

DIÁLOGOS POSSÍVEIS



FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS: MÚLTIPLOS OLHARES

REVISTA DA FACULDADE SOCIAL DA BAHIA. ANO 13, N. 2, JULHO / DEZEMBRO 2014

Revista diálogos possíveis: revista da FSBA / Faculdade Social da Bahia. Ano 13, n.2 (jul./dez. 2014) --. Salvador: FSBA, 2002- v.; il.

Semestral
ISSN 1677-7603

Seguindo as orientações da NBR 6021 A revista passa a partir de 2004 a adotar a designação de ano em substituição à antiga denominação de volume.

1. Educação-Brasil-Periódicos. 2. Comunicação social-Periódicos. I. Título. II. Faculdade Social da Bahia.

CDD - 370

Faculdade Social da Bahia

Direção: Rita Margareth Costa Passos

Editor-chefe: Prof. Dr. José Euclimar Xavier de Menezes

Conselho Editorial / Editorial Advisory Board:

- Adriana Farias Gehres - Universidade do Estado de Pernambuco
Alexandra Alvarez - Universidad de los Andes - Venezuela
Antônio de Jesus Tavares - Universidade Federal de Sergipe
Clovis Renan Jacques Guterres - Universidade Federal de Santa Maria
José Antônio Pinho - Universidade Federal da Bahia
José Euclimar Xavier Menezes – Universidade Católica do Salvador e Faculdade Social da Bahia
Luiz Alberto Sanz - Centro Laban - Rio
Tau Golin - Universidade de Passo Fundo
Luis Ernesto Behares - Universidad de la República del Uruguay
Mônica Salomon - Universidad Autónoma de Barcelona
Neusa Demartini Gomes - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Rosana Zucolo - UNIFRA, Centro Universitário Franciscano
Victor Gentili - Universidade Federal do Espírito Santo
Tereza Cristina de Oliveira – Faculdade Social da Bahia
Elaine Costa Fernandez – Univeristè Toulouse le Mirail/Universidade Federal de Pernambuco
Eda Terezinha de Oliveira Tassara - USP-SP
Eugenia Scabini – Università Cattolica del Sacre Coure/Milão/Itália
Maria Cecília Leite de Moraes – Centro Universitário Adventista/SP
Tchirine Mekideche - Université de Argel/Argélia
Elaine Pedreira Rabinovich – Universidade Católica de Salvador
Jaroslaw Merecki – Pontificia Università Lateranense/Roma
Antoinette Fauve-Chamoux – École des hautes études en sciences sociales/Paris
Programação visual e diagramação: Kelly Adriano Barros da Silva, Danilo Miranda Ribeiro
Editoração eletrônica: Rosana Maria Pereira da Silva
Normalização: Aniele C. Moraes

SUMÁRIO

AOS LEITORES

Apresentação

Caroline Vasconcelos Ribeiro, Tatiane Boechat..... i

EDITORIAL

Família na sociedade contemporânea

José E. X. Menezes..... iii

TEMAS LIVRES

É possível um diálogo entre Winnicott, feministas e sociólogos quando o foco é gênero e família? Notas a partir de leituras cruzadas sobre maternidade- Nancy Chodorow e D.W. Winnicott

Mary Garcia Castro.....1

Família: solução ou problema?

Luiz Mena.....27

Corpo e afeto: considerações lacanianas

Suely Aires.....43

Determinismo e moralidade na psicanálise de Freud.

Eder Soares Santos.....56

Direitos psíquicos como direitos humanos:

Pode a psicanálise conferir esta garantia?

José Euclimar Xavier de Menezes.....69

Freud e o Methodenstreit: um debate a partir dos Seminários de Zollikon

Caroline Vasconcelos Ribeiro.....97

Solidão, autotelia e autoquéria: culpa e trágico no ajax de Sófocles

Roberto Sávio Rosa.....123

Imanência versus transcendência: a problematização do conceito de intencionalidade na fenomenologia de Edmund Husserl

Scheila Cristiane Thomé.....135

Contribuições heideggerianas para pensar a arte e a formação humana na atualidade

Eliana Henriques Moreira.....151

A liberdade como princípio da democracia: um olhar filosófico <i>Vinicius dos Santos</i>	170
El gusto revisitado. Distinción, hibridez y omnivoridad en el Cono Sur latinoamericano <i>Rosario Radakovich</i>	187
O filósofo e o relógio de areia: Vida e temporalidade em Bergson <i>Pablo Enrique Abraham Zunino</i>	206
Direitos humanos e liberdade étnico-religiosa no contexto da subtração de espaços litúrgicos afroreligiosos nas cidades <i>Kellen Josephine Muniz de Lima, Ilzver de Matos Oliveira, Júlio Cesar Diniz Hoenisch</i>	219

CAROS LEITORES...

O dossiê “Filosofia e ciências humanas: múltiplos olhares” é fruto de nossa tentativa de fomentar e divulgar distintas abordagens sobre temas cativos ao universo das ciências humanas e do saber filosófico. Apresentamos a você uma coletânea marcada por uma investigação plural, cuja envergadura alcança temas como: gênero, família, corpo, afeto, moralidade, direitos humanos, direitos psíquicos, formação humana, arte, liberdade, herança trágica clássica, democracia, pensamento, intencionalidade, gosto, consumo, ação livre. Nossa meta consistiu em reunir trabalhos de pesquisadores oriundos de diferentes campos de saber, mas dedicados a inquietações relativas ao tema do humano em suas multifacetadas dimensões. Esse mosaico acadêmico que estamos a apresentar traz a marca do rigor filosófico e da interdisciplinaridade, nesse sentido, você encontrará no rol dos artigos desse dossiê abordagens relacionadas ao campo da hermenêutica, ontologia, fenomenologia, sociologia, psicanálise, pensamento trágico e filosofia política.

A coletânea se inicia com um artigo de Mary Garcia Castro no qual ela se pergunta se é possível um diálogo entre Winnicott, feministas e sociólogos quando o foco é gênero e família. A partir de leituras cruzadas sobre maternidade em Nancy Chodorow e em D.W. Winnicott a autora realiza uma leitura sociológica de trabalhos de campo da psicanálise winnicotiana, considerando sua possível propriedade aplicativa para reflexões sobre jovens em gangues.

No artigo “Família: solução ou problema?” Luiz Mena apresenta um exame sobre o modo como as atuais configurações da estrutura familiar atuam na construção da subjetividade infantil. Nesse sentido, o autor reflete sobre as transformações sociais e culturais que imprimem modificações profundas sobre modelos e crenças acerca do que é “família” e do papel do pai e da mãe na constituição psíquica dos filhos. O enfoque principal do autor consiste na análise acerca da relação entre a família e a formação de sintomas.

Em “Corpo e afeto: considerações lacanianas” Suely Aires argumenta que, apesar de Jacques Lacan destacar a função da fala e afirmar que o inconsciente se estrutura como linguagem, é possível defender que há uma teorização lacianiana dos afetos. Algumas abordagens acerca da psicanálise de Lacan afirmam, de modo apressado e superficial, que sua teoria teria negligenciado os afetos em prol do conceito de significante. A autora nos

apresenta a possibilidade de se pensar que há uma teorização lacaniana dos afetos que se coloca como limite e para-além do que se constitui nas discussões correntes na virada linguística de Lacan.

Eder Soares Santos nos apresenta elementos que justificariam se falar de um determinismo na obra de Freud, os quais produziriam consequências sobre sua concepção de moralidade. Em “Determinismo e moralidade na psicanálise de Freud” Santos nos indica de que maneira as filiações epistêmicas do pai da psicanálise culminaram em sua tentativa de construir explicações sobre o psíquico a partir da via da determinação causal. Em tempo, o autor nos mostra que, na medida em que explica os mecanismos de funcionamento do aparelho psíquico, a origem de nossos desejos e de nossas neuroses a partir de uma determinação ancorada em nossa história filogenética, Freud nos oferece as configurações acerca de nossa moralidade. Tais configurações, pondera Santos, se diferem da perspectiva teórica defendida pela psicanálise de Winnicott.

Com o artigo “Direitos psíquicos como direitos humanos: pode a psicanálise conferir esta garantia?” Jose Euclimar Xavier de Menezes aborda a antropologia psicanalítica à luz do pensamento de Edith Stein. O autor nos demonstra que, para Stein, os processos psicológicos complexos e a constelação da vida emocional sofrem um forte reducionismo mediante a concepção psicanalítica. Posto que psicanálise faz residir no *abismo da alma* forças invisíveis nomeadas de *pulsões*. Esse campo de saber, na lupa de Stein, portaria uma certa “antropologia negativa”, a qual estaria impregnada com uma visão de homem que o esvaziaria de qualquer conteúdo subjetivo. Em seu trabalho, Menezes problematiza a compreensão do comportamento humano como mero resultado de movimentos instintivo-libidinais e se pergunta se esse modo de pensar não negligencia um direito fundamental dos sujeitos humanos, a saber, a compreensão de sua vida emocional em sua complexidade.

No texto “Freud e o Methodenstreit: um debate a partir dos *Seminários de Zollikon*”, Caroline Vasconcelos Ribeiro estabelece uma discussão acerca da cientificidade da psicanálise freudiana ao indagar se tal campo de saber se afina com as ciências humanas ou poderia ser encaixado no rol das ciências da natureza. A autora examina o sítio epistemológico da psicanálise em relação à querela dos métodos (*Methodenstreit*) instituída por Dilthey. Nesse sentido, questiona se Freud seria um combatente em prol da hermenêutica da suspeita, como advogou Paul Ricoeur, ou um corifeu do modelo de ciência natural que triunfou na primeira metade do sec. XX, como defendeu Martin Heidegger. O ponto de

partida de sua análise é a obra *Seminários de Zollikon*, na qual o filósofo alemão empreendeu uma abordagem ontológica acerca do solo no qual estão fincadas as raízes que sustentam a psicanálise de Freud.

Roberto Sávio Rosa, em seu artigo “Solidão, autotelia e autoquíria: culpa e trágico no *Ajax* de Sófocles”, problematiza o alcance da relação entre o conceito de culpa e o pensamento do trágico. O autor nos indica a ocorrência de desacordos interpretativos com relação ao recebimento da herança trágica clássica e aponta para a impossibilidade de leitura do trágico sob a perspectiva da culpa. Nesse sentido, elabora uma análise crítica acerca da compreensão linear da tragédia clássica, enquanto algo sequente a um conjunto de condições (como efeito), como evento portador de desgraças. Em contraposição a essa perspectiva o autor apresenta argumentos que reforçam a incompatibilidade entre o trágico e as concepções redentoras.

No artigo “Imanência *versus* transcendência: a problematização do conceito de intencionalidade na fenomenologia de Edmund Husserl” Scheila Thomé examina a noção de objetos intencionais na fenomenologia husserliana e procura, através da delimitação da noção de objeto transcendente, apresentar o modo como os objetos são constituídos pela consciência. Para desenvolver essa proposta, a autora trabalha com a correlação entre a subjetividade e objetividade pensada através do conceito de intencionalidade.

Em “Contribuições heideggerianas para pensar a arte e a formação humana na atualidade” Eliana Henriques Moreira questiona as bases para o entendimento da Formação Humana legadas pela perspectiva moderna, assentadas na visão do homem como um composto “corpo x mente”. A autora nos indica como o pensamento de Heidegger reivindica a necessidade de ressignificação da visão dicotômica do ser humano, do corpo e da mente como *res* (substância). Ao explanar sobre a perspectiva ontológica de abordagem da arte Moreira nos aponta que, para Heidegger, esta se mostra como formadora e humanizadora, em uma dimensão existencial. Tal perspectiva, defende a autora, torna possível o fomento da formação totalizadora do ser humano e o privilégio da dimensão ontopoiética, segundo a qual o produzir, o fazer e o criar instauram mundo e se referem ao ser do humano em sua integralidade.

Com o artigo “A liberdade como princípio da democracia: um olhar filosófico” Vinícius dos Santos procura expor a compreensão de que a democracia é um regime que está fundamentado na liberdade e que deve ser pensado como um modo de organização da vida

social capaz de atingir amplamente todos os setores da sociedade. Para tanto, o autor trafega pelo pensamento político de filósofos como Aristóteles, Maquiavel, Rousseau e Marx.

No texto “El gusto revisitado. Distinción, hibridez y omnivoridad en el Cono Sur latinoamericano” Rosario Radakovich apresenta o debate acerca da relação entre “consumo cultural” e “desigualdade social”, considerando a complexidade da hibridez cultural para a conformação dos gostos e usos sociais da cultura. Ao direcionar seu olhar para as relações entre gosto e consumo cultural no Cone Sul latino-americano, a autora empreende um debate entre a clássica teoria da homologia de Pierre Bourdieu e as teorias da individualização de Giddens e Bauman. Discute, ainda, como a noção de “onivorismo cultural” de Richard Peterson se contrapõe ao pensamento de Bourdieu.

Pablo Zunino, com o texto “O filósofo e o relógio de areia: vida e temporalidade em Bergson”, procura pensar a correspondência entre ação e duração, desembocando no termo bergsoniano da “ação livre”. O plano da duração possibilitaria uma realidade fluente que nunca se daria como sendo a mesma, de modo que, a “ação integrada”, entre ação e inteligência, seria capaz de apreender esta totalidade fluente proporcionando à filosofia e às ciências um “objeto” tomado desde a temporalidade, a partir da intuição da duração.

Da PUC/SP e do ISC/UFBA Hoenisch, Lima e Oliveira propõem pensar que as religiões afro-brasileiras guardam intrínseca relação entre o homem e a natureza, apresentando diversos rituais que utilizam a paisagem natural como local de culto. Em decorrência do adensamento urbano, tem ocorrido um contínuo processo de desterritorialização dos espaços litúrgicos afro-religiosos, demandando assim, sua resignificação, caracterizada pela busca de espaços verdes remanescentes das cidades com vistas à continuidade de tais práticas, que ameaça o futuro das práticas religiosas desta natureza em decorrência da sobrevalorização da preservação do meio ambiente.

Esperamos que a diversidade olhares contidas nesse dossiê possa alimentar o contato dialógico entre o saber filosófico e o campo das ciências humanas e instituir vias profícuas de questionamentos e inquietações.

Salvador, 22 de fevereiro de 2015.

Caroline Vasconcelos Ribeiro

Tatiane Boechat A. Zunino

EDITORIAL

A edição de 2014.2 da revista Diálogos Possíveis marca a parceira interinstitucional que já se faz na prática há um tempo entre a Faculdade Social da Bahia e a Universidade Católica do Salvador, especialmente o Programa de Mestrado e Doutorado em *Família na Sociedade Contemporânea*. Egressos da FSBA têm se dirigido à formação avançada nos mestrados e doutorados da UCSal; ambas as instituições têm cooperado na promoção de reuniões científicas conjuntas, bem como dispositivos de acolhimento de demandas de parte a parte têm sido implementados. Em uma expressão: a FSBA e a UCSal têm se tornado instituições irmãs. Este número da revista sela esse movimento.

Neste número, a Diálogos Possíveis conta com a generosa participação da Profa. Dra. Caroline Vasconcelos Ribeiro e da Prof. Dra. Tatiane Boechat A. Zunino na sua co-edição. Tendo acolhido generosamente ao convite do editor, Vasconcelos operacionalizou a chamada para que pesquisadores e grupos de pesquisa sensíveis em suas pautas de investigação aderissem ao debate de temas que têm pautado a inscrição da Revista no Webqualis da CAPES. E a resposta foi muito positiva.

A co-editora operacionalizou uma chamada nacional e latino americana e, da análise feita pelos consultores ad hoc ao hall de artigos depositados, triou 12 produções de Centros de Pesquisa nos quais atuam os colaboradores de todo o país e do Uruguai, aqui representados por doutores produtivos e extremamente atentos à reflexão sobre seus temas específicos, como se confere no arrolamento bibliográfico de cada artigo e nos lates respectivos.

As seguintes áreas de conhecimento entram aqui em sincronia: Sociologia, Psicologia, Psicanálise, Filosofia, História, Direito, Ciências Políticas, que compõem o “conjunto da obra”.

O debate, cujos componentes resultam, em sua maioria, de execução de projetos de pesquisa, detalham questões como: Pode o referencial Winnicottiano ter utilidade/atualidade sobre o mundo real de jovens de Gangs (investiga Castro)? Que sujeito é modelado pela instituição familiar (reflete Mena)? A revisão lacaniana da psicanálise ensejou a legitimidade de uma teoria dos afetos ou se desdobra em abstrações (propõe Aires)? Qual o significado do determinismo na concepção do psiquismo fornecido pelo freudismo (indaga Soares Santos)? De que modo a vida psíquica pode ser compreendida como componente elementar dos direitos do homem (reflete Menezes)? Que instrumento é a psicanálise: Naturwissenschaft ou

Kulturwissenschaft (propõe Ribeiro)? Pode a tragédia ser reduzida à noção de culpa (inquire Rosa)? Que matizes reflexivas propõe Husserl ao debate da intencionalidade (persegue Thomé)? Que significado adquirem corpo e mente sob a chancela heideggeriana do ser (pergunta Moreira)? O mercado tem atributos garantidores dos matizes profundos do conceito de liberdade (propõe Santos)? De que modo se pode articular desigualdade social com consumo cultural (questiona Radakovich)? Por que não esgotar o sentido de *ação* à sua dimensão pragmática (propõe Zunino)? Quais implicações aos direitos culturais e religiosos se evidenciam na desterritorialização dos cultos dos afrodescendentes, hoje limitados em seus espaços de manifestação (indagam Hoenisch, Lima e Oliveira)?

Questões que vetorizam possibilidades reflexivas da comunidade que se dedica ao aprofundamento.

Ao tempo em que agradeço à co-editora expresso meu desejo que os artigos aqui propostos sejam trilhas que possibilitam aos leitores o enriquecimento de mentalidade e a alimentação da saudável atitude crítica.

Prof. Dr. José Euclimar Xavier de Menezes

Editor

É POSSÍVEL UM DIÁLOGO ENTRE WINNICOTT, FEMINISTAS E SOCIÓLOGOS QUANDO O FOCO É GÊNERO E FAMÍLIA? NOTAS A PARTIR DE LEITURAS CRUZADAS SOBRE MATERNIDADE- NANCY CHODOROW E D.W. WINNICOTT

MARY GARCIA CASTRO

PhD em sociologia e pós doutorado em Estudos Culturais. Professora UCSAL-Programa de Pós-graduação em Família na Sociedade Contemporânea e Mestrado em Políticas Sociais e Cidadania. Coordenação do Núcleo de Pesquisas e Estudos sobre juventudes, identidades, cidadania e cultura-NPEJ/UCSAL, bolsista produtividade CNPQ e pesquisadora da FLACSO-BRASIL. – castromg@uol.com.br.

RESUMO: Recomendo pisca - alerta, ou ‘uso com moderação’ deste texto, reiterando advertência, já expressa em trabalho anterior. Ouso realizar uma leitura sociológica de trabalhos do campo da psicanálise Winnicotiana, considerando sua possível propriedade para reflexões sobre jovens em gangues, o estudo foco deste texto (Abramovay et al 2010) [deste, maternidade, família, gênero e criança] , apoiando-me também em heresia assumida inclusive por Winnicott em seu debate sobre conceitos próprios da ciência política e da sociologia, como democracia.

Winnicott assim inicia o texto “Algumas considerações sobre o significado da palavra democracia”:

Em primeiro lugar, devo dizer que estou emitindo opiniões sobre um assunto que está fora de minha área de especialidade. É possível que, num primeiro momento, os sociólogos e cientistas políticos se ofendam com esta impertinência. Mesmo assim, me parece proveitoso que os especialistas atravessem suas fronteiras de tempos em tempos, contanto que percebam (como certamente o faço) que seus comentários inevitavelmente parecerão ingênuos aos olhos daqueles que conhecem toda a literatura relevante e estão acostumados ao jargão profissional que o excursionista ignora totalmente. (Winnicott, 2011:227)

A tônica da pergunta “É possível um diálogo entre Winnicott, feministas e sociólogos quando o foco é gênero e família?” que primeiro me orientou pensar este trabalho se mantém, contudo mais restrinjo este texto ao estatuto de notas, considerando, principalmente as idéias de Nancy Chodorow-socióloga, feminista com formação em psicanálise- sobre maternidade e suas referências a Winnicott .

Após revisita de pares, do campo da sociologia e do feminismo e exploração em vôo cego, ou seja me assumindo neófito, em escritos de Winnicott uso, como resposta à questão original, um “depende”. Depende de como se constrói tal imaginado dialogo entre sociólogos feministas e Winnicott e depende de outra questão subliminar, qual seja: Para que serve tal dialogo?

De fato mesmo considerando polemicas no campo do feminismo, mais conjugado a sociologia, sobre o conceito de gênero, e em particular sua desconstrução por autores contemporâneos de uma linha pos estruturalista para as quais as categorias homem e mulher e as relações sociais entre tais entidades, construtos básicos das formulações de gênero, estão sendo questionadas (BUTLER 1998, entre outras), assim como acessando correntes feministas que recorrem ao conceito de patriarcado¹, o dialogo com correntes da psicanálise é tortuoso. Por exemplo, o foco de textos de Winnicott, ou o que mais investiguei para este documento- “A Família e o Desenvolvimento Individual” (edição de 2001-original em inglês, primeiro publicado em 1965 e que só aparece no Brasil em 2011) – é a chamada fase pré Edipiana, a criança no colo da mãe, ou seja, a díade bebê-mãe, tendo como norte o desenvolvimento do individuo. Já tal relação assumiria outro norte no feminismo, privilegiando-se a mulher ou a mãe.

O dialogo é tortuoso, mas não impossível. Winnicott admite principio caro a sociólogos, i.e., que a família não é uma totalidade harmônica, chamando atenção às relações entre seus constituintes, como o pai e a mãe, e influencias do meio externo. É no plano de conjugar relações sociais que destaca a importância da família para o desenvolvimento da criança:

The strength of the family comes from its being a meeting-place between something that arises out of the relationship of the father and the mother, and something that derives from the innate factors that belong to the emotional growth of the individual child-factors which I have put together under the heading of a tendency towards integration (WINNICOTT, 2001: 71)

¹ “Saffioti (2004.) ressalta que gênero seria um conceito mais abrangente que o patriarcado, envolvendo relações de vínculos, de igualdade, de diferenças e de desigualdades e antagonismos, enquanto nas relações patriarcais prevalecem as relações de antagonismo e hierarquia” CASTRO, 2012:10

Também sociologicamente atrativa sua ênfase no ambiente (*'real surrounding'* p xiv) e em relações sociais, bem expressa em sua famosa frase “não existe tal coisa como um ‘bebê’ em si: estamos sempre lidando com um ‘casal que cuida’” (*'there is no such thing as a 'baby' on its own: we are always dealing with a 'nursing couple'*)-p xiv).

Segundo Loparic (2000) tal recorrência ao conceito de ambiente como condicionante da doença psíquica era hostilizada nos meios psicanalíticos nos anos 20 e 30².

Contudo a leitura de Winnicott (1965/2001) sugere que este dá centralidade a um tipo de família, a nuclear, formada por um pai e uma mãe, como sua citação antes apresentada indica. O que, já por si seria fonte de questionamentos críticos no campo da sociologia e do feminismo, uma vez que tal tipo inclusive é uma reificação de uma instituição cada vez mais diversa e plural.

Um possível diálogo entre sociólogos, feministas e Winnicott (1965/2001) é dificultado também pela ambigüidade da modelagem, do *'nursing couple'* a que êle se refere. As categorias mulher e homem e as relações entre eles, quer no plano de cuidados, assimetrias e hierarquias quer para refletir sobre construções sociais e simbólicas, ou seja como construtos do ambiente interno-a família- e mais amplo ou externo- a sociedade- não ficam claras em Winnicott. Omite-se como a dialética entre conflitos e negociações entre os componentes daquela família influenciam formações simbólicas, os sentidos que cada um dos membros dá ao ser e estar em família.

² “ Winnicott não desejava abandonar os procedimentos da psicanálise ortodoxa, eficientes ferramentas na resolução de problemas, mesmo estando eles embutidos em postulados metapsicológicos (forças psíquicas e mecanismos mentais) que ele rejeitava. Mencionamos acima sua declaração de que a existência do complexo de Édipo era algo bem confirmado. Reconhecia também a grande importância e a sólida base empírica da teoria kleiniana da posição depressiva, embora visse ali uma situação dual e não triangular, como fazia Klein. Por outro lado, ele [Winnicott] precisava de procedimentos novos e mais poderosos que pudessem resolver os problemas clínicos que tinham sua origem na relação mãebebê real e primitiva. Assim sendo, que rumo ele iria tomar?

Um elemento importante da solução encontrada por Winnicott veio do estudo do ambiente. Desde 1923 ele se via cada vez mais atento ao fato de que havia uma relação entre o ambiente e a doença psíquica e, diz ele, isto “fez acontecer algo dentro de mim” (1989a, p. 576). Nos anos 20 e 30 nenhum psicanalista estava interessado nesse problema. Ele foi inclusive aconselhado a deixar de lado esse tipo de pesquisa por seu analista J. Strachey (1923-33), um freudiano ortodoxo, e depois por J. Riviere, sua segunda analista (1933-38). Riviere recusou-se a sequer considerar um artigo que Winnicott planejava escrever sobre a classificação dos diversos tipos de ambiente. Naquela época, conta ele, os psicanalistas “eram as únicas pessoas [...] que aceitavam a existência de qualquer coisa, menos a do ambiente” (1989a, p. 577). Ele, porém, não podia deixar de concordar com os que viviam gritando que uma criança podia ficar doente pelo fato de seu pai ser alcoólatra. O problema à sua frente foi por ele descrito nos seguintes termos: “Como voltar atrás e levar em conta o ambiente, sem perder tudo aquilo que foi conquistado pelo estudo dos fatores internos?” (1989a, p. 577, grifo meu)” LOPARIC, 2000, p 40

Para melhor compreender a relação mãe-bebê, e principalmente em fase posterior, a relação mãe-criança, haveria, por um olhar sociológico feminista, que desvendar outra relação subliminar, que pode configurar ambientes de deprivação para a mulher-mãe e sua interação com o bebê. A meu juízo tal silêncio é outra pedra a dificultar diálogos. Como discutir maternidade sem refletir sobre gênero e relações de gênero patriarcais, pano de fundo daquela condição e estado emocional?.

De fato, se sublinhamos a centralidade para algumas correntes do feminismo do conceito de patriarcado, entendendo o patriarcado como dominação masculina (vetor mais enfatizado por Bourdieu 1999-cit. in Castro, 2011), ou seja, não apenas como a “lei do pai” (enfoque mais comum na psicanálise e em autores como Therborn 2006, sobre a família), mas primeiro como a lei do marido, do amante, do amado, haveria que acessar maternidade, e relações mãe-bebê destacando o ambiente em que circula a mãe, a questão da sexualidade e do afeto. *“Saffioti sugere que o trabalho está para a economia política assim como a sexualidade está para uma teoria de gênero que busque se fundar na igualdade e em diferenças não socialmente desiguais”* (CASTRO 2012: 6)

Outra pedra que complica diálogos entre uma teoria voltada para o desenvolvimento psicológico da criança e as que se preocupam com o desenvolvimento de relações socio-sexuais não restritas a heteronormatividade nem apoiadas em assimetrias por sexo/gênero seria o fato de que a criança entra na agenda feminista, comumente como apêndice ao debate sobre mãe e direito de adoção por casais homoafetivos.

Para alguns autores no campo feminista, o processo-maternagem, maternidade - estaria contaminado por relações sociais e simbólicas patriarcais, que marginalizariam ou afogariam uma mulher em se fazendo enquanto, para outras feministas, mãe, maternagem, maternidade poderiam colaborar para um poder singular das mulheres, principalmente se a família fosse esquartejada, ou seja, dela suprimida o macho reprodutor.

Antes de destacar alguns blocos da perspectiva winnicotiana e as referências de Chodorow (1978) e Chodorow (1982), seguem-se notas sobre alguns enfoques feministas sobre família e maternidade.

2 ALGO SOBRE ENFOQUES NO FEMINISMO SOBRE FAMÍLIA E MATERNIDADE

Michele Barret e Mary McIntosh, ambas sociólogas e feministas de renome, em trabalho que marcou o campo de estudos sobre família por feministas, “A Família anti social” (1982) enfatizam que a briga quer de socialistas quer de feministas deveria ser contra a ideologia familista hegemônica que muito se identifica com uma ideologia sexista hererossexualista que marca a sociedade ocidental; contra certos tipos de configurações familiares e a exclusão de tantas outras possíveis. A questão é que são tênues as fronteiras entre instituição, legitimidade social desta e imposição de uma ideologia, assim como a desidentificação de socialistas e feministas com a crítica a um tipo histórico e social específico de família- a família nuclear ou extensa baseada na autoridade do pai-marido e na divisão sexual do trabalho, do poder e do prazer. A crítica feminista a tal tipo de família foi confundida com uma palavra de ordem genérica: “morte à família”.

Tal simplificação é rejeitada por diversos autores. Por exemplo, Chodorow e Contratto (1982) em artigo crítico a correntes feministas, negam a propriedade de posturas que consideram a mãe como toda poderosa, assim como aquelas que reduzem a mãe e a mulher a vítimas passivas. Também advertem que assim como os antifeministas tendem a culpar a mãe por tudo que acontece na trajetória dos filhos, há correntes feministas que culpam a criança, ou o ter filhos por deprivações no ambiente de maternagem.

Também Barret e McIntosh (1982) como muitas outras feministas e sociólogos recusam interpretações essencialistas sobre a família e só debatem sobre o tema o territorializando: que família, de quem, em que classe, em que cultura, como, representada de que forma e por quem, no interesse de quem e de que e onde. Pede-se portanto referências históricas aos nexos entre o público e ao privado, dando contexto a textos e evitando o pecado original da própria sociologia, no século XIX, a busca de leis gerais.

Richard Sennet, por exemplo, em texto de introdução à sociologia limitaria a força do desejo e da vontade pessoal no plano dos afetos, valorizando o que para alguns autores seria o ambiente, para outros o contexto, as forças molares:

All too often in writing on private family...it is assumed that privatization can accomplish its own goals, that people who desire to create little hidden regions of open emotional expression in society can actually do so... it is an attempt which constantly fails, precisely because the alien world organizes life within the house as much as without it" (SENNET 1980: 109 cit in BARRET E MCINTOSH 1982: 90)

Mas Barret e McIntosh (1982) relativizam tal determinismo contextual ao insistirem na perspectiva da heterogeneidade de apropriações de sentidos no debate sobre família por ênfase na ideologia, ou seja no familismo, dando portanto espaço ao plano das representações ou das re-a-presentações do vivido ou da chamada 'realidade', ou seja a realidade do simbólicos, tendo como referencia a dinâmica interna da família e nesta ressaltando a família como foco de vida afetiva e de socialização.

Uma das teses de Barret e McIntosh (1982) é de que o apelo a reconhecidas propriedades da instituição família como o apoio emocional, a importância dos vínculos de parentesco, inclusive para o desenvolvimento da criança a blindaria contra as críticas, mas o que se deveria perguntar é: Por que só a família cumpriria tais papeis?

[Family] is indeed a major agency for caring, but in monopolizing care it has made it harder to undertake other forms of care. It is indeed a unit of sharing, but in demanding sharing within it has made other relations tend to become more mercenary. It is indeed a place of intimacy, but in privileging the intimacy, but in privileging the intimacy of close kin it has made the outside world cold and friendless, and made it hard to sustain relations of security and trust except with kin. Caring, sharing and loving would be more widespread if the family did not claim them for its own. (BARRET E MCINTOSH 1982:82)

É focalizando o constituinte afetivo da família que as feministas vão apresentar críticas mais consensuais, já que o amor romântico e a suposta amorosidade das mulheres seriam tidos como coadjuvantes de assimetrias de poder e dependências, qualidade negativas à autonomia inclusive emocional das mulheres.

Em relação a socialização das crianças registram-se mais divergências. Sustentam Barret e McIntosh (1982) entre outras: primeiro, que a segurança material dos filhos se mantém por uma histórica divisão sexual do trabalho e do poder entre homens e mulheres e omissão do Estado em suprir segurança social, ou cidadania plena; segundo, que a

necessidade de um par, pai e mãe, para criar uma criança é parte do construto ideológico pró família. Rejeitam a tese de que um pai e uma mãe, quer como casal biológico quer social, sejam necessários ao desenvolvimento da criança, assim como a individualização de um cuidador ou uma cuidadora do mesmo sexo que a criança, com a qual ela venha se identificar.

De fato a ética de cuidado para algumas feministas e sociólogos se chocaria com a ética de justiça quanto a distribuição de responsabilidades. É quando muitas se questionam, mas concordam sobre a dependência afetivo emocional das crianças pequenas, sua necessidade de cuidados o que incluiria principalmente afeto (Castro et al 2012) .

Mas Barret e McIntosh (1982) defendem que essa imaginada necessidade das crianças de cuidadores que desempenhem a maternagem ou a paternagem, derivaria de uma leitura enviesada de teorias psicanalistas:

So individual role models are thought to be necessary for the socialization of the child, and where they are missing, surrogates are searched out. But this is an extremely literal reading of Freud, and rather an implausible one (BARRET e MCINTOSH, 1982).

O interesse pela socialização das crianças mais atrai correntes do feminismo, quando gênero é focalizado, o seja a construção social de gênero já na primeira infância.

Maternidade e cuidado são temas que vem sendo revisitados por sociólogos e feministas e mesmo os que usam o conceito de patriarcado em aportes teóricos para desvendar obstáculos à realização da mulher como sujeito de direitos, desejos e sem subordinações, não se centralizam mais necessariamente na família como instituição concreta, lócus de vivencia de uma relação de parentesco ou convivência, como fonte principal daquele sistema de dominação. Gênero, família e maternidade são indagados como construções que pedem mudanças e que admitem desestabilizações e de-re-construções de sentidos. É quando algumas feministas mais investigam sobre a potencialidade da maternagem, dos laços entre filhas e mães para uma possível erosão de reproduções do patriarcado. Destaca-se socialização em gênero (Chodorow, 1978).

Contudo o próprio conceito de socialização pede colchetes, pois implicaria tomar um modelo estático de praticas, crenças, atitudes e valores que seriam decalcados em um ser

passivo e sem autonomia, a criança, ou que seriam negados mas também pelo mesmo processo, por transmissão vertical monolinar, impressos no objeto criança.

Mas que objeto é esse? É quando algumas feministas reconhecem a importância da psicanálise e se voltam para a discussão sobre subjetividade, a produção de identidades engendradas ou em se fazendo, des-fazendo-se e se refazendo por aí (Barret e McIntosh 1982; Mitchell 1974 e Chodorow, 1978 entre outras). Mas que psicanálise?

O foco em subjetividades engendradas aproxima algumas feministas de Lacan e Freud, recorrendo ‘à lei do pai’ que apelaria também para desejos e necessidades da criança (entre outras Simone de Beauvoir do 2º Sexo é comumente citada como ilustração e para o caso da relação entre pai-filha, segundo Barret e McIntosh, 1982).

Já Mitchell (1974) insiste em aproximar o feminismo da psicanálise Freudiana, considerando que é neste campo que melhor se anuncia a dinâmica do patriarcado. Já para outros, a teoria Freudiana estaria baseada em uma família burguesa datada, ressaltando-se culpas e repressões sociais, o que não resistiria o passar dos séculos, e seria menos convincente quando referida à sexualidade feminina (Chodorow 1978, por exemplo).

Mas resgatando se não a criança, a relação mãe e filhos e advogando a importância de tal díade inclusive no questionamento da “lei do pai”, que mais que da família, algumas feministas destacam o tema da maternidade (entre essas cita-se Nancy Chodorow, 1978; Dorothy Dinnerstein, 1976 e Jessica Benjamin, cit in Chodorow e Contratto, 1982). Outra aproximação entre sociologia, feminismo e psicanálise seria tentada, considerando a versão da psicanálise que apresentaria um outro olhar sobre o conflito de Édipo e resgataria a importância da relação mãe-filho, principalmente mãe-filha.

The internalization of the father authority at the Oedipal moment is the basis of the boy's placement in a patriarchal order, and the weakness of the configuration for girls is the source of women's lesser inner-direction, responsibility and guilt. But to emphasize the consequences, for both sexes, of Oedipal struggle is to pay less attention to pre-Oedipal relationships. In particular, it leads to an emphasis on the patriarchal authority of the father at the expense of proper consideration of the primary relationship between child and its mother.

The primary relationship, though not without conflict, is characterized by nurturance and attachment. So it is argued, the later object-choices cannot be so decisive for the girl as for the boy; he can replicate the primary relation with the mother in adult heterosexuality whereas she is likely to remain at a fundamental level more torn between (heterosexual) object-choice and an attachment to relations that reproduce the intimacy and nurturance of the early bond with the mother. An approach of this kind is very different from the classic Freudian tradition. It shares many basic points, but sees Freud's stress on patriarchal authority and Oedipal socialization as the product of a particular family form in a specific period of history, bounded by class and culture (Barret e McIntosh 1982:126)

O destaque dado por Winnicott ao que se chamou na citação anterior de relações pré edipianas, a importância do vínculo entre mãe e filho ao nascer, e por aí a preocupação de Winnicott com o processo de amadurecimento e nesse o lugar de quem materna viria, portanto atraindo uma linha do feminismo crítica a construtos da psicanálise de corte Freudiano, centralidade do complexo de Édipo em todos os ciclos de maturação e interpretação sobre a mulher por inveja do pênis.

Destaco na próxima seção a feminista socióloga Nancy Chodorow (1978-tradução para o português em 2002) que em seu livro “A Reprodução da Maternidade. Psicanálise e a Sociologia de Gênero” menciona formulações de Winnicott, ainda que com críticas, em especial ao conceito de ‘boa mãe’, mas interessada na perspectiva das relações objetais., com ênfase não exclusivamente em uma ética de cuidado, mas também em uma ética de justiça.

Ana Regina Reis (2008), pesquisadora feminista, em artigo intitulado “Nancy Chodorow: Não se nasce mãe” recorre ao historiador Zaretsky sobre a visibilidade na psicanálise da teoria das relações objetais, destacando a contribuição de Melanie Klein (1882-1960) por sua teoria e estilo de vida³, conjunto não disjunto:

Segundo o historiador Eli Zaretsky (2003) a teoria das relações objetais expressou, dentro da psicanálise, uma nova orientação para a vida pessoal. Constituiu uma ética baseada na personalidade

³ “Formado entre outros por Virginia Woolf (1882-1941), o escritor e cientista político Leonard Woolf (1880-1969), o escritor E.M.Foster (1879-1970), o economista John Moynard Keynes (1883-1946), a pintora Vanessa Bell (1879-1961), irmã de Virginia e seu marido o crítico de arte Clive Bell (1881-1964)” (REIS 2008: 226)

relacional, sendo, efetivamente, uma alternativa feminina ao trabalho de Freud-a ética do cuidado em vez da ética de justiça...

