Freud com a cena da horda primitiva tenham grande consonância com a vivência do complexo de Édipo. Essa articulação fica bastante evidente em outro famoso caso clínico de Freud: o pequeno Hans. Tratava-se de um caso de fobia infantil. Havia um misto de fascínio e o horror de Hans para com cavalos. Freud interpretou a fobia do menino com a passagem pelo complexo de Édipo, no qual haveria um conflito associado a figura do pai, um rival no amor pela mãe. O estabelecimento da fobia por cavalos seria uma deformação da ambivalência de sentimentos direcionada à figura do pai. Haveria um ódio intenso movido pelo ciúme e pela inveja que dividiria o espaço com o amor que, futuramente, faria com que Hans identifica-se com esse pai como modo de resolver o impasse. Os sintomas fóbicos seriam uma ilustração do *totemismo privado* de Hans. O cavalo seria um animal-totêmico que representaria a figura do pai.

A ideia do humano enquanto um pequeno selvagem a ser civilizado dá o tom para uma importante chave de compreensão do pensamento freudiano, a saber: a espécie humana não nasce com toda sua característica complexidade já organizada. Essa organização será obra daquilo que Freud chamou de aparelho psíquico. Ademais, esse aparelho tem como condição de possibilidade *a interação*. Desse modo, por mais que Freud proponha alguns elementos universais da espécie, ele insistiu em pensar que o desenvolvimento dessa universalidade só pode ocorrer em caráter particular a partir de uma relação. Nessa perspectiva, *o psicológico* aparece como sendo ao mesmo tempo um fenômeno universal e particular, público e privado. *O psicológico* é associado ao próprio fenômeno humano. A existência de nossa espécie enquanto tal só pode ocorrer em razão da existência de uma estrutura psicológica que lhe permita organização, estabilidade para que a vida se torne possível.

O aparelho psíquico pensado por Freud teria uma função de organização. Desse modo, seria necessário entender como se estrutura esse aparelho organizador essencial à vida. Em 1921 Freud publica *Psicologia das massas e análise do Eu*. Conforme o próprio nome já sugere, o texto se propõe a pensar no *Eu* a partir da *psicologia das massas*. Na introdução desse texto há uma famosa máxima freudiana muito citada em estudos de Psicologia Social e que ratifica o que mencionei acima acerca do aspecto *interacionista* da perspectiva teórica freudiana:

O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo, que à primeira vista pode parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto. É verdade que a psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus impulsos pulsionais; contudo, apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social (Freud, 1969, p.81)

Desse marco em diante, na perspectiva freudiana, não mais se separa a psicologia social da psicologia individual. É importante dizer que até esse texto, os estudos psicológicos e sociológicos sobre indivíduo e grupos entendia haver uma diferença estrutural entre a psicologia do indivíduo e a psicologia social ou dos grupos. Era como se o grupo e o

indivíduo fossem objetos de naturezas distintas, não podendo ser tomados como uma única coisa. Com a citação acima, Freud está sendo muito claro sobre seu ponto de vista. Isso é, o coletivo e o individual obedecem a mesma estrutura e estão sujeitos às mesmas leis. Ocorre que, no nível fenomênico, o comportamento do indivíduo isolado e em grupo sofre consideráveis diferenças. O exemplo atual mais clichê disso poderia ser a torcida organizada de futebol. Isoladamente os indivíduos que integram aquele grupo não se mostram capazes de algumas condutas selvagens que, por vezes, demonstram nesses grupos. Contudo, deixando o nível meramente fenomênico para ir ao nível meta-fenomênico, Freud não diz outra coisa senão que o comportamento do grupo revela os componentes do psiquismo individual. Camuflado pelo grupo, aquilo que costuma ficar reprimido pode vir a tona. O inédito da perspectiva freudiana não está em sua teoria dos grupos, mas na opção por servir-se das multidões para mostrar o que ali se revela sobre o funcionamento psíquico geral do homem.

Freud realiza uma espécie de revisão bibliográfica do tema do homem e as multidões. Ao citar o clássico Gustave Le Bon, Freud concorda com a tese do autor de que após a formação do *grupo psicológico*, haveria uma espécie de *mente coletiva* diversa das personalidades individuais daqueles que integram o grupo. Le Bon assinalou a alta sugestionabilidade que o grupo exerce sobre os indivíduos que o integram. Pertencer a um coletivo tende a ser um fim em si mesmo, isso é, o sentimento de pertença assinalado com a inclusão no grupo tende a ser mais importante do que qualquer outra coisa. Le Bon também assinala que uma vez inserido no grupo, o indivíduo estará funcionando como se estivesse em meio a um ambiente formado por pessoas portadoras de algum vírus extremamente contagioso. Essa analogia serve para tratar do poder de contágio que todo grupo possui. Tal como ocorre quando se está contaminado, uma vez inserido no grupo, *o indivíduo se torna o grupo*. Um bom exemplo de perda individual que tende a ocorrer no grupo é o senso de autoconservação. Na medida em que os grupos tendem a ignorar toda e qualquer barreira que possa aparecer para dificultar a realização de algum desejo o grupo favorece o sentimento de onipotência individual. Os grupos são formações sem capacidade de autocrítica, isso porque são pouco dados a incertezas. A *crença* e a *certeza* são dois elementos que aparecem como condicionais para a formação de grupos. Não é por outro motivo que todo grupo, uma vez formado, é facilmente manipulado e o indivíduo que nele está tende a ter sentimentos simples e exacerbados.

Por último Le Bon destaca que os grupos são refratários a testes de realidade. Isso porque a evitação da realidade é uma das características que definem um grupo.

Principalmente a partir de Le Bon, Freud faz um apanhado das principais ideias vinculantes naquele tempo sobre a psicologia dos grupos. Apesar de considerar brilhante a caracterização do grupo realizada por Le Bon, Freud entendia que sua teoria psicológica –a psicanálise- tinha algo a acrescentar. Também é verdade que Freud entendia que a psicologia de grupo criada por Le Bon tinha muito a acrescentar a própria Psicanálise.

Há alguns conceitos psicanalíticos que precisam ser retomados para que possamos acompanhar a contribuição freudiana. O primeiro deles é o conceito metapsicológico de *libido*. Freud utiliza o termo *libido* para se referir à uma quantidade de energia, impossível de ser medida, que é própria das pulsões de vida. *Libido* seria aquilo que, efetivamente, liga alguém a algo. Tomando por exemplo a igreja e o exército –dois grupos artificiais- Freud passa a teorizar, a partir de sua metapsicologia, sobre aquilo que está presente na formação do grupo: uma ligação libidinal com o líder e uma ligação libidinal entre os membros do grupo. A crença de Cristo e o Comandante Geral amam igualmente a todos os membros do grupo é um dos principais elementos para a formação dos grupos. Em ambos os grupos, há, claramente, uma aceitação de perda de liberdade em prol da segurança advinda do pertencimento. Outro conceito metapsicológico fundamental é o de identificação. Freud descreve a identificação como a modalidade mais primitiva de vínculo libidinal. Será a partir do processo de identificação que, tanto os indivíduos, quanto os grupos irão se formar.

Identificação em psicanálise deve ser entendido como “tornar-se igual a”. Freud valeu-se do conceito de identificação para pensar a formação dos grupos e, paralelamente, valeu-se da inspiração dos grupos para pensar na formação do Eu. Tanto o grupo quanto a instância do *Eu*, são formações orquestradas pelo processo de identificação. A identificação seria uma forma primária de vínculo libidinal com o objeto. Ao invés de querer tomar para si algo ou alguém, a partir da identificação busca-se moldar a imagem e semelhança de um objeto eleito como modelo pelo sujeito. Pode-se pensar no exemplo da criança que lida com a perda de seu cachorro de estimação identificando-se com ele. Ela passa a andar de quatro, latir, afirmando ser o cão etc.