A grande teórica das relações objetais foi Melanie Klein que deixou a Áustria para viver na Inglaterra, ai se relacionando com o grupo de Bloomsbury, formado por artistas e pensadores que desafiando padrões conservadores, faziam arte e experimentavam novos arranjos sexuais, professando a ética das relações e da convivialidade com os amigos, para além da família (REIS 2008:227)

Reis (2008) recorre também a Zeretsky para situar algumas diferenças entre Freud e Klein:

Tanto para Freud como para Klein o sujeito luta por conseguir certa bondade, mas para Freud a luta era kantiana e moral, enquanto para Klein era concreta e relacional. Para Freud, o superego era um imperativo categórico e despersonalizado; para Klein, se referia aos outros particularizados e concretos. Para Freud, o mundo interno estaria dominado por conflitos de autoridade; para Klein estaria dominado pela responsabilidade para com a particularidade dos outros com quem se incorre em obrigações, não em virtude de ser parte do gênero humano, como em Kant, mas porque se está em relações e circunstâncias específicas (ZARETISKY 2003;281, tradução de REIS, cit in REIS 2008;227)

Chodorow (1978) reconhece a importância da ética do cuidado para o desenvolvimento da criança, e critica a tendência das feministas discutirem teorias sobre a maternidade sem discutir teorias sobre infância e desenvolvimento da criança. Para ela e Susan Contratto (1982:71), em artigo intitulado “A Fantasia da Mãe Perfeita”: “*precisamos construir teorias que reconheçam colaboração e compromisso, assim como conflitos*”, mas defendem que:

A fantasia da mãe perfeita tem levado a uma opressão cultural das mulheres em interesse por uma criança, cujas necessidades são também fantasiadas” (CHODOROW E CONTRATTO 1982:72-original em inglês).

Chodorow (1978) expressa o reconhecimento que muitas mulheres querem de fato ser mães, mas que tendem a exageros comprometedores do seu fazer-se sujeito mulher e do desenvolvimento de crianças, freando a possibilidade de que venham a desestabilizar práticas tradicionais nas relações de gênero, como as divisões sexuais de trabalho, prazer e poder, minha leitura. Considera que outras modelagens de maternagem são possíveis e que as mulheres podem vir a ser mães-e-mulheres mas advoga que para tanto há que começarmos sendo críticos de um discurso naturalista da maternagem.

Alias discurso que viria segundo Badinter (2011) em seu livro com o sugestivo título “O Conflito, a Mulher e a Mãe” sendo revivido inclusive por correntes do feminismo, o chamado feminismo ecológico.

Para Chodorow (1978) maternidade não seria um destino, nem um instinto, nem dragão que domina o inconsciente, mas uma construção social. Ora toda construção traz em si o gérmen da sua desconstrução, mesmo que utópica. Adianto que Chodorow aceita mas não se entusiasma por desconstruir ‘destinos’, desassociando a mãe da mulher e idealizando cuidados compartilhados ou pais que assumam papéis de mães (Castro et al 2012). Alias ela pergunta por que se fala em maternagem por homens e não paternagem por parte de mulheres? De fato pergunta bem pertinente em um país como o Brasil onde uma boa parte é filho da mãe e não tem registro com nome de pai. (Ver em Anexo dados sobre tipos de família, em particular aquelas ‘chefiadas por mulheres’, segundo o censo de 2010, no Brasil.)

Podemos dizer que um homem ‘maternou’ a criança se ele foi a principal pessoa a cuidar dela, ou se está agindo de maneira a alimentá-la e ampará-la. Mas nunca poderíamos falar de uma mulher ‘paternar’ um filho, mesmo nas raras sociedades, nas quais uma mulher, de alta linhagem, ode tomar uma esposa e ser o pai social dos filhos de sua mulher. Nesse caso nós a chamamos de pai social da criança, e não dizemos que ela parternou seu filho. Ser mãe, portanto, não é só dar `luz um filho- é ser uma pessoa que socializa e cuida (CHODOROW [1978] 2002, P 27-28)

Chodorow (1978) vai insistir nos vínculos emocionais entre as mulheres, na díade mãe-filha, como antídoto a uma reprodução de relações patriarcais, interpretada por alguns como uma busca utópica por uma sociedade sem pai, e por outros como questionamento da autoridade paterna. Mas essa autora apresenta postura mais radical: e por que não uma sociedade sem mães e pais definidos pela biologia?

Contudo Chodorow (1978) é criticada por outras feministas, como Barret e McIntosh (1982) por ter se restringido à análise da dinâmica da família e porque ao se aproximar da psicanálise, teria deixado de lado o debate que para essas autoras seria mais fecundo para o feminismo: a relação entre o privado e o público, ou a estruturação da família como uma ideologia. Ideologia que não se reproduziria tão somente ao nível da família ou pelas relações na família mas que sustenta um ethos civilizatório amparado por distintos aparatos sócio-político-culturais. Concluem Barret e McIntosh (1982:130; 159)

We need not merely an analysis of family-as-institution or family-as-socialization, we need an analysis of the utterly hegemonic status of the familial perspective and familial ideology. We dissent most strongly, therefore, from those who argue that ‘the family’ is in decline. We have stressed the anti-social character of the present form of the family but also the social privilege that makes it such a powerful entity.

...

What is needed is not to build up an alternative to the family – news forms of household that would fulfill all the needs that families are supposed to fulfill today but to make the family less necessary, by building up all sorts of other ways of meeting people’s needs, ways less volatile and inadequate than those based on the assumption that ‘blood is thicker than water’

No feminismo, como expresso por Barret e McIntosh (1982), a família não seria a única instituição ou processo com potencialidades para o bem estar dos indivíduos, inclusive das crianças. Já tendo como foco o desenvolvimento emocional do indivíduo, para Winnicott (2001) primeiro a relação mãe-bebê e em seguida a relação família - indivíduo seriam instancias privilegiadas para a decolagem de tal desenvolvimento, com especial ênfase para o que chama de ‘*famílias intactas*’:

The individual in the course of emotional growth is going from dependence to independence, and in health retains the capacity for shifting to and fro, from one to the other. This process is not achieved quietly and easily. It is complicated by the alternatives of defiance and of return from defiance to independence. In defiance the individual breaks through whatever is immediately around him or her, giving security.

[...]when the family is intact and the brothers and sisters are true siblings, then each individual has the best opportunity for beginning to lead a social life The main reason is that as the centre of everything is the relationship to the actual father and mother, and however much this separates the children because it makes them hate each other, its main effect is to bind them, and to create a situation in which it is safe to hate WINNICOTT, 2001: 132)

Destaco do debate sobre feminismo e família, a onda do feminismo que mais que criticar a família como eixo básico do patriarcado, vem se preocupando com as formas contemporâneas que esse assume, tendo o Estado, a Igreja e o mercado também como

aparatos reprodutores. A ordem patriarcal espalhar-se-ia por várias instituições e culturas (Pateman 1988 e Saffioti 2004⁴), Como integrando esse, o familismo como ideologia muito se aproxima de fundamentalismos religiosos (Therborn 2006) e perversas reproduções de violências contra a homo afetividade e os trânsitos por ou negando gêneros e sexos-mas essas são notas para outro texto.

Se o apelo mais radical de Barret e McIntosh (1982) sobre mudanças sociais conjugadas na vida privada e ordenação do público, muito me atrai, considero entretanto que há reflexões a resgatar tanto de Winnicott (1965/2001) quanto de Chodorow (1978 em prol do desenvolvimento individual da criança e em prol de turbulências em uma socialização engendrada por parâmetros patriarcais, considerando a instituição família.

A preocupação com o desenvolvimento emocional do indivíduo, a importância dada à relação mãe e filhos nos primeiros anos da criança, e por aí o debate sobre maternidade e maternagem são terrenos temáticos que colaboram para alguma identificação de princípios entre autores, com nortes diferentes e que caminham com bússolas cognitivas não necessariamente ajustadas, como a sociologia, o feminismo e a psicanálise winnicottiana.

O meu interesse entre uma leitura cruzada desses dois autores, Chodorow e Winnicott leva a uma re-territorização do texto, mais me concentrando nas referências que faz Chodorow a Winnicott. Neste texto além de me limitar a esses autores e referências específicas, a intenção é mais identificar blocos da posição winnicottiana que colaborem para a perspectiva teórica de Chodorow sobre, repito a díade mãe-filha e pontos de conflito, como o conceito de 'boa mãe' em Winnicott- "A Família e o Desenvolvimento Individual" (1989;

⁴ "A dominação dos homens sobre as mulheres e o direito masculino de acesso sexual regular a elas estão em questão na formulação do pacto original. O contrato social é uma história de liberdade; o contrato sexual é uma história de sujeição. O contrato original cria ambas, a liberdade e a dominação. A liberdade do homem e a sujeição da mulher derivam do contrato original e o sentido da liberdade civil não pode ser compreendido sem a metade perdida da história, que revela como o direito patriarcal dos homens sobre as mulheres é criado pelo contrato. A liberdade civil não é universal – é um atributo masculino e depende do direito patriarcal. Os filhos subvertem o regime paterno não apenas para conquistar sua liberdade, mas também para assegurar as mulheres para si próprios. Seu sucesso nesse empreendimento é narrado na história do contrato sexual. O pacto original é também um contrato sexual quanto social; é social no sentido de patriarcal – isto é, o contrato cria o direito político dos homens sobre as mulheres-, e também sexual no sentido de estabelecimento de um acesso sistemático dos homens ao corpo das mulheres. O contrato original cria o que chamarei, seguindo Adrienne Rich de 'lei do direito sexual masculino'. O contrato está longe de se contrapor ao patriarcado; ele é o meio pelo qual se constitui o patriarcado moderno" (Pateman 1988: 16-17 cit. in Saffioti 2004: 53-54).

2001-original em inglês). Esse conceito é criticado por Chodorow e Contratto (1982) quando também rejeitam o conceito que segundo ela estaria em vários textos feministas, ou aí sugeridos, de “mãe perfeita”.

3 LEITURAS CRUZADAS: A MÃE NA RELAÇÃO MÃE-FILHOS E À ‘BOA MÃE’ EM WINNICOTT⁵ E REAÇÕES E POSTURA DE CHADOROW⁶

No capítulo sobre o “Primeiro ano de vida”, Winnicott (ver nota 3) defende que a mãe (biológica ou que cumpre tal papel) estaria apta para a proteção da criança “em tal estágio de vulnerabilidade”, o que já relativiza a leitura de que a ‘boa mãe’ seria uma mulher ou pessoa especial, mais sugerindo que em princípio toda mãe seria uma boa mãe, ainda que em partes específicas discuta o que chama “desordens maternas” e rejeite a noção de ‘instinto materno’, que seria mais próprio em animais. “*Ela sabe o que o bebê estaria sentindo. Ninguém mais sabe*” (WINNICOTT 2001:22). Ele ressalta que significados da criança para a mãe nos primeiros anos de vida, e mais propriamente quando aquela é um bebê, se associaria ao novo sentido com que a mulher se auto perceberia. O que se projeta quando da gestação e que influenciaria o sentido que ela, mãe, teria para o bebê:

We notice in the expectant mother an increasing identification with the infant. The infant links up with the idea of an ‘internal object’ in the mother, an object imagined to be set put inside and maintained there in spite of all the persecutory elements that also have place there. The baby has other meanings for the mother in the unconscious fantasy, but the predominant feature may be willingness as well as an ability on the part of the mother to drain interest from her own self on to the baby. I have referred to this aspect of mother’s attitude as ‘primary maternal preoccupation. (WINNICOTT 2001:22)

⁵ WINNICOTT, D.W. **The Family and Individual Development**- Londres, Brunner-Routledge, 2001-primeiro publicado em 1965

⁶ CHODOROW, Nancy **The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender**, Berkeley, University of California Press, 1978
CHODOROW, Nancy e CONTRATTO, Susan “The Fantasy of the Perfect Mother” in THORNE, Barrie e YALOM, Marilyn (ed.) **Rethinking the Family. Some Feminist Questions**, New York, Longman, 1982-p 54-75

Contudo condiciona tal estatuto a condições que não seriam controladas pela mãe, como que a mulher mãe se sinta amada pelo pai, pela família e confortável ou aceita por outros círculos, na sociedade.

Tal reflexão possivelmente não seria aceita por feministas que tendem a reivindicar a autonomia da mulher-mãe em particular na relação familiar próxima e considerar que na díade mãe-filhos, não haveria projeção do pai, mas uma construção social da maternidade que independeria da dinâmica afetiva sexual dos conjugues (e.g. BARRET e MCINTOSH, 1982). Mas ao destacar que o conhecimento para a maternagem, viria da gravidez e que tal conhecimento poderia ser perdido com o crescimento da criança, Winnicott, minha leitura, se aproximaria da reflexão feminista sobre a importância da prática na produção de sentidos no cotidiano (SPINK : 2004).

The mother is able to fulfil this role if she feels secure; if she feels loved in her relation to the infant's father and to her family; and also feels accepted in the widening circles around the family, which constitute society.

If we like, we may continue to leave the task of infant care to the mother, whose capacity does not rest on knowledge but comes from a feeling attitude which she acquires as the pregnancy advances, and which she gradually loses as the infant grows up out of her (WINNICOTT 2001:4)

Entretanto a dependência histórico-político-cultural para os sentidos dados pela mulher à maternidade e formas de seu exercício são mais sublinhadas por autores feministas, em especial considerando estes tempos. Segundo BADINTER 2011:21:

O individualismo e a busca de plenitude pessoal predis põem as futuras mães a se fazerem perguntas que elas não se faziam no passado. Uma vez que a maternidade não é mais o único modo de afirmação de uma mulher, o desejo de filhos pode entrar em conflito com outros imperativos.

A responsabilidade da mãe (biológica ou substituta) no desenvolvimento da criança é enfatizada, e Winnicott ressalta a importância de “devoção” (seu vocábulo) por parte da mãe, ao bebê, em seus primeiros meses. Segundo ele, “*somente uma mãe (biológica ou social) devotada seria capaz de acompanhar as necessidades da criança*” (p 33). Mesmo quando a criança cresce, seria a mãe, no texto winnicottiano, o objeto de referência principal na

modelação de sentidos que a criança daria a palavra “amor”. A mãe significaria contacto afetuosos, integração, lidar com a separação, e cuidados recíprocos mãe-criança:

[...] Love means affectionate contract with the mother; Loves means integration (on the part of the infant) of the object of instinctual experience with the whole mother of affectionate contact; giving becomes related to taking, etc.; Loves means staking a claim on the mother, being greedy under compulsion, forcing the mother to make up for the (inevitable) deprivations for which she is responsible; Love means caring for the mother (or substitute object) as the mother cared for the infant – a preview of an adult attitude of responsibility. (WINNICOTT 2001:19)

Nos escritos de Winnicott quando a referencia é a familiares psicóticos ou “severamente neuróticos” (p.106) aparece o termo “mãe caótica”, ou em “estado de caos organizado”, e a alternativa de separar os filhos da mãe, aventada. Segundo o autor, “a psicologia em que estou engajado considera que maturidade é sinônimo de saúde” (p 128)

3.1 REFLEXÕES DE CHODOROW

Chodorow (1978) declara que aceita de Winnicott a idéia de que há “formas boas de parentesco e que essas seriam importantes para o desenvolvimento das crianças mas questiona a eleição da mulher como cuidadora por excelência, principalmente as bases biológicas para tal delegação:

I do not question the reality of biological experiences. Nor do I mean to raise questions about what constitutes ‘good-enough parenting’ (to vary a phrase of psychoanalyst D.W. Winnicott), or whether children need constant, predictable care from people with whom they have primary relationship (I believe they do). What I wish to question is whether there is a biological basis in women for caretaking capacities specifically and whether women must perform whatever preventing children need. (Chodorow 1978: 16)

Ressalta a importância da recusa de Winnicott à idéia de ‘instinto maternal’ e a observação desse autor de que as mudanças que advem com a gravidez deveriam ser pensadas em termos psicológicos, e portanto que podem variar de mãe para mãe e resgata para sua crítica à noção da vocação para a maternidade das mulheres ou seu acento biológico, a reflexão de Winnicott sobre a possibilidade de ser temporária a “identificação projetiva” da mãe com a criança. Lembramos que para Winnicott tal identificação estaria relacionada com a gravidez, ou trazer uma criança em seu corpo, o que “duraria por um certo tempo depois do

parto e progressivamente perderia o significado” (Winnicott, 1960 cit in CHODOROW 1978:29)

Chodorow teve formação em sociologia e psicanálise, optando pela perspectiva de relações objetais, mas seu principal foco é nas assimetrias de gênero relacionadas com a maternagem pelas mulheres, assim explicita:

I focus primarily on the ways that family structure and process, in particular the asymmetrical organization of parenting, affect unconscious psychic structure and process. Freud claimed ‘The character of the ego is a precipitate of abandoned object-cathexes and...it contains the history of those object choices’ (Freud 1923-“The Ego and the ID”). But in Freud’s clinical account, all elements of mental life are affected by relational experience. (CHODOROW 1978, 49)

Se Winnicott e Chodorow concordam com a importância da relação mãe e filhos para estes, e até para muitas mulheres, segundo Chodorow, quando se qualifica o que seria a boa mãe, ou o que bem contribuiria para aquela relação e conseqüente desenvolvimento psicológico das crianças, as divergências aparecem.

Chodorow considera que a modelagem de Winnicott da ‘boa mãe’ tenderia a um tipo ideal , inclusive uma idealização da mulher mãe e que tal modelagem teria pouca probabilidade de servir de espelho para uma mulher ‘normal’. Idealizar-se-ia como ‘boa mãe’, a mulher que combinasse a recusa da sobreproteção com o desenvolvimento de qualidades altruístas, de desapego. Critica a implícita idéia de que a maternidade seria gratificante para as mulheres, e que a ‘boa mã’e seria construída por sentimento de empatia, identificação primária e “*experienciar a maternidade como sendo a criança um continuo com o seu self e não separado*” (p 85) Ela ressalta que a distancia entre a mãe ideal, aspiração do psicanalista, e a mãe ‘real’ ou as mães que enfrentam realidades diversas na materialidade de suas existências, contribuiria para incutir culpa nas mulheres:

The account of these theorists [Winnicott e Bowlby, entre outros] suggest that good maternal behavior requires both a Constant delicate assessment of infantile needs and wants and an extreme selflessness. Winnicott, for instance, points out that the infant is aware only of the failure of maternal care, and the lack of autonomy and sense of effectiveness which result from too little care, and the lack of autonomy and sense of effectiveness which result from too little care,

and the lack of autonomy and sense of effectiveness which result from too much – and otherwise takes this care for granted. The infant is unaware of satisfactory care from the mother, because it is ‘almost a continuity of the physiological provisions of the prenatal state’ (Winnicott 1965-The Maturational Process) In similar terms, Michael Ballint, in his description of primary love, has pointed out that the satisfactions of this love bring well-being and tranquility and fulfill infantile expectations, whereas the failure to satisfy it brings a violent and intense reaction. (CHODOROW 1978: 85)

Chodorow (1978) considera que em analistas com a posição de Winnicott apenas se cerca o “nível psicológico do papel maternal” e que esses tenderiam a marginalizar a potencial assimetria psicológica nas relações mãe-criança e a possibilidade da mãe ter outras referencias que não a criança e o interesse em mitigar a intensidade dessa relação:

Male theorists (Bowlby e Winnicott are cases in point) ignore the mother’s involvements outside of her relationship to her infant and her possible interest in mitigating its intensity. Instead they contrast the infant’s moves toward differentiation and separation to the mother’s attempts to retain symbiosis (CHODOROW 1978: 87)

Outro ponto destacado de forma critica por Chodorow (1978) na perspectiva winnicottiana seria a desconsideração do lugar de gênero, na relação mãe-criança, ou seja a inscrição sexo/gênero de cada par nessa relação:

Winnicott bypass the issue of gender and emphasizes that regression to infantile feelings and the experience of oneness enables a mother to empathize with her infant. (CHODOROW 1978: 88)

Entretanto a socióloga-feminista sublinha a importância do aporte psicanalítico de relações objetais para análises sobre mulher e maternidade e reprodução de construtos de gênero:

Women’s mothering reproduces itself through differing object relational experiences and differing psychic outcomes in women and men. As a result of having been parented by a woman, women are more likely than men to seek to be mothers, that is to relocate themselves in a primary mother-child relationship, to get gratification from the mothering relationship and to have psychological and relational capacities for mothering (CHODOROW 1978: 206)

Em linha similar a outras feministas referidas neste texto, como Michele Barret e Mary McIntosh (1982), Thorne e Yalom (1982) e Badinter (2011), Chodorow (em Chodorow

1978) e Chodorow e Contratto, (1982) se alinham à crítica a atual organização da maternidade e ressalta o caráter de ideologia da maternidade, considerando que este é elemento básico a sustentar um sistema de sexo-gênero, dando base para reprodução de desigualdades sexuais.

Pela ideologia da maternidade, a mulher mãe teria a obrigação de se enquadrar a uma idealizada noção de 'boa mãe', sendo responsável pela trajetória de vida psicológica e , inclusive para o senso comum, material ou atos dos filhos e filhas, mesmo quando tenham seu comportamento, horizontes simbólicos e liberdade de circulação e acesso a oportunidades limitados por uma sociedade pautada em uma dominação masculina: *“crenças em uma super poderosa mãe sustenta um ethos cultural que culpabilizaria as mães e a fantasia da perfeição maternal”* (CHODOROW e CONTRATTO 1982: 55).

Diferenciam essas autoras a ideologia pró maternidade e a forma como essa seria culturalmente fantasiada, defendem o direito de uma mulher querer ter filhos e se sentir gratificada com tal experiência, mas rejeitam perspectiva essencialista, defendendo também o direito de uma mulher não querer ter filhos.

Segundo Badinter (2011: 206):

[...] há quase três décadas acontece uma verdadeira guerra ideológica subterrânea da qual anda não se avaliam plenamente as conseqüências para as mulheres. A volta com toda a força do naturalismo, revalorizando o conceito gasto de instinto materno e louvando o masoquismo e o sacrifício femininos, constitui o maior perigo para a emancipação das mulheres e para a igualdade dos sexos. Os partidários dessa filosofia, varias vezes milenar, detêm uma arma incomparável para fazer os costumes evoluírem na direção que desejam: a culpa das mulheres.

A apologia da maternidade reforçaria a hegemonia da heteronormatividade com suas assimetrias, entrelaça-se com o familismo e com a separação entre o público e o privado.

Questiona-se as perspectivas em distintos campos do conhecimento que privilegiam a família como instituição mais qualificada para a o desenvolvimento da criança, embora não seja esse o foco principal das análises das autoras aqui citadas.

Mas a ausência de foco também na criança é reconhecida como falha nos escritos feministas sobre família e maternidade:

Feminists have analyzed assumptions and biases in various disciplines, and feminism early on led us to notice cultural assumptions about gender (e.g. about sexual orientation) in society. But feminists have been trying to build a theory of mothering without examining or noticing that a theory of mothering requires a theory of childhood and child development as well. (CHADOROW e CONTRATTO 1982, p 70)

4. NOTAS PARA OUTRAS ANOTAÇÕES

A reflexão de Chodorow e Contratto (1982) acima cotejada, criticando em escritos feministas a falta de debates sobre o desenvolvimento emocional da criança e a importância da relação mãe-filho em distintos ciclos do curso de vida das crianças é uma chamada para importância de diálogos mais aprofundados entre feministas e a perspectiva winnicottiana.

Suas críticas a essa perspectiva, por outro lado, sugerem o silenciamento dessa sobre a mãe como mulher, sistemas de gênero e patriarcado, e ambientes vários de privação que vulnerabilizam a mulher e a mãe socialmente.

Em que pese que Winnicott-textos aqui referenciados- mais se aproxime da preocupação feminista e sociológica com relações sociais no âmbito da família e chamadas sobre o lugar do ambiente e privação emocional ou seja também de como a mulher mãe seria vista e acolhida na sociedade, haveria que mais discutir, possivelmente acessando outros textos desse autor, como ele relaciona ambiente e a privação emocional que a mãe enfrenta e as sua possibilidade de ser uma 'boa mãe' e garantir ambiente satisfatório ao desenvolvimento individual da criança, na fase bebê-no-col- da-mãe.

Loparic (2000) destaca que o fato de ser psicanalista e pediatra colaborou para que Winnicott se preocupasse com o ambiente, a necessidade de garantir ambiente satisfatório para o desenvolvimento emocional da criança, e ressalta a importância de seus estudos e

trabalho com crianças refugiadas. Ressaltando-se portanto a importância da base histórica e da prática, a experiência clínica para suas formulações teóricas.⁷

A história das famílias no Brasil não é homogênea. Hoje, no Brasil, por distintos processos históricos a família viria se diversificando.⁸ o aumento da carga de muitas mulheres com trabalhos no mercado, sem necessariamente ter uma menor carga de trabalhos domésticos viria se ampliando, assim como no último censo, de 2010 se registra que de cada 10 famílias, 3 são ‘chefiadas’ por mulheres, sendo que a maioria se concentra em situações de

⁷ Winnicott, que naquela época era ao mesmo tempo um pediatra praticante, encontrou-se diante da seguinte dificuldade: Inúmeros relatos de casos mostravam-me que as crianças que sofriam de distúrbios psiconeuróticos, psicóticos, psicossomáticos ou anti-sociais apresentavam dificuldades em seu desenvolvimento emocional já na primeira infância, enquanto ainda bebês. [...] Alguma coisa estava errada em algum lugar. (1965b, p. 172, grifo meu) Temos aqui a descrição do problema clínico que deflagrou a pesquisa revolucionária de Winnicott, a saber, as perturbações que pertenciam ao suposto campo de aplicação do paradigma edípico, mas que simplesmente não se encaixavam nele. O paradigma edípico não estava inteiramente errado, na verdade ele era constantemente confirmado, mas se mostrava insuficiente: mais precisamente, não conseguia fazer tudo o que Freud esperava que ele fizesse.

Assim, identificamos o ponto exato em que Winnicott começou a afastar-se de Freud, dando início à pesquisa revolucionária que acabou por substituir o paradigma edípico de Freud, “de três corpos”, pelo paradigma de Winnicott, da relação mãe-bebê, “de dois corpos”. LOPARIC, 2000.

[.....]

Sobre a ênfase no ambiente e na privação nas formulações winnicottianas, escreve LOPARIC (2000):

De fato, qual foi a solução encontrada por Winnicott? A ajuda lhe foi proporcionada, em grande medida, por um elemento acidental – a guerra – e provavelmente também por sua futura esposa, Clare Britton. Envolvendo-se com as operações de transferência das crianças pequenas de Londres para o interior, Winnicott viu-se obrigado, “enfim”, assim escreve ele, a tratar de crianças abandonadas e desajustadas.

A idéia era a de que “o problema por trás da tendência anti-social em qualquer família, normal ou não, é a privação”, e de que a esperança tinha o sentido de “tentar recuperar objeto perdido, passando por cima da privação” (1989a, p. 577).

⁸ **IHU On-Line – Em que consiste “a complexidade e a diversidade das relações familiares do Brasil contemporâneo”?**

José Eustáquio Diniz Alves e Suzana Cavenaghi –” De modo geral, pode-se afirmar que o modelo hegemônico de família nuclear era formado por um homem e uma mulher que se uniam em um matrimônio por toda a vida e praticavam sexo com finalidade generativa. Esse modelo de família tinha como base o casal heterossexual, ele mais alto e um pouco mais velho, com maior escolaridade, já com um emprego ou independência financeira e ela mais baixa, mais jovem, com menor escolaridade e voltada para a vida privada de dona de casa ou com emprego extradoméstico com flexibilidade e tempo parcial. Esse modelo de família trazia embutida uma forte desigualdade de gênero. A menor autonomia das mulheres na família era geralmente reforçada pela desigualdade social, em especial pela baixa taxa de atividade laboral e pela segregação no mercado de trabalho. O menor poder, a autoridade e o prestígio feminino decorriam da desigualdade de acesso e de controle sobre os diversos recursos econômicos, sociais e culturais. Contudo, esta “família padrão” começou a ruir na mesma”

época do fim da padronização fordista de produção, ou seja, com a revolução sexual dos anos de 1960, com a disponibilidade de métodos contraceptivos, a entrada crescente da mulher no mercado de trabalho, a reversão do hiato de gênero na educação e a aceitação mais ampla de novos arranjos familiares. Cresceu o número de domicílios comandados por mulheres. Em grande parte, isso se deve ao processo de empoderamento feminino, mas, em outros casos, a chefia feminina é decorrência da ausência do cônjuge e da falta de responsabilização dos pais (homens) com os filhos. (IN <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/515013-censo-2010-uma-familia-plural-complexa-e-diversa>) consultado em 20.5.2013

pobreza. Nesse censo se visibilizou quantitativamente os casais chefiados por pessoa do mesmo sexo que o/a conjuge—são 60 mil, sendo que 53,8% são formados por mulheres. (Ver em Anexo expressões quantitativas de tipos de famílias no censo de 2010 para o Brasil).

Outro tipo de família, seria a poliafetiva⁹, sem registro extensivo oficial. Tal quadro sobre a variedade de famílias no Brasil levanta algumas questões: As mães (biológicas e sociais) em tão diversas situações necessitariam de que condições para serem ‘boas mães’? Quem seria a pessoa mãe em cada tipo de família, considerando a pluralidade e diversidade de sua composição?

Cabe mais discutir que condições ou ambientes são necessárias para que mulheres ou pessoas na qualidade de mãe em tão diferentes configurações familiares possam de fato contribuir para ambientes satisfatórios para o desenvolvimento dos filhos (biológicos ou sociais) e a quem, ou a que instituição, a que sistema cabe exigir tais condições?

A leitura de conflitos na equação mãe e mulher, não desata o nó entre gênero e geração no âmbito da família. Se o interesse maior é por relacionar ética de cuidado com ética de justiça, reconhecendo características e necessidades quer dos bebês, quer das crianças quer das mães, e por relações sociais mais democráticas e não orientada por hierarquias coercitivas precisamos mais questionar nossos portos seguros se ainda não por diálogos, por tentativas de compreender o outro, indagar sobre nosso olhar sobre o outro, o outro conhecimento e assim quem sabe sair da zona de conforto de tolerâncias disciplinares.

REFERÊNCIAS

⁹ “As famílias poliafetivas se referem aos arranjos familiares cujo núcleo não é monogâmico. São os “casais de 3” ou o “casal de n pessoas”. Pode ser um arranjo formado por um homem e duas mulheres, uma mulher e dois homens (Uma Dona Flor de verdade) ou qualquer outro tipo de arranjo envolvendo mais de duas pessoas no núcleo familiar. Mas o censo não levantou múltiplos relacionamentos. A história mostra que a poligamia e a poliandria sempre existiram de forma mais ou menos velada. A novidade agora é que estes tipos de arranjos estão sendo visibilizados e estão sendo objeto de busca de base legal para serem reconhecidos na legislação brasileira. Existem, inclusive, as famílias poliafetivas cujos membros possuem poliorientação sexual.” DINIZ ALVES e CAVENAGHI-(IN <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/515013-censo-2010-uma-familia-plural-complexa-e-diversa>) consultado 20.5.2013

ALVES DINIZ, José Eustáquio e CAVENAGHI, Suzana “Censo 2010. Uma família plural, complexa e diversa. Entrevista” IN: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/515013-censo-2010-uma-familia-plural-complexa-e-diversa-consultado>> em 17.5.2013

BADINTER, Elisabeth **O Conflito A Mulher e a Mãe**, Rio de Janeiro, Record 2011

BARRET, Michele e MCINTOSH, Mary **The Anti-social family**, London, Verso, 1982

BUTLER, JUDITH “ Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do ‘pos modernismo’.” **Cadernos Pagu**, n 11, Campinas, UNICAMP 1998

CASTRO, Mary Garcia “O lugar da família, considerando jovens em gangues, em Brasília. Diálogo e curtos circuitos com Winnicott. Desafios para a interdisciplinaridade entre a Sociologia e a Psicanálise”. Texto apresentado no **COLOQUIO “A FAMÍLIA NA PSICANÁLISE DE WINNICOTT”**, UCSAL, Salvador, 2012-a ser publicado.

CASTRO, Mary Garcia “Notas sobre a Potencialidade do conceito de patriarcado para um Sujeito no Feminismo” In **CADERNOS CRÍTICA FEMINISTA**, ano V, n 4-dezembro 2011,p 72-99

CHODOROW, Nancy **The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender**, Berkeley, University of California Press, 1978

-----**Psicanálise da Maternidade, uma crítica à Freud, a partir da Mulher**, Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 2002

CHODOROW, Nancy e CONTRATTO, Susan “The Fantasy of the Perfect Mother” in THORNE, Barrie e YALOM, Marilyn (ed.) **Rethinking the Family. Some Feminist Questions**, New York, Longman, 1982-p 54-75

DINIZ ALVEZ, Jose Eustaquio e E SUZANA CAVENAGHI – “Entrevista sobre o Censo 2010-Uma família plural, complexa e diversa”.In <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/515013-censo-2010-uma-familia-plural-complexa-e-diversa-consultado> em 20.5.2013

DINNERSTEIN, Dorothy **The Mermaid and the Minotaur**, New York, Harper & Row, 1976

LOPARIC, Zeljko “Esboço do Paradigma Winnicottiano”- UNICAMP/PUCSP- In <http://www.sociedadewinnicott.com.br/downloads/loparic3.pdf> consultado em 18.5.2013- Versão ampliada da Madaleine Davis Memorial Lecture, proferida em 1 de julho de 2000, na Squiggle Foundation, Londres.

MITCHELL, Juliet **Psychoanalysis and Feminism**. New York,Pantheon Books, 1974

PATEMAN, **Carole The Sexual Contract**. Stanford, Stanford University Press, 1988

REIS, Ana Regina “ Nancy Chodorow: Não se nasce mãe”. In FERREIRA, Silvia Lucia; ALVES, Ivis e COSTA, Ana Alice (orgs.) **Construindo Interdisciplinaridades; Estudos de Gênero na Bahia** Salvador , NEIM-EDUFBA, 2008-p 219-235

SAFFIOTI, Helleieth, **Gênero, Patriarcado, Violência** – Ed Perseu Abramo, São Paulo, 2004

SPINK, Mary Jane (org.) **Práticas Discursivas e Produção de Sentidos no Cotidiano. Aproximações teóricas e metodológicas.** São Paulo, Ed Cortez, 2004

THERBORN, Goran **Sexo e Poder. A Família no Mundo 1900-2000.** Tradução de Elisabete Dória Bilac- Ed Contexto: São Paulo, 2006

THORNE, Barrie e YALOM, Marilyn (ed.) **Rethinking the Family. Some Feminist Questions,** New York, Longman, 1982

WINNICOTT, D.W. **The Family and Individual Development,** London, Routledge, 2001

----- *“Algumas Considerações sobre o Significado da Palavra Democracia”* in
WINNICOTT, D.W. **“A família e o desenvolvimento individual”**, p 227-247, São Paulo, Martins Fontes, 2011

ANEXO

DOMICÍLIOS¹⁰, FAMÍLIAS¹¹ E MULHERES BRASILEIRAS SEGUNDO O CENSO DE 2010-IBGE

Hoje, há 57 milhões de **domicílios** no Brasil

- 60 mil são chefiados por um casal do mesmo sexo.

53,8% são formados por mulheres. Do total de pessoas que declararam ter cônjuges do mesmo sexo, 47,4% se disseram católicas e 20,4% sem religião. Pouco mais de um quarto (25,8%) tinha curso superior completo, índice bem superior à média nacional,

- 8,4% das residências tem filhos que são biologicamente ligados ou apenas ao pai ou apenas à mãe;
- A composição de casais com filhos ainda representa a maioria das famílias brasileiras, apesar da queda significativa nessa fatia da população: foi registrada redução de 63,6%, em 2000, para 54,9% em 2010.
- 61,3% das residências são chefiadas por homens, contra 38,7% lideradas por mulheres;
- O aumento do arranjo monoparental feminino (núcleo simples, formado por mães com filhos), que passou de 11,5% em 1980 para 15,3% em 2010.

¹⁰ O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE define o domicílio como o local estruturalmente separado e independente que serve de habitação a uma ou mais pessoas. Existem vários tipos de habitação, como os domicílios particulares e coletivos, domicílios permanentes e improvisados, etc. A maior parte dos dados coletados do censo se refere aos domicílios particulares permanentes ocupados. Nestes domicílios pode haver famílias nucleares (com núcleo duplo ou núcleo simples), famílias estendidas (com um ou mais de um núcleo familiar e outros parentes) ou famílias compostas (núcleo familiar com parentes e outras pessoas não aparentadas). Pessoas sem laços de parentesco e sem relacionamento afetivo, mas morando juntas (tipo uma república de estudantes), são classificadas como arranjo não familiar pela metodologia da ONU. O número de arranjos não familiares é pequeno, mas cresceu na última década no Brasil. Deve-se ressaltar que até o censo 2000 era possível identificar diretamente as chamadas famílias conviventes, por meio das perguntas sobre as relações de parentesco dos moradores com os responsáveis do domicílio e da família. Mas, no censo 2010, a convivência só pode ser obtida de forma indireta e aproximada.- JOSE EUSTAQUIO DINIZ ALVEZ E SUZANA CAVENAGHI – in (IN <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/515013-censo-2010-uma-familia-plural-complexa-e-diversa>)

¹¹ De acordo com a definição das Organizações das Nações Unidas – ONU, uma família é formada por pelo menos duas pessoas e seus membros devem estar relacionados por meio de relações de consanguinidade (parentesco), adoção ou casamento-(IN <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/515013-censo-2010-uma-familia-plural-complexa-e-diversa>)

- Nas casas onde cada pessoa recebe em média não mais do que R\$ 68, há, em média, cinco moradores por residência. Já nas casas onde cada pessoas tem rendimento médio acima de R\$ 5450, o número de moradores fica em torno de duas pessoas por imóvel;
- 52,5% dos domicílios são considerados adequados (contra 43,9% em 2000), ou seja, contam com abastecimento de água por rede geral, esgotamento sanitário por rede geral ou fossa séptica, coleta de lixo direta e indireta e até dois moradores por dormitório;
- As chamadas **uniões** consensuais cresceram de 28,6% para 36,4% em dez anos, enquanto o casamento tradicional caiu de 49,4% em 2000 para 42,9% em 2010;
- O número de pessoas que moram sozinhas aumentou de 8,6% para 12,1% em uma década;
- As uniões entre casais de raças diferentes estagnou no país. Em 1960, 88% dos casais eram formados por pessoas da mesma raça, percentual que caiu para 80% em 1980. Em 2000, chegou a 70,9%. Em 2010, o índice ficou praticamente o mesmo: 69,3%. Os dados mostram, também, que homens e mulheres tendem cada vez mais a se unir a pessoas do mesmo nível educacional. Em 2010, 68,2% dos casais tinham o mesmo nível de instrução. Em 2000, eram 65%;
- Com presença cada vez mais consolidada no mercado de trabalho, mais anos de escolaridade e responsabilidades assumidas, as **mulheres brasileiras** estão tendo menos filhos e deixando a maternidade para mais tarde. Além disso, são maioria entre a população que deixa o país para trabalhar no exterior. **De cada dez famílias, quatro são chefiadas por mulheres;**
- A taxa de fecundidade despencou da média de 2,38 filhos por mulher para apenas 1,86;
- Em 2010, 62,7% dos casais tinham renda do marido e da mulher. Eram 41,9% em 2000;
- Registra-se aumento do arranjo formado apenas pelos casais sem filhos e sem outros parentes, que passou de 12% em 1980 para 15% em 2010.

FAMÍLIA: SOLUÇÃO OU PROBLEMA?

LUIZ MENA

Mamãe me ama.
Eu me acho bom.
Eu me acho bom porque ela me ama.
Eu sou bom porque me acho bom.
Eu me acho bom porque sou bom.
Mamãe me acha bom porque sou bom.

Mamãe não me ama.
Eu me acho mau.
Eu me acho mau porque ela não me ama.
Eu sou mau porque me acho mau.
Eu me acho mau porque sou mau.
Eu sou mau porque ela não me ama.
Mamãe não me ama porque sou mau.

R.D. Laing, “Laços”.¹

RESUMO: Iremos considerar “família”, inicialmente, como a unidade básica da sociedade, que compreende uma aliança (o casamento) e uma filiação (o nascimento de filhos). Iremos abordar aqui a função da família na segunda vertente, atrelada à condição pela qual um bebê vira sujeito, na entrada do simbólico no tecido do *infans*. Nesse sentido, interessa-nos em especial analisar a relação entre a família e a formação de sintomas.

Uma problemática inicial refere-se à própria definição do termo “família”, como salienta Mandelbaum (2012):

Quando falamos de família, a que nos referimos? Na sociedade ocidental contemporânea, o termo remete, de maneira geral, à família nuclear, composta por um par heterossexual casado, monogâmico, unido por laços sentimentais, por uma cooperação econômica contínua e por um interesse comum ligado ao cuidado da prole.²

¹ LAING, R.D. (1974). Laços. Petrópolis : Vozes, p.15.

² MANDELBAUM, B. (2012). Sobre famílias: estrutura, história e dinâmica. In PATTO, M.H.S. (Org.), *Formação de psicólogos e relações de poder*. São Paulo : Casa do Psicólogo, 2012, p.107.

A origem da palavra família é latina, e designa originalmente “o conjunto de criados e escravos que vivem sob o mesmo teto, sob o poder do mesmo *pater familias*”³. Pela extensão de seu poder, passou a designar “a casa em sua totalidade”, compreendendo o *pater familias* e sua mulher, seus filhos e mulheres, seus netos e mulheres, seus escravos, seus animais e suas terras. Essa *família estendida* passa a representar posteriormente as pessoas com mesma ancestralidade, como tios, tias, primos, avós, sobrinhos, etc., e será paulatinamente substituída pela *família nuclear*, composta pelo pai, pela mãe e pelos filhos, naturais ou adotivos, residentes na mesma casa.

Quando nos referimos à família, é comum pensarmos nas figuras do pai, da mãe e dos filhos. Essa constituição nuclear da família, contudo, não é a única existente nos grupamentos humanos, nem antigamente nem nos dias de hoje. Vivemos transformações sociais e culturais que se amontoam em progressão geométrica, e que imprimem modificações na organização social que resultam na formatação de famílias diferentes da família nuclear. Atualmente, é comum encontrarmos famílias separadas, em que vivem somente mãe e filhos; famílias recompostas, em que coabitam os filhos de casamentos anteriores de ambos os parceiros, com a duplicação das referências parentais (os padrastos e madrastas); famílias compostas por dois homens ou duas mulheres; famílias estendidas, em que as crianças são criadas juntas pelos avós, tios, sobrinhos, etc.

Por isso, antes de refletirmos sobre as transformações sociais e culturais que imprimem modificações profundas sobre nossos modelos e crenças, especificamente no que tange ao nosso imaginário sobre o que é “família”, cabe investigarmos que papel o pai e a mãe tem na constituição psíquica dos filhos, para então refletirmos se as mudanças impressas na atualidade conduzem a um problema na constituição psíquica das crianças, ou se essas novas formas engendram novos arranjos, sem prejuízo da função.

Muitos estudos foram realizados sobre doença mental e família, tentando estabelecer uma relação causal entre elas. No livro “Sanidade, loucura e a família”⁴, Laing e Estearson (1979) procuram questionar a esquizofrenia como um “fato bioquímico”, estabelecendo correlações

³ Dicionário Houaiss (2001), p.1304.

⁴ LAING, RD & ESTEARSON, A. (1979). Sanidade, loucura e a família. Belo Horizonte : Interlivros.

entre o meio familiar e a construção de sintomas, na suposição de que a interação com o meio, através da transmissão do simbólico pela via da linguagem, alteraria o funcionamento cerebral.

Essa dicotomia organismo *versus* meio encontra-se presente na batalha empreendida pela “anti-psiquiatria”, nos anos 60, movimento que teve como um dos precursores o próprio Laing. Diz ele:

Nossa pergunta é: a experiência e o comportamento que os psiquiatras consideram como sintomas e sinais de esquizofrenia são mais compreensíveis socialmente do que veio a ser admitido?⁵

Ou seja, um transtorno mental (ou um sintoma) pode ser atribuído somente a um conjunto de sinapses ou falhas bioquímicas, ou a interação que o bebê desenvolve com o Outro participa da formação de sintomas?

Laing e Estearson realizam a escuta de famílias de pacientes esquizofrênicos para tentar compreender sua lógica interna. Nesse sentido, eles dizem:

Nós nos dispusemos a ilustrar através de onze exemplos que, se observarmos alguma experiência e comportamento sem referências às ações familiares recíprocas, elas podem parecer, comparativamente, socialmente sem sentido. Mas, se observarmos a mesma experiência e comportamento no seu conteúdo familiar original, eles estão sujeitos a fazer mais sentido.⁶

Segundo os pesquisadores, sintomas isolados de seu contexto tendem a parecer sem sentido, ou se quisermos, fora da realidade, incompreensíveis, “loucos”, um S1 solto destacado de um S2, e que impediria assim a emergência do sentido e a construção de um saber⁷. A tarefa deles foi de colocar o discurso aparentemente “louco” do paciente esquizofrênico junto do contexto em que ele teria sido criado, para alcançar um sentido até então obscuro para o médico.

⁵ LAING, RD & ESTEARSON, A. (1979), op.cit., p.10.

⁶ idem, p.10.

⁷ S1 – S2 : forma simplificada utilizada por Lacan para representar a cadeia discursiva.

Nessa empreitada, os pesquisadores sugerem uma relação entre o discurso particular, singular, do sujeito, com o discurso familiar de onde ele provém. Se retirarmos a experiência do contexto em que surge, a experiência parecerá “louca”, sem sentido. Seu foco passa do organismo individual do esquizofrênico para a relação que o sujeito estabelece com o Outro, que irá estruturar seu psiquismo e prover um lugar de existência simbólica (ou não) ao sujeito. Nesse sentido, a pesquisa de Laing e Estearson sugere a hipótese de que as relações familiares seriam uma variável patogênica na origem da esquizofrenia.

Tal hipótese não é nova. Freud já havia sublinhado a influência da família na constituição subjetiva das crianças, extraindo dessa relação as leis que estruturariam o psiquismo humano em seu contato com o Outro. Assim, a primeira teoria da etiologia das neuroses elaborada por Freud é a “Teoria da Sedução Precoce”: um pai perverso que geraria uma filha histérica, através de um encontro precoce e traumático com a cena sexual. Freud parece optar, no início de sua investigação, a uma análise *rousseauiana* da infância, em que a criança seria uma vítima das investidas perversas do mundo adulto.

Mais tarde, Freud abandona a teoria da sedução precoce por conta da similitude com que a cena sexual precoce era descrita por suas pacientes. Elabora então a teoria da fantasia: no lugar do incesto consumado, um incesto fantasiado na cabeça das próprias crianças. Ou seja, a perversão muda de posição, e passa do adulto, do pai, para as próprias crianças. Freud constrói a teoria da “perversão polimorfa” da criança, localizando na infância uma fase de uma ampla atividade sexual.

Essa “essência perversa da criança” seria incontornável, pela própria maneira como o bebê humano vem ao mundo: por ser o único animal que nasce “prematuro” e que permanece prematuro por alguns anos, nos quais não consegue sobreviver sozinho, o bebê humano vivencia um desamparo fundamental que impõe uma dependência completa ao Outro. Essa dependência dos cuidados do Outro, que se prolonga por anos, constrói, segundo Freud, um espaço paradoxal, entre o interno e o externo, entre a família e o *socius*, entre a dependência e a autonomia, com a formação de um aparato psíquico conflituoso e a inevitável formação de sintomas.

Para Lacan, essa dependência ao Outro cria as condições nas quais os diferentes registros do humano – Real, Simbólico e Imaginário – são artificialmente colados, na tarefa de tentar conciliar a linguagem, através da demanda do Outro, com o organismo. Desse modo, diz Lacan, haveria uma contaminação da linguagem no funcionamento natural do organismo, distorcendo os instintos e bagunçando o funcionamento “natural” do corpo.

Essa contaminação, através dos prolongados anos nos quais a criança é passivamente cuidada, falada, manipulada pelo Outro, impõe uma organização da relação do organismo com o meio em que vive, povoado por adultos, ou segundo Lacan, pelo Outro e sua linguagem. Nessa contaminação da linguagem no corpo, ou da demanda do Outro nas necessidades do organismo, este deixaria de funcionar de forma “natural”, e passaria a funcionar contaminado pelos efeitos da linguagem. Assim é que uma criança pode escolher mamar ou não, a depender das condições em que esse Outro lhe apresenta o leite.

A essa contaminação Freud dá o nome de pulsão, como forma de representar o instinto contaminado pela linguagem do Outro.

A psicanálise coloca em evidência a importância da relação com o Outro para a constituição psíquica da criança. Frequentemente, este Outro se apresenta em uma primeira veste familiar: a mãe, o pai, os irmãos, figuras com quem a criança tem seus primeiros contatos, que representam a cultura e são os responsáveis pela sua transmissão à criança. Além da transmissão simbólica, são responsáveis também pela transmissão do desejo, e formarão a matriz afetiva que se desenvolverá ao longo da existência do sujeito, em sua relação com o mundo. Mas o que os pais falam, ou deixam de falar, para que o crescimento e constituição psíquica da criança possa se desenrolar de uma maneira saudável?

A formalização que propõe Freud para compreender essa relação primordial recebe o nome de Complexo de Édipo. O Édipo coloca em evidência os laços afetivos que atravessam as relações sociais em uma família. Ele serve para organizar essa afetividade, dando-lhe os limites das bordas corporais, aparelhando o gozo da pulsão, dando-lhe um sentido, e instalando as primeiras interdições, necessárias para a vida em comunidade.

Lacan, em seu artigo de 1938 “Os complexos familiares”⁸, escrito para a Enciclopédia Francesa, comenta longamente sobre o complexo de Édipo freudiano, denominando-o como o “pivô subjetivo” do homem cultural. Diz que a importância maior do complexo é reconhecer que o que caracteriza a espécie humana é esta subversão da fixidez instintiva, de onde surge toda a cultura. Para além disso, o Édipo coloca em cena para a criança um desejo não anônimo dos pais, que lhe abrirá a via do desejo e da metonímia do objeto.

Mas como falar sobre esse desejo, cada vez mais opaco para os próprios pais, e que se apresenta para a criança sempre de forma enigmática? Debieux-Rosa (2009)⁹ sustenta que tanto o dito dos pais como o não dito, ou seja, aquilo que surge sob a forma de enigma, de segredo, de mistério, faz questão para a criança, e ambos servem de matéria para sua estruturação subjetiva. As histórias que são e que não são contadas, as regras promulgadas, as explicações sobre a ordem do universo desconhecido da criança, tudo isso ajuda o pequeno *infans* a construir seu lugar no mundo, e a circular por esse mundo no qual acabou de chegar. Servem na construção imaginária desse aparato que se chama corpo, pelo qual o sujeito irá se representar no mundo, junto com o sentido que dá substância a esse corpo.

Os três tempos do Édipo, como indica Lacan¹⁰, contém essa construção: alienação, separação e identificação. Constroem para a criança um lugar no mundo, a partir do qual ela pode se reconhecer, e que a permitirá interagir com esse mundo e a circular por ele.

Segundo Debieux-Rosa (2009), o não dito dos pais também interfere na constituição subjetiva. Entre o dito e o não dito, forma-se um sujeito formado de sentidos e enigmas quanto ao desejo do Outro: “*O que queres?*”¹¹ Assim explica Cesarotto (2009):

As histórias que não são contadas, as palavras censuradas, as verdades caladas, estas e outras espécies de não dito acarretam consequências, nunca

⁸ LACAN, J. (1938). Os complexos familiares na formação do indivíduo: ensaio de análise de uma função em psicologia. Rio de Janeiro : Zahar, 2008.

⁹ DEBIEUX-ROSA, M. (2009). Histórias que não se contam: o não dito na psicanálise com crianças e adolescentes. São Paulo : Casa do Psicólogo.

¹⁰ LACAN, J. (1957-58). O Seminário: As formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

¹¹ Forma utilizada por Lacan para sublinhar o enigma que se cria para a criança quanto ao desejo dos pais: “*Che vuoi?*”

benfazejas e quase sempre patológicas. Em cada caso, o infantil sujeito sofre e, em razão de tais mordanças, produz sintomas¹².

Entre os não ditos que estruturam o psiquismo de uma criança encontramos não só os segredos familiares escondidos a sete chaves, de maneira consciente. Encontramos também as proibições de enunciação dos ditos impossíveis de verbalizar, que escapam ao simbólico.

Desse modo, a transmissão familiar estrutura o psiquismo da criança servindo de referência aos enigmas do mundo, seja ela verbalizada ou não, tanto nos ditos quanto nos silêncios presentes na construção da identidade do sujeito. É essa mesma transmissão que orienta a escolha de objeto e a posição sexuada do sujeito, e que está presente também na formação de sintomas.

Essa transmissão familiar, Lacan a localiza como sendo a partir do lugar do Outro, posição que frequentemente é ocupada pela família, mas não necessariamente, como explica Debieux-Rosa (2009):

Este, o Outro, não é alguém, embora alguém possa ficar em seu lugar, mas um lugar de onde se espera ou de onde vem algo: da linguagem vêm os significantes, do corpo vem o prazer-desprazer, do inferno vem a maldição, do seio vem o leite. O Outro fala. Quando se diz “Estou com fome”, é em resposta ao Outro-seio que pergunta “O que quer?”. Faz-se necessária, portanto, a análise do discurso do Outro que atravessa a criança, para compreender seu sintoma (...) na articulação entre constituição subjetiva e discurso, no que este imprime de determinação.¹³

A constituição subjetiva da criança (e o processo de formação da identidade) pode ser descrita como um processo complexo composto por tempos e funções diferentes, como já salientamos: alienação, separação, identificação. Há elementos da família (do Outro) no sujeito, entranhados em sua carne. Por isso, podemos dizer que a identidade é sempre *sobredeterminada*, formada dos ditos e não ditos que organizam, orientam e dão um sentido possível ao desejo e ao gozo. Estes elementos, juntamente com seus restos, imprimem marcas no sujeito, que servem como referências identificatórias que ajudam o sujeito a orientar-se no mundo.

¹² CESAROTTO, O. (2009), in DEBIEUX-ROSA (2009), op. Cit., p.7.

¹³ DEBIEUX-ROSA (2009), op.cit., p.12.

Os laços sociais e amorosos são sempre permeados por uma rede complexa de significantes. Essa rede languageira, por sua natureza necessariamente equívoca, permite deslizamentos entre o objeto de amor primordial – normalmente a mãe – e todos os outros laços criados entre o sujeito e o outro, o Outro, os objetos. Cada ligação estabelecida entre o sujeito humano e o mundo que o cerca é mediada por uma relação afetiva que se sustenta nesse deslocamento. Desse modo, o amor que recebemos um dia permanece como a matriz identificatória que permitirá todas as relações seguintes:

- 1) ao nosso corpo próprio, através do amor especular, amor à imagem, que por sua vez propiciará o amor ao outro especular, reflexos narcísicos que elidem no outro sua condição de sujeito;
- 2) aos objetos, na passagem da libido narcísica à libido objetal;
- 3) ao Outro, registro simbólico no qual o amor é matriz do laço social.

Para exemplificar essa posição, tomamos de empréstimo o curioso livro de Laing (1974)¹⁴, em que o autor nos apresenta os seguintes versos:

Era uma vez um menininho chamado Lúcio.
Querendo ficar o tempo todinho com sua mãezinha.
Temendo que ela o deixasse sozinho.

Quando o menininho ficou maiorzinho
Quis ficar longe de sua mãezinha
Agora temendo que ela quisesse
Ficar junto dele o tempo todinho.

E ficando crescido Lúcio amou Lúcia
E queria estar com Lúcia o tempo todinho
Temendo que Lúcia o deixasse sozinho.

Quando Lúcio cresceu ainda mais
Não quis mais ficar todo tempo com Lúcia
Ele tinha ficado com medo
De que ela quisesse ficar todo o tempo com ele
E de que ela tivesse ficado com medo
De que ele não quisesse ficar todo o tempo com ela

¹⁴ LAING, R.D. (1974), Op.cit.

Lúcio leva Lúcia a temer que ele a deixe
Porque Lúcio teme que Lúcia o deixe.¹⁵

Podemos entender através desse aforisma o conflito edípico que se arma na constituição psíquica, na formação dessa matriz afetiva induzida pelo Édipo, que estabelece uma relação do passado (familiar) com o futuro (social), sob a forma de um *automaton* do amor.

Para “fazermos crianças” é necessário um elemento de humanização que depende do contato com o Outro da linguagem, que veicula por um lado a organização do mundo simbólico e por outro lado um afeto, que constrói para a criança um desejo não anônimo que a ajuda a construir algo de seu próprio desejo, servindo à criança como uma referência.

Esse desejo do Outro, estruturante do desejo e da constituição psíquica da criança, é ao mesmo tempo disruptivo, pois o Outro, quando deseja, coloca a criança em uma posição passiva, porque *desejada*. Ou seja, uma posição de objeto. Assim como os significantes que vêm do Outro ajudam o pequeno *infans* a construir sua própria identidade, esses mesmos significantes podem ficar fixados em um lugar fantasmático para o sujeito. Dito de outro modo, o simbólico busca estruturar o real, mas ao mesmo tempo o desestabiliza, contaminando-o, formando sintomas.

Se considerarmos que tal estado alcança toda e qualquer família, e imprime uma marca em todo e qualquer organismo em formação, podemos considerar esse estado de coisas não como patológico, mas próprio da “normalidade”. Ou seja, a hipótese freudiana é de que a produção de sintomas seria inevitável ao humano, fazendo parte de toda e qualquer família “normal”, da esquizofrenia ao medo, da dificuldade de sociabilização à alfabetização, do xixi na cama ao medo na hora de dormir.

Freud, em “Inibições, sintomas e ansiedade”¹⁶, localiza 3 motivos pelos quais o conflito psíquico seria inerente ao humano, implicando na formação de sintomas:

¹⁵ idem, p.21.

¹⁶ FREUD, S. (1926). Inibições, sintomas e ansiedade. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Tradução sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, Vol. XX, p.151.

1) biológico: a criança humana encontra-se em condição de desamparo e dependência por um longo período, pois está inacabada ao nascer. Precisa da mãe para sua sobrevivência, e cria a necessidade de ser amada que a acompanhará ao longo da vida. Essa dependência para a sobrevivência, assim, cria uma dependência afetiva que irá perdurar ao longo da vida, e servirá como matriz afetiva para todas as relações posteriores que o sujeito irá desenvolver.

2) filogenético: na espécie humana, há uma interrupção do desenvolvimento sexual durante o período de latência (dos 6 anos até a puberdade), período em que a energia sexual é deslocada para a aquisição de vínculos sociais. As exigências pulsionais infantis colocam o sujeito em perigo e são desviadas e reprimidas, de modo que, quando são reativadas na puberdade, correm o risco de serem atraídas por seus protótipos infantis e segui-los até a fonte da repressão. Ou seja, como o desenvolvimento sexual é bifásico, com um período de suspensão intermediário que dura alguns anos, Freud localiza nessa interrupção o mecanismo da repetição: contaminados por nossos protótipos infantis, tenderíamos a amar ao Outro como aprendemos a amar o Outro primordial, misturando os afetos, os lugares, os corpos, gerando angústia e sintomas.

3) psicológico: nosso aparelho mental seria “defeituoso”, por conta do conflito que surgiria entre a natureza e a cultura, entre a satisfação dos instintos e a repressão dessa satisfação, condição da vida em sociedade. Por conta desse conflito entre as exigências de um princípio de prazer e um princípio de realidade, o aparelho mental se constituiria a partir de 3 diferentes instâncias, Id, Ego e Superego, na tarefa de tentar adaptar os instintos com as regras sociais que os inibem, e na tarefa de satisfazer os instintos, apesar da repressão social. Buscando, assim, atender a dois senhores diferentes, com duas exigências opostas, com consequências sintomáticas.

Freud, desse modo, insiste que a formação de sintomas seria estrutural ao próprio humano. E a família, em seus diferentes papéis, atuaria na constituição subjetiva, dando um contorno de existência e de pertencimento simbólico ao bebê, ao mesmo tempo em que, pela mesma operação que estrutura e dá uma identidade, provoca a formação de sintomas, através de

fixações fantasmáticas de gozo. Ou seja, por mais que o Édipo seja estruturante para o psiquismo da criança, ele deixa restos sintomáticos. Como diz Jacques-Alain Miller (2013),

o Édipo (e o amor ao pai) não é a solução única do desejo, é somente sua forma normalizada, e esta é patogênica.¹⁷

A organização da família nas sociedades ocidentais, da família tradicional estendida à família nuclear, modificou-se bastante nos últimos tempos. Sua função social, seu poder, sua autoridade, modificaram-se sobretudo por uma nova organização da sociedade, agora a partir do poder do Estado, e não mais a partir do *pater familias*, constituindo-se como contraponto à ordem imutável e tirânica das sociedades patriarcais. Essa mudança levou a uma emancipação das mulheres e das crianças da opressão patriarcal, na afirmação dos direitos e da diferença das mulheres, e na possibilidade de as crianças poderem ser olhadas como sujeitos, como explica Roudinesco¹⁸.

Em face das mudanças no seio da própria estrutura familiar, os papéis reservados ao pai e à mãe foram modificados. Esses papéis, que antigamente estavam garantidos pela tradição, precisam ser reinventados, hoje, por cada um. O pai e a mãe não sabem mais o que devem fazer, nem o que querem fazer. Diz Debieux-Rosa (2000):

A esse não saber, entretanto, responde a urgência de um fazer (...) Mas como, se os dispositivos tradicionais, habituais em outras gerações, foram se tornando, um a um, insuficientes, e, no caso dos castigos e surras, nocivos ao desenvolvimento?¹⁹

Se antes os lugares e as funções estavam garantidos pela tradição, agora precisaríamos discuti-los, criá-los, reinventá-los. Contudo, as transformações pelas quais passaram a família e a sociedade ao longo dos tempos, alterando composições e funções, são geralmente encaradas como deformações, como se discutirmos família – ou desconstruirmos o conceito sagrado de família – fosse um tabu. Nossa representação de família, desse modo, parece

¹⁷ MILLER, J.-A. (2013), na quarta capa da edição francesa do Seminário VI, de Lacan, recém lançado na França pelas *Éditions du Seuil* e inédito no Brasil.

¹⁸ ROUDINESCO, E. (2003). A família em desordem. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p.11.

¹⁹ DEBIEUX ROSA, M. (2000). O não-dito familiar e a transmissão da história. II Volume dos Anais do Congresso Internacional de Psicanálise – Adolescência e Modernidade. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

cristalizada mais em estereótipos do que em nossa própria experiência direta. Como diz Chauí (1980), tendemos a representar a família sempre da mesma maneira,

como uma realidade natural (biológica), sagrada (desejada e abençoada por Deus), eterna (sempre existiu e sempre existirá), moral (a vida boa, pura, normal, respeitada) e pedagógica (nela são aprendidas as regras da verdadeira convivência entre os homens, como o amor dos pais pelos filhos, o temor e o respeito dos filhos pelos pais, o amor fraterno). Mas aqui estamos diante da *ideia* da família, e não da *realidade histórico-social* da família.²⁰

A família nuclear continuaria sendo nosso paradigma de família normal ou natural, com uma composição e função padronizadas: um casal heterossexual casado – um pai e uma mãe – e seus filhos. Ou seja, a forma clássica com que nos habituamos ao Complexo de Édipo freudiano. Toda criança nasceria já dentro de um triângulo, composto por pai, mãe e ela mesma, a criança, com funções específicas e definidas. Antes de problematizarmos essa concepção, que funções seriam essas?

O papel dos pais, impresso em um cartaz no consultório de um pediatra, mostrava as duas grandes funções exercidas pelo pai e pela mãe em nosso imaginário cultural: “Os pais são responsáveis por dar raízes e asas.” A licença poética da frase nos permite vislumbrar papéis definidos tradicionalmente. Da mãe é esperada a função de dar colo, proteger, servir de porto seguro. Ou seja, dar raízes. Do pai, é esperada a função de dar limite a esse gozo, libertando o filho do colo da mãe, dando um norte e abrindo as portas para uma exploração orientada do mundo. Ou seja, dar asas.

Contudo, convivemos cada vez mais com formas familiares diversas, com a constituição de famílias reorganizadas. Hoje, a mulher também trabalha fora, faz o papel de autoridade, coloca limites. O homem também troca as fraldas, aninha a prole no colo, protege. Será que esses papéis tradicionalmente definidos são essenciais? Se são, será essencial termos um pai e uma mãe para exercê-los?

A antropóloga Claudia Fonseca²¹ agrega outra perspectiva à análise e constituição da família, especialmente no Brasil. Ela chama a atenção para o fenômeno da “adoção de crianças”,

²⁰ CHAUI, M. (1980), apud Mandelbaum, B. (2012), op.cit., p.108

²¹ FONSECA, C. (1995). Caminhos da adoção. São Paulo : Cortez.

principalmente em famílias de baixa renda, mas que ela tratará como “circulação de crianças”, nomeando deste modo o fenômeno do grande número de crianças que passa parte da infância ou juventude em casas que não a de seus genitores, sem que uma adoção legalmente normatizada seja levada a termo. Diz ela:

Observando a prática de circulação de crianças como uma estrutura básica de organização de parentesco em grupos brasileiros de baixa renda, nossas atenções se deslocam de um “problema social” para um “processo social”, e nosso enfoque analítico muda de “o colapso dos valores tradicionais” para formas alternativas de organização vinculadas a uma cultura popular urbana.²²

Ou seja, ela critica o caráter naturalizante com que costuma-se tratar a “sagrada família nuclear”, como se ela fosse determinante para a saúde mental dos pequenos humanos que chegam ao mundo. Em suas pesquisas com famílias de baixa renda, Fonseca (1995) explica:

As decisões envolvendo crianças – como criá-las, escolarizá-las, seu destino após o divórcio ou morte dos pais e até mesmo o número considerado desejável – não estão de maneira alguma confinadas ao casal. Os primeiros nascidos de uma geração frequentemente passam seus primeiros anos com uma avó que, cuidando deles, cumpre as últimas obrigações familiares.²³

Não é difícil imaginarmos porque a organização de famílias pobres, no Brasil, tende a reproduzir os auspícios familiares da antiguidade, conformando-se novamente – ou ainda – em famílias estendidas, em que o cuidado e a educação da prole não está confinada ao casal conjugal. Vivemos no Brasil uma história de miséria, que assola grande parte da população brasileira. O trabalho ainda é, para a população pobre, muito mal remunerado, apesar de exigir esforço hercúleo. Como o casal jovem está no auge de sua capacidade produtiva, é comum que ambos ocupem-se da tarefa de ganhar dinheiro através do trabalho, deixando os cuidados domésticos da casa e das crianças com os avós ou com os adultos desempregados.

O comunitarismo ou cooperativismo presente nas famílias estendidas torna-se condição de sobrevivência econômica, mas acaba influenciando o conjunto de fenômenos que atravessam a família e seu papel de transmissão: da divisão das tarefas à partilha sexuada de papéis; das

²² Idem, p.15.

²³ ibidem, p.43.

questões de gênero ao direito de acesso ao gozo; e, sempre, da educação compartilhada das crianças.

É interessante refletirmos sobre formas comunitárias de organização da família em um mundo de constantes mudanças, em que um narcisismo exacerbado, associado a um individualismo quase paranóide, tomam conta das relações humanas.

Hoje, não ouvimos mães e pais prepararem seus filhos para construir uma família. Ao contrário, o que ouvimos são palavras de repúdio à formação de novas famílias, através do conselho dos pais aos filhos para não casar cedo, para não ter filho cedo, pois isso irá estragar seu futuro, irá atrapalhar sua profissionalização, seu aprimoramento profissional, pois o jovem deve estar exclusivamente voltado para si mesmo e para sua formação pessoal, para conseguir competir dentro da lógica de mercado.

Esse empuxo ao narcisismo também tem produzido novas soluções familiares. A criança que se produz a partir daí será uma resposta a um desejo opaco quanto à maternagem, e que se coloca em contraposição a um desejo reluzente quanto ao narcisismo, como uma injunção moderna proveniente do discurso capitalista.

Por isso, as variadas organizações da família nos dias de hoje recolocam a discussão em torno da família, em que os lugares, as funções e os papéis são redefinidos a partir do desejo. Desse modo, é possível a constituição de famílias estruturadas de outra forma que não no modelo nuclear, e que essas outras formas de organização sejam suficientemente consistentes em termos de desejos não-anônimos, para propiciar à criança as condições para constituir-se subjetivamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É na relação dita familiar que o sujeito tem a possibilidade de se fazer humano, pela via da linguagem e do desejo. A contaminação da linguagem no organismo, pela via da transmissão familiar (ou da alienação fundamental), sempre deixa restos e marcas. Essas marcas ajudam cada um a construir sua própria identidade. De outro lado, essas mesmas marcas podem se

transformar em obstáculos na vida do sujeito, na medida em que haja uma fixação excessiva do sujeito em torno desses traços identificatórios infantis (ou familiares), causando sintomas na tentativa de equacionar gozos inconciliáveis.

Por isso, salientamos: a família é, ao mesmo tempo, solução e problema.

Não queremos com isso dizer que a família não seja importante, ou que a experiência familiar não seja boa e necessária para a construção do futuro sujeito. A instituição família persiste com a mudança dos tempos, e sua função é necessária à constituição do sujeito criança, especialmente na transmissão desse sentimento fundamental que produz o laço social, o amor. A grande questão é que o amor tem muitas faces, e é transmitido através dos mais variados fenômenos presentes no ambiente familiar, dos mais comuns aos mais estranhos; dos explícitos (com abraços e beijos) aos escondidos, muitas vezes sob a forma de palmadas e outras agressões.

Procuramos ressaltar aqui que a experiência familiar é sempre boa e ruim ao mesmo tempo, com um limite entre as experiências que nem sempre é claro, e que necessita ser construído por cada um.

É comum, em atendimentos de crianças e adolescentes em instituição, depositarmos muitas esperanças na família. Chamamos a mãe, tentamos uma parceria com o pai, talvez uma tia mais próxima, os avós. Porém, é muito comum também a experiência de frustração que advém daí, pois as figuras da realidade, essas que deveriam servir de suporte para a construção do sujeito, muitas vezes não respondem ao chamado, denunciando o buraco em torno do qual cada um tem que se virar para se fazer sujeito.

Mas como diria uma colega, “ruim com a família, pior sem ela!”. Mesmo que as figuras da realidade não compareçam, é fundamental trabalharmos com os significantes familiares de cada sujeito, inclusive aqueles que denunciam o buraco próprio de cada um. Os menores traços identificatórios são importantes para que cada sujeito possa atravessar essa construção permanente da própria identidade.

Trabalhar com os restos que a clínica denuncia aponta para a característica mesma do que sobra de uma família: restos fundamentais, em torno dos quais nos constituímos e nos alienamos, em uma relação de amor e ódio que constitui a própria essência da experiência humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DEBIEUX ROSA, M. (2000). O não-dito familiar e a transmissão da história. II Volume dos Anais do Congresso Internacional de Psicanálise – Adolescência e Modernidade. Rio de Janeiro : Companhia de Freud.

DEBIEUX-ROSA, M. (2009). Histórias que não se contam: o não dito na psicanálise com crianças e adolescentes. São Paulo : Casa do Psicólogo.

DICIONÁRIO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA (2001). Rio de Janeiro : Objetiva.

FONSECA, C. (1995). Caminhos da adoção. São Paulo : Cortez.

FREUD, S. (1926). Inibições, sintomas e ansiedade. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Tradução sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro : Imago, 1996, Vol. XX.

LACAN, J. (1938). Os complexos familiares na formação do indivíduo: ensaio de análise de uma função em psicologia. Rio de Janeiro : Zahar, 2008.

LACAN, J. (1957-58). O Seminário: As formações do inconsciente. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1999.

LAING, R.D. (1974). Laços. Petrópolis : Vozes.

LAING, RD & ESTEARSON, A. (1979). Sanidade, loucura e a família. Belo Horizonte : Interlivros.

MANDELBAUM, B. (2012). Sobre famílias: estrutura, história e dinâmica. In PATTO, M.H.S. (Org.), *Formação de psicólogos e relações de poder*. São Paulo : Casa do Psicólogo, 2012.

ROUDINESCO, E. (2003). A família em desordem. Rio de Janeiro : Jorge Zahar.

CORPO E AFETO: CONSIDERAÇÕES LACANIANAS

SUELY AIRES

Suely Aires é professora de teoria e clínica psicanalítica (UFRB); coordenadora do Serviço de Psicologia da UFRB; mestre e doutora em Filosofia da Psicanálise (Unicamp). Membro do Colégio de Psicanálise da Bahia, membro fundador do Centro de Pesquisa Outrarte – psicanálise entre arte e ciência; líder do Grupo de Pesquisa Psicanálise, Subjetividade e Cultura (CNPq). E-mail: suely.aires7@gmail.com

RESUMO: Em sua releitura da teoria freudiana, Jacques Lacan destaca a função da fala e afirma que o inconsciente se estrutura como linguagem. Em uma aproximação superficial à teoria lacaniana, tem-se a impressão de que o afeto teria sido negligenciado em prol do conceito de significante. Neste artigo defendemos que há uma teorização lacaniana dos afetos e, para defender nossa hipótese, buscaremos discutir os modos de apresentação deste conceito na teoria lacaniana.

Palavras-chave: Afeto. Corpo. Linguagem. Clínica psicanalítica. Lacan.

ABSTRACT: In his reinterpretation of Freudian theory, Jacques Lacan emphasizes the function of speech and affirms that the unconscious is structured like a language. If we consider only a superficial approach to Lacanian theory, we can get the impression that the affect would have been neglected in favor of the concept of the signifier. In this article we argue that there is a Lacanian theory of affects, and to advocate for our hypothesis, we will seek to discuss ways of presenting this concept in Lacanian theory.

Keywords: Affect. Body. Language. Psychoanalytic practice. Lacan.

A incompreensão dos sintomas histéricos por parte da medicina de fins do século XIX produziu um enigma para o saber que possibilitou a Freud a construção das hipóteses fundadoras da psicanálise. Por meio da escuta clínica, Freud buscou explicação e alívio para o sofrimento humano e apresentou como suposição produtiva a articulação necessária entre corpo e inconsciente. O ponto fundante desta articulação é justamente sua concepção de afeto, entendido como desarranjo da homeostase corporal (FREUD, [1895] 1969), estado que se coloca na relação prazer-desprazer (FREUD, [1900] 1969), e que incide tanto sobre o corpo quanto sobre o sujeito. Nesse sentido, o afeto, na psicanálise freudiana, apresenta-se ao mesmo tempo como índice clínico – o sofrimento é uma verdade subjetivamente reconhecida

que evidencia o desprazer do sintoma – e como construto teórico referido à pulsão (FREUD, [1915] 1969). A relação entre corpo e inconsciente mostra-se, portanto, eminentemente relacionada à prática clínica já que o corpo não tem estatuto conceitual em Freud.

Um caminho paralelo foi trilhado por Jacques Lacan. Ao realizar uma releitura da teoria freudiana, o psicanalista francês propõe considerar a prática clínica psicanalítica em relação à função da fala (LACAN, [1953] 1998) e afirma que o inconsciente se estrutura como linguagem (LACAN, [1957] 1998). Tendo como base os estudos da antropologia e da linguística estruturais – nominalmente Lévi-Strauss e Saussure –, Lacan defende a objetivação da prática clínica em estreita relação com uma releitura teórica que dê à psicanálise a tão almejada cientificidade. Nesse contexto, afirma que o trabalho do analista deve se sustentar na materialidade do significante e considerar a fala particular do paciente em seu momento de enunciação. Em uma aproximação superficial, tem-se a impressão de que o afeto – como noção fundamental da teoria freudiana – teria sido negligenciado na releitura lacaniana em prol do conceito de significante.

Um olhar mais atento nos permite perceber que o conceito de afeto – como os demais conceitos que ocupam lugar central na psicanálise freudiana – mantém-se na proposição lacaniana de retorno a Freud ao preço de uma releitura teórica que faz recurso à linguagem. Cabe considerar que este movimento, além de seu caráter conceitual, traz uma mensagem política ao buscar diferenciar a produção freudiana da releitura realizada pelos pós-freudianos, em especial no que se refere à prática clínica. Neste artigo buscaremos discutir os modos de apresentação do conceito de afeto em sua estreita articulação com o corpo e a linguagem, tal como apresentado por Lacan.

POSIÇÃO DO ANALISTA

Em sua proposição programática de releitura da psicanálise, Lacan defende que a posição do analista na cura não deve se confundir com a sugestão que aplaca os sintomas, nem tampouco com uma normatização que visa a adaptação social (LACAN, [1961] 1998). Ao manter-se atento à dimensão significante, o analista deve escutar a fala do paciente em sua singularidade e equívocidade, evitando a busca por um sentido já constituído discursivamente. Teoricamente isso implica desconsiderar a contratransferência e a análise das resistências,

procedimento corrente entre os pós-freudianos, devendo o analista manter-se em sua posição de escuta dos significantes colocados em cena.

Essa indicação foi usualmente interpretada como um programa de exclusão da dimensão afetiva na experiência freudiana. Ao afirmar que o termo afetivo “é um termo que é preciso absolutamente riscar dos nossos trabalhos” (LACAN, [1953-1954] 1983, p. 314), Lacan parece corroborar essa interpretação. No entanto, se acompanharmos o argumento lacaniano mais de perto, veremos que não se trata de uma exclusão da *afetividade*, mas da problematização da oposição entre intelectual e afetivo, termos tão em voga nos artigos publicados nos jornais de psicanálise sob a pena dos pós-freudianos.