Valendo-se dos grupos para pensar no indivíduo, Freud passa a pensar na instância do Eu a partir de uma divisão. Em sua formação, o Eu se divide a partir da aparição do seu

Ideal: o *ideal do Eu*. Essas duas partes que integram o Eu se preservam num conflito. O *ideal do Eu*, como o nome já sugere, é basicamente uma parte que irá pressionar o Eu para que ele se molde a uma imagem específica. Essa imagem específica remonta alguma identificação realizada. O ideal do Eu refere-se a todas as limitações às quais o Eu deverá se submeter. Quando o Eu coincide com o Ideal do Eu o sujeito sente como se houvesse triunfado. Quando o sujeito sente-se profundamente mal e devastado pelo sentimento de culpa e inferioridade, o conflito entre o ideal do Eu e o Eu torna-se patente.

Em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* há a primeira versão caracterológica da instancia do Eu. Essa teoria ganharia melhor acabamento três anos adiante em *o Eu e o Isso*. A primeira teoria do Eu, já o prefigura de modo cindido, não como uma unidade. O *ideal do Eu* seria, entre outras coisas, a parte do Eu incumbida de avaliar a realidade e pressiona-lo para que ele se adequasse. Em sua teoria psicológica dos grupos Freud retoma a *hipnose* e a figura do hipnotizador. Analisando a *instancia do Eu*, Freud inferiu que a figura do hipnotizador funciona na medida em que este ocupa o *lugar do ideal do Eu* para o hipnotizado. Assim, tudo o que o hipnotizador sugere tende a tornar-se automaticamente realidade para o hipnotizado. Voltando aos grupos, Freud dirá que o grupo funciona como um indivíduo em hipnose. A figura do líder ocupa o *lugar do ideal do Eu* passando assim a ter o poder da hipnose perante os liderados. Desse modo o grupo funciona. É importante desde já notar que, no pensamento freudiano, *teoria social* e *teoria psicológica* são parte de um mesmo constructo.

O grupo então precisa do reconhecimento de igualdade entre os membros e da figura de um líder, superior aos membros a quem estes possam se referir. Freud deu sequencia as coordenadas iniciadas em *Totem e Tabu*: o homem é um animal de horda comandado por uma figura de liderança. O grupo nada mais é do que uma revivescência disfarçada da horda primitiva. Se o selvagem vive em nós, a horda também vive em cada agrupamento, em cada coletividade, em cada sociedade formada. Uma das principais características apontadas por Freud para a formação grupal é que a figura do líder deve fazer com que todos os membros sintam-se igualmente amados. Evidentemente que isso só poderia ser realizado por alguém suficientemente narcisista e independente, isso é, alguém que a rigor não ame nada exceto a imagem ideal de si mesmo. O grupo civilizado é uma extensão das coordenadas da horda primitiva. O líder do grupo uma decorrência do temido pai primitivo a quem os filhos tem sede de obediência. Do ponto de vista

metapsicológico, os grupos seriam decorrências de uniões libidinais inibidas em sua finalidade. A estabilidade observada em grupos é decorrência da inibição da finalidade libidinal, algo que, originalmente, agremia uma coletividade. Caso não houvesse essa inibição da finalidade libidinal seria impossível a aceitação da igualdade entre os membros. Se houvesse a desinibição libidinal, o desejo por exclusividade e predileção passaria a aflorar desestabilizando o equilíbrio grupal. Evidentemente que as uniões originadas na inibição da finalidade sexual podem, eventualmente, desinibir-se do mesmo modo que o contrário também se aplica. O ponto sublinhado por Freud é que a inibição da finalidade sexual que, a rigor, sempre é o que une as pessoas, é o fator decisivo para o estabelecimento da fraternidade grupal.

O *Eu e o Isso* (1923) é a publicação que dá sequência a *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. Trata-se de um texto particularmente importante aos fins desse capítulo porque é onde encontraremos a versão definitiva da *teoria psicológica freudiana*, isso é, onde encontramos a *teoria do psicológico* enquanto *um aparelho estruturado em instancias*.

O *ideal do Eu* servirá de base para Freud conjecturar uma nova sub-instancia para o Eu: o *Supereu*. Para teorizar sobre a estrutura do aparelho psicológico – a rigor uma abstração teórica- Freud retoma os eventos situados na última das fases do desenvolvimento²³⁰, isso é, ao complexo de Édipo. Freud dedica todo um capítulo para pensar no Eu a partir de sua sabida divisão. A instancia do Eu deve ser pensada a partir de uma divisão interna. Em 1923, Freud pensa com mais cuidado como se dá a relação entre essas subpartes, isso é: a relação entre o Eu, ideal do Eu e o Supereu.

Na fase do desenvolvimento chamado fálica ou edípica, ocorrerá a formação definitiva do aparelho psicológico a partir do assentamento e organização das instancias. Tomando o menino como exemplo, o *ideal do Eu* se constitui a partir da mais importante identificação que um indivíduo terá na vida: aquela realizada com a figura do pai. A tendência do menino é a de desenvolver intensas ligações de objeto com a mãe²³¹ e a de identificar-se com aquele que aparece como um rival no amor da mãe: o pai. Isso ocorre com a dissolução do Complexo de Édipo. Mediante a constatação da impossibilidade de resolução plena, o menino será levado a ter que fazer escolhas. O mais frequente de ocorrer é o abandono do investimento libidinal na figura da mãe em prol de um fortalecimento maciço na identificação que já preexistia com a figura do pai. Há também a possibilidade de o menino não abandonar o investimento libidinal na figura da mãe e,

²³⁰ Lembrando que a sequência das fases é: oral, anal e fálica ou edípica.

²³¹ A história dessa intensa ligação remonta a dependência do seio materno.

además, identificar-se com ela ao invés do pai. Mas o que interessa no momento é a articulação disso com a formação do Ideal do Eu.

No final da travessia edípica, com a dissolução do complexo, haverá a formação de um *precipitado*²³² no interior do Eu. Esse precipitado consiste nas identificações com as figuras do pai e da mãe, que aparecem unidas. Será precisamente esse precipitado que irá formar o Ideal do Eu e servirá para toda a vida do indivíduo como um avaliador da realidade e de si mesmo. No texto de 1923, o *Ideal do Eu* dá espaço para o surgimento do *Supereu*, que é uma instancia definida por Freud como o herdeira da dissolução do Complexo de Édipo. Además, o Supereu além de fazer a função de ideal do Eu, também fará o papel de reprimir o indivíduo internamente. Isso é, aquilo que outrora viria de fora, da figura dos pais, seria assimilado e passaria a ser uma voz interna do indivíduo que o orientaria na direção considerada correta pelo grupo familiar do qual ele pertence.

Há uma curiosa ambivalência na atuação do Supereu. Por um lado, será do Supereu que emanará uma exigência interna do sujeito para que se espelhe na figura do pai. Por outro lado, haverá constantes represálias vividas na forma de *culpa* exatamente pelo indivíduo querer ser como o pai. É possível a comparação do Supereu com o Imperativo Categórico kantiano: *age de modo tal que a máxima da tua ação possa se transformar em lei universal (para todos)*. Como se sabe, essa lei moral kantiana refere-se à essência do *dever*. Agir a partir do imperativo categórico kantiano é tão correto quanto impossível. Isso porque a lei moral kantiana propõe-se incondicional e irrestrita. Freud aponta que o Supereu tende a tornar-se um glutão, isso é, tende a adquirir um caráter compulsivo incidindo de modo exagerado sobre o psiquismo do indivíduo.