Aos olhos de Lacan esta oposição reproduz – de um modo empobrecido – a oposição entre afeto e representação, e apresenta a dimensão *intelectual* como devedora de uma supremacia da razão que desconsidera o inconsciente, sendo o *afetivo* apresentado como descaminho que contamina o raciocínio. Nesse contexto, a contratransferência tem seu lugar assegurado como modo de o analista perceber que descaminhos seu raciocínio tomou diante de um outro que resiste ao tratamento analítico. Ou, dito de outro modo, a contratransferência do analista – a percepção e reconhecimento de seus próprios sentimentos diante do paciente – permite conhecer em que medida o outro resiste, já que provoca tais sentimentos no analista. *Grosso modo* essa é a ligação entre contratransferência e análise das resistências no que diz respeito à prática clínica dos pós-freudianos, que, como podemos perceber, não diferencia claramente afeto de sentimento.

Lacan busca, nesse contexto, tanto criticar a oposição entre intelectual e afetivo, quanto defender que a afetividade só pode se inscrever no registro simbólico (LACAN, [1953-1954] 1983). Considera, em seguida, que a afetividade está submetida às trilhas do significante e é exemplarmente dada a ver na *transferência*. Para dar força a seu argumento, Lacan retoma a definição freudiana de transferência como repetição de clichês estereotípicos (FREUD, [1912] 1969) e a articula com a enunciação do paciente, considerando os significantes que trazem à luz as imagens constitutivas da relação do analisante com o outro. O analista não deve, portanto, estar voltado para as próprias vivências, ainda que contratransferenciais, mas ater-se à fala concreta do paciente em sua materialidade significativa. A fala do paciente, tomada como ato de enunciação, revela uma posição subjetiva em que o falante se faz agente e/ou objeto de suas formulações (LACAN, [1953] 1998), em uma construção de sentidos possíveis e de não-sentidos que implode a ideia de uma

linguagem meramente ou eminentemente referencial. Nesse contexto, a análise se coloca como um jogo de reconhecimento intersubjetivo em que a fala tem função de representação subjetiva *para um outro*, sendo, portanto, necessária a dimensão de endereçamento que inclui fala e afeto.

De certo modo, podemos considerar que Lacan propõe *uma questão preliminar a todo tratamento possível do afeto* (SOLER, 2011) por meio da colocação em cena da dimensão de ciframento e decifração presentes no sintoma; ou seja, Lacan insere na discussão a necessária relação entre afeto e linguagem. Em uma perspectiva clínica, pode-se afirmar que, para pensar a afetação do corpo se faz necessário que o paciente fale do que o aflige, o que leva em última instância à *tradução* do afeto na linguagem em uma relação de endereçamento transferencial para o analista. A crítica lacaniana ao uso do termo afetivo visa justamente dissipar o caráter intuitivo e interpretativo da prática clínica dos pós-freudianos e, para tanto, se faz fundamental atacar o conceito central de contratransferência.

Ao mesmo tempo em que critica a postura dos pós-freudianos – a análise das resistências e o conceito de contratransferência –, Lacan lança as bases para (1) uma prática clínica objetiva que podemos apresentar como análise da fala de um sujeito particular e (2) uma apresentação do conceito de transferência como repetição e releitura das vivências já ocorridas por meio do significante. A crítica da oposição entre intelectual e afetivo, bem como a proposição quanto à afetividade, que, segundo a teorização lacaniana, também carrega as marcas do significante, não esclarece, no entanto, o que se nomeia como afeto. Se entre os pós-freudianos, havia uma *confusão*, por assim dizer, entre afeto e sentimento – a contratransferência como reconhecimento por parte do analista dos sentimentos que o paciente lhe desperta –, na teorização lacaniana, o afeto inicialmente não faz uma aparição clara. Sob a pena de Lacan, deparamo-nos com a releitura dos escritos técnicos de Freud – tema de seu primeiro seminário (LACAN, [1953-1954] 1983) – e a problematização do eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise – segundo tema ao qual se dedicou em seus seminários (LACAN, [1954-1955] 1985) –, em um movimento que dá à técnica o estatuto de provocador de seus questionamentos. Nesse contexto, a discussão sobre o *afeto* surge em decorrência de uma questão clínica: de que modo o corpo é afetado pela linguagem, ao se considerar o sintoma?

CORPO E AFETO: IMPLICAÇÃO MÚTUA

Inicialmente cabe destacar que, para Lacan, o corpo se coloca como pano de fundo em diversas incursões teóricas, mas não apresenta estatuto conceitual – mesma condição do termo corpo na obra freudiana. Usualmente, na produção lacaniana, uma noção de corpo surge em relação a outros conceitos, de maneira sutil, porém fundamental. Basta lembrar, por exemplo, que o corpo não foi tema principal de nenhum dos seminários lacanianos¹, mas que é referido em cada um deles em diferentes contextos.

Ao considerarmos as diversas aparições do termo *corpo* na obra de Lacan, encontraremos – de acordo com o período estudado – quatro ideias centrais: (1) uma relação estreita entre corpo e imagem do corpo – período que se inicia em 1933, com o texto sobre *o Crime das Irmãs Papin* (LACAN, [1933]) e que ganha maior consistência a partir de 1936, com o famoso *Estádio do Espelho* (LACAN, [1949] 1998); (2) uma relação necessária entre corpo e significante – tanto o corpo do significante, quanto o significante que nomeia o corpo – período marcado pela virada linguística de Lacan no *Discurso de Roma* (LACAN, [1953] 1998); (3) o gozo do corpo – tema claramente marcado por Lacan no *Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (LACAN, [1964] 1990), mas já anunciado no *Seminário 9: a identificação* (LACAN, [1961-1962]), quando a palavra mostra-se insuficiente e o simbólico apresenta-se em sua incompletude (LE GAUFÉY, 1996). E, por fim, (4) corpo e substância gozante (LACAN, [1972-1973] 1985) – período posterior a 1973, quando Lacan afirma que disso, do corpo, se goza em sua própria afetação de gozo. Nesse período, o corpo é apresentado como consistência (LACAN, [1974-1975]), cujo suporte não é mais o imaginário especular, o saco – como havia anunciado no início de sua obra –, mas o imaginário que se engendra a partir do objeto *a* e que pode ser abordado pela via do nó borromeu (LACAN, [1974-1975]).

Sem uma teoria específica sobre o corpo, mas mantendo a questão quanto aos modos de sua afetação – de afetação do corpo pela linguagem – Lacan discute o afeto por meio das vivências clínicas, mais especificamente de produção de sintomas. Em sua proposição, não se conhece o afeto senão por meio de sua *apresentação* corporal, pelo seu modo de passagem pelo corpo. Nesse sentido, o afeto em sua relação ao corpo coloca-se na discussão do conceito

¹ Mesmo no *Seminário 20: Encore* ([1972-1973]), em sua assonância a *un corps*, o corpo surge em relação à discussão sobre gozo, conceito este que pode ser considerado como ocupando o lugar central em todo o seminário.

de pulsão, noção que Lacan se propôs a reler na década de 60, quando a supremacia do simbólico dará lugar à explicitação de sua incompletude. O conceito de pulsão será claramente problematizado em 1964, ano do *Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (LACAN, [1964] 1990) sob um viés que vale a pena enfatizar: *a transferência*. Nesse ponto, defendemos que a querela com os pós-freudianos – que já vimos trabalhando anteriormente em relação à proposta programática de objetivação da clínica – toma uma outra nuance argumentativa, claramente apresentada por Lacan:

A transferência, na opinião comum, é representada como um afeto. Qualificam-na, vagamente, de positiva, ou de negativa. Aceita-se geralmente, não sem algum fundamento, que a transferência positiva, é o amor. Contudo é preciso dizer que este termo, no emprego que se faz dele aqui, é de uso inteiramente aproximativo. (...)

A transferência negativa, é-se mais prudente, mais temperado na maneira que se tem de evocá-la, e não se a identifica jamais com o ódio. Emprega-se antes o termo ambivalência, termo que, mais ainda que o primeiro, mascara muitas coisas, coisas confusas cuja manipulação não é sempre adequada. (...) Não poderíamos, certamente, nos contentar de modo algum com isto, pois que nosso fim é abordar o conceito de transferência.

Este conceito é determinado pela função que tem numa práxis. Este conceito dirige o modo de tratar os pacientes. Inversamente, o modo de tratá-los comanda o conceito (LACAN, [1964] 1990, pp. 119-120).

No trecho citado, vemos a indissociabilidade entre teoria e clínica na proposição lacaniana de releitura da psicanálise, mas também podemos perceber a preocupação de Lacan em não tomar a transferência como afeto, destacando sua função na práxis analítica; ou seja, busca apresentar a transferência em sua atualização na fala endereçada ao analista e, por conseguinte, na posição assumida pelo analista na escuta do significante. Logo em seguida a essa citação, Lacan registra *en passant* a acusação de ter produzido uma intelectualização da psicanálise (LACAN, [1964] 1990, p. 120) e aproveita a oportunidade para reafirmar a necessidade de considerar o afeto de forma precisa, não o aproximando de *afetivo*, em seu uso comum. Em última instância, trata-se para Lacan de precisar de que maneira a linguagem e o inconsciente determinam os afetos, tanto no sentido de os produzir, como de especificar seu modo de apresentação para o sujeito.

O recorte efetuado por Lacan em sua argumentação toma como apoio o texto freudiano *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade* ([1905] 1969) para diferenciar o que é da ordem do amor e o que é da ordem do afeto, momento em que define a pulsão como “(...) essa montagem pela qual a sexualidade participa da vida psíquica, de uma maneira que se

deve conformar com a estrutura de hiância que é a do inconsciente” (LACAN, [1964] 1990, p. 167). Temos aí três campos demarcados: o amor, o afeto e a pulsão. O amor, apresentado em relação ao conceito de transferência, mostra sua face imaginária; o afeto em sua relação ao corpo, se diferencia do sentimento; e a pulsão, como conceito limite entre o psíquico e o somático – definição freudiana clássica (FREUD, [1915] 1969) – tem o estatuto de uma montagem que articula corpo, sujeito e Outro, mantendo-se não representável. O simbólico tem aqui sua incompletude firmemente sustentada pelo argumento de Lacan.

CORPO E SUJEITO

Lacan não recorre à construção freudiana de um aparelho psíquico, modelo construído por Freud sob influência da neurologia do século XIX, pois se propõe a reler os conceitos freudianos por meio, inicialmente, de um recurso à linguagem – característico do século XX – , e, posteriormente, à topologia. Esse movimento permite a dessubstancialização dos conceitos e a problematização da separação entre interno e externo de uma forma que torna possível tomar a psicanálise em uma vertente concreta, porque clínica (POLITZER [1929] 1998). No bojo dessa discussão, o corpo será pensado em uma tripla vertente – imaginária, simbólica e real; corpo próprio, corpo-outro e organismo – e a pulsão será descrita como o resultado da transformação das necessidades da criança (*infans*) pela demanda do Outro. Mas se essa construção teórica pode parecer mais elegante que os modelos energéticos e hidráulicos de Freud, nem por isso perde seu caráter ficcional. Visando evitar a especulação, mais uma vez será a clínica que dará o suporte para as construções conceituais de Lacan e permitirá abordar o afeto, tema de nosso trabalho.

Antes, porém, de discutir diretamente o afeto, façamos um exercício de pensamento: tomemos os mesmos períodos referentes ao corpo, que apresentamos anteriormente, em relação ao conceito de sujeito e vejamos o que podemos extrair dessa sobreposição de planos. Período (1): em 1932, quando da escrita da *Tese* (LACAN, [1932] 1987), encontramos no texto de Lacan, de forma velada, uma definição de sujeito que não se confunde com a noção de indivíduo. A preocupação em distinguir sujeito e indivíduo de forma clara só se apresentará para Lacan após a leitura da crítica politzeriana, já que, para este último, o sujeito só pode ser considerado como tal se apresentar-se como agente temporalmente e

historicamente situado (POLITZER, [1929] 1998) e – ponto fundamental para a argumentação lacaniana – que não é senhor de si.

Ainda considerando o mesmo período, podemos afirmar que o sujeito também não se confunde com a noção de eu. O texto *O Estágio do Espelho* ([1949] 1998) traz as marcas dessa reflexão e apresenta o estágio do espelho “como uma identificação, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (LACAN [1949] 1998, p. 97). A imagem vista no espelho – e confirmada pelo adulto que carrega a criança – apresenta um caráter de superficialidade e unificação semelhante àquela dos pais, oferecendo à criança um semblante de objeto fixo e reificado. Essa identificação alienante, sustentada por uma imagem falsa, produz tanto uma distinção entre sujeito e imagem, quanto uma diferenciação entre sujeito e eu (*moi*). Se, de um lado, o estágio do espelho produz disjunção entre sujeito e imagem e entre sujeito e eu (*moi*), por outro lado, o corpo só pode ter existência por meio da sobreposição entre organismo e imagem em um sistema de identificação.

O segundo período – de 1953 a 1961 – tem como marca *princeps* o interesse de Lacan pela linguística estrutural, tanto no que diz respeito ao corpo quanto ao sujeito. Se em *Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise* ([1953] 1998) Lacan convoca os analistas a se deterem sobre a materialidade do discurso do paciente, abandonando uma técnica de interpretação das resistências, em textos pouco posteriores – *A Instância da Letra no Inconsciente* ([1957] 1998) e *A Significação do Falo* ([1958] 1998) – uma investigação mais efetiva dos enunciados do paciente se apresenta por meio de estudos linguísticos que visam alcançar – mesmo que hipoteticamente – a relação entre significantes que representam um sujeito.

Nesse momento de sua teorização, Lacan, ainda em busca de uma precisão em relação ao sujeito sobre o qual opera a psicanálise, defende que o sujeito da psicanálise não é o sujeito do enunciado. O sujeito do enunciado se colocaria do lado do eu, como fonte de enganos e identidade alienada. Ao mesmo tempo, Lacan indica que, a cada momento de enunciação, o sujeito desaparece sob o enunciado, pois o significante o substitui. Com tal primazia dada à linguagem, o corpo apresenta-se como materialidade e a linguagem como corpo sutil (LACAN, [1957] 1998). Ao dizer que tem um corpo, o homem une organismo e significante, fazendo um. É no *Seminário 9: A Identificação* ([1961-1962]) que, ao usar a topologia para abordar as relações entre sujeito e Outro, Lacan propõe pensar o estatuto do sujeito em sua

relação à linguagem, considerada como incompleta. Neste momento, sustentará que (1) o impossível está na origem da enunciação e, portanto, (2) o enunciado parte do nada, efeito da afirmação anterior. É este ponto de vazio que produzirá sujeito, o qual só pode ser suposto a partir da cadeia discursiva, mas que se encontra fora dela, como furo no discurso. O *Seminário 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise* ([1964] 1990) coroa esse percurso ao explicitar a divisão do sujeito em relação ao Outro no famoso *cogito* lacaniano – *sou onde não penso; penso onde não sou*. É neste período que o conceito de pulsão é revisitado e o corpo mostra-se necessário para pensar sujeito.

Dito de outro modo: podemos considerar que há sujeito, logicamente falando (LACAN [1966-1967]), mas há também uma corporeidade que não pode deixar de insistir. O corpo deve ser abordado imaginariamente – função da imagem cativante e do olhar –, mas também em sua relação ao organismo que, apreendido pelo Outro, ou seja, apreendido simbolicamente, ganha estatuto humano. É a noção de litoral, como aquilo que faz borda entre elementos distintos – corpo e linguagem, sujeito dividido e objeto *a*, gozo e Outro – que permite questionar a (dis)junção entre corpo e sujeito. Ou seja: o corpo próprio é tanto mais meu quanto mais alienado na ordem do Outro e afastado da condição de puro organismo. O meu corpo, eu o *tenho*, é atributo de um sujeito.

Lacan não para por aí e, em busca de uma mostraçãõ da teoria psicanalítica e seus efeitos clínicos, leva adiante a criação de relações entre os registros real, simbólico e imaginário por meio do nó borromeu. Como defende Granon-Lafont (1990), o uso lacaniano dessa figura topológica – o nó borromeu – visa menos uma explicitação dos modos de articulação dos conceitos teóricos do que a criação de relações. Neste período, os modos de enodamento entre os registros, modos construídos, conduzem Lacan a questionar o que poderia caracterizar o corpo, pois, se o corpo é tridimensional e não é estranho ao real, tampouco pode ser situável aí. Lacan considera que o corpo, ao se distinguir do gozo-outro, do vivente, e do gozo fálico – simbolicamente constituído – deve situar-se ou ser inscrito do lado do imaginário, como consistência. O uso desse termo faz com que Lacan oponha, de um lado, o saco – pele que contém um tanto de órgãos, ilusão de coerência e coesão – e, de outro lado, a corda – aquilo que enoda, que mantém presos os elementos, cuja consistência é exterior ao conjunto. Os orifícios do corpo, as bordas e furos permitem considerar a comunicação entre exterior e interior, possibilitando que, para além da consistência

imaginária, o corpo funcione de modo operatório e situe a consistência topológica de cada um dos registros: real, simbólico e imaginário.

Em relação ao sujeito, o nó borromeu permite explicitar a sustentação do sujeito neurótico na realidade, o qual se apoia no Nome-do-Pai, como quarto elo, e no objeto *a*, como furo central. Essa construção topológica articula sujeito e corpo por meio de uma operação de apropriação que depende da linguagem. Poderíamos então dizer que, ao fim de sua obra, a problematização em relação ao corpo – este elemento constante e não conceitualmente definido – retorna nas construções lacanianas em relação à psicose, dentro e fora da teoria, junto e diz-junto, dizendo junto de corpo e sujeito, sem jamais igualá-los.

Ao final deste percurso, depois de sobrepor os planos temporais em relação ao eixo central da linguagem, vemos que a relação entre corpo e sujeito não se coloca de forma simples na psicanálise. Para falar do corpo, se faz necessário recorrer à invenção lacianiana dos três registros (PORGE, 2006). Para falar de sujeito, Lacan parece apostar sobremaneira na linguagem e no registro simbólico, mas esse projeto falha e novos arranjos se fazem necessários. Podemos considerar que o questionamento quanto aos modos de apresentação do afeto se mantém pela sua dupla incidência, como afetação do corpo e como afetação do sujeito. Em qualquer um dos caminhos escolhidos, é a clínica que servirá de guia para a construção da teoria.

ANGÚSTIA, UM AFETO DE EXCEÇÃO

Voltemos, então, ao tema do afeto e à formulação lacianiana mais famosa sobre o assunto: “a angústia é o afeto que não engana” (LACAN, [1962-1963] 2005). A fórmula lacianiana pode ser tomada, no mínimo, por duas vias distintas: (1) em relação à vivência subjetiva – o sujeito não se deixa enganar diante da vivência de angústia; (2) em relação à conceituação – o afeto difere do sentimento, *senti-ment*, em um jogo de homofonia no francês que pode ser timidamente traduzido como *senti-minto* ou *senti-mente*.

Encontra-se aqui uma primeira variação metodológica e conceitual em relação ao que vimos trabalhando. Não apenas Lacan se serve do afeto de angústia para elaborar sua concepção de objeto *a*, mas afirma que este afeto se coloca como modo privilegiado de aproximação ao objeto. Por não se deixar apreender ou esclarecer pelo significante, a angústia coloca em evidência a insuficiência da linguagem. Em relação à vivência do paciente, Lacan

apresentará a angústia como aquilo diante do qual o sujeito vacila por não poder nomear o que aí se apresenta. Ao perguntar a si mesmo o que representa para o desejo do Outro, não encontrará resposta, a menos que venha a nomear este Outro, o que de forma invertida dará um lugar ao próprio sujeito. Sem palavra para fazer intervalo, é o corpo que paga: vivência de angústia.

Há, como podemos perceber, fracasso da ordem simbólica, o que aponta para um mais além em que o corpo responde, como disjunto, despedaçado; não se trata do corpo imaginizado e também simbolizado da imagem reconhecida no estádio do espelho, mas da vivência de fragmentação corporal. Ora, se seguirmos esse desenvolvimento, veremos que Lacan ao abordar a angústia pouco recorre ao conceito de pulsão, centrando sua argumentação na relação entre sujeito e corpo, na vivência subjetiva de ter um corpo próprio, socialmente reconhecido, cujo contraponto se dá a ver em casos de psicose, em que o corpo é alheio. Como temos sustentado ao longo desse trabalho, a clínica se coloca como provocador das formulações teóricas lacanianas e a clínica das psicoses tem aqui um lugar privilegiado.

E é justamente a clínica que nos permite apreciar outro aforismo laciano forjado também no *Seminário 10*: “a angústia é o motor da análise” (LACAN, [1962-1963] 2005). Ao vincular angústia à transferência, Lacan enfatiza que a angústia cumpre uma função tanto para o paciente quanto para o analista, possibilitando o advento do ato: ato de interpretação, do analista, ato de mudança de posição subjetiva, do paciente, mas também *acting-out* e passagem ao ato, que podem simplesmente provocar a interrupção de uma análise. É interessante lembrar aqui a apresentação freudiana da transferência como motor do tratamento (FREUD, [1912] 1969), ao mesmo tempo em que se constitui como resistência ao andamento da análise. A angústia, de modo similar, é motor da análise e ponto de interrupção.

Retomemos, então, nosso percurso ao longo desse texto: (I) da oposição aos pós-freudianos – com os conceitos de contratransferência e análise das resistências – Lacan propõe uma objetivação da clínica que tem na materialidade do significante sua marca de inovação – considerando-se os três registros, real, simbólico e imaginário – e centra sua argumentação no conceito de transferência como atualização, por meio da fala, das vivências subjetivas, deslocamo-nos para (II) o reconhecimento da incompletude do simbólico que traz à baila as discussões sobre o corpo – que, no entanto, não tem estatuto conceitual –, e dirigimo-nos para (III) a releitura laciana da teoria freudiana que, considerando as discussões sobre o corpo, produz um novo conceito: o objeto *a*.

Parece-nos que alguns elementos podem ser destacados: afeto não se confunde com afetividade e não se coloca em oposição a uma intelectualização; o afeto implica o corpo, é afetação, portanto, não se confunde com sentimento. A transferência não deve ser considerada como um afeto – transferência positiva ou negativa –, mas, ao mesmo tempo deve ser melhor situada, de modo a localizar o corpo, tanto na produção sintomática do paciente, quanto na presença da figura do analista. O corpo conta na transferência. Cabe então perguntar: o que isso esclarece quanto a uma teorização lacaniana dos afetos? É na condição daquilo que não engana que Lacan pode vir a construir uma conceituação de afeto por meio da vivência clínica da angústia; vivência que o analista tem em sua prática, na direção da cura; vivência que lança o sujeito a uma posição de máximo de embaraço, precipitando-o ao ato. A angústia mantém-se como o afeto por excelência, pois não engana.

Feito tal percurso, arriscamo-nos a defender que há, sim, uma teorização lacaniana dos afetos que se coloca como limite e para-além do que se constitui nas discussões correntes na virada linguística de Lacan. O recurso à lógica e à topologia permite um outro modo de enfoque da prática clínica, do corpo, da posição do analista, da constituição do sujeito e de tantos outros aspectos relidos ao longo de seus anos de produção. Talvez pudéssemos simplesmente tomar as palavras do próprio Lacan, quando afirma: “Agora, o que se deve julgar é se minha ideia de que o inconsciente está estruturado como uma linguagem permite verificar mais seriamente o afeto” (LACAN, [1974-1975]). E, seguindo Lacan, ir além.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FREUD, Sigmund. (1895) *Projeto para uma Psicologia Científica*. In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- _____. (1900) *A Interpretação dos Sonhos*. In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- _____. (1905) *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*. In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- _____. (1912) *A Dinâmica da Transferência*. In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- _____. (1915) *Os Instintos e suas Vicissitudes*. In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- GRANON-LAFONT, Jeane. *A Topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- LACAN, Jacques. (1932) *Da Psicose Paranóica em suas Relações com a Personalidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- _____. (1933) *Motivos do Crime Paranoico: o crime das irmãs Papin* (inédito)

- _____. (1949) *O Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1953) *Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1953-1954) *Seminário 1: Os Escritos Técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.
- _____. (1954-1955) *Seminário 2: O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- _____. (1957) *A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1958) *A Significação do Falo*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1961) *A Direção do Tratamento e os Princípios de Seu Poder*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1961-1962) *Seminário 9: A Identificação* (inédito)
- _____. (1962-1963) *Seminário 10: A Angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. (1964) *Seminário 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- _____. (1972-1973) *Seminário 20: Mais, Ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- _____. (1974-1975) *Seminário 22: RSI* (inédito)
- _____. (1975-1976) *Seminário 23: O Sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- LE GAUFEY, Guy. *L'incomplétude du Symbolique: de René Descartes à Jacques Lacan*. Paris: EPEL, 1996.
- POLITZER, Georges. (1929) *Crítica dos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise*. Piracicaba: UNIMEP, 1998.
- PORGE, Érik. *Jacques Lacan, um psicanalista: percurso de um ensinamento*. Brasília: Ed. Univ. Brasília, 2006.
- SOLER, Colette. *Les Affects Lacaniens*. Paris: PUF, 2011.

DETERMINISMO E MORALIDADE NA PSICANÁLISE DE FREUD

EDER SOARES SANTOS

Universidade Estadual de Londrina
edersan@uel.br

RESUMO: Este artigo tem por intenção mostrar alguns elementos que justificariam se falar de determinismo na obra de Freud que diretamente produzem consequências sobre sua concepção de moralidade. Iniciaremos mostrando que devido as suas filiações, relativas à sua formação científica, Freud apresenta explicações sobre o psíquico que procuram a via da determinação causal. Em seguida, mostraremos que, uma vez explicado os mecanismos de funcionamento do aparelho psíquico, a origem de nossos desejos e de nossas neuroses estão a tal ponto determinadas por nossa história filogenética que irremediavelmente configura toda nossa moralidade. Brevemente, ao final, apontamos uma mudança paradigmática dessas concepções da psicanálise tradicional freudiana a partir da perspectiva de Winnicott.

Palavras-chave: Determinismo. Moralidade. Freud. Winnicott.

ABSTRACT: This article aim to show some elements that justify talk of determinism in Freud's work that directly produce consequences for his conception of morality. We begin by showing that Freud, due to their scientific affiliations, presents explanations of psychic that leads one to the path of causal determination. Then we show that, once explained the workings of the psychic apparatus, the source of our desires and our neuroses are to such an extent determined by our phylogenetic history that inevitably sets up our whole morality. Briefly at the end, we point out a paradigm shift from traditional conceptions of Freudian psychoanalysis from the perspective of Winnicott.

Keywords: Determinism. Morality. Freud. Winnicott.

DETERMINISMO NO FUNCIONAMENTO DO PSÍQUICO

Freud é um devedor de seus mestres e das ideais guias (*Zeitgeist*) da sua época. Por isso, não é de se estranhar que Freud tenha compartilhado durante toda sua vida do juramento de seguir a doutrina do mecanicismo formulada por Ernst Brücke – professor de fisiologia e chefe do laboratório aonde Freud começou suas primeiras pesquisas neurofisiológicas – e Emil Du Bois-Reymond. Este juramento servia de orientação espiritual e científica na Escola de Medicina de Helmholtz na qual Freud foi formado:

Brücke e eu fizemos um solene juramento para efetivar esta verdade: nenhuma outra força, além daquelas químico-físicas, está em atividade no

organismo. Nos casos que não se puder, até o momento, explicar por essas forças tem-se que procurar o modo específico ou a forma de sua ação considerando o método físico-matemático ou assumindo novas forças iguais em dignidade às forças químico-físicas inerentes a matéria, redutíveis à força de atração e repulsão. (Cf. AMACHER, 1965, p. 10)

A primeira tentativa de Freud que corresponde às orientações desse juramento encontra-se no seu *Projeto para uma psicologia científica* (1895)¹ que foi engavetado e nunca publicado em vida. Tratava-se ali de encontrar um substrato anatômico para as funções e os processos psíquicos. Todavia, esse seu primeiro modelo de aparelho psíquico era insuficiente para explicar a formação de certas fantasias produzidas na mente dos sujeitos. Faltavam-lhe ainda os conceitos de pulsão, rever a sexualidade infantil e o conceito de complexo de Édipo.

Na virada do século, em 1900, surge o que viria a ser sua obra mais conhecida, *A interpretação dos sonhos*. Em relação ao *Projeto*, a *Interpretação* apresenta uma clara recusa de procurar um referencial neuroanatômico, a linguagem deixa de ser neurofisiológica e passa a ser psicológica e nada no modelo precisa corresponder à realidade. Trata-se de uma modelo analógico em que tudo funciona no esquema do *como se (als ob)* (Cf. Monzani, 1989)

Embora analógico, o modelo ainda está sustentado sobre a ideia de um aparelho – aparelho fotográfico que possui câmeras distintas e lentes que as dividem – e, portanto, determinado pelo tipo de explicação causal. Vejamos brevemente a explicação desse mecanismo.

Com a investigação dos sonhos, Freud incorporou três novidades às suas pesquisas: 1) o sonho é um processo dotado de sentido; 2) ele é possível de ser inserido na cadeia de experiências psíquicas do sonhador e 3) sonho é a realização de um desejo.

Não é possível se ter garantia de conhecer os sonhos tal como realmente ocorrem, pois nossa memória o mutila e é incapaz de retê-lo integralmente. Nossas lembranças deles são fragmentadas, inexatas e falsas em função da censura do sonho. Mas nem por isso deve-se considerar a produção dos sonhos como arbitrarias. Não há arbitrariedade, pois se um

¹ Sobre a escolha de Freud em considerar a psicanálise uma ciência natural, ver “Nota 1” em GABBI JUNIOR, 2003, pp. 19-20.

elemento deixa de ser determinado por certa cadeia de pensamentos, sua determinação é imediatamente comandada por outra (Cf. Freud, 1996, p. 510).

Devido à censura onírica que é a resistência à irrupção dos pensamentos oníricos na consciência, então, paira a dúvida sobre a exatidão do relato de um sonho ou de certos pormenores dele. Junto à dúvida está o esquecimento que age como resistência à lembrança dos sonhos. Resistência causa deslocamento e substituições do pensamento. A resistência, por sua vez, é causada pelo recalque (*Verdrängung*).

Já que há resistência e recalque, como o sonho chega se formar? Segundo Freud, da seguinte forma: no decorrer da noite, a resistência perde parte de seu poder. Porém, não perde inteiramente visto que funciona nos sonhos como um agente deformador. Com o despertar retoma todas as suas forças e se livra daquilo que foi obrigada a permitir.

A censura atua sobre os pensamentos. No processo de sonhar, um pensamento, geralmente um pensamento sobre algo desejado, objetiva-se no sonho, é representado como uma cena; é vivenciado (*erlebt*) (Cf. Freud, 1996, p. 511). No sonho o pensamento é representado como uma situação imediata sem “talvez” e transforma-se em imagens usuais e em fala.

O aparelho psíquico pode ser imaginado tal como um aparelho fotográfico composto por componentes chamados de sistemas. Os sistemas mantêm uma relação espacial constante e uma ordem temporal que servem para se pensar que a excitação atravessa os sistemas numa dada sequência (Cf. Freud, 1996, pp. 514-518). Funciona como se fosse um aparelho reflexo que determina um sentido e direção, ou seja, a atividade psíquica parte de estímulos (internos ou externos) e termina em inervações (descarga).

Ao entrar em funcionamento o aparelho sofre uma primeira diferenciação na extremidade sensorial (percepção), causando modificações permanentes dos sistemas, aí se registram os traços mnêmicos responsáveis pela função da memória.

A seguir, ocorre uma segunda modificação que é sofrida na parte frontal do aparelho que recebe os estímulos perceptivos, mas não preserva nenhum traço deles, ou seja, não tem memória. Assim, percepção e memória precisam se ligar por um mecanismo de associação,

funcionando da seguinte forma: diminuição da resistência e estabelecimento de vias de facilitação e, assim, a excitação é transmitida de um sistema para outro.

Esse sistema se dividiria em três instâncias: consciente (Cs), pré-consciente (Pcs) e inconsciente (Ics). A consciência está ligada à percepção e à vida de vigília, determinando nossas ações voluntárias e conscientes. O pré-consciente situa-se na extremidade motora, os processos excitatórios nele ocorrido podem penetrar na consciência sem maiores empecilhos. Já o inconsciente não tem acesso à consciência senão através do pré-consciente; no inconsciente situa-se o impulso para formação dos sonhos. Ele é o reservatório de nossas pulsões, nossos desejos.

Dado esse mecanismo, pode-se explicar a formação dos sonhos do seguinte modo: a excitação que deveria ser descarregada na extremidade motora move-se em direção retrocedente, ou seja, descarrega-se na extremidade sensorial. E por que retrocede? Freud supõe que as intensidades ligadas às representações podem ser completamente transferidas pelo trabalho do sonho de uma representação para outra: “Durante o dia há uma corrente contínua que flui do sistema Ψ das percepções em direção à atividade motora, mas essa corrente cessa à noite e não pode mais constituir obstáculo a uma corrente de excitação que flua em sentido oposto” (FREUD, 1996, pp. 519-520)

Esse mecanismo de explicação do aparelho psíquico será o modelo utilizado por Freud até 1919 quando publica *O ego e o id*, propondo uma segunda tópica. Não trataremos dessa tópica aqui, pois, no essencial, o mecanismo regressivo e repressivo do funcionamento psíquico será o mesmo.

Qual seria a função do aparelho psíquico de 1900? Procurar realizar o máximo de prazer e evitar qualquer desprazer. Assim, poderíamos pensar que ao realizar todos os nossos desejos atingiríamos o maior prazer e, com isso, haveria liberdade, na medida em que sempre poderia realizar aquilo que quero. Todavia, para Freud, aquilo que mais quero profundamente realizar são desejos não aceitos pelo meu senso moral e, por consequência, provoca conflito psíquico, e o conflito por sua vez, produz desprazer.

De onde surgem nossos desejos? Como podem se expressar livremente? Nossos desejos podem surgir quando: 1) acordado durante o dia, por motivos externos, não tenha satisfeito algum desejo, 2) quando surge algum desejo durante o dia, mas ele é repudiado, um

desejo com o qual não me ocupei, mas que foi suprimido. 3) desejos que têm origem no Ics, aqueles que só emergem à noite (ou em atos falhos e chistes) da parte suprimida da psique e se tonam ativos em nós.

Os desejos do Ics estão sempre em estado de alerta para se ligarem a alguma pulsão que desemboque no consciente, porém pela intensidade desses desejos e por ser de caráter conflitivo, eles devem ser mantidos sob recalçamento.

Todos os desejos devem ser recalçados? Em princípio não. Entre os desejos primitivos mais intensos contam-se a sede, a fome e o sexo. Não há como reprimir a fome e a sede, porém para que o homem pudesse sobreviver em sociedade lhe foi, segundo Freud, necessário reprimir seus desejos sexuais. Por consequência, os fundamentos morais, culturais, religiosos e sociais de nossa sociedade têm a ver com nossa capacidade de reprimir nossas pulsões sexuais.

Pulsões são como forças motrizes que se ligam aos nossos pensamentos e formam nossas representações. As representações ligam-se em cadeias de raciocínios que deve sob a força do recalque manter certa coerência com o que é aceito por determinada civilização. Cabe ao consciente manter vigilância justamente com a instância crítica e censuradora do aparelho psíquico para que pulsões indesejadas não escapem do Ics e possam se associar a pensamentos que criem representações indesejadas (no fundo, as mais desejadas) e que não podem ser realizadas a não ser sob um grande embate moral.

A consequência disso é que o aparelho psíquico determinaria minha própria vontade e meu querer independentemente das minhas intenções, pois para viver em sociedade minha liberdade de desejar deve ser tolhida.

DETERMINISMO DA CIVILIZAÇÃO

Afinal, o que determinaria nossa mente a funcionar como um aparelho psíquico repressor? Para Freud, a resposta não se encontra apenas numa investigação interna dos mecanismos do aparelho, mas também numa motivação externa. Na história do desenvolvimento da espécie humana, na sua evolução.

Embora *Totem e tabu* seja o primeiro texto em que Freud desenvolve extensamente essa questão, já consta em um dos seus manuscritos (Manuscrito N) de 1897 seu

posicionamento de que haveria um antagonismo entre comunidade sexual e cultura, em que para haver a última é preciso se renunciar à primeira. Ele diz nesse manuscrito:

O horror ao incesto (infame) baseia-se em que, em consequência da comunidade sexual (também na infância), os membros da família, permanecem continuamente juntos e tornam-se incapazes de entrar em contato com estranhos. Portanto, ele é anti-social – a cultura consiste nessa renúncia progressiva. (FREUD, 1996, Manuscrito N, 31 maio de 1897, p. 307)

Freud parece ter três intenções ao fazer seu estudo sobre moral e religião: 1) mostrar que tanto a moral quanto a religião fornecem indício sobre o interior psíquico; 2) mostrar que ambas podem ser analisadas e consideradas como sintomas psíquicos e 3) que nossa civilização está erigida no seu desenvolvimento evolutivo sobre o signo da repressão e, portanto, condenada a sofrer das neuroses advindas desses conflitos pulsionais reprimidos.

O primeiro a se fazer, então, para Freud era examinar aquilo que organiza o desejo. Tomando a antropologia como auxílio, Freud destaca que os povos mais primitivos submetiam suas pulsões sexuais a restrições severas e o totemismo ocupava um lugar central para o estabelecimento das instituições sociais e religiosas. O sistema totêmico está baseado na exogamia.

A questão que se coloca para Freud é a seguinte: por que os selvagens temem tanto o incesto a ponto de terem estabelecido um excesso de proibição em relação a ele? Para Freud, aonde há um excesso de interdição é porque há um excesso de desejo.

A psicanálise ensinou-nos que a primeira escolha sexual do objeto de um menino é uma escolha incestuosa, e que estes objetos, a mãe e a irmã, são interditados. Também aprendemos sobre a forma pela qual ele se libera da atração incestuosa enquanto cresce. Todavia, um neurótico apresenta invariavelmente uma porção de infantilismo psíquico: ou ele falhou em libertar-se das relações infantis do seu desenvolvimento psicosexual ou retornou a elas. Chegamos, assim, a ver no anseio pelo incesto que domina a relação com os pais o complexo nuclear da neurose. (FREUD, (1912), 1987)

Assim, Freud pode estabelecer uma identidade entre quatro termos: criança, neurótico, selvagem e homem pré-histórico se identificam por meio do anseio ao incesto. Por trás dessa correlação identitária subsiste a seguinte tese: o que hoje é inconsciente, um dia já foi consciente.

Qual é a natureza da interdição? A proibição no tabu é contra o tocar, porém os propósitos da proibição – que podem ser óbvios em muitos casos – na maioria das vezes é sem sentido, inadequado e incompreensível.

Reside na interdição uma necessidade interna que visa expiar, defender-se, purificar-se em relação a um desejo; ocorre o efeito de deslocamento de seu objeto de desejo para outro objeto com a produção de atos cerimoniais.

Dessa forma, deve-se procurar na estrutura de formação dos desejos de que modo uma interdição se constitui. A explicação possui caráter metapsicológico: topicamente o desejo surge de dois sistemas distintos Ics e Pcs; dinamicamente há oposição entre desejos, ou seja, entre a realização de um desejo do Ics e o desejo do Cs em não deixar que o primeiro se realize. E no aspecto econômico: busca-se manter a constância de energia dentro do sistema psíquico que é sempre alterado pelas incidências pulsionais do Ics.

Da luta entre querer realizar um desejo e o não permitir sua realização surgiria a culpa como fundamento do sentimento moral. Essa tensão provoca uma luta interna que causa sentimentos de ambivalência contrapondo impulsos libidinais e hostis. Isto é, ao mesmo tempo em que quero realizar meus desejos também quero mantê-los reprimidos. Assim a oposição entre desejo consciente e inconsciente produziria em mim um sentimento de culpa e, como resto adicional da ambivalência, angústia.

Com a evolução da humanidade e o desaparecimento do tabu tribal em nossa sociedade ocorreu que nossos impulsos libidinais e agressivos originários foram cada vez mais afastados da nossa consciência e a repressão que inicialmente era externa e simbolizada pelo totem, tornou-se interna como um mecanismo psíquico que sempre se ativa quando alguma pulsão que transgride a lei do interdito procura se realizar. Em consequência, a civilização passa a poder existir, porém, baseada sobre a repressão.

Durante a evolução da humanidade teria ocorrido, então, uma passagem da determinação natural que permitia a nossa natureza animal ir em busca da realização de qualquer desejo sexual, incestuoso e criminoso/assassínio para uma determinação psíquica em que o que deve controlar a natureza dos desejos do homem passa a ser o mecanismo de funcionamento do aparelho psíquico.

Como se vê nossos desejos e nossa vontade que poderíamos pensar seriam livres e autônomos na condução do nosso querer estão controladas por uma determinação filogenética primitiva da nossa cadeia evolutiva. Isso significa dizer que nossos desejos mais primitivos seriam frutos de nossas necessidades naturais condicionados desde o início das hordas mais primitivas a serem reprimidos. É em função da necessidade de socialização, que implica controlar o excesso de desejo de um grupo, que desenvolveu-se uma determinação psíquica do desejo que controla e pré-define com o quê e como posso me satisfazer – e mesmo que esses desejos escapem de alguma forma o mecanismo psíquico os transforma em sintomas neuróticos.

A determinação psíquica produz repressão que ao recalcar produz ambivalência que, por sua vez, causa angústia e sentimento de culpa. Estes últimos servem para fundamentar, na visão de Freud, a moralidade que permite a fundação da civilização.

A PERSPECTIVA DA PSICANÁLISE DE WINNICOTT

Winnicott tem claro para si que a psicanálise de Freud possui um caráter determinista em função dos compromissos teóricos e epistemológicos sobre os quais ela se sustentava. Ao falar sobre o sentimento de culpa, que segundo Freud nossa civilização teria herdado, Winnicott comenta:

Freud trata aí a natureza humana em termos de *economia*, simplificando deliberadamente o problema, com propósito de estabelecer uma formulação teórica. Existe um *determinismo implícito em todo seu trabalho*, a premissa de que a natureza humana pode ser examinada objetivamente e que podem ser a ela aplicadas as leis conhecidas em física (WINNICOTT, 1996 (1958), p. 16. Grifos nossos)

Essa afirmação de Winnicott encontra anuência no próprio texto de Freud quando esse diz:

A nossa suposição de um aparelho psíquico desenvolvido através das necessidades da vida, espacialmente extenso e composto convenientemente [*zweckmässig*] e que tem sua origem somente em um lugar [*Stelle*] determinado sob certas condições dos fenômenos da consciência [*Bewusstsein*], colocou-nos em posição de elevar [*aufrichten*] a psicologia a

um fundamento [*Grundlage*] semelhante ao de toda ciência da natureza [*Naturwissenschaft*], por exemplo, como a física. (FREUD, 1993, p. 126)

Winnicott descende de uma formação psicanalítica freudiana, então, por que sua própria psicanálise não teria herdado o determinismo explicitamente presente na teoria de Freud?

A resposta está em que de Freud a Winnicott houve uma mudança de paradigmas (Cf. Loparic, 2001; Santos 2010). Seria inexato dizer que Winnicott não considera o determinismo quando trata da discussão sobre a natureza humana, porém ele não assume o determinismo para toda a constituição psíquica dessa natureza. Para Winnicott, estamos determinados por dois fatores: nosso potencial herdado geneticamente e nossa tendência ao amadurecimento. Podemos nascer com deformações cerebrais ou herdar problemas neurológicos de nossos genitores. Porém, Winnicott não acredita que toda doença psíquica seja herdada geneticamente. Ao contrário, para ele, a grande maioria dos distúrbios emocionais graves – como psicoses e esquizofrenias – surge em função de problemas ocorridos durante o processo de amadurecimento. Para ele, todos têm uma tendência a amadurecer e a se integrar como um si-mesmo que constitui uma unidade que chamamos de pessoa. Entretanto, tirando esse fato, tudo o que somos precisa ser conquistado por aquele que acabou de nascer. Afora nossa própria capacidade para amadurecer, nada está dado ou pré-determinado para um lactente biologicamente saudável.

Contudo, dada a incipiência desse ser que está surgindo, o bebê, ele só vai conseguir realizar suas conquistas se tiver a ajuda e o cuidado de alguma pessoa – em geral sua mãe, mas não necessariamente – que possa lhe prover suas necessidades.

A provisão para o bebê começa pelo aspecto físico ainda quando ele está no útero. Depois, a provisão, que ainda é física, auxilia na constituição psicológica do bebê. Winnicott anuncia aqui um paradoxo: o bebê é dependente porque necessita de cuidados ambientais e, ao mesmo tempo, independente porque possui uma tendência inata ao amadurecimento. Por um lado, quando o bebê nasce, diz Winnicott, “há tudo o que é herdado, incluindo a tendência ao amadurecimento, e talvez tendências patológicas herdadas, estas têm uma realidade própria, e ninguém pode alterá-las; por outro lado, ao mesmo tempo, o amadurecimento depende para sua evolução da provisão ambiental” (WINNICOTT, 1996 (1963), pp. 84-85). Esse paradoxo não é para ser resolvido, mas sim apenas aceito. Pois assim é a existência

humana desde o seu início, uma sucessão de paradoxos que não podem ser resolvidos. O que pode ser dito é que o ser humano não vai por si, embora seja possuidor de certas tendências, como a de amadurecer; é necessário que haja a presença de um outro para se poder ser. O modo fundamental de existência do ser humano nos estágios iniciais é o de um *iniciar-se com* (*start with*) (Cf. Winnicott, 1984, pp. 17-18), momento em que o bebê se encontra [*becomes*] fundido ao si-mesmo (*self*) da mãe.

A criança no estado de dependência absoluta necessita que o ambiente facilite seu amadurecimento para que o seu ir-sendo (*going-on-being*), sua continuidade de ser, não sofra interrupções. Entretanto o ambiente não tem mais do que a função de auxiliar e sustentar o começo do existir. Ele é um apoio (*holding*) para que o ser que está surgindo possa manter-se existindo.

Após certos momentos do início é possível se falar em integração. Integração é o modo pelo qual algo ou alguém torna-se parte de alguma coisa. No que diz respeito à natureza humana, a integração faz com que *ser* seja compreendido como uma unidade, ou seja, que aquilo que *é* (sua permanência no tempo do seu próprio existir) da existência possa ter algum sentido para essa pessoa. Em outras palavras, o si mesmo da pessoa, seu *self*, que diz aquilo que ela *é*, adquire um status de unidade. Nas palavras de Winnicott:

Integração significa responsabilidade, e isso é acompanhado por consciência [*awareness*], por um conjunto de memórias e pela junção de passado, presente e futuro dentro de um relacionamento; assim, ela praticamente significa o começo da psicologia humana. (WINNICOTT, 1996 (1963), p. 119)

Deve-se acrescentar ainda que não há um estado de coisas organizado no início, o que existe é ainda uma ausência de globalidade no tempo e no espaço. O processo de integração será responsável por conferir esse sentido de globalidade. Nem por isso devemos considerar que esse estado anterior à integração seja um estado de caos. Não se trata disso, pois “caos é um conceito que traz consigo a ideia de ordem; a escuridão tampouco está presente no início, já que a escuridão implica na ideia de luz.” (idem, p. 135)

O que existe é um estado de não-integração, que é acompanhado por um estado de não-consciência. É a partir desse estado inicial que a integração se produz. Como isso acontece? A integração se dá gradualmente por breves momentos e períodos, só se tornando um fato depois de muitas idas e vindas do bebê do estado de não-integração para o estado de

integração. Para que esse processo se dê, é preciso levar em conta que existem os fatores internos – como as urgências (*urges*) instintuais e a expressão de agressividade – e o cuidado ambiental contribuindo para essa integração.

A conquista da integração como um fato depende da estabilidade do ambiente, ou seja, depende de que o ambiente seja confiável. Dessa forma, “à medida que o *self* se constrói e o indivíduo se torna capaz de incorporar e reter lembranças do cuidado ambiental” (WINNICOTT, 1988, 117), ele pode começar a cuidar de si mesmo, isto é, gradualmente a dependência, que é nesse momento absoluta, pode ir diminuindo.

A integração consiste, portanto, num estado precário; estado que é próprio a todo existir humano. É preciso reconhecer que ela é um estado a ser conquistado. (Cf. Dias, 2003) Dadas certas condições iniciais a integração torna possível um maior estado de confiabilidade e, com isso, o si-mesmo (*self*) torna-se firmado (*established*) e a pessoa torna-se capaz de incorporar e reter lembranças dos cuidados providos pelo ambiente, fazendo com que a integração venha a ser um estado confiável em direção à conquista do estabelecimento de uma unidade, isto é, estabelece as condições de possibilidade para se pensar em um sentido de ser.

Ter atingido o *status* de *self* unitário não significa que o processo chegou ao fim. A integração está ligada à continuidade de ser de cada um que, por sua vez, possibilita se chegar a um sentido de ser que só pode ser alcançado em sua totalidade no findar da existência do ser, isto é, na sua morte.

Antes de se formar um Eu Sou, uma unidade, é preciso se formar um Eu. Para que isso ocorra, é preciso que a união psico-somática, ou seja, que o alojamento da psique no soma tenha se realizado para que faça sentido se falar de Eu e, logo em seguida, pressupor que exista um ser. Pois ter a possibilidade de fazer a diferenciação entre Eu e não-Eu permitiria ao bebê, caso tivesse a sofisticação para tanto, pensar assim: "eu sou, eu existo, adquiero experiências". (WINNICOTT, 1962, p. 61) Trata-se de poder ser si-mesmo e não de se sentir culpado patologicamente por existir. (Cf. Barretta, 2012) Trata-se de assumir responsabilidade por suas ações na sociedade e não de constituir uma sociedade com base em uma culpa imemorial.

Para finalizar, em que sentido poder-se-ia considerar liberdade em Winnicott?

No sentido de que não há garantias nem caminhos pré-traçados seja para a saúde ou para a doença do psiquismo. Quando Winnicott diz que uma criança suficientemente bem cuidada tente a se sair bem na constituição e na conquista de um si-mesmo, não quer dizer com isso que o sucesso está garantido. A vida humana, além de sofrer da constante ameaça a sua finitude, é muito precária e o que foi conquistado pode sempre ser perdido. Por isso o cuidar de si e o cuidar do outro sempre são requeridos como necessidades constantes. Nossa liberdade reside no fato de que sempre podemos procurar reconquistar aquilo que perdemos ou que, por algum motivo, foi roubado de nós. Está em que estamos abertos as nossas possibilidades e não, ao contrário, determinados por ela.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMACHER, P. Freud's neurological educations and its influence on psychoanalytic theory. *Psychological Issues*, v.4, n.4, 1965.
- BARRETTA, J.P. A origem da moralidade em Freud e Winnicott. *Winnicott e-prints*, vol.7, no.1, São Paulo, 2012. Disponível em:
http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1679432X2012000100005&script=sci_arttext
- DIAS, E. O. *A Teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- FREUD, S.(1897) "Manuscrito N", Escritos Pré-psicanalíticos. *Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. *Abriss der Psychoanalyse*. GW. Band XVII. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1993, p. 126.
- _____. (1912) Totem und Tabu. In: *Gesamte Werke*. Vol. IX, Frankfurt: S. Fischer, 1987.
- _____. (1923) Das Ich und das Es. In: *Gesamte Werke*. Vol. XIII, Frankfurt: S. Fischer, 1987.
- _____. (1900) *Die Traumdeutung*. Studienausgabe. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1996.
- _____. (1895) Projeto para uma Psicologia Científica. *Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1980.
- GABBI JUNIOR, O. F. *Notas a projeto de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- LOPARIC, Z. Esboço do paradigma winnicottiano. *Cadernos de história e filosofia da ciência*. Campinas – CLE – Unicamp, série 3, v. 11, n. 2, 2001.
- MONZANI, L. R. *Freud: O Movimento de um Pensamento*. Campinas: Editora da Unicamp, 1989.
- SANTOS, E. S. *Winnicott e Heidegger: aproximações e distanciamentos*. São Paulo: DWW Editorial/FAPESP, 2010.

- WINNICOTT, D. W. (1958) Psycho-analysis and the sense of guilt. In: *The Maturation Process the Facilitating Environment*. International Universities Press, Madison, 1996.
- _____. (1963): From dependence towards independence in the development of the individual. In: *The Maturation Process the Facilitating Environment*. International Universities Press, Madison, 1996.
- _____. (1962): Ego Integration in Child Development. In: *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*. Madison/Connecticut: International Universities Press, 1996.
- _____. *The Family and Individual Development*. London/New York: Tavistok Publications, 1984.
- _____. *Human Nature*. New York: Brunner/Mazel, 1988.

**DIREITOS PSÍQUICOS COMO DIREITOS HUMANOS: PODE A PSICANÁLISE
CONFERIR ESTA GARANTIA?**

JOSÉ EUCLIMAR X MENESES

docente adjunto do Programa em Família na Sociedade Contemporânea/UCSAL, professor dos cursos de psicologia das Faculdades Social da Bahia e Santíssimo Sacramento. É editor da Revista Diálogos possíveis, mestre e doutor em filosofia da psicologia e da psicanálise/UNICAMP e pós doutor pela Pontifícia Universidade Lateranense/Roma. Lidera o grupo de pesquisa Epistemes da subjetividade/UCSal/CNPq.

RESUMO: A antropologia psicanalítica envolve certos problemas que reduzem humano, sustém Edith Stein. Os processos psicológicos complexos, a constelação da vida emocional sofre um forte reducionismo mediante a concepção psicanalítica. A inscrição deste saber no movimento romântico, bem como o seu modo de conceber a natureza humana se caracterizam pela negatividade, pelo desencanto e pela desesperança, bem como compreende o comportamento humano como mero resultado de movimentos instintivo-libidinais. Fato que negligencia um direito fundamental dos sujeitos humanos à compreensão de sua vida emocional em sua complexidade.

Palavras-Chave: Direitos emocionais. Direitos humanos. Psicanálise. Filosofia.

ABSTRACTS: The Psychoanalytic Anthropology involves certain problems that reduce the human condition, sustains Edith Stein. The complex psychological processes, the constellation of emotional life are reduced by psychoanalysis. Its inscription in the Romantic Movement, and its way of understanding human nature are characterized by negativity, by disillusionment and despair. Also, such knowledge understands human behavior as merely as results of instinctive-libidinal movements. A perspective that does not consider the fundamental right of human subjects to understand their emotional life in its complexity.

Key-Words: Emotional rights. Human rights. Psychoanalysis. Philosophy.

“...jogar a criança fora com a água do banho”

Aqui pretendo recortar o modo como Stein compreende as formas de individuação que imputa à teoria psicanalítica. Mais precisamente, o que se pretende nesse espaço é isolar e analisar as concepções atribuídas à psicanálise acerca do sujeito humano como dotado de uma vida emocional complexa, para cuja compreensão poderia corresponder o estabelecimento de condições de garantias de direitos. Um dos mais elementares deles é à vida emotiva. O saber que conceitua os processos que ocorrem na vida emotiva a compreende e pode possibilitar intervenções que garantam as condições de experiência saudável desta dimensão da vida humana? Portanto, realizo um esforço de compreensão da crítica steiniana à psicanálise, para o que reconstituimos certo itinerário textual da *metapsicologia* para demonstrar os pontos teóricos de propulsão de Stein. Colocaremos também em relevo as inflexões que sobre eles a autora realiza, tentando, tanto quanto possível, apontar as tensões inerentes às interpretações, consideradas como desafios a um diálogo fértil e enriquecedor entre as antropologias aqui implicadas.

Meu ponto de partida é a tradução em italiano de *A estrutura da pessoa humana*¹, no qual o *Logos* é tomado como guia do agir humano. A autora propõe algo do tipo: porque livre, o homem age sob a tutoria do *Logos*. Ser agente do *Logos* é a ação garantidora da condição humana. A força propulsora do agir humano, o vetor para o qual se orienta a conduta humana repousa no *Logos*, apresentado como a ordem objetiva da realidade, à moda dos gregos. Ela sustenta que no *Logos* a *compreensão de vivente* solicita adequar o agir do sujeito à orientação do *Logos*.

Qual o sentido deste ponto de partida e vetor de remissão do comportamento humano? A ação integrada à ordem objetiva e lógica envolve todas as expressões humanas a exemplo do pensar, do falar e do próprio agir. Mesmo que o sujeito não elabore grandes reflexões a respeito de sua ação, ela não resulta desprovida de logicidade por causa da ausência do elemento

¹ STEIN, E., *La struttura Della persona humana*, Roma: Città Nuova Editrice, 2000.

reflexivo-norteador. Ou simplesmente, a autora parece conceber o sujeito humano como incapaz de atos acráticos, incapaz de um agir sem sentido. Logo, em cada gesto, mínimo que seja, em cada pensar, desarticulado que seja, em cada agir, anárquico que seja, toda expressão do agir humano está permeada e conduzida pelo *Logos*. Em outros termos: o sujeito humano como tal se comporta atribuindo uma significação à esse comportamento.

Nesse diapasão, a formação humana que assegure a cada homem o desenvolvimento dessa potencialidade é aqui pensado estruturalmente. Isto é: todo homem é, de per si, digno de receber em sua história de vida as condições pedagógicas para pensar e nortear a sua própria ação como humana e., portanto, preche de sentido. Princípio garantista da condição humana que cobra da teoria da formação do homem indagar-se sobre a sua situação no mundo, bem como acerca de sua natureza. Como quer que ocorra a prática pedagógica, seus efeitos não são inócuos. Tenha ou não uma visão de mundo e de homem como sustentáculos, possua ou não uma coerência na combinatória das duas, seja ou não uma prática gerada por uma reflexão profunda, a ação pedagógica é influente na formação do sujeito, e é necessário vislumbrar em que medida tal influência ocorre.

É exatamente esta moldura na qual a psicanálise brota na reflexão da autora. Ou em outros termos, ela comparece no texto oferecendo à práxis pedagógica uma visão de homem, uma antropologia. A teoria que sustenta a formação humana se enraiza e se fundamenta na *antropologia*.

Qual é aquela que hoje adota a pedagogia? A autora pensa que a visão de homem produzida pela psicanálise é aquela assumida pela pedagogia contemporânea. Quais as conseqüências desse “empréstimo”?

No cenário que contrói, Stein aponta um elenco das antropologias que caracterizam o mundo contemporâneo. A visão psicanalítica de homem é precedida pelo *idealismo alemão*, fenômeno reflexivo e expressivo de uma reação contra o materialismo e o positivismo vigentes

no século XIX. Na avaliação de Stein, o idealismo não superou esses movimentos constituintes das concepções antropológicas que caracterizam o sombrio século XX que, do ponto de vista pragmático, culminam com a Primeira Guerra, tempos que dotaram de extrema debilidade toda a proposta idealista assim traduzida em suas próprias palavras:

O ser humano... é livre, é chamado à perfeição (que chamam de “humanidade”), é um membro na totalidade da cadeia do gênero humano que se avizinha progressivamente do ideal de perfeição; cada sujeito e cada povo recebeu, na força da própria natureza, uma tarefa particular a desenvolver no processo civilizatório da humanidade².

Para Stein, o idealismo alemão está impregnado de um ativismo e de um otimismo etéreos. Nele, a tarefa do educador reside no estímulo à participação na criação do *espírito humano*. O pressuposto seria que, diante mão, cada sujeito humano faria, de *per si*, uma adesão quase espontânea a esse projeto, dado que cada um é dotado do instrumento mais nobre da natureza: a razão. A confiança nela advém do racionalismo e do iluminismo, reflexões que compreendem as potências mais exponenciais do sujeito humano como sendo derivadas de elaboração do intelecto.

Ora, é esse fascínio pela razão e pela consciência que o Romantismo vem corroer. Ele vai se interessar, sobretudo, pelo *mundo das sombras*, pelas forças sombrias que habitam a alma humana, pelos abismos sobre os quais se precipitam a existência do homem. Mas esse movimento também malogra frente às tendências materialistas e positivistas que prevalecem na contemporaneidade. Qual teria sido o evento que operou uma influencia significativa sobre a pedagogia? Que antropologia oculta? Quais as conseqüências dessa influencia?

A autora apresenta a literatura russa como o espaço de elaboração privilegiado desse universo obscuro caracterizador da vida humana. Tolstoi e Dostoievski perscrutaram a alma e nela descobriram o abismo profundo da existência humana, no qual habitam, recônditas, as

² Idem p. 39.

antinomias da normalidade anímica, as forças misteriosas que sobressaltam a vida consciente ou “normal”.

A lupa da autora indica a inscrição que me interessa: objetivamente, foi a psicanálise quem se ocupou desse universo. É ela a responsável de uma mensuração mais acurada desta realidade recôndita da alma humana. O ponto de vista proposto pela psicanálise, de acordo com a autora, recebeu grande adesão do mundo intelectual, mas também grande resistência.

A guerra e o pós guerra são os eventos que exibem os elementos promotores do florescimento de forças profundas que demonstrariam a falência da razão, da humanidade e da cultura, lançando o homem em sua impotência.

Portanto, a literatura russa, a psicanálise, a guerra e o pós-guerra operam uma inversão no próprio conceito de homem, a partir do qual não mais vigorará o lado luminoso da consciência, da vida de vigília, das forças humanas unitárias. Ao invés disso, “...uma outra imagem do ser humano é elaborada em substituição daquela imagem humanista, ou melhor, outra proposta antropológica...”³. Uma imagem negativa do humano emerge fazendo com que a consciência, os atos da vontade, o pensamento, os sentimentos sejam derivados dessas forças inconscientes.

Em outros termos: a psicanálise contribui no reconhecimento desse abismo que funda e fundamenta a vida humana. Não se trata da descoberta de uma dimensão da vida ao lado de outras que a caracterizariam. Invés disso, o que se obtém é o estabelecimento de uma concepção de homem radicalmente oposta à que lhe antecede: a vida consciente é um mero resultado de forças inconscientes, deriva desse universo sombrio e obscuro que efetivamente conduz o comportamento humano.

Qual o significado disto para o arrazoado que a autora apresenta? Certamente que a psicanálise, com os movimentos apontados, inverte a tese que funda e fundamenta o pensamento humanista a respeito do agir humano, tese sustentada no LOGOS. A antítese resultante seria: todo

³ Idem p. 41.

agir humano é, de principio, inconsciente. Como a autora compreende tal antítese? Qual é o lugar ocupado pela psicanálise nessa nova forma de olhar o homem?

Com a finalidade de compreendê-lo, a psicanálise faz residir no *abismo da alma* forças invisíveis nomeadas de *pulsões*. O que quer dizer *pulsão*? Stein reconhece que entre as psicologias não existe um acordo nas interpretações do problema. Sentidos múltiplos são atribuídos ao substantivo *pulsão*, sobretudo quando se analisa a aplicação que é feita da noção:

...exemplificando, admitindo uma unidade da alma que estabelece uma ordem nas pulsões (como evidencia em sua denominação a psicologia individual), ou admitindo que a vida da alma, seja a superficial ou a profunda, se apresenta como um caos, que não alcança o denominador comum da unidade pessoal⁴.

Quer dizer, ao menos duas tendências contraditórias despontam no uso de um único vocábulo. Stein parece indicar um conflito interno das psicologias na compreensão e descrição da “substância” que orienta, ordena, estrutura a vida psicológica do sujeito humano. A chamada *Psicologia do Eu*, por exemplo, conceberia uma espécie de convergência dessas forças sombrias ordenadas pela alma, integradas em movimentos de síntese do próprio indivíduo, ao passo que outras psicologias tenderiam a pensar essas mesmas forças como cegas e incapazes de coordenação a partir de uma instância, ou mesmo de convergirem para a construção de uma unidade chamada pessoa.

Em sua diagnose, a autora parece indicar: se não há ao menos um acordo acerca da semântica básica no uso do termo *pulsão*, como entender a aplicação que as diversas psicologias fazem dele? Se uma certa fluidez, ou mesmo falta de precisão conceitual acomete o esforço reflexivo das psicologias, como seria possível assimilar a sua compreensão de homem? Com essas contradições internas, pode-se pensar na formulação de uma tese que dê conta da complexidade psicológica do sujeito humano?

⁴ Idem.

Realizo essas inferências da letra da autora crendo não forçar a sua letra quando sugiro que ela cobra da psicologia uma certa precisão conceitual.

A nova antropologia resultante desse modo de pensar coloca em evidencia a realidade sombria do homem. No confronto com a antropologia idealista, arranca-se do pedestal uma visão de homem fundada no intelecto e na vontade soberana, tomada como instância competente para lhe fornecer um senso de realidade que o torne eficaz na intervenção objetiva de sua existência.

Ora, se essa antropologia sustenta uma concepção que pensa o indivíduo como um fecho desordenado de forças pulsionais, que o impelem ao des-nortamento de sua conduta, quanto mais não se diria de um projeto de humanidade. Se um indivíduo não é capaz de dar conta de sua conduta orientada por forças pulsionais, poderia o grupamento humano ser competente para realizá-lo? Nesse âmbito maior, coletivo, a conseqüência que se verifica é de total inviabilidade de pensar e propor a pauta de uma existência sob a *unidade espiritual da humanidade*. Se não se compreende essa unidade presente no indivíduo, como pensar que um conjunto de indivíduos pudesse possuí-la?

O resultado desta tendência reflexiva que caracteriza a contemporaneidade, atravessada pela influência do romantismo e da psicanálise é aterrador, seja na qualidade, seja na quantidade. O balanço seria o seguinte: 1. Uma falta de sentido absoluta da biografia do indivíduo; 2. Uma casualidade desnortadora da história humana; 3. Um vazio profundo do próprio projeto cultural da humanidade. Desse modo, a psicanálise estaria inscrita na esteira do niilismo, fortalecendo-o junto aos movimentos reativos à antropologia humanista que plantaram e nutriram a tradição ocidental.

Que impactos essa tendência reflexiva impõe à ciência formadora do homem, à pedagogia? Se o sujeito humano, de *per si*, não possui um norte; Se ele é uma matéria informe que se move caoticamente sem direcionamento; Se o rumo histórico da coletividade é desprovido de direção; Se a cultura é fruto de acidentes casuais: como pensar uma ciência formadora do sujeito?

Esse panorama instaura a falta de sentido do agir humano; impõe o declínio da orientação de um *Logos* que fornece um arranjo minimamente adequado para a conduta; dispensa e torna artificial o que a antiguidade construiu como a ciência formadora do homem, a pedagogia. Ela própria não seria um artifício dispensável neste cenário? Faz sentido falar de pedagogia nesse panorama de “terra arrasada” deixado pelo conjunto de teorias que tecem louvores às forças recônditas do homem, sem fornecer qualquer espaço à sua vocação à racionalidade, de controle e de auto-controle, de estabelecimento de um projeto coletivo, enfim, de afirmação de um sentido para a história humana?

Estes problemas se apóiam no resultado flagrado pela autora: Que homem resulta desse movimento iconoclasta que se abate sobre o projeto humanista? O que dele pretende essa nova perspectiva? Como lida com ele? Como reforça o seu comportamento desejável?:

Como escopo resta, no fundo, somente o ser humano no qual as pulsões funcionam “normalmente”; como objetivo, a cura ou a prevenção dos distúrbios da alma; como meio, a análise da vida superficial, a descoberta da pulsão ativa, o início da satisfação ou de uma saudável abreação⁵.

A primeira pergunta que surge aponta para o fundamento, para as concepções basilares da psicanálise: Que concepção de homem está aí implicada? Um fecho de pulsões, submetido às tensões inerentes à existência, portanto, submetido ao movimento de excitação psíquico, apto a descarregar essas excitações. A segunda demanda aponta para a finalidade: O que objetiva essa ciência? Instaurar mecanismos capazes de corrigir os danos dos traumas derivados dessas tensões inerentes à existência. A terceira se dirige para os dispositivos: Com quais ferramentas lida com ele? Com as técnicas terapêuticas que intervêm topicamente onde é necessário. E a quarta, para a relação que estabelece com o sujeito: O que essa teoria oferece ao indivíduo? Prazer psíquico. Em síntese, trata-se de uma poderosa ferramenta conceitual e de uma técnica de intervenção

⁵ Idem p. 42.

igualmente poderosa. Como sustenta RIEFF⁶, com a psicanálise, conquistou-se a competência técnica para lidar com o homem do tempo da técnica. A terapêutica, e o homem que ela forja, se reforçam mutuamente⁷.

Todos esses elementos estão presentes no balanço que a autora efetiva: constata-se um modo-de-ser e um modo-de-pensar baseados nesses pilares, seja nos agentes da educação (professores e estudantes), seja na juventude em geral, ou ainda em todos os setores da vida contemporânea. Verificam-se as ressonâncias dessa nova visão de homem, mesmo onde não existe uma consciência dessa nova realidade. Esses novos fundamentos impregnaram a mentalidade, a conduta e o modo de ser contemporâneos.

Stein nos oferece um balanço das consequências: 1. Constata-se hoje uma estima excepcional pelos instintos, estima jamais vista no passado da parte dos jovens. O que mais importa hoje, bem mais do que ontem, é a *afirmação de si*, no sentido de reconhecer-se a si mesmo como sujeito dotado de competência para prover a própria satisfação, e em contrapartida, sujeito apto a declinar da luta saudável contra tal satisfação, ao acolhimento da renúncia, tudo em nome do cultivo “dos movimentos naturais”. O novo imperativo vigente será: “Coloque-se de lado, portanto, o inócuo e anti-natural esforço de promoção da renúncia, do controle de si”. Em termos psicológicos, não se pode mais negar uma definição de homem como *sujeito-de-desejo*, novo imperativo estabelecido pelo *homo psicanalítico*. Afirmativamente, ser *sujeito-de-desejo* implica na busca de satisfação egocêntrica, dado que agora são legitimados imperativamente. Não seria estranha à autora uma expressão do tipo: estamos no “reino da tirania do prazer egoísta”.

2. O segundo dado que evidencia a repercussão da psicanálise nos dias que correm se confere na outra ponta da relação educativa, a saber, entre os pais e professores. O agir destes atores educativos foi crivado pela equívoca substituição do educar por uma atitude de *esforço*

⁶ RIEFF, P., *Freud, o triunfo da terapêutica*, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990.

⁷ GALIMBERT, U., *Psique e techne: L'uomo nell'età della tecnica*, Milano: Fetrinelli Ed., 2002.

compreensivo do comportamento dos jovens. Uma espécie de aceitação dos imperativos naturalistas contaminou a ação pedagógica dos agentes mais importantes da educação. Tal atitude redundava na fragilidade da relação existente entre educando-educador, porque essa relação compreende que ecoa no educando uma permissividade absoluta e uma legitimidade da falta de referências de um agir equilibrado.

A influência da psicanálise no mundo contemporâneo pode assim ser diagnosticada:

*Por isso a psicanálise exercida de modo incompetente constitui um perigo não somente para a pedagogia, mas também para a totalidade da vida social, e de modo muito particular para a cura da alma*⁸.

Quais são esses perigos? Seriam eles advindos de uma mera aplicação técnica da psicanálise? Esses riscos adviriam de uma certa incompetência derivada da má formação dos profissionais que abraçam tal saber? Ou, de modo mais vertical, tais perigos estariam ligados muito mais aos fundamentos antropológicos da psicanálise, ao seu modo de pensar o homem de forma reducionista, o que vulnerabiliza profundamente os seus direitos à fruição das suas potências as mais sublimes?

RAZÕES INCONSCIENTES DO HUMANO

Que interpelação realiza Stein à *antropologia psicanalítica*⁹? “No frigidus dos ovos”, é esse o ponto mais sensível da crítica que dirige à psicanálise: como representante dos saberes modernos, a psicanálise portaria uma certa “antropologia negativa”, ou contaminaria a pedagogia com uma visão de homem que o esvaziaria de qualquer conteúdo subjetivo. O que ela cobra da psicanálise em geral é a *visão de homem* implicada em suas teorias, em seus conceitos fundantes, em suas técnicas interventoras na organização psíquica dos homens. Creio que é nesse sentido que ela fala de uma *antropologia*.

⁸ STEIN, op. Cit. p. 42.

⁹ O texto considerado data de 1932, portanto, o movimento psicanalítico ainda está muito centrado em sua matriz original.

Se minha proposta de leitura de Stein é pertinente, creio que ela realiza uma diagnose genuína do movimento de pensar psicanalítico, que aqui projetamos sobre o modelo freudiano. Sem nos anteciparmos na avaliação dos juízos que emite acerca dessa *antropologia*, estou de acordo com a sua compreensão de que existe um realismo desencantado na psicanálise acerca do humano, especialmente no freudismo. Em que sentido isso se verifica?

Psiquicamente, na base de sua estruturação, o homem é agressivo e egoísta. Este é o resultado das investigações acerca das neuroses. Os textos do freudismo abundam nesse sentido¹⁰. E mais: não se trata de uma ocorrência patológica projetada sobre um percentual da humanidade. A agressividade e o egoísmo substancializam o próprio ser humano, são as suas duas potências mais evidentes e significativas. Em todos os atos psíquicos elas se esgueiram e/ou se evidenciam. Para marcar bem essa concepção é suficientemente persuasivo o recurso que Freud faz a uma passagem de um romance de Denis Diderot, a fim de evidenciar a compreensão do modo como o homem estrutura o seu agir: “*Se uma criança de três meses fosse abandonada às suas próprias forças e possuísse a energia de um homem de 30 anos, seguramente torceria o pescoço do seu pai e devoraria a sua mãe*”¹¹.

Seria o homem bom ou ruim naturalmente? Não se trata de retomar uma questão detonada pelo Movimento Iluminista, que certamente nutre inúmeras reflexões de Freud. Para ele, interessa bem pouco atribuir juízo de valor ao agir humano. Sua preocupação fundamental é descrever a organização psíquica, seu funcionamento, seus resultados, a fim de melhor compreender a complexidade emocional do homem. Qual é a visão que resulta desse seu esforço descritivo?: um sujeito egoísta e agressivo em suas ações. Sem sombra de dúvidas, Freud concebe que a

¹⁰ FREUD, S., *A moral sexual <<cultural>> e o nervosismo moderno*, SE. Vol. III; *A sexualidade na etiologia das neuroses* SE. Vol. III; *Da guerra e da morte*, SE Vol XIV; *Novas observações sobre as neuropsicoses de defesa*, SE Vol. III; *Prólogo à tradução em alemão de J.G. Bourke, Scatologic rites of all nations*, SE Vol. XII; *Três Ensaio sobre a teoria sexual*, SE Vol. VII, dentre alguns.

¹¹ Em três momentos de sua obra Freud usa essa concepção diderotiana condensada em “Le nouveau de Rameau”: 21a. Conferência. *Desenvolvimento libidinal e Organizações sexuais* SE Vol. XVI p.308; *O Predomínio da Faculdade no Processo Halsman* SE Vol. XXI p. 249 e *Esquema de psicanálise* SE Vol. XXIII p 192, Buenos Aires: Amorrortu Ed 1990.

organização coletiva do homem não seja determinada pelos instintos. Ou seja, os elementos que permitem a adesão dos seres humanos à sociedade jamais poderiam ser instintivos, como é o caso da organização da colméia, da malta, do cardume, do bando, do rebanho, etc. A organização da vida coletiva do homem é guiada por forças, certamente, mas agora se tratam de forças *desiderativas*.

Qual é o componente mais saliente dessas forças? A resposta é fornecida por Freud a partir da psicologia do indivíduo: o *desejo* é constituído de forças que afirmam o indivíduo contra e em detrimento a todos os demais que, em seu confronto, são meros objetos. Freud atribui a essas forças um caráter egoísta, ou melhor, são *pulsões egóicas*, afirmadoras do indivíduo.

Um outro componente de relevo é a agressividade (no mesmo esquema indicado acima, a fundação da vida social ocorre violentamente: o parricídio - também emprestado da antropologia¹² - demonstraria a força imperativa do desejo primitivo), que individualmente se expressa mediante atitudes hostis e ambivalentes do sujeito para com os seus pais, por exemplo. Coletivamente, essa agressividade é apresentada por uma peça da retórica freudiana que supõe um evento traumático, no qual os filhos, frustrados e invejosos frente aos poderes e privilégios do pai na organização do clã, se reuniriam de modo cúmplice na eliminação do próprio pai, que os impedia a realização dos *desejos* mais intensos.

Retornemos a Stein: não é Freud o seu interlocutor direto, mas Jung, todos sabemos. Recorro à Freud por uma exigência de retorno às origens, espaço no qual as formulações são cristalinas, e em que podem ser isoladas com precisão os pontos-chaves aos quais se endereçam a crítica formulada. Nesse meu movimento digressivo reside também a convicção de que a concepção de Jung nesta matéria seja reafirmadora da concepção de Freud. Portanto, creio ser possível remontar um itinerário balizador que possibilite articular o diálogo aqui imaginado por

¹² “O banquete totêmico, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e celebração daquela façanha memorável e criminosa com a qual tiveram início tantas coisas: as organizações sociais, as limitações éticas e a religião” *Totem e Tabu*, p. 144.

mim. Se as críticas de Steins são dirigidas à Jung, o mais “espiritualizado” dos fundadores da psicanálise, quanto mais não seria à Freud?

Faço um elenco dos pontos teóricos marcados pela crítica steiniana para possibilitar a demonstração de que o freudismo, na minha operação alvo indireto das críticas de Stein, é detentora de uma antropologia negativa, ou melhor, de uma antropologia que não assegura ao homem a sua competência decisória, racional, ou o seu estatuto de sujeito de ações inscritas no Logos. De acordo com a reflexão da autora, a psicanálise:

1. Operacionaliza uma espécie de reducionismo quando define o sujeito humano como uma realidade movida por pulsões, forças naturais que impelem a uma conduta que em nada careceria de algo como o norteamento do Logos; 2. Não confere um valor à consciência como elemento decisório na condução do agir humano; 3. Pensa a organização psíquica sob os estreitos cânones positivistas e materialistas; 4. Recupera o espaço sombrio constitutivo da alma humana, o inconsciente, mas não permitiria vislumbrar que o sujeito humano é constituído de dimensões bem mais complexas, a exemplo da consciência e da vontade soberana, dotes legítimos do sujeito; 5. Erige uma visão que foca o homem como um mero ser-de-patologia.