O supereu freudiano refere-se ao lugar das identificações primitivas com mãe e pai no psiquismo dos filhos. Basicamente, os pais se transformam em Supereu após a dissolução do Complexo de Édipo. Todos nossos ideais e nosso sentimento de culpa teriam como matriz essas identificações primitivas. É importante também pontuar que a instancia do Eu advém do Isso que, por sua vez, constitui-se como *sede das pulsões*. Assim, todo o investimento libidinal edípico é emanado do Isso e agenciado pelo Eu. O assentamento definitivo dessas instancias ocorre a partir da dissolução do Édipo. O surgimento dos ideais do Eu promove uma amarração definitiva na qual o Eu estará doravante numa posição de submissão ao Isso e regulado pelo Supereu. Se fossemos colocar em termos quantitativos, aproximadamente 85% dos processos psicológicos

²³² Na acepção química do termo

ocorrerem no Inconsciente, sobrando apenas 15 % à consciência. O Inconsciente, enquanto *substantivo*, refere-se ao *recalcado*, ou seja, *àquilo que precisou ser duplamente esquecido para se constituir*. Para fins de compreensão, pode-se entender que os conteúdos da dissolução do Complexo de Édipo são, precisamente, os formadores do Inconsciente. Desse modo, tanto o Isso –a sede das pulsões- quanto o Supereu –a sede das identificações- são instâncias que compõem o Inconsciente. O Eu é uma instância que se constitui para exercer a diplomacia entre a realidade externa –o Real- e a realidade psíquica –Simbólica/Imaginária. O Eu se encontra constantemente prensado entre pressões pulsionais advindas do Isso e as impressões colhidas da vivência na realidade externa.

Já com a versão final de sua teoria das pulsões, da teoria do funcionamento psicológico e com uma teoria social em construção, Freud escreve dois textos derradeiros cujo entendimento nos é fundamental: *O futuro de uma ilusão* (1927) e *O mal-estar na civilização* (1930). Nesses textos, Freud busca pensar no destino possível da civilização e em que medida a Psicanálise poderia encontrar sua *função civilizatória* nesse contexto. Tanto em um quanto em outro há uma série de entendimentos ventilados sobre o que é a civilização, a saber: o conjunto de conhecimento desenvolvido pelo homem para domar as forças da natureza com objetivo de extrair dela as riquezas necessárias à satisfação das necessidades humanas. Freud também associa a civilização com o conjunto dos regulamentos necessários para reger a convivência entre os homens de modo a distribuir a riqueza disponível entre eles. É importante entender que essa riqueza da qual nos fala Freud tem a ver com a satisfação pulsional. Isso é, quanto maior qualificada for a riqueza produzida por determinada civilização, maior e mais eficaz será o grau de satisfação pulsional que ela irá gerar. A convivência humana só é possível a partir de regulamentações que levem em conta a satisfação pulsional. Do contrário, a civilização tende a perder sua base de sustentação e caminha para a dissolução.

Um dos principais temas de *O mal-estar na civilização* é precisamente este: as condições de conservação, evolução e degradação da civilização. O que liga os dois textos citados é a ampla articulação com o papel desempenhado pelas religiões no processo civilizacional. Essa articulação é feita em tom bastante crítico, embora Freud reconheça que as religiões –particularmente o cristianismo- tenham um papel destaque no empreendimento civilizatório. Uma das teses mais contundentes de *O mal-estar na civilização* é a de que, fundamentalmente, *todo indivíduo é um inimigo da civilização*. O

fato de qualquer pessoa razoável reconhecer publicamente as virtudes do estado de civilidade em relação ao estado de natureza não impediu o psicanalista vienense de inferir, em tom absoluto, que, *intimamente*, todo indivíduo odeia a civilização precisamente porque esta implica necessariamente em restrição pulsional, algo que nunca é experienciado com gratidão.

Para fazer uma breve recapitulação do raciocínio freudiano vale lembrar que desde os eventos míticos descritos em *Totem em Tabu*, a humanidade fez uma opção pela civilização ao invés da barbárie de uma horda desregulamentada. Essa escolha significa precisamente que preferimos uma vida coletivamente estável, mesmo que isso torne necessário uma restrição da satisfação pulsional. Evidentemente que esse arranjo é bastante delicado e não é garantido que ele não será eventualmente desfeito. Isso é, a opção individual que cada sujeito teve, tem e sempre terá que fazer por restringir a satisfação pulsional ao invés de dar-lhe livre curso, tem como condição uma crença de que os demais membros da coletividade também estarão sujeitos ao mesmo regime de satisfação pulsional. Ainda que a maioria esmagadora dos homens consigam reconhecer a impossibilidade de viverem sozinhos, Freud assinala que isso não desfaz, de modo algum, a apontada hostilidade que cada sujeito carrega diante da coletividade, ou da civilização. Freud enfatiza diversas vezes que é a civilização e suas riquezas conquistadas que deve ser protegida dos impulsos hostis que os homens sempre carregaram e carregarão em si. Em outras palavras, Freud está dizendo que, *embora a civilização seja, ela mesma, uma conquista humana, é precisamente dos homens que ela deve ser protegida.*

No tocante das medidas necessárias para essa necessária proteção encontramos o conhecido pessimismo freudiano em relação a humanidade. Freud não acredita que a maior parte da população tenha capacidade, interesse ou disponibilidade em renunciar a algo da satisfação pulsional em nome do estabelecimento de um ordenamento. Justamente em razão disso, haveria consideráveis brechas estruturais para o triunfo da religião. Isso é, Freud mostrava-se absolutamente cético com relação a capacidade que mecanismos educacionais tinham de, efetivamente, persuadir as pessoas acerca da necessidade de renúncias pulsionais. Ao contrário, Freud entendia que a esmagadora maioria das pessoas teria baixíssima tolerância a contrariar suas paixões em prol de motivações racionais. Articulando com o *Psicologia das Massas e análise do Eu*, Freud cogita haver uma ligação entre essa característica apontada à maioria das pessoas e a

formação dos ideais do Eu. Conforme já dito anteriormente, os ideais são necessários para, em escala menor, a formação dos grupos e, em escala maior, a formação de uma sociedade. Os ideais tendem a ser o objeto de todo o investimento pulsional dos membros de uma coletividade. A satisfação pulsional proporcionada pelos ideais é de natureza narcísica e tende a se intensificar conforme o grupo esteja exposto a uma maior quantidade de ideais para se comparar. É justamente em razão da existência dessas diferenças que toda civilização sente-se obrigada a se considerar superior às demais. A esse conhecido traço estabelecido entre diferentes culturas, Freud atribui o qualitativo de *narcisismo das pequenas diferenças*. O líder tem essa incumbência: personificar um ideal coletivo. Para tanto, tal criatura deve estar, ela mesma, submetida a um ininterrupto regime hipnótico que refaça de novo e de novo um indestrutível narcisismo capaz de erigi-la diante da massa e promover coesão grupal através da idolatria ao líder. Os membros do grupo sujeitam-se a isso, de acordo com Freud, entre outras razões, porque seria um dos poucos meios que a maioria da população teria para elevar-se à onipotência que somente satisfações narcísicas promovem.