Em quais textos, teorias, noções, reflexões da obra freudiana essa diagnose steiniana encontraria guarida? Certamente o conjunto da obra do autor vienense promove essa leitura. Mesmo suspendendo os juízos de valor com os quais a autora trata vários dos elementos supra citados, a crítica é legítima, consistente e persuasiva na sua formulação.

Efetivamente, a psicanálise tem uma forte penetração nas ciências humanas, haja vista todos os posicionamentos de vários especialistas em várias partes do globo¹³. Na filosofia, na

¹³ Apenas citamos alguns autores por região para dar uma idéia de sua repercussão: na Alemanha, FROMM, E. *A missão de Freud*, Rio de Janeiro: Zahar Ed. 1989, BETTELHEIM, B. *Freud e a alma humana*, Rio de Janeiro: Ed. Cultrix, 1984 e MARCUSE, H. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud* Rio de Janeiro: Zahar Ed. 1981; na Inglaterra, ROITH, E. *O enigma de Freud: Influências judaicas em sua teoria sobre a sexualidade feminina*, Rio de Janeiro: Imago Ed. 1989; Nos EUA, GAY, P. *Um judeu sem Deus. Freud, ateísmo e construção da psicanálise*, Rio de Janeiro: Imago Ed. 1992; na França, RICOEUR, P. *Da Interpretação*, Rio de

antropologia, na sociologia, nas ciências políticas, na pedagogia a presença da psicanálise é incontestável. Ela oferece às ciências humanas, elementos clarificadores da conduta do homem que até então não haviam sido vislumbrados¹⁴. E segundo Stein, esses elementos redundam danosos para constituir uma concepção de homem que possa servir de base à sua formação. E mais, adito: as pulsões, como fundadoras da natureza humana jamais lhe assegurarão os seus direitos mais elementares.

Para Stein, o ponto de relevo da crítica dirigida à psicanálise é aquele que diz respeito à fragilidade da consciência. De fato, o logocentrismo que caracteriza a Tradição Grega é substituído pela idéia de inconsciente enquanto instância estruturante da conduta humana. A concepção de homem fundada na consciência como senhor de si, senhor de sua conduta e, até mesmo, num certo sentido, como senhor do mundo. Freud sabe que opera uma inversão de perspectiva quando enuncia que este narcisismo do homem ocidental recebeu, com Copérnico, Darwin e ele próprio, um golpe que lhe feriu profundamente em três dimensões: numa perspectiva cosmológica Copérnico demonstrou que a terra, *habitat* do homem, não passa de um grão de poeira no cosmo infinito; com a sua teoria da evolução Darwin desmontou o orgulho humano que pretendia destacar-se da natureza, afirmando haver uma linha de continuidade entre a estrutura humana e a estrutura animal; e o próprio Freud desmascarou o pretense controle do homem sobre si mesmo¹⁵. Resultado: o homem não é senhor do universo, não domina a natureza e sequer detém o controle sobre si mesmo. Freud nomeou a essa desconstrução de *ferida narcísica*. A psicanálise veio deslocar a consciência do lugar central que ocupava no conjunto de explicações que reputavam ao homem o estatuto de senhor de si. É esse, de modo particular, o

Janeiro: Imago Ed. 1977 e KAUFMANN, P. *Freud e a teoria da cultura*, in História da filosofia: Idéias e Doutrinas. V. 8. Rio de Janeiro: Zahar Ed. 1974; e no Brasil, MONZANI, L. R. *Freud, o movimento de um pensamento*, Campinas: Ed. Unicamp, 1989, MEZAN, R. *Freud, o pensador da cultura*, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985 e MENEZES, JEX, *Fábrica de Deuses: a teoria freudiana da cultura*, São Paulo: Edunimarco Ed, 2000.

¹⁴ BACHELARD, G. *A psicanálise do fogo* Lisboa: Litoral Edições, 1989; PORTELA NUNNES, E.P *Freud e Sheakepeare*, Rio de Janeiro: Imago Ed. 1989.

¹⁵ FREUD, S., *Uma dificuldade para a Psicanálise*, SE Vol. XVI, Buenos Aires: Amorroutu Ed, 1990.

ponto de resistência, o ponto de discórdia entre toda reflexão centrada na consciência e aquela proposta pela psicanálise.

De fato, considerando o sintoma, o sonho, o ato falho, o delírio Freud deu-se conta de que toda produção psíquica é constituída por forças inconscientes. Pensamos, falamos e agimos sem a condução de uma instância como a consciência. O ponto de partida de todo agir humano não é a consciência. Todo o problema reside em uma certa topologia psíquica: o *topos* da consciência nem é central, nem habita o princípio dos atos psíquicos, nem tampouco os determina. Ao contrário, a consciência advém de um processo inconsciente, vale dizer, resulta de um pensar esquecido que pensa, de um falar que se ignora, de um agir que desconhece as próprias motivações. Em sua teoria da memória, Freud concebe o aparato mnemônico constituído por três níveis de organização: o primeiro é o inconsciente, lugar psíquico no qual estão depositados os traços de memória mais arcaicos do indivíduo; o segundo é uma espécie de *limbo* no qual permanecem certas lembranças que acorrerão à consciência; e o terceiro é o sistema de consciência. A energia dos produtos e dos processos psíquicos se origina no inconsciente. Contudo, a sua manifestação depende do trabalho de elaboração dos três sistemas constitutivos do aparelho psíquico.

É o que se constata no sonho. Quando dormimos, a consciência não precisa cumprir o seu papel de síntese, de vigilância e de controle. O resultado é que as imagens se compõem no processo onírico como desfigurações da realidade, incongruentes, aparentemente ilógicas. À instância responsável da censura não se requisita o trabalho de elaboração das imagens. Ela está como que dispensada de agir sobre o material de memória, e o resultado será um conjunto de imagens bizarras, beirando ao absurdo, que compõem o sonho. Na linguagem econômica de Freud, a energia psíquica flui para a direção contrária à consciência, resgatando um material de pouca importância para a vida de vigília, mas de grande mobilização da vida onírica. Amamos, odiamos, sentimos prazer, pensamos, desejamos, realizamos desejo enquanto dormimos, sem que a consciência lhe seja um requisito, uma condição de possibilidade.

Todos os mecanismos psicopatológicos formulados por Freud reiteram essa perspectiva de que a consciência realiza um papel secundário na elaboração dos atos psíquicos: a conversão no caso da histeria, a dissociação para a neurose obsessiva, a projeção na paranóia, enfim. Portanto, Stein acerta no alvo quando “denuncia” que, para a psicanálise, a consciência não exerce um papel preponderante na formação dos atos humanos. O que se torna imperativo é indagar sobre o significado disto para Freud. Seguramente, sua descrição da ocorrência dos processos psicológicos como se instauram, não é, efetivamente, uma reflexão da ordem do dever-ser. Descrever como sejam os atos psicológicos humanos não vai significar o mesmo que vaticinar como o agir humano deva ser orientado.

Freud positivista e materialista: mais uma vez nossa autora acerta o alvo no que tange a orientação do pensar psicanalítico. Alguns *atos conceituais* confirmam esse elemento de relevo da crítica que apresenta à psicanálise. O primeiro deles diz respeito ao estatuto da psicologia e da psicanálise em particular. No contexto de fim do século XIX, Freud pretende inscrever a sua descoberta num hall bem conhecido das ciências, a *Naturwissenschaft*: concebe o aparelho psíquico como uma estrutura material, movido por fluxos quantitativos¹⁶. É evidente que o seu projeto malogra, já que toda observação contradiz a sua intenção de promover um esforço explicativo do comportamento humano sob cânones positivistas: não consegue explicar o surgimento da consciência num aparelho psíquico produtor de sintomas; não consegue justificar a exigência de interpretação do comportamento das histéricas, se considerar que tal comportamento resulta de forças; não tem êxito ao explicar mecanicamente o funcionamento da memória, etc. Esse desconforto é confesso pelo próprio Freud nesses anos de reflexão da chamada pré-história da psicanálise¹⁷. Como explicar a linguagem enquanto um fenômeno de significação? O que dizer do símbolo que comparece em todo discurso dos neuróticos? Como explicar a cultura em suas variadas manifestações? Todas essas questões pertencem ao inventário do desconforto experimentado intelectualmente por Freud. Ele os enuncia ao seu amigo Fliess em várias

¹⁶ FREUD, S. *Projeto de uma Psicologia*, Rio de Janeiro: Imago Ed. 1995.

¹⁷ FREUD, S. *Epistolário*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1963.

ocasiões¹⁸. Neste sentido, temos aqui indicadores de que o próprio Freud exercita uma espécie de honestidade intelectual: reconhece os limites de suas formulações e os enuncia com o rigor que lhe caracteriza.

Um outro *fato conceitual* é a própria concepção de psiquismo: na *Traumdeutung* Freud se vale de teorias físicas para metaforizar o psiquismo. Como é estruturada a memória? O sistema ótico da máquina fotográfica, bem como o do microscópio serão utilizados para descrever, metaforicamente, o funcionamento do psiquismo no resgate das lembranças¹⁹. É legítima, portanto, a questão que se entrevê na crítica de Stein a propósito da concepção do psiquismo enquanto uma instância de memória: seu paradigma explicativo pode ser o mecânico? Compete à máquina uma memória autônoma? Ou mesmo de acordo com o paradigma biológico²⁰, o psiquismo, centro da memória humana, possui estrutura e funcionamento símile à do organismo? Ao psiquismo, pensado como um sistema de memória, não compete um esforço que pense o símbolo, o sentido, a interpretação? Um dado armazenado numa memória do tipo mecânico, ou um registro inscrito na memória orgânica tem a mesma complexidade ou o mesmo estatuto que um traço psíquico? Tais questões provocam as sucessivas reformulações que Freud realiza em sua obra, e ele marca, a cada elaboração, o caráter provisório das conquistas.

O quarto componente por nós isolado na crítica de Stein é a polaridade estabelecida entre inconsciente e consciência. Sintonizado com o seu ambiente romântico, Freud privilegiaria a observação, a descrição e a explicação do comportamento do homem a partir desse universo sombrio de forças incontroláveis e destruidoras. A loucura²¹, a agressividade²², o egoísmo²³, a

¹⁸ FREUD, S. *Esboço de uma comunicação preliminar*, SE Vol. 1, Buenos Aires: Amorrortu Ed. 1990.

¹⁹ FREUD, S., *A interpretação dos sonhos*, SE Vols. IV e V, Buenos Aires: Amorrortu Ed., 1990 (Particularmente o famoso capítulo VII).

²⁰ FREUD, S., *Ego e Id*, SE Vol. XXII, Buenos Aires: Amorrortu Ed., 1990.

²¹ FREUD, S., *Pontualizações psicanalíticas sobre um caso de paranóia (dementia paranóide) descrito autobiograficamente*, SE Vol. XII, Buenos Aires: Amorrortu Ed, 1990.

²² FREUD, S., *Três Ensaio sobre a teoria sexual*, SE Vol. VII: Buenos Aires: Amorrortu Ed, 1990.

²³ Idem

guerra²⁴, a morte²⁵, são exemplos de fenômenos que ocorrem ao homem, fenômenos que revelam fortemente essa sua tendência para o vazio, para o aniquilamento, para o nada.

O próprio *dualismo pulsional* é revelador desse ponto: para Freud, o homem é dotado de pulsões egóicas, correspondentes àqueles impulsos que o movem a cuidar da vida, a expressar o apreço e o cuidado por si mesmo. Através delas, o sujeito humano é impelido a desenvolver o amor de si, e para tanto dispõe de todos os dispositivos eróticos que operacionalizam um tal amor de si, e o manifesta já em tenra idade:

... o que rege a ação de chupar da criança é a busca de um prazer -já vivenciado e agora recordado-. Assim, no caso mais simples, a satisfação se obtém mamando ritmicamente uma área da pele ou da mucosa. É fácil coligir também as ocasiões que ofereceram à criança as primeiras experiências desse prazer que agora aspira renovar. Sua primeira atividade, a mais importante para a sua vida, o mamar do peito materno (ou de seus subrogados), a familiarizou com esse prazer²⁶.

O que está em jogo aqui não é simplesmente a nutrição, dispositivo biológico universal e particularmente estimado pelos mamíferos através da sucção do leite do peito materno. O que Freud deseja colocar em relevo com a análise do fenômeno da amamentação é o fato de o bebê humano ultrapassar, por assim dizer, as exigências instintuais. Vale dizer: uma vez saciada a fome, o mamífero perde o interesse pelo objeto que o sacia. No caso do bebê, destaca Freud, a sucção do leite, que responderá pela necessidade de nutrição, torna-se o ponto de apoio²⁷ de uma função psíquica bem mais complexa, o ato de chupar o peito materno. Variantes não biológicas aí são realizadas, a exemplo da ação de demorar-se na fruição do contato do peito com a boca, de mordiscá-lo sem o movimento de sucção do leite, de massageá-lo com os lábios, enfim, ações que indicam a capacidade de o bebê explorar a possibilidade de auto estima mediante o contato íntimo com a mãe.

²⁴ FREUD, S., *Da guerra e da morte*, SE Vol XIV, Buenos Aires: Amorrortu Ed, 1990.

²⁵ FREUD, S., *Além do princípio do prazer*, SE Vol. XVII, Buenos Aires: Amorrortu Ed, 1990.

²⁶ FREUD, S., *Três Ensaio sobre a teoria sexual*, SE Vol. VII, p. 164, Buenos Aires: Amorrortu Ed, 1990

²⁷ LAPLANCHE, J. *Vida e Morte na Psicanálise*, Porto Alegre: Ed. Artes Médicas, 1995.

A despeito das tensões que a concepção da sexualidade infantil ainda hoje provoca (embora esse não seja o elemento mais incômodo do pensamento freudiano, seguramente), apresento aqui a linha de argumentação em Freud que vai estruturar a reflexão sobre o desejo humano caracterizado pela sexualidade. Isso se expressa na mais elementar e mais tenra experiência da vida de cada sujeito, isto é, na amamentação. A busca do prazer nesta experiência ultrapassa a satisfação nutricional. Nos registros psíquicos presentes na sucessão de mamadas se atualizam e se reforçam no bebê aqueles traços de memória que intensificam o apreço da mãe por ele. Esse conjunto de ações ligado ao ato de chupar o peito, concomitantemente ao sugar o leite, não é pensado como dispositivo biológico-automático acionado por qualquer mamífero. Trata-se, para além disso, de mecanismos psíquicos, isto é, de inscrições de memória que são ativadas na medida em que o bebê sacia a necessidade da fome, certamente, mas, além disso, satisfaz o desejo de afeto, de proteção, de cuidado. No conceito de *polimorfia*, todos esses elementos estão inseridos.

Ao debate realizado por Stein esse argumento colabora na demonstração de que Freud pensa o amor de si, o auto-erotismo, o erotismo, a polimorfia, etc., como ações do sujeito humano que não são deliberadas conscientemente. Não se trata de atos racionais calculados conscientemente pelo sujeito. São ações que decorrem da ativação de lembranças depositadas na camada mais recôndita de nossa memória. À moda freudiana, são ações inconscientes. A constituição da memória, a matriz mnemônica que garante a vida é instalada no sujeito humano por forças que em nada se articulam com a vida consciente.

O mesmo vale para as *pulsões de morte*²⁸, que compõem o dualismo pulsional com o qual Freud justifica o comportamento humano. Como explicar as forças agressivo-destrutivas que habitam a alma humana? De que modo deve-se compreender a tendência humana para a violência, para a dissociação, para a guerra? Tudo isso está plantado na natureza humana como

²⁸ FREUD, S., *Alem do principio do prazer*, SE Vol. XVII, Buenos Aires: Amorrortu Ed., 1990.

forças que impelem o homem para a auto-afirmação na arena da vida²⁹. A estrutura psíquica é movida, portanto, por forças egoístas e agressivas. As pulsões egóicas são egoístas por natureza e buscam afirmar o sujeito mediante o fazer-se amado, centro das atenções, como se confere na conduta dos bebês; a pulsão de morte é destrutiva essencialmente para que seja garantido, na guerra de todos contra todos, a sobrevivência do mais competente ao afirmar-se e ao proteger-se.

Não é à toa que Freud se remete aos dois tipos de pulsão resgatando os mitos de Eros e Tanatos. No movimento de pensar característico à psicanálise, esses mitos são reveladores da natureza humana na medida em que expressam as tendências egoístas, agressivas e destrutivas da natureza humana.

Quinto e último ponto da crítica steiniana: o homem, ser-de-patologia. Pode-se pensar que seja a psicologia do indivíduo ancorada na psicopatologia. Sem dúvida, toda a metapsicologia é construída nessa perspectiva, o comprova a *Teoria das Neuroses*. Sintoma, delírio, alucinação, ato falho, conversão, etc., revelam, substancialmente, que o homem é um ser que adoece psiquicamente. Mas o fato de ser dotado de uma dimensão psíquica implica em ser estruturado necessariamente pela patologia? O homem é homem porque adoece animicamente? A definição de sujeito psíquico somente pode ser instaurada mediante a experiência negativa que ele faz de si?

Em termos freudianos, a resposta seria positiva. E tal resposta ganha contornos mais contundentes quando lemos a *Teoria da Cultura* elaborada pelo freudismo: a neurose é o resultado no indivíduo (recalque) das exigências civilizatórias a ele impostas (repressão)³⁰; ao tempo em que a civilização representa uma ruptura efetivada pelo homem relativamente à natureza; ser civilizado implica em um extraordinário sofrimento psíquico que todos

²⁹ FREUD, S., *Totem e Tabu*, SE Vol. XIII, Buenos Aires: Amorrortu Ed., 1990.

³⁰ FREUD, S., *21a. Conferência: Desenvolvimento libidinal e organizações sexuais*, SE Vol. XVI, Buenos Aires: Amorrortu Ed. 1990.

experimentamos em decorrência das renúncias impostas pelo projeto coletivo de humanidade³¹; ferramentas culturais presentes em todas as sociedades tornam-se obsoletos instrumentos de controle do homem, a exemplo da religião³², enfim.

Acrescente-se a este argumento a concepção freudiana de sonho, fantasia, sublimação. À parte a linguagem econômica que usa³³, todos os fenômenos citados são analisados em uma perspectiva negativa: o sonho resulta de uma regressão psíquica, fenômeno que se caracteriza privilegiadamente pela ausência da consciência³⁴; a fantasia é uma ausência de realidade (no máximo, na composição dos elementos da fantasia estariam presentes fragmentos da realidade)³⁵; a sublimação é concebida como desvio, deslocamento do investimento da energia sexual de um alvo eminentemente sexual para um outro disfarçadamente não sexual³⁶.

Em síntese, todo o funcionamento psíquico ocorre marcado por uma ausência, uma negação. O cenário psíquico do homem é sempre o patológico de acordo com os cânones freudianos. O sonho não pode encerrar uma positividade, como em Sheakspeare, por exemplo³⁷; a fantasia é sempre uma válvula de escape do real que promove no universo psíquico uma espécie de negação do próprio real³⁸; a própria sublimação é concebida enquanto desvio, enquanto recusa de investimento direto nas expressões sexuais³⁹.

DIÁLOGO DE SURDOS NA COMPREENSÃO DO HUMANO?

Que reação é possível frente a tantos reducionismos efetivados sobre o homem pela psicanálise? Se por um lado Stein reconhece que “A psicanálise foi um primeiro grande olhar

³¹ FREUD, S., *A moral sexual <<cultural>> e o nervosismo moderno*, SE Vol. III, Buenos Aires: Amorrortu Ed. 1990.

³² FREUD, S., *O futuro de uma ilusão*, SE Vol. XXI, Buenos Aires: Amorrortu Ed. 1990.

³³ FARIA JR, O.G., *Freud, racionalidade, sentido e referência*, Campinas: Edunicamp, 1998.

³⁴ FREUD, F., *A interpretação dos sonhos*, SE Vols. IV e V, Buenos Aires: Amorrortu Ed. 1990.

³⁵ FREUD, F., *A sexualidade na etiologia das neuroses*, SE Vol. III, Buenos Aires: Amorrortu Ed. 1990.

³⁶ FREUD, F., *Três Ensaios sobre a teoria sexual*, SE Vol. VII, Buenos Aires: Amorrortu Ed. 1990.

³⁷ BRASIL, H.V., *Dois ensaios entre a literatura e a psicanálise*, Rio de Janeiro: Imago Ed. 1992.

³⁸ LAPLANCHE, J., *Fantasias originárias, origem das fantasias e fantasias das origens*, Rio de Janeiro: Zahar Ed. 1988.

³⁹ FOUCAULT, M., *História da sexualidade: A vontade de saber*, Vol. I, São Paulo: Graal Ed. 1988.

sobre esta realidade”⁴⁰ sombria da alma humana, ou como preferia Freud, sobre o inferno dantesco que caracteriza a estrutura psíquica do homem, por outro lamenta e objeta que o homem seja tão somente esta realidade negativa descrita por este saber.

Afinal, para Freud, o sentido com o qual o homem dota as suas ações, as manifestações mais elevadas da dignidade de sua subjetividade, as expressões mais altas de suas conquistas civilizatórias se confinam em uma explicação desencantada de forças que se contrapõem, se combatem e parecem lançar o homem no nada da existência. O homem resulta, aos seus olhos, em um fecho de forças pulsionais que se movem de um ponto de partida arbitrário para dirigir-se a um escopo indeterminado. Trata-se de um movimento vertiginoso que torna vazia a experiência humana em sua plenitude. O risco mais radical reside em se conceber uma estrutura que não produz sentido e, portanto, não tem como garantir, a partir de dentro, os direitos mais elementares.

Contra este modo de pensar, Stein propõe a antropologia cristã que parte

*...da convicção acerca da bondade da natureza humana, da liberdade do homem, de sua vocação à perfeição, de sua posição de responsabilidade dentro da totalidade unitária do gênero humano*⁴¹.

Em uma assimetria radical com a visão psicanalítica do homem, legítima uma visão que foca no homem os seus elementos constitucionais os mais nobres, a exemplo do amor que é capaz de nutrir para consigo mesmo. Não se trata de um sentimento cego resultante de um conjunto de forças, mas de um sentimento elaborado pela capacidade humana de conhecimento e de reconhecimento de si e dos outros. O ato de conhecer é legítimo ao homem e nasce do seu espírito impelindo-o ao apreço por si mesmo, pelos outros e pela realidade do mundo. A famosa fórmula agostiniana perpassa a reflexão de Stein: conhecer é amar, necessariamente. E por definição, este sentimento dirigido pelo sujeito a si mesmo, abre-o à experiência com o outro,

⁴⁰ STEIN, E., *A estrutura da pessoa humana*, Roma: Città Nuova, 2000.

⁴¹ Idem p. 45.

contrariamente ao que pensa Freud quando parte da idéia de que este amor consome toda energia do homem ao tornar a sua individualidade uma instância fechada.

É claro que para a autora o outro por excelência é Deus, criador do homem, sobre o qual Freud vaticina ser uma miragem do psiquismo alucinado da humanidade. Estamos, como percebemos, num caminho reflexivo minado que parece, de parte a parte, encerrar os protagonistas nos seus discursos, detentores de princípios e escopos diversos, divergentes, conflitantes, tensos.

Mas esse antagonismo radical é inconciliável? É impossível um diálogo entre essas perspectivas? Aqui não me propus esconder “o sol com a peneira”. Existe, efetivamente, um naturalismo no modo de Freud conceber o homem, reconhecido e criticado por inúmeros autores⁴², inclusive não cristãos. Essa perspectiva é constituinte da psicanálise. Mesmo o seu “herdeiro” o mais espiritualizado, por assim dizer, Jung, mantém princípios e descobertas efetivadas por Freud, e é ele o alvo direto da análise steiniana.

Não obstante o impasse, acredito ser possível um diálogo fecundo entre psicanálise e humanismo, especialmente com o humanismo cristão. O reconhecimento do valor das descobertas freudianas dispensa demonstrações. Em todos os campos das Ciências Humanas, em âmbito internacional, verifica-se esse reconhecimento. O fato único de uma teoria e uma técnica nos encorajar à proximidade com o mundo sombrio, morada de *Tânatos* em nós, já justifica a sua existência.

⁴² RIEFF, P., *Freud, the mind of the moralist*, Ed. Chicago University Press, 1979; RICOEUR, P., *Da interpretação*, Imago Ed., 1977; PORTELA NUNNES, E.P e CHP, *Freud e Sheakepeare*, Imago Ed, 1989; NOGARE, P. D., *Humanismos e Anti-humanismos*, Ed. Vozes, 1985; MONZANI, L. R., *Freud, o movimento de um pensamento*, Ed. Unicamp, 1989; MARCUSE, H., *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*, Zahar Ed, 1981; KAUFMANN, P., *Freud e a teoria da cultura. in História da filosofia: Idéias e Doutrinas*, Vol. 8, Zahar Ed, 1974; FORRESTER, J., *A linguagem nas origens da psicanálise*, Imago Ed. Ltda, 1983; ELLENBERG, H.F., *Histoire de La découverte de l'inconscient*, Ed. Fayard, 1994; DEKENS, O., *L'Épaisseur Humaine*, Éditions Kimé, 2000; BETTELHEIM, B., *Freud e a alma humana*, Ed. Cultrix, 1984; FOUCAULT, M., *Histoire de la Folie*, Collection Tel, Ed. Gallimard, 1972, dentre alguns.

Adicione-se a isso o fato de que, biograficamente, Freud experimentou e refletiu sobre a amizade, a solidariedade, os valores da família, a moralidade, a sublimação, enfim. No limite, se o seu discurso científico é depositário de reducionismos, a sua biografia e os benefícios que a psicanálise trouxeram para a humanidade a lançam para além dos seus muros. Sabemos por seus biógrafos o quanto Freud era solidário⁴³. Mas, acima de tudo, conhecendo a clínica freudiana, percebemos que nela a dor psicológica, o sofrimento emocional é compreendido, acolhido, tratado, cuidado com sutilezas antes desconhecidas. Em outros termos: mesmo que a concepção da vida emocional esteja marcada pelo ambiente naturalista e positivista em que o freidismo está inscrito, ele pôde inaugurar uma reflexão que realiza um esforço compreensivo de sua complexidade e mais, propiciou a emergência e dispositivos de intervenção que resgatam o valor da vida emocional como o patrimônio o mais significativo de uma biografia. Nisso Freud assegura pensar e intervir para que as condições de vivência dos direitos mais elementares estejam postas.

Assim, em certa medida, resgatando o lado cavernoso da alma, garimpando as camadas mais sombrias que lhe constituem, oferece-nos a possibilidade de enfrentar com coragem e sobriedade a dramaticidade humana, Freud nos faz descobrir que, com recursos humanos, podemos atingir a alma e o coração humanos. Nisso a sua técnica nos é necessária e nos alenta e estimula ao esforço de trabalho e elaboração psíquica para superarmos os traumas mais difíceis da nossa existência.

Com a psicanálise sabemos que não somos anjos ou demônios, mas homens que amam e odeiam, sofrem e desejam, buscam o prazer, dado sermos seres dotados de sexualidade e capazes de sublimação, capazes de construir o paraíso na terra ou instalar o inferno entre nós. Em suma, somos nós seres de desejo, mas devemos aprender a relativizar a sua força imperativa. Somos movidos pela *libido*, mas podemos aprender medidas de controle de sua força e de sua

⁴³ ROUDINESCO, E., *Os 100 anos de psicanálise na França* Vols. I e II. Jorge Zahar Ed., 1989; RIEFF, P., *Freud, the mind of the moralist*, Ed. Chicago University Press, 1979; GAY, P. *Freud, uma vida para o nosso tempo*, Cia das Letras, 1989.

destinação. Podemos descer ao inferno caótico pulsional, mas alcançar a ordem civilizada que nos propõe sublimar. Quer dizer: a vida emocional, *demasiada humana*, é recoberta significativamente pelo freudismo. Sua complexidade recebe dele lampejos que permitem sua compreensão e o desenvolvimento de ferramentas interventivas para o resgate da saúde psíquica. Direito o mais elementar do humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELLO, A.A., *L'universo nella coscienza: introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, Pisa: Edizioni ETS, 2003.
- BACHELARD, G. *A psicanálise do fogo*, Lisboa: Litoral Edições, 1989.
- BETTELHEIM, B. *Freud e a alma humana*, Rio de Janeiro: Ed. Cultrix, 1984.
- BIZZOTTO, M., *Il grido di Giobbe. L'uomo, la malattia, il dolore nella cultura contemporânea*, Milano: C. Balsamo, 1995.
- BRASIL, H.V., *Dois ensaios entre a literatura e a psicanálise*, Rio de Janeiro: Imago Ed. 1992.
- COURT, P. M., *La unidad de la persona en un mundo secularizado*, in *Humanitas*, Ano IX/33, Santiago de Chile: 2004.
- DEL GÁUDIO, D. *A Immagine della Trinità: L'antropologia trinitaria e cristológica di E. Stein*, in *Teresianum Ephemerides carmeliticae*, LV/I, Roma: Ed. Teresianum, 2004.
- DEKENS, O., *L'Épaisseur Humaine*, Éditions Kimé, 2000.
- ELLENBERG, H.F., *Histoire de La découverte de l'inconscient*, Paris: Ed. Fayard, 1994.
- FARIA JR, O.G., *Freud, racionalidade, sentido e referência*, Campinas: Edunicamp, 1998.
- FORRESTER, J., *A linguagem nas origens da psicanálise*, Rio de Janeiro: Imago Ed. Ltda, 1983.
- FOUCAULT, M., *Histoire de la Folie*, Collection Tel, Paris: Ed. Gallimard, 1972.
- FOUCAULT, M., *História da sexualidade: A vontade de saber*, Vol. I, São Paulo: Graal Ed. 1988.
- FREUD, F., *A interpretação dos sonhos*, SE Vols. IV e V, Buenos Aires: Amorrortu Ed. 1990.
- *A moral sexual <<cultural>> e o nervosismo moderno*, SE Vol. III, Buenos Aires: Amorrortu Ed. 1990.
- *A sexualidade na etiologia das neuroses*, SE. Vol. III, Buenos Aires: Amorrortu Ed. 1990.

- *Da guerra e da morte*, SE Vol XIV, Buenos Aires: Amorrortu Ed 1990.
- *Esboço de uma comunicação preliminar*, SE Vol. 1, Buenos Aires: Amorrortu Ed. 1990.
- *Esquema de psicanálise* SE Vol. XXIII p 192, Buenos Aires: Amorrortu Ed 1990.
- *Novas observações sobre as neuropsicoses de defesa*, SE Vol. III, Buenos Aires: Amorrortu Ed 1990.
- *O Predomínio da Faculdade no Processo Hulsman* SE Vol. XXI, Buenos Aires: Amorrortu Ed 1990.
- *Projeto de uma Psicologia*, Rio de Janeiro: Imago Ed. 1995.
- *Prólogo à tradução em alemão de J.G. Bourke, Scatologic rites of all nations*, SE Vol. XII, Buenos Aires: Amorrortu Ed 1990.
- *Três Ensaio sobre a teoria sexual*, SE Vol. VII, Buenos Aires: Amorrortu Ed 1990.
- *21a. Conferência: Desenvolvimento libidinal e organizações sexuais*, SE Vol. XVI, Buenos Aires: Amorrortu Ed. 1990.
- *A sexualidade na etiologia das neuroses* SE. Vol. III, Buenos Aires: Amorrortu Ed 1990.
- *Alem do principio do prazer*, SE Vol. XVII, Buenos Aires: Amorrortu Ed., 1990.
- *Da guerra e da morte*, SE Vol XIV, Buenos Aires: Amorrortu Ed, 1990.
- *Ego e Id*, SE Vol. XXII, Buenos Aires: Amorrortu Ed., 1990.
- *Epistolário*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1963.
- *O futuro de uma ilusão*, SE Vol. XXI, Buenos Aires: Amorrortu Ed. 1990.
- *Pontualizações psicanalíticas sobre um caso de paranóia (dementia paranóide) descrito auto-biograficamente*, SE Vol. XII, Buenos Aires: Amorrortu Ed, 1990.
- *Totem e Tabu*, SE Vol. XIII, Buenos Aires: Amorrortu Ed., 1990.
- *Três Ensaio sobre a teoria sexual*, SE Vol. VII, Buenos Aires: Amorrortu Ed. 1990.
- *Uma dificuldade para a Psicanálise*, SE Vol. XVI, Buenos Aires: Amorrortu Ed, 1990.
- FROMM, E. *A missão de Freud*, Rio de Janeiro: Zahar Ed. 1989.
- GALIMBERT, U., *Psique e techne: L'uomo nell'età della técnica*, Milano: Fetrinelli Ed., 2002.
- GAY, P. *Freud, uma vida para o nosso tempo*, Cia das Letras, 1989.

- Um judeu sem Deus. Freud, ateísmo e construção da psicanálise*, Rio de Janeiro: Imago Ed. 1992;
- GONZALEZ, J. S., *Michel Foucault: uma filosofia da ação*, Madrid: C. de Est. Constitucionales 1989.
- JERVOLINO, D. *Ricouer: L'amore difficile*, Roma: Ed. Studium, 1995
- KAUFMANN, P. *Freud e a teoria da cultura*, in *História da filosofia: Idéias e Doutrinas*. V. 8. Rio de Janeiro: Zahar Ed. 1974.
- LAPLANCHE, J. *Fantasia originárias, origem das fantasias e fantasias das origens*, RJ: Zahar Ed, 1988.
- J. *Vida e Morte na Psicanálise*, Porto Alegre: Ed. Artes Médicas, 1995.
- LEAR, J., *Love and its place in nature: a philosophical interpretation on freudian psychoanalysis*, New Haven: Yale University Press, 1998.
- MARCUSE, H., *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*, RJ: Zahar Ed, 1981.
- MAY, W.E., *La moralita degli atti umani*, in *La copia giovane*, 17/2, Roma: 2004.
- MENEZES, JEX, *Fábrica de Deuses: a teoria freudiana da cultura*, São Paulo: Edunimarco Ed, 2000.
- MEZAN, R. *Freud, o pensador da cultura*, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.
- MONZANI, L. R. *Freud, o movimento de um pensamento*, Campinas: Ed. Unicamp, 1989.
- MONZANI, L. R., *Freud, o movimento de um pensamento*, Campinas: Ed. Unicamp, 1989.
- NOGARE, P. D., *Humanismos e Anti-humanismos*, Petrópolis: Ed. Vozes, 1985.
- NORIEGA, J., *Anotaciones sobre la ratio practica y la consciencia en Tomás de Aquino*, in *Anthropotes*, 12/2, Roma: 1996.
- PORTELA NUNNES, E.P e CHP, *Freud e Sheakepeare*, Rio de Janeiro: Imago Ed, 1989.
- PORTELA NUNNES, E.P *Freud e Sheakepeare*, Rio de Janeiro: Imago Ed. 1989.
- POUPARD, P., *Las ideas depresivas Del mundo contemporâneo*, in *Humanitas* Ano IX No. 36, Santiago de Chile: 2004.
- RICOEUR, P. *Da Interpretação*, Rio de Janeiro: Imago Ed. 1977.
- *História e Verdade*, Roma: Marco Editore, 1994.
- RIEFF, P., *Freud, o triunfo da terapêutica*, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990.
- RIEFF, P., *Freud, the mind of the moralist*, Chicago: Ed. Chicago University Press, 1979.

ROITH, E. *O enigma de Freud: Influências judaicas em sua teoria sobre a sexualidade feminina*, RJ: Imago Ed. 1989.

ROUDINESCO, E., *Os 100 anos de psicanálise na França* Vols. I e II, São Paulo: Jorge Zahar Ed., 1989.

SCHELER, M., *Pudore e sentimento Del pudore*, Napoli: Guida Editori, 1979.

SCOLA, A., *L'alba della dignità umana. La fundazioni dei diritti umani nella dottrina de Jacques Maritain*, Milano: Jaca Book, 1982.

----- *il designo di Dio sulla persona, sul matrimonio e sulla famiglia*, in *Anthropotes* 15/2, Roma: 1999.

SEGURA, P.S., *Intuiciones tomistas para una teología en la posmodernidad*, in *Communio* Vol. XXXVII/I, Sevilla: Imprenta Sand, 2004.

STEIN, E., *La struttura Della persona humana*, Roma: Città Nuova Editrice, 2000.

----- *Psicologia e scienze dello spirito*, Roma: Città Nuova Editrice, 1996.

VIAFORA, C., *Fondamenti di bioetica*, Milano: Casa Editrice Ambrosiana, 1989.

WALLACE, E. *Freud and anthropology*, New York: International Universities Press, INC, 1983.

WILLIAMS, T. D., *What is thomistic problems?*, in *Alpha Omega* Ano VII No. 2, Roma: 2004.

WOJTYŁA, K. *Metafísica della persona*, Città del Vaticano: Lib. Ed. Vaticana, 2003.

FREUD E O *METHODENSTREIT*: UM DEBATE A PARTIR DOS SEMINÁRIOS DE ZOLLIKON

CAROLINE VASCONCELOS RIBEIRO

Professora Titular da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Psicóloga (UFSJ), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Membro da Sociedade Brasileira de Psicanálise Winnicottiana (SBPW) e do GT de Filosofia da Psicanálise da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia).

RESUMO: Com esse artigo almejamos estabelecer uma discussão acerca da cientificidade da psicanálise de Freud. Pleiteamos investigar se o pensamento freudiano se afina com as ciências humanas ou poderia ser encaixado no rol das ciências da natureza. Qual a posição do pai da psicanálise em relação à querela dos métodos (*Methodenstreit*), instituída por Dilthey? Seria Freud um *combatente em prol da hermenêutica da suspeita*, como advogou Paul Ricoeur, ou um corifeu do modelo de ciência natural que triunfou na primeira metade do sec. XX? Com essas questões aspiramos confeccionar a argumentação de nosso texto e levar a cabo uma investigação acerca da identidade epistemológica da psicanálise freudiana. Para tanto, transitaremos na clareira (*Lichtung*) aberta pela obra de Heidegger intitulada *Seminários de Zollikon*. Nessa obra, o filósofo empreende uma abordagem ontológica acerca do solo no qual estão fincadas as raízes que sustentam a psicanálise de Freud.

Palavras-chave: Freud. Ciência natural. Heidegger. Hermenêutica. Ricoeur.