Dentre esses ideais coletivos promotores de coesão social, Freud elege a religião como exemplo favorito. Tanto as religiões politeístas quanto as monoteístas teriam criado deuses para fazer face ao desamparo humano. Essa fraqueza intrínseca ao homem é provocada por dois motivos principais, a saber: o pavor que os homens sentem diante das forças da natureza, sobretudo no que diz respeito à morte; e aos penosos custos que a vida em sociedade acarreta para os indivíduos. Desse modo os deuses, agenciados na Terra pelas religiões, especializaram-se em oferecer *sentido* para essas dificuldades de modo tal que os impasses passaram a se tornar desafios, ou provações de natureza moral. Isso é, as angústias e os sofrimentos passam a ser tolerados quando há uma expectativa de que haverá compensação (preferencialmente *para mim* e *para os meus*) e punições (para *os outros*).

Conforme já dito, Freud reconhecia a função civilizatória das religiões. Reconhecia a eficácia que tinham na capacidade de administrar as massas. Não obstante, Freud questionava-se: a quê preço? E a resposta é dura: ao custo de perpetuar o infantilismo. Também não seria por acaso que Freud qualificaria as religiões com a noção de *ilusão*. Isso é, diferentemente de erros científicos que com o devido processo investigativo racional foram descartados, as religiões e seus dogmas não estariam sujeitas a processos investigativos de seus enunciados. Nesse sentido, ilusão não é sinônimo de erro ou

mentira. Ilusão aparece como sinônimo de delírio precisamente na medida em que seus agenciadores não podem reconhecer que seus postulados, rituais e crenças advenham antes de desejos infantis irrealizados do que da realidade material da vida. A principal característica de uma ilusão é a ausência de necessidade de ser verificada. Trata-se de uma forte crença que extrai sua força de um ardente e irrealizado desejo infantil que tende a obnubilar a lida do sujeito com a realidade.

Não obstante, *a função civilizatória exercida pelas religiões é o de dar destinos e contornos ao ódio secreto que todo indivíduo carrega consigo perante a civilização na qual pertence*. Esse ódio secreto –na medida que é matéria inconsciente- tende a ser desviado de sua finalidade a partir da moralidade instituída pela religião. Isso é, os indivíduos tementes a Deus tendem a andar na linha para obterem o conforto próprio da satisfação narcísica inerente a adesão à religiosidade. Na hipótese das massas desacreditarem em seus sacerdotes e na existência de Deus, Freud mostra-se convicto que o ódio que estava inibido em sua finalidade tende a encontrar curso livre para sua satisfação. Isso significa barbárie, rebelião das massas, colapso social, crise civilizatória etc. Nesse cenário, uma série de tabus certamente passarão a ser questionados e atuados. Se Deus não existe, se não há compensações, por que ceder diante da ânsia por assassinar? Por que ceder diante da ânsia diante incesto? E do canibalismo?

O ponto assinalado por Freud é que a esmagadora maioria da população certamente não teria disponibilidade nem sensibilidade com argumentos racionais que versassem no mesmo sentido do mandamento “não matarás”. Isso é, numa hipotética cena na qual é posta a ficcionalidade da existência de Deus, não seria minimamente suficiente recorrer ao argumento de que a angústia diante do caráter errático e contingencial da vida atinge a todos de modo igual. E que manter-se fiel a certas regulamentações coletivas, além de proporcionar um fortalecimento pessoal, promove um igual fortalecimento da sociedade como um todo uma vez que isso é totalmente dependente da certeza de que todos manter-se-ão igualmente submetidos aos acordos coletivos.

Nesse ponto, o problema de Freud é com a indissociabilidade entre moral e religião. Isso é, para formar uma coletividade não assassina é impreterível crer em Deus? Freud é bastante categórico no entendimento de que a religião seria a neurose obsessiva da civilização. Da mesma forma que a cura na neurose obsessiva ocorreria a partir da superação do excesso de culpa reverencial associada a figura do pai, algo semelhante era mirado por Freud para a civilização. Talvez a civilização pudesse chegar a um estágio de

maturidade no qual não se faz mais necessário valer-se do esteio da figura de um pai idealizado (ideal do Eu coletivo), em prol da responsabilização pelas próprias regras de convivência que, como se sabe, tem a função civilizatória de tornar mais viável e tolerável o desamparo intrínseco a todos os sujeitos.

O pessimismo de Freud é sofisticado pois é temperado com notas de otimismo. Assim, mesmo pessimista, Freud apresenta propostas que são trabalhadas a partir do reconhecimento das dificuldades. Um exemplo disso é a mencionada correspondência estabelecida com Einstein. Nessa comunicação, encontrada no texto *Por que a Guerra?* Einstein levanta o problema da guerra. O físico menciona o fato que com o atual desenvolvimento da ciência daquele momento, seria possível a humanidade destruir a si mesma. Mencionando a aparente impossibilidade de resolver impasses internacionais no âmbito jurídico institucional ou mesmo o estabelecimento da paz mundial, Einstein levanta a hipótese de que o esforço implementado pelas nações para a organização de guerras teria causas psicológicas. Na condição de físico Einstein dizia-se impotente tanto de entender quanto de atuar no sentido de atenuar essa demoníaca tendência aparentemente intrínseca da humanidade. E assim recorre a Freud, considerado por ele a autoridade máxima em assuntos psicológicos, buscando diretrizes para lidar com o problema.

Freud responde a Einstein dizendo que a civilização deve ser entendida como algo que deve ser permanentemente protegido das forças que a ameaçam sendo que, a principal delas, está situada nos próprios homens. Para trabalhar com maior detalhamento sua resposta, Freud faz uso tanto de sua teoria das pulsões quanto de sua teoria social. A resposta freudiana ao físico ilumina e esclarece pontos complexos de sua teoria em um linguajar menos técnico. Um dos primeiros apontamentos é sobre a relação entre o direito e o poder. Freud aponta que, ao contrário do que se imagina, *o direito se desenvolveu a partir da violência*²³³. Todo e qualquer conflito entre os homens, tal como ocorre entre os animais, é resolvido a partir da violência. No caso dos humanos essa violência ganhou sofisticações. Desde os eventos especulados em *Totem e Tabu*, a força muscular bruta foi sendo paulatinamente substituída pelo poder intelectual. Tal poder encontra expressão, por exemplo, na capacidade de criar poderosas armas para combater inimigos ou mesmo em artimanhas institucionais criadas por alguns para se tornarem inimputáveis perante a Lei.

²³³ A partir dessa tese fica inquestionável o alinhamento freudiano ao pensamento de Hobbes e a rejeição do pensamento de Rousseau.

A narrativa pré-histórica freudiana aponta que a história do desenvolvimento da civilização passou pelo reconhecimento de que somente a união é forte o suficiente para substituir o primado da força bruta. A lei e o direito seriam a expressão da força da civilização, da sociedade, da comunidade e da família. No entanto, essa força civilizatória guarda parentesco com a violência. A única diferença, acentua Freud, é que a lei representa a força comunitária ao passo que a violência representa a força de um único homem. O parentesco apontado entre o direito e a violência pode ser observado em situações que amiúde aparecem em qualquer sociedade. O ordenamento social requer a existência de autoridades legais que tenham o poder de coagir todos aqueles indivíduos que se mostrarem hostis ao *status quo*. Contudo a necessária existência dessas autoridades revela que o poder não é distribuído de modo igual no interior do coletivo. Assim, no interior de um coletivo a justiça certamente será executada por essas autoridades de modo tal que dois movimentos costumam a aparecer: de um lado essa elite irá buscar fazer com que os domínios da lei não se aplique a eles, e, por outro lado, todos os demais farão um movimento para que os domínios da lei contemple-os também. O regime jurídico social estaria assentado nessa dinâmica conflitiva entre duas forças. A primeira, sem perceber, faz um movimento que, em caso de êxito, nos levaria de volta ao estado de horda. Já o segundo, também sem perceber, faz um movimento que, em caso de êxito, garante a preservação da ordem civilizatória.

Ainda em sua resposta à Einstein, Freud retoma ideias aventadas em *Psicologia das Massas*, sobre as duas condições para a formação de um coletivo, a saber: a repressão da violência e a mútua identificação entre os membros. Essa identificação requer uma ideia sedutora personificada por figuras de liderança como no caso do cristianismo com a Igreja. Em sua carta, Einstein toca em um ponto muito interessante da psicologia dos grupos: a facilidade de insuflar nos homens o desejo de cooperar com agentes de guerra e a dificuldade em fazer algo parecido com agentes da paz. Nesse ponto o físico solicita a Freud uma explicação para essa evidente constatação. Recorrendo a sua teoria das pulsões, Freud faz questão de lembrar ao físico que em se tratando da nossa espécie, as pulsões nunca aparecem em estado puro, mas sim misturadas. *A pulsão de vida necessita tanto da pulsão de morte quanto o contrário também é verdadeiro. Uma das principais características da dinâmica das pulsões é o fato delas não conseguirem operar de modo isolado.* Para uma pulsão de vida realizar seu objetivo há de se ter uma dose de pulsão de morte e vice-versa. Como exemplo, usa o amor erótico. Ainda que movido por amor, um

homem é capaz dos mais ternos atos, ele irá precisar de uma dose de agressividade para poder obter a posse de seu objeto para, aí sim, ser gentil e carinhoso com ele. Desse modo, as pulsões não devem ser entendidas a partir de uma avaliação moral. Isso é, elas não são, em si, boas nem más, *apenas são*.

Não obstante, Freud reconhece a evidente prevalência das tendências destrutivas ante as construtivas. Articulando teoria das pulsões com teoria social, Freud explica que a dinâmica desse arranjo é sempre a mesma. Basicamente trata-se da pulsão de morte articulando-se com objetos eróticos e idealizados por um grupo para obter a satisfação de seus objetivos destrutivos. Sem que se perceba, o grupo une-se mais e mais quando entra na rota da destruição, afinal desse modo há uma facilitação nas vias de satisfação. O que dificilmente se percebe é que a agressividade começa dirigida a membros e signos exteriores ao grupo e, com o tempo, tende a voltar-se para o interior do próprio grupo.

Apesar de ratificar os apontamentos de Einstein, Freud se vê obrigado a desapontá-lo quanto a esperança aventada de superar essas atrocidades. Não seria possível eliminar as tendências agressivas e destrutivas dos homens, cabendo-nos, no máximo, a incumbência de conhecer nossas obscuridades para evitar que elas desaguem em guerras. As soluções civilizatórias freudianas são todas indiretas.

Embora Freud não tenha vivido para analisar o nosso tempo, não imagino que ele se surpreenderia com o estado de coisas atual. Uma das grandes virtudes da psicanálise é a robustez psíquica e intelectual que se faz necessário desenvolver, seja para apreendê-la, seja para manuseá-la. Embora, de certo modo, a civilização não deflagre uma grande guerra mundial há algumas décadas, não é possível afirmar que estamos exatamente em tempos de paz. Afora os conflitos que continuam ocorrendo em todo o planeta, há guerras mais silenciosas que deixam tantas vítimas e sequelas quanto as primeiras.

A civilização, como sempre, continua a impor restrições aos indivíduos que, por sua vez, continuam consentindo, ao mesmo tempo que nutrem sigilosamente um ódio profundo para com a primeira. Evidentemente que nesse ódio sigiloso sempre há grande fonte de satisfação e, de um modo ou de outro, isso encontrará formas de expressão. Creio ser nessa plataforma de camuflagens e disfarces que devemos analisar a nossa civilização. O mal não costuma revelar suas intenções de modo peremptório. Esse é o ponto. Nunca se falou tanto em bem-estar, felicidade, realização pessoal, social, libertações. A obsessão é tamanha que isso tornou-se uma verdadeira obrigação. *Quem desconfiaria que na melhor*

das intenções estaria a maior expressão do mal? Não seria essa uma das funções da Psicologia: zelar pela civilização? Afinal,

(...)em se tratando de ciência, sempre devemos ser capazes de escapar do senso comum, isso é, daquilo que jaz na experiência imediata. A ciência seja ela qual for, deve ser capaz de ver para além daquilo que qualquer um enxerga. Uma ciência que não consegue sair do óbvio não tem razão de ser (Figueiredo, 1991, p.)

Capítulo 6) A função civilizatória da Psicologia.

Quem foi Freud? Aquele que (re)introduziu o pathos junto ao logos e, com isso, abalou a consideração moderna acerca do homem

Uma vez feito todo o percurso ao qual me propus, como meio de obter elementos para responder a indagação precipitadora deste trabalho, é chegado o momento de concluí-lo. A tradução mais simples para a questão acerca da função civilizatória da Psicologia seria algo como uma indagação de ordem prática: *para que serve a Psicologia?*

Caso atenda a um pedido que clame por sinceridade absoluta na resposta, qualquer psicólogo facilmente identifica sua atuação com a de um bombeiro, sempre apagando incêndios. Essa imagem parece-me suficientemente fidedigna àquilo que pauta o cotidiano de trabalho de qualquer psicólogo. Ora, a função da Psicologia não seria muito melhor vislumbrada em um exame detido de seu chamamento diário do que em manuais da profissão, cheios de ideais profissionais?

Se somos apagadores de incêndios, é necessário que saibamos qual é a natureza do fogo para que possamos ter recursos adequados para o enfrentamento. *O que é o fogo senão aquilo que pode, ao mesmo tempo, destruir e conservar a vida?* Quando desgovernado, tende ao avanço descontrolado e acaba por reduzir tudo a pó. Quando governado, é um dos princípios necessários para que a vida humana seja conservada e evolua. Ora, eis um lampejo de nossa função: *governar aquilo que é essencial à vida humana, para conservar o que sem isso nunca poderia ter existido para, quem sabe, evoluir em uma direção segura e certa.* Em outras palavras: *tornar previsível aquilo que em essência é imprevisível.* Resta-nos trocar em miúdos os elementos dessa metáfora do fogo e seus apagadores.

É sempre valioso lembrar que em ciência devemos escapar do senso comum. Dito em outras palavras, escapar da tentação de deixar-se convencer por aquilo que jaz na experiência imediata. A ciência, seja ela qual for, deve obrigatoriamente ser capaz de *ver para além daquilo que qualquer um enxerga.* Uma ciência que não consegue sair do óbvio não tem razão alguma para existir. Sendo uma ciência humana a Psicologia tem, além da obrigação acima citada, um compromisso moral para com o homem e

com a sociedade. A incontornável questão seria: como se cumpre tal compromisso?

Ou: o que é preciso que se veja e que sem a Psicologia não seria visto?

Se uma das funções das ciências humanas, incluindo a Psicologia, é a de zelar pela civilização é preciso que nos tornemos capazes de avaliar os males que nos rodeiam. Quais são os males que ameaçam a civilização? A resposta freudiana seria unívoca e no singular: o próprio homem. Todavia, há de se admitir – como Freud o fez – que não há meios de se abolir por completo *o mal* do âmago humano. Tal admissão requer, contudo, que a Psicologia reconheça que o homem não é uma mera *tábula rasa*, mas sim um ser dotado de certos *caracteres imutáveis*. Sendo assim, evidentemente que, por lógica extensiva, as sociedades humanas também seriam dotadas de caracteres imutáveis, fato que nos obriga a também não contemplá-las como uma folha em branco passível de ser preenchida com qualquer invencionice.