ABSTRACT: With this article we aim to establish a discussion regarding the scientificity of the psychoanalysis of Freud. We intend to explore if the Freudian thinking is consistent with the human sciences or if it could be attributed to the role of natural sciences. What is the position of the father of the psychoanalysis with regards to the dispute over method (*Methodenstreit*) established by Dilthey? Would Freud be a *combatant for the hermeneutics of suspicion*, as Paul Ricoeur pleaded, or a luminary of the model of the natural science which triumphed in the first half of the 20th century? With these questions we want to tailor the argumentation of our article and conduct an analysis regarding the epistemological identity of the Freudian psychoanalysis. Therefore, we start from the open clearance (*Lichtung*) of Heidegger's work entitled *The Zollikon Seminars*. In this work, the philosopher undertakes an ontological approach regarding the ground burying the roots which support the psychoanalysis of Freud.

Key words: Freud. Natural sciences. Heidegger. Hermeneutics. Ricoeur.

Em *O Fim da Filosofia e Tarefa do Pensamento*, Heidegger (1991a, p.78) nos fornece uma imagem que julgamos ser profícua para esclarecer a maneira como construímos nosso artigo. O autor, na obra em comento, refere-se à relação entre a clareira (*Lichtung*) e a luz (*Licht*) com o intuito de meditar sobre a relação entre pensamento e razão. Heidegger anuncia que o termo clareira (*Lichtung*) define uma região desbravada de uma densa floresta, liberta de árvores, a qual é condição de possibilidade para que a luz incida e ilumine o lugar. O convite é para entendermos o termo clareira (*Lichtung*) enquanto abertura de pensamento e *Licht* como uma metáfora da luz da razão. Ao remeter o leitor a essa imagem, o filósofo insiste que é preciso perceber que *Lichtung* não provém da luz, ao contrário, toda a luz da razão pressupõe o espaço livre para poder se difundir. Sendo assim, é a abertura prévia do pensamento que possibilita que a luz da razão incida.¹ Visto que a luz (*Licht*) inunda a clareira (*Lichtung*), esta última permanece despercebida como condição “inaparente” que sustenta todo aparecer. Todavia, a luz (*Licht*), mesmo a mais incisiva e potente, só exerce o esplendor de sua claridade porque existe, previamente, a clareira.

Apesar da fecundidade da imagem proposta, dela nos interessa apenas o entendimento de que a clareira (*Lichtung*) é a abertura para tudo o que advém, é a condição de possibilidade de tudo que pode surgir. A configuração sugerida pelo filósofo ajuda-nos a esclarecer as veredas utilizadas pelo argumento que desenvolvemos nesse texto. Ajuda-nos do seguinte modo: o pensamento de Heidegger é considerado o fomentador da abertura fundamental para as demais considerações surgirem. Quer dizer: no texto que se segue o filósofo alemão instituiu a clareira, a condição necessária para que uma discussão – iluminada por outros pensadores – pudesse se alocar.

A análise efetuada por Heidegger em relação a Freud nos abriu uma clareira (*Lichtung*) em forma de densos questionamentos. Contudo, a obra que nos serviu de guia –

¹ É importante ressaltar que, para Heidegger, pensar é algo muito mais próximo do poético e do inaudito do que a atitude racional cativa da tradição filosófica. Cumpre esclarecer – ainda que ligeiramente – que, segundo o autor, os pré-socráticos não são filósofos e sim, pensadores, pois suportam o jogo da verdade como *alétheia*. Na perspectiva pré-socrática, o ser é experienciado desde a dinâmica de velamento-desvelamento, desde o jogo de *alétheia*. Esse modo de ater-se ao ser é marcado por um *deixar-ser* o que se mostra, portanto, não há pretensão de dominar o mostrar-se do ser pelo pensamento. Já a filosofia, desde a ótica heideggeriana, nasce com Sócrates e Platão e comporta-se como um “tribunal” que julga o ser a partir dos critérios da universalidade, imutabilidade e determinação, esquecendo-se, assim, de seu caráter indeterminado e do velamento que lhe é constitutivo. Em suma, pensar, para Heidegger, é muito mais do que racionalizar. Cf: Heidegger, 1991b

Seminários de Zollikon – é composta por atas e textos fragmentados.² Nessa obra, muitas assertivas heideggerianas destinadas a Freud são expostas de modo sucinto e sem aprofundamento, então, vimo-nos diante de uma vigorosa ambiência aberta para a meditação, mas com pouca luminosidade a nosso favor. Desse modo, a região desbravada pela crítica heideggeriana ao pai da psicanálise nos impeliu a buscar iluminações noutras cantos, mais precisamente, na epistemologia da psicanálise. Com o fito de poder transitar, com propriedade, na clareira gestada por Heidegger, recorreremos a autores como P. L. Assoun, Paul Ricoeur, Zeljko Loparic. L. Roberto Monzani, Leopoldo Fulgencio e Renato Mezan. Tais autores – ainda que de modo distinto e, por vezes, não deliberado – lançaram luz sobre a “região aberta” pela obra *Seminários de Zollikon*. Dizer isso significa dizer que, apesar de ser Heidegger o grande criador do âmbito sobre o qual transita esse texto, a iluminação dos caminhos foi feita por comentadores que se dedicaram a olhar o legado freudiano a partir da pergunta pelo *húmus histórico*³ que fertilizou o solo sobre o qual se ergueu a psicanálise de Freud.

A inquietação sobre o tema da cientificidade da psicanálise foi provocada pela potência do pensamento heideggeriano, mas a circulação pelos caminhos por ele instaurados foi garantida pelo recurso a investigadores que analisaram o itinerário da pesquisa freudiana, com o intuito de diagnosticar sua identidade epistêmica e o seu lugar diante da querela dos métodos (*Methodenstreit*), ou seja, diante da diferença metodológica entre as ciências humanas e as ciências naturais.

Na contramão de alguns investigadores que se dedicaram ao tema da cientificidade da psicanálise, Heidegger (2007) enquadrou o saber de Freud no rol das ciências da natureza e lançou dúvidas sobre a aclamada ruptura deste autor em relação à filosofia e à ciência moderna.⁴ O estilo de tratamento dispensado por Heidegger aos conceitos

²Nessa obra constam os registros de preleções, feitas por Heidegger, a psiquiatras e estudantes de psiquiatria na casa do psiquiatra Medard Boss em Zollikon, na Suíça. Além das atas das preleções, encontramos os diálogos taquigrafados entre Boss e o filósofo – ocorridos quando gozavam de férias comuns – e cartas trocadas entre os dois. cf.: Boss in: Heidegger, 2007. Para a obra *Seminários de Zollikon* indicaremos a paginação do original seguida pela página da tradução brasileira.

³ Esta expressão é de Assoun. Cf.: Assoun, 1983, p.21

⁴ Alguns pensadores analisam a psicanálise como uma *não-ciência* ou como uma *pseudociência*. Segundo Japiassu (1990), para Skinner, a psicanálise jamais deve ser incorporada ao corpo da ciência propriamente dita, visto que as teses de Freud não são passíveis de observação e experimentação diretas. Karl Popper (1994, p.67), em sua obra *Conjecturas e Refutações*, afirma que as teses da psicanálise não podem ser testadas e, por isso mesmo, são irrefutáveis. O fato de não poder ser refutada experimentalmente faz com que psicanálise careça de cientificidade. As possibilidades de testagem e falsificabilidade não fazem parte da psicanálise porque os seus fatos sempre confirmam a teoria. Contudo, para Popper, as observações clínicas, da mesma maneira que as

freudianos está em sintonia com a postura desconstrutiva típica de seu modo de fazer filosofia. Quer dizer: nas preleções em Zollikon, o professor se imbuíu de levar os conceitos às suas fontes, dispondo-se a alcançar suas “certidões de nascimento” (*Geburtsbriefe*), ou seja, visando detectar a herança filosófica presente, de modo assumido ou velado, em suas composições.⁵ Alguns termos hauridos da parte especulativa da psicanálise de Freud – como o conceito de inconsciente e o de pulsão⁶ – foram alvo de uma cáustica avaliação heideggeriana, a qual indicou que o primeiro está a serviço do imperativo da explicabilidade de conexões causais e o segundo, de um tipo de objetividade não-humana.⁷ Almejamos explanar a natureza dessa crítica aberta pela clareira (*Lichtung*) de Heidegger, permitindo que a mesma seja inundada pela luz (*Licht*) de comentadores de Freud. Apesar de ter sido buscada alhures, a luz requisitada apresenta parentescos com as tematizações abertas pelo filósofo alemão.

O artigo que se segue objetiva dispensar um tratamento rigoroso a teses heideggerianas expressas em Zollikon, mas também servir-se do expediente de recorrer ao texto freudiano sempre que necessário. Com isso, visamos garantir o estabelecimento de tensões que podem ser proveitosas para a elucidação de nossa questão sobre o estatuto científico da psicanálise de Freud, ou melhor, sobre o lugar escolhido por Freud para alocar a sua ciência diante do *Methodenstreit*. Quer dizer: almejamos não só **não ignorar** a letra

confirmações da astrologia, não podem ser consideradas confirmações da teoria. Desse modo, “quanto à epopéia freudiana do Ego, Superego e Id, não se pode reivindicar para ela um padrão científico mais rigoroso que as estórias de Homero sobre o Olimpo” (POPPER, 1994, p.67). Para o autor de *Conjecturas e Refutações* a psicanálise se enquadra naquele tipo de teoria que é seguida por admiradores que introduzem suposições auxiliares *ad hoc* ou reinterpretam a teoria *ad hoc* de maneira blindar-lhe de refutações. Trata-se, para Popper, de um estratégia convencionalista. Veremos, mais adiante, que o expediente de usar hipóteses auxiliares e convenções é muito utilizado por Freud por se encaixar em um programa para a ciência da natureza muito difundido no fim do séc. XIX e no começo do sec. XX.

⁵No § 6 de *Ser e Tempo*, Heidegger nos fala da tarefa de destruição (*Destruktion*) da ontologia tradicional. Contudo, o termo destruição não significa, na ambiência do pensar heideggeriano, um aniquilamento do legado, mas uma desconstrução que remete os termos à origem, eliminando os sentidos derivados que encobrem seu sentido primordial. Este é o sentido da desconstrução acima mencionada. Cf.: Heidegger, 1995.

⁶O conceito de pulsão consiste numa construção auxiliar e é entendido como uma força constante que atua no interior do psiquismo, forçando-o a trabalhar. A pulsão é “(...) um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo”. (FREUD, 1996e, p.127)

⁷Cumpramos esclarecer, mesmo que de modo sumário, que a parte especulativa da psicanálise é denominada por Freud de metapsicologia e congrega uma série de conceitos que têm a natureza de convenções ou hipóteses auxiliares e, por isso mesmo, não possuem referência empírica. No texto *As especulações metapsicológicas de Freud* Fulgencio esclarece que, para o pai da psicanálise, a sua ciência “(...) é composta por teorias de tipos diferentes: uma empírica e outra especulativa. A primeira corresponde ao conjunto de teorias que advêm dos fatos empíricos (sua psicologia dos fatos clínicos) e a segunda a um conjunto de conceitos especulativos sem conteúdo empírico determinado – tais como os de pulsão, libido, aparelho psíquico –, ao qual ele mesmo denomina metapsicologia.” (FULGENCIO, 2003, p. 131)

freudiana, como também deixar o vigor de seu legado ser usado para revelar as minúcias de seu arcabouço conceitual e de sua evolução teórica. Queremos, com isso, evitar escrever um texto pobre em alterações e contestações.

As primeiras páginas de nosso artigo visam cumprir a função de situar o leitor acerca da natureza da abordagem heideggeriana em relação à psicanálise de Freud. Em seguida, a partir do recurso a comentadores de Freud, nos dedicaremos à tarefa de iluminar a crítica de Heidegger em relação ao imperativo freudiano de tornar o psíquico explicável a partir do estabelecimento de leis. Cotejaremos a posição heideggeriana com a de epistemólogos da psicanálise com o fito de mostrar proximidades e distanciamentos entre Heidegger e autores que se debruçaram sobre a identidade epistêmica do legado freudiano. O debate que realizaremos girará em torno da pergunta pelo lugar assumido por Freud em relação à distinção entre as ciências da natureza e as ciências humanas, consequentemente, entre o explicar e o compreender.

1 HEIDEGGER E A PSICANÁLISE DE FREUD: INTRODUÇÃO À NATUREZA DE SUA ABORDAGEM FILOSÓFICA

O psiquiatra suíço Medard Boss foi uma das figuras responsáveis pela retomada do pensamento de Martin Heidegger depois da Segunda Guerra Mundial. Uma série de preleções – que aconteceram na cidade de Zollikon, na Suíça – foram ministradas por Heidegger a estudantes e profissionais da área psiquiátrica, em resposta a uma carta-convite enviada por Boss ao filósofo. Na referida carta, o psiquiatra acenava o seu interesse pela filosofia de *Ser e tempo* (1927). Tal interesse fora despertado ainda em tempos de guerra quando o médico, arrancado de seu trabalho de psicoterapeuta e docente, teve que se apresentar ao serviço militar numa tropa de montanha do exército suíço.⁸ Lá, confessa Boss, ficara entediado, pois a tropa sob seus auspícios era composta de fortes camponeses e montanheseiros acostumados ao trabalho pesado. Com tempo livre, encontrou-se, por acaso, com o texto de *Ser e tempo*. Boss, no prefácio ao livro *Seminários de Zollikon*, assumiu que inicialmente não compreendeu nada do conteúdo do tratado de 1927 e afirmou: “nesse livro eram colocadas questões e mais questões com as quais nunca tinha me deparado em toda minha educação científico-natural” (BOSS in: HEIDEGGER, 2007, p.IX /9).

⁸ Essas informações encontram-se no prefácio que Medard Boss escreveu para a obra *Seminários de Zollikon*, por ele organizada. cf.: Boss in: Heidegger, 2007,

O desapontamento causado pela complexidade da obra *Ser e tempo* fez com que o livro fosse deixado de lado, contudo, revelou Boss, “(...) estranhamente, ele [o livro] não me deixava em paz” (BOSS in: HEIDEGGER, 2007, p.IX /9). Depois de diversas retomadas da obra e de desconsiderar os julgamentos que o desaconselhavam a se ocupar com o pensamento heideggeriano, o psiquiatra começou um frutífero contato epistolar com Heidegger, que resultou não só na referida série de seminários – ministrados durante uma década na cidade Zollikon – como também numa coleção de 256 cartas. (cf.: BOSS in: HEIDEGGER, 2007, p.XI/11).⁹

Nesses seminários, Heidegger se empenhou em abordar questões cativas à seara da psicopatologia e da psicanálise a partir de um olhar ontológico, ou seja, a partir de um tipo de tematização que visa o fundamento, a herança filosófica da qual as ciências – de modo velado ou assumido – se servem. A empresa de lançar suspeitas filosóficas sobre teorias e teses científicas admitidas como seguras e inquebrantáveis foi construída com passos curtos, cuja meta era introduzir temas do seu pensamento entrelaçando-os com discussões sobre assuntos do cotidiano.¹⁰ Apesar de ter introduzido uma semântica filosófica radicalmente diferente dos códigos e termos familiares aos cientistas dos fenômenos psíquicos, Heidegger conseguiu, não sem dificuldade, motivar os seminaristas a ponto de nenhum deles desistir de participar das aulas durante todo o período de realização dos encontros. (cf.: BOSS, In: HEIDEGGER, 2007, p.XV/14)

Um dos alvos centrais da postura desconstrutiva, peculiar à filosofia de Heidegger, foi a psicanálise freudiana. Ao invés de tomar como óbvia a disseminada concepção de que Freud foi responsável por uma ruptura com a tradição filosófica moderna ao reivindicar o inconsciente como elemento constitutivo do psiquismo humano, Heidegger advertiu que tal ruptura não é tão simples de ser sustentada. Para tanto, denunciou que Freud transita sobre um solo, cujo húmus é o processo de objetificação (*Vergegenständlichung*)¹¹ do

⁹ Mais informações sobre o contexto histórico da obra *Seminários de Zollikon*, cf.: Safranski, 2000, p.471.

¹⁰ Um exemplo desse modo de condução dos seminários em Zollikon pode ser observado na preleção de 12 de março de 1965, na qual o professor debateu o cotidiano fenômeno de *estar-junto a*. Na ocasião, tomou como exemplo a relação enunciada pelos participantes com a Estação de Trem de Zurique. Heidegger diferenciou o *estar junto* do *estar simplesmente presente ao lado de*, apontando que se os alunos podiam *estar junto*, de distintas formas, à estação de trem da capital suíça, os sapatos, por mais grudados que pudessem estar a uma porta, nunca poderiam *estar junto a* esta. Ao fim de um longo debate, Heidegger apontou para os alunos a sua concepção de homem e a distinção dessa concepção com o que a metafísica moderna nos legou. Cf.: Heidegger, 2007, p.86-96/94-102. Sobre o modo como Heidegger conduzia as aulas em Zollikon, ver: Ribeiro, 2013.

¹¹ Trabalhamos o que Heidegger entende pelo processo de objetificação do real em Ribeiro, 2008. De modo sintético, cumpre esclarecer que tal processo consiste em fazer de qualquer coisa objeto, subordinar o advento da

real operado pela metafísica moderna. (HEIDEGGER, 2007, p.129/126). Ao acusar o quanto a abordagem freudiana do homem se serve de uma semântica oriunda da física, Heidegger argumentou que Freud, ao conceber o homem como um aparelho psíquico movido por forças pulsionais, construiu o perfil epistemológico da psicanálise em afinidade com as ciências da natureza.¹²

Especificamos, num outro artigo, o alargamento realizado por Heidegger em relação ao conceito de ciência natural e os motivos que autorizam o filósofo a classificar a psicanálise de Freud nessa categoria de ciência.¹³ Retomaremos, ainda que sinteticamente, o argumento heideggeriano ali apresentado. Para Heidegger, todo cientista natural é herdeiro do pensamento metafísico moderno, responsável pela redução do real a uma objetividade processável e calculável. Ao dizer que processo de objetificação (*Vergegenständlichung*) dos entes transforma tudo em algo calculável e mensurável, o filósofo nos alerta que o calcular não significa o simples ato de verter em números um determinado fenômeno. O calcular tem o sentido originário de um “contar com” (*zählen auf*) que força o ente a co-responder às condições de objetividade e mensurabilidade. Sendo assim, todo ente, com o qual desde sempre “já se conta”, deve mostrar-se como objeto.¹⁴ Na perspectiva heideggeriana, pensamos a mensurabilidade:

(...) **de modo insuficiente** se acharmos que se trata apenas de verificações determinadas por números. Na verdade, a mensurabilidade significa *calculabilidade* (*Berechenbarkeit*) isto é, uma observação da natureza que permite saber com que podemos contar em seus processos, com que podemos e com que devemos contar em seus processos. (HEIDEGGER, 2007, p. 135/131). [grifo nosso]

totalidade dos entes ao domínio objetivo. Isto significa: nada pode vir à luz que não seja determinado como tal. Cf.: Ribeiro, 2008.

¹² Vamos falar de aparelho psíquico freudiano mais adiante, por enquanto, convém informar que Freud caracteriza o psiquismo como um aparelho dividido em instâncias e com capacidade de transmitir e transformar energia. No capítulo VII da obra de 1900, *A interpretação dos sonhos*, Freud (1996a, p.636) explica a natureza desse aparato servindo-se de uma analogia com um telescópio e suas refrações de luz. Na referida obra, o pai da psicanálise esclarece que o aparelho que postula é dividido em três instâncias: Inconsciente (ICs), pré-consciente (PCs) e consciente (Cs). Enquanto a instância ICs do aparelho visa escoar a excitação que ali se acumula, as duas outras instâncias têm a função de inibir ou censurar o fluxo maciço da quantidade de excitação que provém do ICs. Como nos lembra Laplanche e Pontalis (2008, p.508), a partir de 1920, Freud passa a afirmar que o aparelho psíquico se compõe de Id, Ego e Superego. Nesse momento de nosso texto interessa menos explicitar o funcionamento desse aparelho, do que acentuar que, para Freud, a hipótese de um aparato psíquico está a serviço de colocar a psicanálise “(...) em bases semelhantes às de qualquer outra ciência, tal como, por exemplo, a física.” FREUD, 1996b, p. 210.

¹³ Cf.: Ribeiro, 2008.

¹⁴ No seminário de 06 de julho de 1965, Heidegger afirma: “A mensurabilidade pertence à coisa como objeto (*Gegenstand*). O medir só é possível quando uma coisa (*Ding*) é pensada como objeto, representada em sua objetividade (*Gegenständlichkeit*)” (HEIDEGGER, 2007, p.128/125).

Ainda que uma determinada ciência não lide com números, metrificações e quantificações, isso não significa que a mesma não esteja a serviço do movimento que obriga o fenômeno a responder às condições de objetividade e de calculabilidade, tal como entendidas por Heidegger. O “contar com”, nessa perspectiva, não é um cálculo ou uma operação numérica, mas sua condição de possibilidade, ou seja, a quantificação é algo derivado da maneira como o pensamento moderno estabeleceu a única forma de acesso aos fenômenos: a objetificação. Por isso, em *Ciência e pensamento do sentido*, Heidegger enuncia que “(...) toda objetificação (*Vergegenständlichung*) é um cálculo, quer corra atrás de efeitos e causas, numa explicação causal, quer, enfim, assegure em seus fundamentos um sistema de relações e ordenamentos”. (HEIDEGGER, 2002, p.50)

2 A ABORDAGEM HEIDEGGERIANA DA PSICANÁLISE E ESCRITOS DE FREUD: POSSÍVEIS PROXIMIDADES

Julgamos que seja factível relacionar a concepção heideggeriana de ciência natural com a posição assumida pelo próprio Freud ao defender a dimensão inconsciente como parte constituinte do psíquico. Com o intuito de elucidar essa relação nos serviremos, inicialmente, de passagens esclarecedoras contidas na obra freudiana intitulada *Esboço de psicanálise*. Nessa obra, escrita em 1938 e publicada em 1940, Freud (1996b, p.157) avisa ao leitor que objetiva “(...) reunir os princípios básicos da psicanálise e enunciá-los, por assim dizer, dogmaticamente, sob a forma mais concisa e em termos inequívocos”. A caminho dessa meta, o pai da psicanálise, no capítulo denominado *Qualidades Psíquicas*, ao fomentar uma discussão sobre a descrição do psíquico, indica que tanto pessoas ligadas a determinadas ciências, quanto alguns filósofos ficaram satisfeitos com a tese de que só a consciência é psíquica. Em meio a essa tematização reconhece que, apesar de o filósofo Theodor Lipps ter demonstrado uma insatisfação em relação a essa visão canônica do psiquismo, sua posição filosófica não teve influências profundas sobre a ciência.¹⁵ Em contrapartida, Freud advoga

¹⁵ No texto *Algumas lições elementares de psicanálise*, Freud (1996c, p.306) também se refere ao filósofo alemão Theodor Lipps. O pai da psicanálise, na medida em que reconhece que Lipps afirmou explicitamente que o inconsciente é o verdadeiro psíquico, acusa que este conceito vinha, há tempos, batendo às portas da psicologia e pedindo guarida. A sua psicanálise, contudo, “(...) apossou-se do conceito, levou-o a sério e forneceu-lhe um novo conteúdo.” (FREUD, 1996c, p.306). Também na obra *A interpretação dos sonhos* encontramos um comentário de Freud sobre a importância de Lipps na pressuposição do inconsciente como base geral da vida psíquica. Cf. Freud, 1996a. Sobre a influência de Lipps em relação à psicanálise de Freud, conferir também: Loparic, 1999a.

que a sua forma de fazer psicologia, finalmente, deu o tratamento sistemático ao inconsciente e colocou em xeque a psicologia da consciência. Nesse sentido, afirma que:

Enquanto a psicologia da consciência nunca foi além “das sequências rompidas” que eram obviamente dependentes de algo mais, a outra visão, que sustenta que o psíquico é inconsciente em si mesmo, capacitou a Psicologia a assumir seu lugar entre as ciências naturais, como ciência. Os processos em que está interessada são, em si próprios, tão incognoscíveis quanto aqueles que tratam as outras ciências, a Química ou a Física, por exemplo; mas é possível estabelecer as leis a que obedecem (...). (FREUD, 1996b, p.172)

Da enunciação acima podemos deprender que a psicologia da consciência ou, se quisermos, a psicologia que equivale o psíquico ao consciente, falha ao tentar imputar à nossa consciência o poder de causar e gerir todas as nossas ações, em consequência disso, tal psicologia carece de mecanismos para explicar as rupturas e lacunas que temos na memória. A suposição de uma instância psíquica inconsciente, defendida pelo tipo de Psicologia profunda inaugurada por Freud, favorece o reconhecimento de que nada na vida anímica é por acaso ou arbitrário. Por conseguinte, ainda que não se possa acessar diretamente esse inconsciente, torna-se legítimo supor a sua existência como fator causal de atos psíquicos que não encontram explicações atreladas à consciência. Dizer que o inconsciente é incognoscível, não implica dizer que não se possa, em sentido heideggeriano, “contar com” ele para explicar objetivamente a causalidade de atos psíquicos inexplicáveis a partir de motivações conscientes.¹⁶ Ao fazer isso, Freud compara o seu modo de fazer ciência com o das mais antigas e, por que não dizer, mais duras: a física e a química. Em suma: o fato de o inconsciente ser, em si mesmo, incognoscível, não significa que não possa receber um tratamento científico e que não se possa, com a sua suposição, estabelecer leis que regulam a vida psíquica. Eis o elemento inaugural da psicanálise freudiana: o tratamento científico de um termo que foi “manipulado distraidamente” pela literatura e pela filosofia (FREUD, 1996c, p.306).¹⁷ Sobre um solo gestado pelo que Heidegger alcunha de processo de objetificação (*Vergegenständlichung*) do real, a psicanálise, “por suas pesquisas, foi

¹⁶ Em *Determinismo, crença no acaso e superstição – alguns pontos de vista*, Freud, ao defender que não existe arbitrariedades na vida psíquica, afirma: “Quando levamos em conta a distinção entre motivação consciente e motivação inconsciente, nosso sentimento de convicção nos informa que a motivação consciente não se estende a todas as nossas decisões motoras. (...) Mas o que é assim liberado por um lado recebe sua motivação por outro, do inconsciente, e desse modo o determinismo prossegue ainda sem nenhuma lacuna.” FREUD, 1996d, p.250

¹⁷ Zeferino Rocha, em seu texto *Freud e a Filosofia alemã na segunda metade do sec. XIX*, afirma que não deixa de ser interessante constatar que, muito antes de Freud, Eduard von Hartmann, em seu livro *Filosofia do Inconsciente*, tenha tentado tratar do tema do inconsciente com o fito de reunir, em um só sistema filosófico de inspiração romântica, a especulação metafísica e a base empírica com o método das ciências naturais e históricas. Cf.: Rocha, 2004, p.52

conduzida a um conhecimento das características do inconsciente psíquico que até então não haviam sido suspeitadas e descobriu algumas das leis que o governam” (FREUD, 1996c, p.306).

A busca incansável de leis que regulam a vida psíquica e o pleito por um tratamento científico a um conceito que a literatura e a filosofia abordou de maneira tateante – o inconsciente – indicam que Freud pretendeu conferir ao psiquismo um tipo de explicabilidade que possibilitasse à psicanálise, como foi citado acima, “(...) assumir o seu lugar de ciência natural, como ciência”. Portanto, a diferenciação, na esfera psíquica, entre o que é consciente (*Bewusstes*) e inconsciente (*Unbewusstes*) é vista por Freud (2007, p. 29) como um pressuposto fundamental que capacitou à psicanálise “integrar à ciência os frequentes e relevantes processos patológicos da vida psíquica”.

Ao escrever sobre a construção de seu perfil de pesquisador e sobre a formulação das teses fundamentais da ciência psicanalítica Freud, na obra intitulada *A autobiografia*, afirma que a experiência lhe possibilitou postular a existência do inconsciente apesar dos protestos dos filósofos que equacionam o psiquismo à consciência. Tal experiência, salienta o autor, foi adquirida a partir do contato com o material patológico que os filósofos ignoram. Com o intuito de dar sentido a este material e, devido ao fato de a observação direta não ser suficiente para explicá-lo, Freud postulou a existência de uma instância inconsciente a compor o psiquismo. Ao tentar esclarecer ao leitor sobre a natureza deste postulado, o pai da psicanálise afirma:

Mais difícil seria expor brevemente como a psicanálise chegou a subdividir o inconsciente por ela admitido, a separá-lo em um pré-consciente e um inconsciente propriamente dito. Talvez baste a observação de que pareceu legítimo completar as teorias que são a expressão direta da experiência com hipóteses que são adequadas para o domínio do material e concernem a relações (*Verhältnisse*) que não podem ser objeto da observação direta. **Em ciências mais antigas também não se costuma agir de outra forma.** A subdivisão do inconsciente liga-se à tentativa de imaginar o aparelho psíquico como sendo constituído de um determinado número de *instâncias* ou *sistemas*, de cujas relações entre si falamos em termos de espaço, mas sem buscar nexos com a anatomia cerebral. (o que denominamos de ponto de vista topológico). Essas ideias e outras semelhantes pertencem à superestrutura da psicanálise (...) (FREUD, 2011, p. 110)[grifo nosso]

Do exposto acima podemos depreender que o conceito de inconsciente cumpre a função de ser uma hipótese frutífera para tornar inteligível o material empírico e estabelecer relações (*Verhältnisse*) que não podem ser objeto da observação direta. Por pertencer à superestrutura da psicanálise, ou seja, à teoria metapsicológica, tal conceito é de natureza

especulativa. Em função disso, Freud não pleiteia apontar a localização concreta ou demonstrar empiricamente o aparato psíquico com sua instância inconsciente.¹⁸ O conceito de inconsciente, tal como o de aparelho psíquico, resente de exatidão, de absoluta nitidez. Tais conceitos são convenções usadas para explicar fenômenos empíricos, apesar de não se confundirem com tais fenômenos; são hipóteses ou construções auxiliares que servem para organizar dados empíricos, contudo, tais construções não possuem realidade objetiva, portanto, não são passíveis de demonstração ou comprovação. O uso deste tipo de recurso, como o próprio Freud indica na citação acima, não impugna a cientificidade da psicanálise, afinal, trata-se de um expediente utilizado pelas ciências mais antigas.

Loparic, no texto *A máquina no homem*, nos adverte que a formulação freudiana do aparelho psíquico sofreu influência do neokantiano Hans Vaihinger e de sua teoria do *como se*, a qual autoriza o pesquisador a fazer comparações e analogias para descrever um objeto que não é passível de observação direta.¹⁹ Avalizado pela perspectiva vaihingeriana Freud não advoga pela existência de uma máquina no homem, mas presume que seu psiquismo funcione *como se* fosse um aparato. Ao postular a máquina psíquica, ainda segundo Loparic (2005, p.245), Freud recorre à metodologia convencionalista, também de origem kantiana e muito difundida entre os cientistas de língua alemã.²⁰ Segundo tal metodologia, a ciência pode lançar mão de convenções teóricas que não encontram referentes empíricos, mas que são profícuas na organização de dados observáveis.

¹⁸ Segundo Garcia-Roza a advertência freudiana para que não identifiquemos os lugares psíquicos com lugares anatômicos força-nos a localizar representações em lugares ideais e não lugares físicos, da mesma forma que, num aparelho óptico, as imagens se formam entre as lentes que compõem o aparelho e não sobre seus componentes físicos. Cf.: Garcia-Roza, 2008, p.157. Esta ponderação de Garcia-Roza torna inteligível a insistência de Freud (1996a e 1996b) em falar da máquina psíquica em analogia com uma máquina fotográfica e com telescópio.

¹⁹ Na obra *A filosofia do como se* Vaihinger afirma: “todo conhecimento é apercepção de algo através de algo outro. Portanto, na compreensão, uma analogia é sempre operada. E não podemos ver como compreender o ser se não for desta forma. Quem conhece o mecanismo do pensamento sabe que toda compreensão e todo conhecimento se fundam em apercepções analógicas. (...) a compreensão do mundo é totalmente impossível (...) porque todo compreender só opera por via de categorias, e estas, em última instância, não representam senão apercepções analógicas”. (VAHINGER, 2011, p. 151-152).

²⁰ Segundo Loparic (2001, p.100) Freud não objetiva demonstrar a *natureza* do psiquismo, mas sim a maneira como ele funciona. Sendo assim, o pai da psicanálise não almeja construir uma espécie de ontologia da subjetividade capaz de afirmar, em definitivo, o que é o psíquico, a sua quiddidade. O que interessa a Freud é teorizar sobre o como funciona o psiquismo e, para isso, considera lícito se servir de construções e convenções que não pleiteiam ter o valor de verdade, apenas valor heurístico. Quer dizer: elas servem como guias da pesquisa empírica, como instrumentos para a resolução de problemas. O convencionalismo presente na ciência freudiana foi visto por Popper (1994) como algo que impõe à psicanálise a condição de pseudo-ciência. Como podemos notar, o modelo convencionalista é algo bastante difundido entre ciências como a física e a química. O próprio conceito de força, na física, é um constructo da natureza de uma convenção. Cf.: Fulgencio, 2008.

Na obra *Princípios metafísicos da ciência da natureza* Kant (1990) estabelece que conceitos puros da razão, apesar de não apresentarem referentes empíricos, podem ser muito exitosos na produção de conhecimentos. Isso implica dizer que, no programa kantiano de pesquisa científico-natural, o uso de conceitos *a priori* não é algo abjeto a ser evitado e sim algo que faz parte dos requisitos para o progresso da ciência. Ao servir-se de conceitos puros que não possuem conteúdos intuitivos relacionados, a razão não está portando-se de modo indolente, ao contrário, está agindo diligentemente com o fito de descobrir leis que regem os fenômenos, bem como as relações que se estabelecem entre eles. Como o próprio Freud indicou – na passagem de *A autobiografia* mencionada acima – algumas hipóteses sem a pedra de toque da experiência podem ser úteis para estabelecer “(...) relações (*Verhältnisse*) que não podem ser objeto da observação direta”. (FREUD, 2011, p. 110)²¹

Ao longo de sua laboriosa pesquisa Freud postulou duas tópicas para o aparelho anímico. No quadro da **primeira tópica** o inconsciente é a localização onde se encontram os conteúdos incompatíveis com a consciência e que fazem força para acessá-la. É na instância inconsciente, diz Freud (1996a, p.570), que se localizam aquelas “impressões que maior efeito causaram em nós – as de nossa primeira infância”, as impressões que quase nunca se tornam conscientes. O pré-consciente designa um sistema distinto do inconsciente na medida em que seus conteúdos, apesar de não estarem diretamente na consciência, são de mais fácil acesso do que os inconscientes. Esses dois sistemas são separados por uma censura, que não permite a passagem de conteúdos inconscientes à consciência sem mutilações e distorções. A partir de 1920, quando da remodelação da teoria freudiana do aparelho psíquico, é estabelecido o quadro da **segunda tópica** e as instâncias são cambiadas de Inconsciente, pré-consciente e consciente para: Id (*Es*), Ego (*Ich*) e Superego (*Über-Ich*). Consoante essa segunda topografia, o inconsciente, como lembra Laplanche e Pontalis (2008), passa a ter conotação de adjetivo. Freud fala em conteúdos inconscientes que habitam o celeiro pulsional do aparelho psíquico: o Id. O ego, segundo Freud (1996b, p.158), consiste na instância que

²¹ Para Kant (1990), por carecer da pedra de toque da experiência, os princípios e leis fornecidos pela razão são conceitos puros, são ideias. As ideias – apesar de não serem verificáveis – podem funcionar como ficções capazes de organizar o uso sistemático do entendimento no campo da experiência. Tais ficções teriam valor heurístico. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma: “Os conceitos da razão (...) são meras ideias e não têm, evidentemente, objeto algum em qualquer experiência, mas não designam por isso objetos imaginados e ao mesmo tempo admitidos como possíveis. São pensados de modo meramente problemático para fundar em relação a eles (como ficções heurísticas) princípios reguladores do uso sistemático do entendimento no campo da experiência.” (KANT, 1994, B 799)

atua como intermediária entre o Id e o mundo externo. Seu esforço incide em buscar o prazer e evitar o desprazer e isso, por vezes, é alcançado a partir de um controle das exigências impostas pelas pulsões oriundas do Id. Durante a infância, forma-se no aparelho “(...) um agente especial no qual se prolonga a influência parental. Ele recebeu o nome de Superego”. (FREUD, 1996b, p.159).

Apesar da mudança na arquitetura ficcional do psiquismo Freud não abriu mão do uso da analogia com máquinas para falar do funcionamento psíquico. O que nos interessa destacar em relação à sua formulação do conceito de inconsciente e de aparelho psíquico é: 1) Freud – ancorado em um programa para a ciência da natureza de inspiração kantiana – se serve de convenções com valor heurístico para falar da dinâmica do psiquismo; 2) as formulações metapsicológicas utilizam o expediente de falar por analogias tal como as ciências mais antigas.

Leopoldo Fulgencio, na IV parte da obra *O método especulativo em Freud*, nos esclarece sobre a aplicação de ficções heurísticas à matéria empírica utilizando o recurso da analogia. Esse recurso visa dar certo conteúdo intuitivo, ainda que impróprio, aos conceitos puros. O autor nos afirma que, para Kant, o uso de analogias nas ciências cumpre a função de um tipo de regra para a pesquisa, ou seja, um “(...) esquema que torna possível procurar relações ou termos de uma relação” (FULGENCIO, 2008, p.365). Quer dizer: a comparação analógica consiste em um tipo de recurso que o cientista pode lançar mão com o fito de conferir inteligibilidade a um fenômeno ou a relações entre fenômenos. Segundo o programa kantiano para a pesquisa na ciência da natureza, diz Fulgencio (2008, p.366), as analogias funcionam como modelos heurísticos de investigação. Uma vez que os conceitos puros não podem ser preenchidos por uma matéria sensível, resta ao pesquisador projetar em tais conceitos, de forma analógica, certas propriedades relativas ao campo empírico. Fulgencio nos ilustra essa operação com o conceito de força na física:

É assim, por exemplo, que o conceito de força, que é apenas uma *ideia* sem correspondente (referente) empírico, é tomado como se tivesse uma realidade análoga à da pressão que sentimos quando algo toca nosso corpo ou quando colocamos o nosso corpo em movimento. (FULGENCIO, 2008, p.368)

Dos argumentos arrazoados acima, podemos concluir que a ferramenta de interpretação analógica é um recurso imprescindível quando o cientista precisa lançar mão de conceitos que não encontram referência direta no campo empírico. Consoante Loparic (2002),

o uso de analogias é uma prática muito difundida e indispensável para as pesquisas no campo das ciências da natureza. A legitimidade dessa prática é tamanha que o físico vienense Ernst Mach (1919), em sua obra *La connaissance et l'erreur*, apontou que, desde a antiguidade, a produção do saber se serviu de analogias. No capítulo XIII da obra em comento, Mach (1919, p.156) dedica-se a elencar exemplos de comparação analógica que foram cabais para o desenvolvimento tanto da ciência antiga quanto da moderna. Lembra-nos que Euclides e Platão se serviram de analogias para falar em geometria e que Descartes utilizou, em demasia, analogias entre a álgebra e a geometria. Um exemplo notável de descoberta feita de modo analógico, segundo Mach (1919, p.160), refere-se à teoria da propagação do calor de Fourier, a qual foi desenvolvida por analogia com a teoria hidrodinâmica. Ao indicar o quão vantajoso para ciência é o estabelecimento de relações analógicas entre fenômenos, Mach cita exemplos exitosos de descobertas no campo das ciências naturais que resultaram da utilização do método analógico. Evidentemente, não nos interessa inventariar como cientistas modernos se serviram de comparações analógicas no estabelecimento de relações abstratas entre dois ou mais fenômenos. Interessa-nos apenas indicar que o postulado de um aparelho psíquico composto por uma inconsciente não rompe com o modelo moderno de fazer ciência, ao contrário, reverbera seus ditames.