Um desses caracteres imutáveis seria a *dimensão pulsional* à qual Freud estudou de modo exaustivo, revelando-nos como a mesma se insinua, de modo mais ou menos silencioso e imperceptível, seja na esfera individual, seja no âmbito social como um todo. Dimensão pulsional é um termo eminentemente técnico que pode ser melhor visualizado quando pensamos naquilo a que o conceito se refere, a saber: *de tendências humanas*. Os impulsos²³⁴, ou as tendências humanas são apontadas por Freud como elementos de difícil admissão. A facilidade com a qual os homens admitem e identificam-se com seus ideais e suas vontades é inversamente proporcional ao que ocorre perante seus impulsos. Freud referia-se a esse apontamento a partir do termo *divisão subjetiva*, isso é, os homens são seres caracteristicamente divididos. Se os demais animais são seres univocamente instintivos, os homens são seres dotados de duas evoluções. Em primeiro lugar os instintos transformam-se em impulsos a partir de uma operação de esquecimento radical à qual Freud denominou recalque. Na sequência, são os próprios impulsos que sofrem um esquecimento profundo, um novo recalque, dando origem às faculdades psicológicas superiores: atenção, percepção, memória, volição, pensamento, linguagem e consciência reflexiva.

O fato de a estrutura ontológica do humano ser dotada de uma rigidez infinitamente menor do que de qualquer outro animal, não autoriza de modo algum se pensar em uma infinita plasticidade. Justamente por se tratar de uma evolução da instintividade

²³⁴ Ou a dimensão pulsional

pura, os impulsos deverão realizar nos humanos aquilo que a instintividade pura desempenha nos animais. Se um animal já nasce *sabendo o que fazer, como fazer e, caso falasse, diria até o porquê de fazer*, no humano isso não se observa. Trata-se de um tipo de animal que nasce prematuro: *não sabe o que fazer, como fazer nem o porquê de fazer*. O choro desesperado típico de bebês é talvez a maior evidência da afirmação anterior. É notório que justamente essa falta acabe por se tornar o fundamento da relativa liberdade que tantas vezes é apontada como uma característica genuinamente humana.

A Psicologia deve admitir que essa *falta original de saber* será tão rapidamente quanto possível substituída por respostas obtidas a partir de um processo visceral de aquisição de informações vitais ao desenvolvimento normal. Isso é, a *tabula rasa* desaparece no primeiro segundo de vida de um bebê, onde ele inarredavelmente precisa ligar todos os sentidos que estavam adormecidos para poder lidar com o caos sinestésico com o qual está sendo obrigado a lidar.

A dimensão pulsional, os impulsos ou mesmo as nossas tendências serão constituídas num longo trajeto que se caracteriza antes por um sofisticado processo de erotização do que propriamente de um condicionamento. O início da vida psicológica de um humano consiste na transformação do *caos sinestésico* em um *cosmo prazeroso*. Se a teoria do condicionamento se refere à modelação de comportamentos, a teoria da constituição psíquica freudiana refere-se a formação de um *sentido vital*. Se é possível dizer que a vida humana necessita de sentido, também é possível dizer que o sentido é fruto da organização pulsional em torno de objetos com os quais o vivente interage desde o início da vida.

Uma das definições mais conhecidas acerca da pulsão é de que a mesma seria o elã entre o somático (corpo) e o representacional (psíquico). Essa definição busca assentar nos conteúdos psíquicos (conscientes e inconscientes) o fundamento pulsional, da mesma forma que almeja tornar o pulsional visível a partir das formações do psíquico. Trata-se de uma forma de tornar acessível a dimensão meta-fenomenal que sem tais pressupostos torna-se ininteligível.

Voltando àquela analogia entre a função da psicologia e o apagador de incêndios, agora já é possível de se visualizar com maior precisão a natureza do fogo: a premência da dimensão pulsional. Essa delimitação permite-nos visualizar com maior precisão a natureza de nossa atuação.

Dentre toda a complexidade presente nas pulsões, vou destacar algumas coisas: 1) a pulsão objetiva, originalmente, a *zerificação* de suas tensões, fato que fez Freud enfatizar a primazia da pulsão de morte; 2) será a emergência de uma pulsão sexual de vida que irá impedir que a pulsão, originalmente de morte, alcance sua meta; 3) pulsão de vida e de morte estarão doravante fusionadas, não havendo possibilidade de se ter uma sem a outra; 4) isso significa que a tendência à *zerificação* das tensões permanece, havendo, todavia, um freio para que a meta seja alcançada; 5) Freud denominou a curva que leva do desprazer ao prazer de Princípio de Constância, e a curva descendente que leva do prazer ao gozo de Princípio do Nirvana; 6) os indivíduos e as sociedades, sendo faces de uma mesma moeda, vivem mediante um frágil balanceamento existente entre os dois princípios: Constância e Nirvana.

A última afirmação levanta uma dificuldade prática que não se pode ignorar, a saber: nenhuma sociedade vai ao consultório de um psicanalista. Sendo a psicanálise uma teoria psicológica com vocação eminentemente clínica, visto que sua metodologia é estritamente clínica, a questão que se impõe seria: como fazer a psicanálise ganhar o espaço exterior do consultório? Para responder essa complexa questão, é preciso inicialmente se reconhecer que a psicologia freudiana admite praticantes não clínicos. Um exemplo emblemático seria Woody Allen, o cineasta que vale-se de seu vasto conhecimento psicanalítico para criar tramas ficcionais. Seus filmes têm o notório mérito de mediar a passagem do trágico para o cômico. A partir de cenas e situações cotidianas, familiares a qualquer um, Woody Allen retrata a tragédia dos relacionamentos amorosos, familiares e profissionais, fazendo-nos, quase catárticamente, rir de nossas pequenas grandes bobagens.

A questão da aplicabilidade da psicologia freudiana para além da situação clínica toca no coração do presente capítulo e, conseqüentemente, deste trabalho como um todo. Entendo que traduzir *Trieb* por impulsos, ou tendências, é de maior valia que o termo técnico pulsão. Se não é tão difícil notar que as sociedades têm certos impulsos e tendências, o mesmo não se pode dizer sobre pulsões de vida e de morte. Embora os termos se refiram à mesma coisa, este é um típico exemplo da linguagem técnica criando mais abismos do que pontes para a compreensão. Se as sociedades têm uma genérica tendência a auto-destrutividade, também é verdade que a diversidade de barreiras criadas para a destruição total é quase infinita e variável. A essas barreiras podemos dar o nome de *cultura*.

Essa pode ser uma definição psicológica para a cultura: *um grande e singular sistema de sentido cuja função é a de proteger as sociedades humanas das tendências hostis dos próprios homens*. Se a *fantasia inconsciente* é o que garante a manutenção do princípio de constância em cada sujeito, o mesmo ocorre no âmbito social. Deve-se entender que a cultura predominante de uma certa coletividade revela precisamente um sistema de sentido ao qual todos os membros estão submetidos, isso é, revela uma fantasia inconsciente coletiva. O termo *inconsciente*, conforme já explanado anteriormente, refere-se à resultante do processo de recalçamento descrito por Freud, isso é, refere-se àquilo que versa sobre origens e que está portanto perdido para sempre, sendo possível deduzi-lo a partir de suas manifestações normais e patológicas. No âmbito individual, o recalçado inconsciente faz-se ver predominantemente a partir de dolorosos e dramáticos sintomas, o que me parece inteiramente congruente àquilo que se desenrola no âmbito social. O sintoma refere-se a aparição de um grande mal-estar interrogante na vida de alguém. Trata-se da aparição de um *corpo estranho*, uma *presença incomodante*, um *pensamento*, uma *apatia*, uma *inibição etc.* Algo que aparece na vida de alguém na forma de questão cuja ausência de resposta não é uma possibilidade viável. Do ponto de vista pulsional, todo sintoma revela um certo desequilíbrio entre pulsões de vida e de morte. Há, como sempre, uma fantasia – um sistema de sentido – que, por hipótese, está sendo insuficiente aos anseios do sujeito. Como não se pode – nem se quer – abrir mão da fantasia garantidora do sentido, nem se pode fazer calar os impulsos destrutivos, o sujeito adoece.

O caminho de uma psicanálise é o de sempre *buscar por aquilo que é preciso mudar para que se possa conservar o que há para ser conservado*. Na ausência dessa terapêutica, o sujeito corre sério risco de, como se diz no jargão popular, *jogar o bebê junto com a água do banho*. Isso é, ignorar a potência de um sintoma refere-se ao triunfo da pulsão de morte que, no limite, levará o sujeito a própria morte.

É numa situação dessas que me parece evidente *a natureza moral da atuação psicológica*. A moral pode – dentro dessa perspectiva – ser pensada como *uma articulação hermenêutica entre a ordem externa – social, cultural – e a ordem interna – a vida de cada indivíduo*. Nos períodos históricos antecedentes da modernidade havia uma trama narrativa transcendente – uma fantasia coletiva – que garantia uma certa estabilidade hermenêutica facilitadora da organização de uma

fantasia individual. A existência proeminente de uma fantasia coletiva como, por exemplo, o cristianismo facilitava a tessitura de um sistema de sentido – uma fantasia – para se viver a vida e lidar com suas esperadas dificuldades. Admitia-se o bem e o mal, o certo e o errado, a partir de uma submissão a um ente absoluto ao qual não se ousava desafiar: Deus. Ocorre que com o advento da modernidade e do antropocentrismo, os homens e as sociedades ocidentais foram paulatinamente perdendo o elã com qualquer noção de ente absoluto. A impregnação da grande ciência na cultura tornou a dúvida e a superação de limites não só um expediente normal como, na realidade, obrigatório. As ciências humanas e sociais, bem mais recentes, parecem cumprir uma função de costura. Parecem buscar remendos para tamponar os diversos buracos no grande sistema de sentido criado por uma cultura científica. Por vários meios, essa cultura científica permite e favorece um perigoso flerte com toda sorte de inventividades. Quando isso se transforma em idéias e propostas para a lida com as inarredáveis questões humanas, um dos resultados esperados é a legitimação da onipotência.

Se no âmbito individual e de um ponto de vista pragmático, a função da psicologia é a de controlar incêndios, no âmbito social talvez a melhor forma de se ver a aparição do pensamento freudiano seria na prevenção desses incêndios. Pode-se pensar nessa prevenção a partir do trabalho de legitimação de narrativa(s) que favoreçam o estabelecimento de uma fantasia coletiva vigorosa e sustentável. Isso é: o contrário de uma fantasia coletiva de caráter onipotente.

Embora a concepção moral tenha sofrido variações ao longo do tempo, ela sempre conservou sua característica de se haver com o mal. Os saberes produzidos na antiguidade e no período medieval, seja por Aristóteles ou Agostinho, demonstravam ter consciência acerca da proeminência do mal no âmbito da existência humana. Como se sabe, o mal não se manifesta de uma única forma. Se nos atermos, por exemplo, àquilo que se depreende das descrições dos pecados capitais, veremos que o mal se insinua tanto em modalidades agressivas –ira- quanto passivas –preguiça. O mesmo apontamento pode ser apreendido na descrição aristotélica das virtudes. O mal apresentaria-se tanto em deficiências -como a covardia- quanto nos excessos- como a imprudência.

É possível pensar que as amplas elaborações filosóficas e teológicas articulavam-se de algum modo com o tema da moralidade. Tanto a metafísica naturalista quanto a cristã

podem ser pensadas como poderosas fantasias coletivas transformadas em sábias narrativas que se transformavam em práticas suficientemente vigorosas para fundamentar prescrições tanto para o caminho da virtude quanto para a prática do sacrifício. Havia uma narrativa transcendente que promovia uma articulação hermenêutica entre a ordem externa – social, cultural – e a ordem interna – a vida de cada indivíduo; havia um saber sobre as articulações entre os níveis fenomênico e meta-fenomênico. Tratava-se de saberes articulados com a pressuposição do mal enquanto tal.

De acordo com a interpretação da história da psicologia adotada, o nascimento da psicologia científica estaria ancorado com anseios modernos de preservação e evolução dos principais caracteres formadores desse período. Refiro-me aos anseios de legitimação de uma cultura formada a partir de bases científicas, políticas e da importância das interioridades individuais. Vale também mencionar o anseio de assentar um projeto civilizatório novo, dissociado daquilo que formou a tradição.

A exploração de um dos principais projetos para uma psicologia científica – a Psicanálise – revela que seu autor, Freud, identificava-se com o projeto civilizatório moderno e buscou investigar aspectos que até então não haviam sido suficientemente tocados. De alguma forma, o projeto freudiano permite uma interlocução entre bases científicas, política, sociais com as interioridades individuais. Ao fazê-lo, Freud (re)introduziu o *pathos* no *logos* da cultura moderna. Nos termos do próprio Freud, isso corresponderia a uma ferida narcísica que, como se sabe, não é de fácil assimilação. A ferida, me parece, estar relacionada com aquilo que Thomas Sowell em seu estudo sobre as teorias modernas²³⁵, descreve com a antagonia entre teorias restritas e teorias irrestritas. As teorias restritas seriam aquelas que trabalham com uma noção de limitação do potencial humano para transformação da realidade e de si mesmo. As teorias irrestritas seriam aquelas que trabalham com uma noção ilimitada do potencial humano para transformação da realidade e de si mesmo. Ao meu ver, nessa chave, Freud ao (re)introduzir o *pathos no logos* da cultura moderna, fere a vaidade moderna em sua tendência a predileções ilimitadas.

Tanto o caráter restritivo da Psicanálise quanto sua função moral estaria na possibilidade que ela nos confere para entendermos que antes de mais nada os humanos devem ser pensados como uma espécie que, como todas as demais que

²³⁵ Sowell, T, 2011

coabitam conosco no planeta, detêm certas particularidades. Dentro dessas particularidades, o tema da moral, dentre outros, se coloca: somos animais morais.

A moralidade pensada a partir da inspiração do mal e os humanos pensados como uma espécie detentora de um aspecto pulsional irreversível nos coloca, diante de uma certa humildade em relação as nossas potencialidades e capacidades. Assim sendo, penso que a Psicologia cumpriria adequadamente seu papel quando atuasse lembrando-se que a civilização tem nos próprios homens sua principal ameaça. Seria necessário sempre pressupormos em nossas análises que há uma tendência primária para o mal, expressa das mais variadas e insuspeitas modalidades. É necessário também nos atentarmos para a impossibilidade de neutralizar essa tendência em definitivo. De alguma forma, há um certo apelo trágico nessas ideias. Todavia, o trágico aparece aqui como um antídoto diante da tendência ao ilusionamento. Conforme já dito, Freud admitia que a religião assinalaria uma função civilizatória precisamente ao dar destinos e contornos ao mal que todo indivíduo carrega consigo e que, de alguma forma, acabaria sendo descarregado nas instituições civilizatórias. De alguma forma o mal estaria contemplado e amenizado pela religião. Todavia, pontua Freud: *o custo a ser pago por essa adesão religiosa seria o infantilismo psíquico.*

Por fim, na linha do reconhecimento da função civilizatória exercida pelas religiões poderíamos refazer a questão desse trabalho da seguinte forma: como é que a Psicologia pode cumprir sua função civilizatória sem incorrer no infantilismo psíquico? A resposta me parece distante pois vejo que ainda não estamos sequer pacificados com o fato de termos limitações quanto a nossa capacidade de transformar a nós mesmos e a realidade que nos circunda. Continuamos preferindo caminhos que sobre-estimam nossa capacidade e subestimam nossas tendências. Gostamos de denigrir a religião sem nos damos conta que, por muitas vezes, nossas propostas geram tanto ou mais ilusionamento e infantilismo. Ainda não estamos sequer em condição de elaborar a ferida narcísica trazida pelo pensamento freudiano. Parece-me que esse último apontamento nos dá um primeiro passo a seguir caso queiramos cumprir, ou mesmo ter, alguma função na civilização.

Referências Bibliográficas:

Referências Bibliográficas:

- ABRÃO, B.S, *História da Filosofia*. São Paulo, Ed. Nova Cultura Ltda, 1999.
- AGAMBEN, G. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo. Ed. Atlas S.A, 2009
- ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo. Ed. Nova Cultura Ltda, 1999.
- BELL, J. *Projeto de Pesquisa. Guia para pesquisadores iniciantes em educação, saúde e ciências sociais*. Porto Alegre: Ed. Artmed, 2008.
- BERLIN, I. *Idéias políticas na era romântica*. São Paulo. Companhia das Letras, 2009.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Paulinas Editora
- CERVANTES, M. *Dom Quixote de la Mancha (ebook)*. Nostrum Editora, 2014.
- DARWIN, C. *A origem do homem e a seleção sexual*. São Paulo. Hemus Editora, 2008.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo. Martins Fontes, 2001.
- _____. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DUMONT, L. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993
- ECO, U. *Como se faz uma tese?* São Paulo: Ed Perspectiva, 2000
- ELIAS, N *A Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001
- FIGUEIREDO, L.C. *A invenção do psicológico - quatro séculos de subjetivação 1500-1900*. São Paulo: Editora Educ/Escuta, 1999
- FIGUEIREDO, L.C.M. e SANTI, P.L.R. – *Psicologia: uma (nova) introdução* – São Paulo: Educ, 1991
- FREUD, S. *Correspondências de amor e outras cartas*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982

_____. A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess. Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____. *Hipnotismo*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histericas*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Um caso de cura pelo hipnotismo*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Estudos sobre a histeria*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. II. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *A interpretação dos sonhos*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. IV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Tratamento mental*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade infantil*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Meus pontos de vista sobre o papel desempenhado pela sexualidade na etiologia das neuroses*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *O método psicanalítico*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. X Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Análise de uma fobia em um menino de cinco anos*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol X. Rio de Janeiro: Imago, 1996

_____. *Notas sobre um caso de neurose obsessiva*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol X. Rio de Janeiro: Imago, 1996

_____. *Contribuições à Psicologia do Amor: Sobre a tendência universal a depreciação na esfera do amor*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol.XI Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Totem e Tabu*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Narcisismo: uma introdução*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XIV Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Considerações sobre a guerra e a morte*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XIV Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Os instintos e suas vicissitudes*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XIV Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *História do movimento psicanalítico*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Conferências introdutórias sobre a Psicanálise*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Luto e melancolia*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XVII Rio de Janeiro: Imago, 1996

_____. *Psicologia de grupo e análise do ego*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XVIII Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Além do princípio do prazer*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XVIII Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *As resistências à Psicanálise*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *O ego e o id*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XIX Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *O futuro de uma ilusão*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996

_____. *O mal-estar na civilização*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Por que a guerra?* Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXII Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Moisés e o monoteísmo*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GAY, P. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

- GOLDEMBERG, R. *Ensaio sobre a moral de Freud*. Rio de Janeiro: Ágalma, 1994
- HIMMELFARB, G. Os caminhos para a modernidade: iluminismos britânico, francês e americano. São Paulo. É Realizações, 2011.
- HOBBS, T. *O leviatã*. São Paulo. Ed. Nova Cultura Ltda, 1999
- JANKÉLEVITCH, V. *Curso de filosofia moral*. WMF Martins Fontes, 2008
- JAPIASSU, H. *A Crise das Ciências Humanas (ebook)*. São Paulo: Cortez, 2013
- JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- JORGE, M.A.C. *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan. Volume 1*. Rio de Janeiro. Editora Zahar, 2005.
- _____. *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan. Volume 2*. Rio de Janeiro. Editora Zahar, 2010.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo?* Petrópolis. Editora Vozes, 1985.
- _____. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Lisboa. Editora Edições 70, 2008.
- _____. *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*. São Paulo, Iluminuras, 2006.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70. 2005.
- LACAN, J. *A ciência e a verdade*, in *Escritos*. Rio de Janeiro. Zahar, 1998.
- _____. *Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro. Zahar, 1998.
- _____. *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro. Zahar, 1998
- _____. *Posição do Inconsciente no Congresso de Bonneval*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro. Zahar, 1998.
- _____. *O Estágio do espelho como formador da função do Eu*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro. Zahar, 1998.
- _____. *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro. Editora Zahar, 1986.

_____. *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da Psicanálise*. Rio de Janeiro. Editora Zahar, 1985

_____. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro. Zahar, 1988.

_____. *O seminário, livro 7: a ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro. Ed. Zahar, 1991.

LAKATOS, E.V e MARCONI, M.A. *Fundamentos da Metodologia Científica*. São Paulo, Ed. Atlas. 2003

LOYOLA, I. *Exercícios espirituais*. São Paulo. Ed. Loyola, 2000.

MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. São Paulo. Ed. Nova Cultura Ltda, 1999

MORIN, E e CYRULNIK, B. *Diálogos sobre a Natureza Humana*. São Paulo, Ed. Palas Athena, 2013.

PASCAL, B. *Pensamentos*. São Paulo. Ed. Nova Cultura Ltda, 1999

PLATÃO. *A República*. São Paulo. Ed. Nova Cultural Ltda, 1999.

PONDE, L.F. *Filosofia para corajosos (ebook)*. São Paulo. Editora Planeta, 2016

RIBEIRO, S.M.P. *Lições preliminares para o estudo do ethos contemporâneo*. São Paulo, 2018 (Tese de Livre Docencia)

ROUSSEAU, J. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. São Paulo. Ed. Nova Cultura Ltda, 1999

_____. *Do Contrato Social*. São Paulo. Ed. Nova Cultura Ltda, 1999

ROSENFELD, A. *O Pensamento Psicológico*. São Paulo, Ed. Perspectiva ,1984

SOWELL, T. *Intelectuais e sociedade*. São Paulo. É realizações, 2011.

SOWELL, T. *Conflito de Visões*. São Paulo. É realizações, 2011.

TOCQUEVILLE, A. *A Democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

VENTURINI, A. *A verdade é insuportável: ensaios sobre a hipocrisia*. São Paulo. Editora Garimpo, 2015.

VERNANT, J.P. *O Universo, os Deuses, os Homens*. São Paulo. Cia das Letras, 1999.

VIEIRA, A. *Os sermões do padre Antonio Vieira* (Ebook). Montecristo Editora, 2012

VOLTARE. *Cândido*. São Paulo, Editora 34, 2013.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo* . São Paulo. Companhia das Letras, 2004.