Cumprе lembrar que Freud, ao lamentar as contestações que surgiram em relação à suposição de um elemento inconsciente a constituir o psiquismo defendeu, com veemência, que tal conceito é legítimo, necessário e passível de comprovação. Vejamos o que ele diz sobre isso no artigo denominado *O inconsciente*:

Nosso direito de supor a existência de um psiquismo inconsciente e de trabalhar cientificamente com essa suposição tem sido contestado por muitos. Podemos responder que a suposição do inconsciente é *necessária* e *legítima* e que dispomos de numerosas *provas* de sua existência. Ela é necessária, porque os dados da consciência têm muitas lacunas. Tanto em pessoas sadias quanto em doentes ocorrem com frequência atos psíquicos que, para serem explicados, pressupõem a existência de outros atos para os quais, no entanto, a consciência não fornece evidências. (FREUD, 2006, p.19) [itálicos de Freud].

Ao arvorar estabelecer provas acerca da existência do inconsciente e efetuar uma explicação sobre as leis que o governam, Freud almeja alcançar feitos típicos das ciências naturais modernas. Veremos que “explicar” e “provar” não são verbos, nem pretensões, peculiares à pesquisa que concerne ao campo das ciências do homem ou ciências do espírito. Ao sustentar a tese da existência do inconsciente, parece que Freud não se situa à margem da ciência natural do seu tempo, posto que ao inconsciente ele pretende dar um

tratamento tão científico quanto o que as ciências mais antigas, como a física e a química, dispensam aos seus objetos. Na obra *Seminários de Zollikon*, Heidegger se refere a essa característica da pesquisa freudiana da seguinte maneira:

Ele [Freud] também postula para os fenômenos humanos conscientes a ausência de lacuna na explicabilidade, isto é, a continuidade das conexões causais. Por não haver isto “na consciência” ele precisa inventar “o inconsciente”, no qual tem de haver a ausência da lacuna de conexões causais. **O postulado é a explicabilidade corrente do anímico, onde explicar e compreender são identificados.** Este postulado não é tirado das próprias manifestações anímicas, mas ele é o postulado da ciência natural moderna. (HEIDEGGER, 2007, p. 260/222) [grifo nosso]

Nessa passagem, Heidegger indica como o explicar, enquanto ato de procurar uma causa com vistas à ordenação de leis gerais, determina o modo de acesso da psicanálise aos fenômenos anímicos. Mas, convém perguntar, por que o filósofo de *Ser e Tempo* afirma que Freud identifica o explicar com o compreender? Compreender (*verstehen*) e explicar (*erklären*) não são verbos antípodas quando tratamos dos campos de conhecimento? Do ponto de vista epistemológico, a explicação não estaria a serviço das ciências da natureza e a compreensão não seria o modo *sui generis* como as ciências do espírito apreendem os fenômenos que investigam? Então, com que fundamento Heidegger sonega a Freud a percepção desse dualismo e nos fala de uma identificação entre compreender (*verstehen*) e explicar (*erklären*)?

Como a obra *Seminários de Zollikon* é composta por um tipo de linguagem típica de registros em atas, ou seja, como nessa obra nos deparamos apenas com apontamentos e não com discussões profundas sobre os temas apresentados, decidimos recorrer a epistemólogos da psicanálise freudiana com o fito de lançar luz sobre a clareira aberta pela assertiva heideggeriana que denuncia, em Freud, uma identificação entre compreender (*verstehen*) e explicar (*erklären*). Esse tema não é pormenorizado na obra em comento, por isso, nos sentimos no direito de apelar para outras fontes de estudo da obra freudiana que a abordam numa perspectiva epistemológica. Faremos isso com o fito de dar uma maior fundamentação à posição de Heidegger em relação à explicabilidade dos fenômenos psíquicos na psicanálise. Almejamos executar essa tarefa no tópico seguinte.

3 A POSIÇÃO HEIDEGGERIANA E A EPISTEMOLOGIA DA PSICANÁLISE: PROXIMIDADES E DISTANCIAMENTOS.

Com o intuito de responder às questões levantadas no tópico anterior, recorreremos, inicialmente, ao clássico livro *Introdução à epistemologia freudiana* de Paul Laurent Assoun, renomado comentador e epistemólogo da obra de Freud. No texto em questão, o autor indica que planeja submeter o legado freudiano a um tipo de investigação que possibilite a detecção de suas condições de possibilidade, de seus métodos e das fontes que alimentam sua identidade epistêmica. Ao tentar identificar a plataforma epistemológica de Freud, Assoun (1983, p.45) nos remete à posição do pai da psicanálise em relação ao que foi nomeado “querela dos métodos” (*Methodenstreit*), em outros termos, em relação à oposição entre as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) e as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). Com o propósito de situar o contexto de pensamento que, no fim do séc. XIX, colocou na ordem do dia a oposição entre os métodos dessas ciências, Assoun indica o quanto a obra de Dilthey, *Introdução às ciências do espírito*, finalmente institucionalizou a contraposição – já introduzida por Droysen – entre explicar e compreender.²² Enquanto as ciências naturais almejam explicar os objetos mediante o estabelecimento de leis universais e juízos de realidade, as ciências do espírito ou humanas, em contrapartida, visam compreender os fenômenos a partir de sua singularidade situada historicamente, a partir de uma busca pelo sentido. Como nos assegura Garcia-Roza (1991,p.72), as ciências da natureza operam com conexões causais e as do espírito com conexões de sentido, as primeiras trabalham com categorias de causalidade e as segundas de significação. Frente a essas últimas categorias, ressalta o autor, não se pode adotar uma atitude explicativa.

Para Mezan, essa oposição entre explicar e compreender ancora-se na concepção de que haveria dois tipos de objetos: os naturais – que existem independentes da ação do homem – e os “(...) históricos ou culturais, ou seja, tudo aquilo que resulta da vida em sociedade e caracteriza a existência humana” (MEZAN, 2007, p.328). Posto isso, o autor nos fala de uma diferença ontológica entre o humano e o natural e reforça a necessidade do “(...)

²²Sá (2009, p.40), em seu texto *As contribuições de Dilthey para uma fundamentação hermenêutica das ciências humanas*, também documenta que Dilthey tomou emprestada a distinção entre “explicar” (*erklären*) e “compreender” (*verstehen*) do historiador Johann G. Droysen. Conforme Sá, o método científico-natural ancora-se na “explicação” pelo esclarecimento das conexões causais, as ciências do espírito, por sua vez, se fundam na “compreensão” enquanto apreensão de sentido. Cf: Sá, 2009, p.40.

emprego de métodos diversos no estudo de cada uma dessas regiões do real” (MEZAN, 2007, p.328). Em função dessa necessidade, o fim do século XIX testemunhou a emergência de uma reivindicação metodológica que se destinasse ao domínio exclusivamente humano, ou seja, de um método capaz de considerar a complexa rede de sentidos cativa ao âmbito humano. Esse pleito resultou na querela dos métodos (*Methodenstreit*). Mas, convém perguntar, qual a posição de Freud em relação a esse antagonismo metódico?

Em relação a essa contenda metodológica, Assoun (1983, p.48) nos assegura que Freud não escolhe a identidade de *Naturwissenschaft* em oposição à *Geisteswissenschaft*, pois, para o comentador, o pai da psicanálise sequer considera esse dualismo. Dito de outra forma: a alternativa da escolha não existe visto que, para Freud, a cientificidade se refere necessariamente às ciências da natureza. Nesse sentido, afirma o comentador francês da obra de Freud:

Na epistemologia freudiana, pois, não há lugar para um dualismo. Tanto isto é verdade, que a distinção entre as *Geisteswissenschaften* e as *Naturwissenschaften* remete a uma distinção de duas esferas axiologicamente diferentes. Ainda é pouco dizer que, para Freud, a psicanálise é uma *Naturwissenschaft*: na realidade, não há, literalmente falando, ciência senão da natureza. *Naturwissenschaft* equivale, praticamente, a *Wissenschaft*. Quer dizer: a ambição de cientificidade remete, de modo exclusivo e pleonástico, a uma norma que emana de uma ciência da natureza. É por este motivo que, nos escritos de Freud, a alternativa é tão clara: se a psicanálise é uma ciência digna de nome, então ela é *Naturwissenschaft*. (ASSOUN, 1983, p.50.)

Consoante a citação acima, a antítese entre ciências da natureza e do espírito sequer é considerada pelo pai da psicanálise. Por isso, ao reivindicar o estatuto de ciência para sua pesquisa, Freud, sem titubear, se refere ao seu saber como científico-natural.²³ Para Assoun (1983, p.48), o pai da psicanálise “ignora placidamente” a dicotomia entre explicar e compreender, o que reforça a sua tese de que Freud não escolhe entre um método e outro, pois “(...) não conhece outra forma de fazer ciência”. (ASSOUN, 1983, p.48)

Ora, ao analisar o que foi arrazoado sobre a postura freudiana em relação ao antagonismo entre explicar e compreender, somos compelidos a ponderar que, apesar da popularidade da expressão *Freud Explica!*, é muito difícil desconsiderar que a psicanálise lida com sentidos e que a interpretação é sua mola mestra. Sendo assim, convém perguntar: será

²³ A inserção da psicanálise no rol das práticas científico-naturais do seu tempo foi um pleito incansável de Freud. Podemos encontrar registros dessa pretensão e a comparação da psicanálise com as ciências naturais, especialmente a física, ao longo da obra freudiana, inclusive nas obras tardias: *Esboço de psicanálise* (1996b) e *Algumas lições elementares de psicanálise* (1996c).

que a psicanálise freudiana pode ser associada, tão diretamente, à ciência natural, cujo procedimento cardeal consiste na explicação dos fenômenos? Como aceitar, sem desconforto, que a explicação é o procedimento régio da ciência freudiana se sua clínica se baseia, primordialmente, na interpretação do material onírico, na busca de sentidos latentes?

Tais perguntas nos conduzem à obra de outro pensador francês que se debruçou sobre o discurso freudiano com o intuito de abordá-lo a partir de uma perspectiva filosófica. Trata-se de Paul Ricoeur (1965), cuja obra *De l'interprétation: essai sur Freud* nos apresenta uma demorada análise acerca do itinerário da pesquisa freudiana. Apesar de reconhecer, especialmente nos primórdios psicanálise, a presença de um discurso mecanicista e naturalista que se refere a quantidades de energias circulando entre neurônios, Ricoeur insiste em apontar um outro lado da face epistemológica de Freud, qual seja, o campo da interpretação, da exegese de sentido; o campo da hermenêutica.²⁴

No capítulo intitulado “O conflito das interpretações”, Ricoeur (1965, p. 29/28) investiga a relação entre a psicanálise e o trabalho de interpretação. O autor destaca que a tradição hermenêutica da exegese bíblica, apesar das limitações oriundas da referência à autoridade, avançou por estender a noção de “texto” para além da de “escritura”. Desde o Renascimento, a *interpretatio naturae* – como uma metáfora à interpretação do livro da natureza – fez surgir uma noção de exegese ancorada na concepção de que o “texto” ultrapassa a “escritura”. Consoante Ricoeur:

Esta noção de “texto” – libertada da noção de “escritura” – é interessante: Freud recorre a ela com frequência, especialmente quando compara o trabalho de análise com a tradução de uma língua para outra. O relato do sonho é um texto ininteligível que o analista substitui por um texto mais inteligível. Compreender é fazer esta substituição. É essa a analogia entre a análise e a exegese que alude o título da *Traumdeutung* (...). (RICOEUR, 1965, p.34/31)

É este conceito ampliado de exegese que norteia o enquadramento da psicanálise na condição de uma *hermenêutica da suspeita*. Um sonho, um sintoma, uma obra de arte, uma crença são compreendidos por Freud à luz da suspeita sobre os alcances da consciência. Para Ricoeur, Marx, Nietzsche e Freud seriam três mestres da suspeita posto que,

²⁴ Em *De l'interprétation: essai sur Freud* Ricoeur indica que Freud, Marx e Nietzsche – de diferentes modos, mas com um parentesco subterrâneo – são mestres da suspeita por instaurarem uma crítica à consciência e pela invenção de uma arte de interpretar. Segundo o autor “Descartes vence a dúvida sobre a coisa através da evidência da consciência. Eles vencem a dúvida sobre a consciência através da exegese de sentidos. A partir deles a compreensão se torna hermenêutica.” (RICOEUR, 1965, p.41/37). Para a obra *De l'interprétation: essai sur Freud* indicaremos, inicialmente, a paginação do original e, em seguida, apresentaremos a página da tradução brasileira.

diferentemente de Descartes, não entendem que a dúvida sobre a coisa se vence com a certeza sobre a consciência. Os mestres da suspeição empenham-se em vencer a dúvida sobre a consciência com a exegese do sentido. Sendo assim:

Se remontarmos à sua intenção comum, descobriremos nela a decisão de considerar a consciência, em seu conjunto, como consciência “falsa”. Retomam, assim, cada um num registro diferente, o problema da dúvida cartesiana, para transportá-la ao interior mesmo da fortaleza cartesiana. O filósofo formado na escola de Descartes sabe que as coisas são duvidosas, que não são tais como aparecem. Mas, não duvida de que a consciência não seja tal como ela aparece a si mesma: nela, sentido e consciência de sentido coincidem. Depois de Marx, Nietzsche e Freud, duvidamos disso. Após a dúvida sobre a coisa, ingressamos na dúvida sobre a consciência. (RICOEUR, 1965, p.41/37)

Enquanto Marx encaminhou sua suspeita para o campo da alienação econômica e Nietzsche para o da vontade de poder, Freud ingressou na crítica à consciência falsa por uma dupla entrada: o sonho e o sintoma neurótico. A suspeita em relação ao poder da consciência foi levada a cabo pela astúcia da decifração dos enigmas presentes nos conteúdos oníricos e nos sintomas. Apesar de reconhecer a presença de um certo naturalismo nos primórdios das investigações psicanalíticas, Ricoeur (1965, p.75/67) afirma categoricamente: “(...) não resta dúvida de que a psicanálise seja uma hermenêutica (...)”. Para entendermos esta análise reputamos que seja importante indicar, ainda que de modo rápido, a maneira como Ricoeur concebe o começo do percurso do pensamento freudiano. Para o autor, o texto freudiano que pensa, explicitamente, o funcionamento psíquico numa abordagem quantitativa e neuronal é *O projeto para uma psicologia científica*, que foi escrito em 1895, mas só publicado em 1950.²⁵ Segundo Monzani (1989, p.82), Ricoeur entende que essa obra encontra-se mergulhada em pressupostos naturalistas, visto que trata o psiquismo a partir de princípios mecânicos.

Já nas primeiras linhas d’ *O projeto*, alerta Garcia-Roza (1991, p.78), Freud afirma seu propósito em oferecer uma concepção quantitativa dos processos psíquicos. Visto que o pai da psicanálise se refere, nessa obra, a neurônios e a circulação de energia entre eles, o texto é considerado por Ricoeur como um trabalho de neuropsicologia. Dito isso, convém retomar o comentário sobre a leitura operada por Ricoeur em relação ao aspecto interpretativo e exegético da psicanálise de Freud.

Para fundamentar sua posição, Ricoeur nos remete à teoria freudiana do trabalho do sonho, desenvolvida em *A interpretação dos sonhos* (1900). Ao analisar essa obra

²⁵ Doravante nos referiremos a essa obra como *O projeto*.

de Freud, o autor nos indica que o ofício do analista é, via interpretação, se mover “(...) de um sentido menos inteligível em direção a um sentido mais inteligível” (RICOEUR, 1965, p.96/84).²⁶

De acordo com Ricoeur, se o sonho está a serviço de um desejo distorcido em imagens e representações, a elucidação de seu conteúdo só será possível com o recurso da interpretação. Ainda que na “montagem” do material onírico o aparelho psíquico seja mobilizado por forças de censura, por mecanismos que asseguram a distorção (*Entstellung*) de conteúdo, ou seja, ainda que mecanismos hauridos de um solo naturalista e energetista sejam usados para elucidar o trabalho do sonho, esse trabalho só será acessível via interpretação.²⁷ Portanto, conclui Ricoeur, tudo se subordina à interpretação, à exegese de sentidos, à decifração. Nessa perspectiva, mesmo que o freudismo, por vezes, nos faça esbarrar com uma linguagem peculiar às ciências da natureza, o discurso psicanalítico não pode ser entendido como algo puramente científico-natural. Minimamente, deveríamos, de acordo com Ricoeur, reconhecer a presença de uma linguagem que exige elementos cativos ao campo das ciências do espírito, ou seja, deveríamos constatar a presença de um modo de proceder que elege a interpretação e a compreensão de sentidos como a via de acesso ao conteúdo inconsciente. Como vimos, essa abordagem freudiana, marcada pela exegese e busca de sentidos, Ricoeur denomina de hermenêutica. Para ele Freud é um combatente da hermenêutica da suspeita.

Se a decodificação do sentido do sonho está no cerne da clínica e da teoria psicanalítica, não seria possível sustentar que o “demônio fisicalista” d’*O Projeto* – para usar uma expressão de Monzani (1989, p.60) – tenha começado a ser “exorcizado” em *A interpretação dos sonhos?* Nessa obra, assevera Ricoeur, Freud transita por um discurso misto e não está absolutamente preso às amarras naturalistas. Essa ambiguidade indicada por

²⁶ Segundo Franco (1995, p. 114), Ricoeur defende que a interpretação do sonho realiza uma decifração de um material distorcido, visando à passagem de um texto mais obscuro para um texto decifrado. Portanto, se “(...) o sonho é signo com sentido e passível de interpretação” (FRANCO, 1995, p.114), a psicanálise, na perspectiva ricoeuriana, nunca poderá ser enquadrada como uma pura ciência natural.

²⁷ Segundo Laplanche, o trato com a formação dos sintomas e com o material onírico fez Freud postular que o funcionamento da vida psíquica é regido por processos e mecanismos específicos. Os processos são denominados de primário e secundário. O primeiro refere-se à energia que circula livremente no aparelho psíquico, fluindo, sem obstáculos, de uma representação a outra. No caso do segundo, essa energia se liga a determinadas representações e a satisfação é adiada considerando os controles da realidade. Os mecanismos presentes na formação dos sonhos e ligados ao processo primário são: deslocamento – refere-se a um deslocar da energia psíquica rumo a um investimento em representações que se associam – e a condensação, que consiste em condensar em uma única representação um investimento de energias ligadas a diferentes cadeias. Cf. Laplanche e Pontalis (2008, p. 87, 116 e 372).

Ricoeur, poderíamos objetar, não foi considerada por aqueles que teceram críticas severas ao naturalismo freudiano, a saber, Heidegger e Assoun.²⁸

Será que a psicanálise de Freud, por utilizar a interpretação como via mestra da prática clínica, consegue se esquivar de um enquadre no rol das ciências da natureza? Por ventura podemos, com Ricoeur, afirmar que a psicanálise institui um discurso misto e que a armadura científico-natural, presente no início do freudismo, não lhe cabe por inteiro? Com tais questões nos encaminhamos para as considerações finais de nosso texto.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: O LUGAR FREUDIANO NA QUERELA DOS MÉTODOS (*METHODENSTREIT*)

Vimos, ao longo desse artigo, que Assoun assevera que Freud só conhece um modo de fazer ciência, o científico-natural, e que o pai da psicanálise ignora placidamente o antagonismo entre ciências naturais e do espírito. Heidegger, por sua vez, o acusa de identificar o compreender (*verstehen*) e o explicar (*erklären*). Será que ambos pensadores negligenciaram a função da interpretação na clínica freudiana?

Para o autor de *Introdução à epistemologia freudiana* não há sentido dicotomizar a *démarche* freudiana em uma parte explicativa (linguagem energetista, quantificadora) e uma parte interpretativa (linguagem hermenêutica, de compreensão do sentido oculto dos sonhos, dos sintomas e atos falhos).²⁹ De acordo com Assoun (1983, p.49), em momento algum a interpretação, por maior realce que tenha obtido na clínica, provocou um destronamento da pretensão régia do freudismo: a explicação (*Erklärung*). Por conseguinte, cabe dizer que na *Traumdeutung*, ou seja, n' *A interpretação dos Sonhos*, a *Deutung* (interpretação) não está dissociada da *Erklärung* (explicação), ao contrário, está a serviço desta, como uma variante da explicação. Isso porque Freud interpreta buscando a causa, buscando detectar as leis que governam o inconsciente e identificar os mecanismos acionados pelo conflito entre esta instância psíquica e a censura para produzir os sonhos e

²⁸ Obviamente que Heidegger e Assoun não são os únicos a afirmar categoricamente que a psicanálise é uma ciência natural. Segundo Monzani, em *Freud: o movimento de um pensamento*, o psiquiatra suíço L. Binswanger considera que Freud estende o mecanicismo às regiões mais livres do espírito humano. cf. Monzani, 1989. Assoun, por sua vez, nos lembra que Maria Dorer, entende que Freud, por nunca ter se desprendido de suas origens materialistas, deterministas e mecanicistas, legou à psicanálise uma "(...) doença incurável: a ausência de todo sentido de valores." ASSOUN, 1983, p.21.

²⁹ Dicotomia defendida por Ricoeur, 1965.

sintomas. Sendo assim, a explicação submete a interpretação aos seus desígnios, às suas pretensões. Na perspectiva de Assoun, ainda é pouco dizer que há, para Freud, certa proximidade entre interpretar e explicar, o que se verifica, segundo o autor, é que “(...) elas [explicação e interpretação] exprimem uma *démarche* homogênea que não justifica turbulência no modelo epistemológico naturalista” (ASSOUN, 1983, p.49). Nesse sentido, alega Assoun:

Em momento algum a hermenêutica freudiana toma a concepção antagônica de explicação, como na acepção defendida pela corrente que, de Droysen a Dilthey, passando por Rickert, integra à ideia de interpretação a conotação antonímica da explicação. (ASSOUN, 1983, p.49)

Sem considerar o referido antagonismo e livre das turbulências oriundas da querela dos métodos, a clínica freudiana segue interpretando sonhos, sintomas e outras formações inconscientes com vistas à explicação do funcionamento psíquico. O que nos permite concluir, com Assoun, que a interpretação realizada por Freud na clínica está interessada em “(...) reconstituir a objetividade das associações oníricas”, que ela pleiteia buscar a causa última da produção do sonho. (ASSOUN, 1983, p.50)

Segundo Renato Mezan (2007, p. 334), no texto *Que tipo de ciência é, afinal, a psicanálise?*, ainda que Freud almeje encontrar o sentido implícito do sonho, ou seja, ainda que ele busque localizar o desejo inconsciente e as fantasias relacionadas ao sonho, o faz com o intuito de revelar sua causa e as leis que regem a composição do material onírico. Por conseguinte, assevera o autor, não é de se surpreender que Freud classifique sua ciência como uma *Naturwissenschaft*, pois o seu objeto, o psiquismo, é visto como um “(...) produto determinado de causas”, cujas leis podem se tornar cognoscíveis. (MEZAN, 2007, p.337). Ao apontar o esforço de Freud na condução da investigação acerca das leis que governam o objeto de sua ciência, Mezan (2007, p.348) nos lembra que Otto Fenichel afirma que o assunto de que trata a Psicanálise é irracional, mas o método pelo qual ela o trata é perfeitamente racional. (MEZAN, 2007, p.337)³⁰. Anuindo com a perspectiva de análise desenvolvida por Assoun, Mezan nos assegura que, para Freud, o “espírito” – seja o psíquico, a alma, a cultura, a arte – deve ser investigado com os mesmos métodos e rigor destinado às coisas não humanas. Nesse sentido, o autor esclarece:

³⁰ Segundo Assoun, para Fenichel a originalidade freudiana consiste no fato de ele ter trazido para as ciências naturais “toda uma região da natureza” que elas tinham abandonado, a saber: “O espírito humano”. ASSOUN, 1983, p. 37

No tempo de Freud, as “atividades humanas”, mais conhecidas como civilização ou cultura, eram estudadas pelas *Geisteswissenschaften* ou ciências do espírito, e havia uma nítida distinção entre elas e as *Naturwissenschaften* ou ciências da Natureza. **Ora, Freud não leva em conta essa distinção, porque, como veremos a seguir, considera como homogêneos ambos os territórios.** Quando diz que a Psicanálise, como “psicologia das profundezas”, é uma parte da Psicologia, e esta uma “ciência especial” que obedece aos cânones da Ciência *tout court*, é evidente que, para ele, só existe um tipo de ciência, e não dois, humanas e naturais. Determinados ramos dessa ciência unitária podem se ocupar das “atividades espirituais dos homens”, enquanto outros tratam da matéria inanimada ou dos organismos vivos; o objeto da Psicologia é claramente recortado contra o pano de fundo da Natureza (“as funções afetivas e intelectuais dos homens” – e, acrescenta Freud, “e dos animais”). Portanto, a parte da Psicologia que investiga as “profundezas” (o inconsciente, suas leis, seus efeitos sobre o comportamento dos homens, etc.) é também uma ciência natural. (MEZAN. 2007, p. 327) [grifo nosso]

Do que foi exposto, podemos depreender que a objeção à categorização da psicanálise freudiana como uma ciência natural, calcada em argumentos oriundos da postura clínica do psicanalista é, para alguns comentadores, insustentável, visto que, como diz Assoun, “nunca o genial ‘senso clínico’ de Freud transgride seu imperativo explicativo” (ASSOUN, 1983, p.50).

O enfoque dado por Assoun (1983) ao freudismo faculta ao comentador afirmar, categoricamente, que a interpretação é uma explicação e que a interpretação do sonho, por exemplo, jamais desmantela o esquema causal-explicativo de Freud. Acreditamos que é nesse sentido que Heidegger, nos *Seminários de Zollikon*, nos fala da marcante presença, na psicanálise freudiana, do imperativo da explicabilidade das conexões causais e da identificação entre o “explicar” e o “compreender”. Esse argumento de Heidegger (2007, p. 260/222) apesar ser conciso, pois não pormenoriza como isso se efetiva em Freud, é preciso, na medida em que aponta que tal identificação reverbera um modo de apreensão das manifestações psíquicas ancorado na ciência natural moderna.

A redução da interpretação, cativa às ciências do espírito, a um tipo de procedimento a serviço do campo científico-natural ou, em termos heideggerianos, a identificação do compreender (*verstehen*) com o explicar (*erklären*) tem consequências sobre o modo de tentar acessar os fenômenos psíquicos. Esse modo “conta com” a possibilidade de estabelecer leis e causas na elucidação do homem e seu psiquismo. Retomando a discussão heideggeriana do início desse artigo, podemos dizer que Freud, enquanto arauto das ciências

da natureza de seu tempo, revela as pretensões de calculabilidade não apenas quando fala de quantidades de energias. Quer dizer: Freud calcula num sentido geral, tal como definido por Heidegger (2002, p. 134/130) nos *Seminários de Zollikon*, ou seja, calcula na medida em que “conta com” a possibilidade de forçar o psíquico a responder às condições de explicabilidade. O estabelecimento do inconsciente como fator causal na formação de sonhos, atos falhos e sintomas, assegura as condições para esta explicabilidade. Ainda que Freud não formule explicações apenas ancoradas em dados empíricos observáveis, ainda que ele recorra a conceitos incognoscíveis e inobserváveis, o seu propósito cardeal consiste em tudo explicar. A opção de Freud em relação à problemática oriunda da “querela dos métodos” parece ser a de ignorá-la, posto que, como diz Assoun (1983, p.50), “(...) ainda é pouco dizer que, para Freud, a psicanálise é uma *Naturwissenschaft*: na realidade, não há, literalmente falando, ciência senão da natureza.” Para Freud, *Naturwissenschaft* equivale a *wissenschaft*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSUON, P. L. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- FREUD, S. A autobiografia. In: *Obras Completas*. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, vol.XVI.
- FREUD, S. A interpretação dos sonhos. in: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996a. Vol. V.
- FREUD, S. “Esboço de psicanálise”. in: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996b. Vol. XXIII.
- FREUD, S. “Algumas lições elementares de psicanálise”. in: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996c. Vol. XXIII
- FREUD, S. “Determinismo, crença no acaso e superstição – alguns pontos de vista.” in: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996d. Vol VI.
- FREUD, S. “O Inconsciente”. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de Luiz Alberto Hanns. – Rio de Janeiro: Imago Editora. Vol. II, 2006.
- FREUD, S. “O Eu e o Id” in: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de Luiz Alberto Hanns. – Rio de Janeiro: Imago Editora. Vol. III, pp.14 - 92, 2007.
- FREUD, S. “A pulsão (*Trieb*) e seus destinos”. in: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996e. Vol. XIV
- FRANCO, S. *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*. São Paulo: Edições Loyola, 1997

- FULGENCIO, L. “As especulações metapsicológicas de Freud” in: *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, vol. 5.n 1, 2003.
- FULGENCIO, L. *O método especulativo em Freud*. São Paulo: EDUC, 2008.
- GARCIA-ROZA, L. A. *Introdução à metapsicologia freudiana, v. 1*. Sobre as afasias e O projeto de 1895. 7ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991.
- GARCIA-ROZA, Luiz A. *Introdução à metapsicologia freudiana, v. 2*: A interpretação do sonho, 1900. 8. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- GARCIA-ROZA, L. *Introdução à metapsicologia freudiana, v.3*. Artigos de metapsicologia: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente. 7ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- HEIDEGGER, M. *O Fim da Filosofia e Tarefa do Pensamento*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: ed. Nova Cultural, 1991a.
- HEIDEGGER, M. *Que é isto - a Filosofia?*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: ed. Nova Cultural, 1991b
- HEIDEGGER, M. Ciência e pensamento do sentido. In: *Ensaaios e Conferências*. Tradução: Emanuel C. Leão, Gilvan Fogel e Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994; Tradução brasileira: *Seminários de Zollikon*. Tradução de Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC, 2007.
- JAPIASSU, H. Psicanálise e ciência in: *Revista Filosófica Brasileira*. Rio de Janeiro: ed. UFRJ, 1990.
- KANT, I. *Princípios metafísicos da Ciência da Natureza*. Tradução Arthur Mourão. Lisboa, Edições 70. 1990.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1994.
- LAPLANCHE, J. E PONTALIS, J.B. *Vocabulário da Psicanálise*. Tradução: Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- LOPARIC, Z. “Theodor Lipps: uma fonte esquecida do paradigma freudiano” in: *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, vol. 3.n 2, 1999
- LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: CLE, 2002.
- LOPARIC, Z. “As duas metafísicas de Kant” in: *Kant e-prints*, vol 2, n 5. 2003.
- LOPARIC, Z. “A máquina no Homem” in: FULGENCIO, L. e SIMANKE, R. (org). *Freud na Filosofia Brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005.
- MACH, E. *La connaissance et l’erreur*. Traduction: Marcel Dufour. Paris: Ernest Flammarion, 1919.
- MEZAN, R. “Que tipo de ciência é, afinal, a psicanálise?” in: *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, vol. 9.n 2, 2007.
- MONZANI, L, R. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora Unicamp, 1989.

POPPER, K. *Conjecturas e refutações*. Tradução: Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.

RIBEIRO, C. V. Freud se encaixaria no rol dos operários (Handwerker) das ciências naturais? Considerações heideggerianas acerca da psicanálise freudiana. *Aprender: Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação*. Vitória da Conquista: Edições UESB, v. 10, 2008.

RIBEIRO, C. V. O convite para a suspeita filosófica: notas sobre o ensinamento heideggeriano nos “Seminários de Zollikon”. *Especiaria – Caderno de ciências humanas*. Ilhéus: Editus. Vol.13, n.24, 2013.

RICOEUR, P. *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Éditions Du Seuil, 1965

RICOEUR, P. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.

ROCHA, Z. Freud e a filosofia alemã na segunda metade do Século XIX. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 31, n. 99, 2004.

SÁ, R. N. As contribuições de Dilthey para uma fundamentação hermenêutica das ciências humanas. *Boletim Interfaces da Psicologia*, v. 2, p. 38-43, 2009.

SAFRANSKI, R. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração editorial, 2000.

**SOLIDÃO, AUTOTELIA E AUTOQUÍRIA: CULPA E TRÁGICO NO AJAX
DE SÓFOCLES**

ROBERTO SÁVIO ROSA

Professor Adjunto do Departamento de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC-BA
savio@uesc.br

RESUMO: A relação de proximidade entre o trágico e a culpa intenciona comparecer cada vez mais sólida. Mesmo apresentando diferenças interpretativas procuro ressaltar que o impulso inexpugnável recebe cada vez mais atenção. Aquilo que comparece, enquanto motivo de reflexão parece estar sempre à inefável configuração e a indigesta expressão do trágico. Mas como é possível afrontar tal questão? Este artigo procura apresentar um conjunto de interrogações que facultam a impossibilidade de leitura do trágico sob a perspectiva da culpa.

Palavras-chave: Trágico. Culpa. Solidão.

ABSTRACT: The close relationship between the Tragic and Guilt intends to show itself as ever more solid. Although presenting interpretive divergences, I intend to stress the fact that the inexorable impulse presented by the Tragic itself receives increasing attention. What comes to mind as object of thought seems to always be ineffable as configuration, and non-digestible as expression of the Tragic. But, how is it possible, if so, to confront this question? This article intends to present a set of questions that allow us to think as impossible reading the Tragic under a perspective of guilt.

Key words: Tragic – blame – loneliness

O presente trabalho procura demonstrar a ocorrência de desacordos interpretativos com relação ao recebimento da herança trágica clássica, a saber, da impossibilidade de leitura do trágico sob a perspectiva da culpa. A conjectura elaborada suspeita da metamorfose orquestrada através de interpretações que anseiam por desfechos favoráveis, responsáveis pela propagação de mensagens escatológicas redentoras. O percurso procura promover tanto a interrogação quanto o confronto a respeito da conformidade entre trágico e culpa. A proposta consiste em evidenciar a consolidação de um possível mascaramento, responsável por fixar certa compreensão linear da tragédia clássica, enquanto algo sequente a um conjunto de condições (como efeito), precisamente, como evento portador de desgraças. Desse modo, parece possível afirmar que a recepção moral/racional da tragédia vinculou e solidificou fatalmente o acontecimento trágico à contravenção e ao castigo.

Em contrariedade ao exposto, esse ensaio procura apresentar argumentos que reforçam a incompatibilidade entre o trágico e as concepções redentoras. Particularmente, que a ideia de culpa referida nas interpretações sobre o destino final do homem e do mundo, não condizer com a mensagem trágica clássica. Trágico e culpa são incompatíveis. Em princípio, não nos parece plausível falar de culpa na tragédia. Consoante tal argumento, não nos parece razoável estabelecer vínculos entre a concepção trágica clássica e o problema da culpa.

A noção de culpa enquanto negatividade congênita advém com as interpretações religiosas, éticas e morais da existência. A partir de um sentido delegado à presença e à participação do mal foi possível estender a noção de valor e hierarquizar as ações humanas. No sentido explícito de tais interpretações o negativo compreenderia o coibitivo com relação a não observância de princípios nocivos e prejudiciais pré-estabelecidos.

Frente ao exposto, algumas leituras tais como a de Kierkegaard (2005) em *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno* sugerem que a tragédia clássica procura evidenciar as características da conspurcação, mas sem querer, com isso, objetivar a condenação ou erradicação do universo humano da mesma, enquanto erro passível de correção. A tragédia clássica parece abordar, drasticamente, os conflitos inerentes à condição humana. Tais conflitos impossibilitariam o encobrimento das manifestações excessivas (conspurcáveis), cientes ou inconscientes, valoradas ou não. Se a condição humana sugerida na tragédia clássica se constitui inexpugnável e/ou inelutável, então se fortaleceria, ainda mais, a desconformidade entre trágico e culpa. No entanto, consoantes determinadas concepções redentoras, a relação de proximidade entre trágico e culpa se apresenta cada vez mais sólida. Será?

A aniquilação do herói não deve ser acolhida, enquanto ação totalmente subordinada a forças externas. A consolidação do conflito trágico se efetiva em duas frentes que se combinam: os motivos e impulsos da personagem, aliados à determinação do insondável. A circunstância ocasional dessa simultaneidade é que está promotora da desgraça. Interno e externo agem em conformidade destituídos de acordo e finalidade.

Enquanto poeta-pensador abissal, Sófocles combina em macramê, a curiosidade e o temor pelas forças externas (o humor divino) e internas (impulsos (*in*)compreensíveis), bem como o interesse incomum pelo homem e pela possibilidade de exprimir-se de acordo com a própria vontade. Por esses motivos será considerado o precursor das representações que imprimirão ao trágico o ápice do acabamento. A tragédia de Sófocles é arraigada a terra e está

o caráter dos lugares ermos, ou seja, está a representação do contrastante conflito da ordem na desordem.

Estaria a invenção da condição humana, para o teatrólogo a finalidade e/ou sentido? O homem e sua grandeza; o homem e seu engenho; o homem e os empregos de seu engenho! Se houvesse a necessidade de definir qual seria o problema que perpassa a tragédia sofocleana certamente surgiria um embaraço.

Na reflexão meticulosa e sombria, profundamente terrível em função da deterioração que nos é própria surgem vestígios do debate entre bom senso e arrogância, prudência e risco, flexibilidade e orgulho, elevação e baixaza. Mas também se encontra referida a ordem cíclica, que resguarda o ventre escuro gerador incansável do que é visto, ouvido, degustado e dito. As procedências são duvidosas e quem deseja surpreender a originalidade em sua morada deverá recorrer e solicitar em seu auxílio o recurso da palavra.

No entanto, todo escrito leva a pensar que terminologias estão complexas distinções e incompletas definições. A representação trágica sofocleana, assim como o oráculo do deus, não revela nem oculta, mas acena. Sua simbologia trágica sugere algo que trafega entre interno e externo, entre o positivo e o negativo, entre liberdade e privação, mas que se mantém indissociável da solidão e do percurso que lhe é próprio.

Para Romilly (1998), nenhuma das peças conservadas de Sófocles deixa de apresentar um problema de ordem ética. Mas isto não significa dar um passo em direção à leitura moral da tragédia? O modo de agir das personagens não é introduzido enquanto padrão de atitudes a ser imitado, mas introduzido para ser considerado enquanto caracteres possíveis da vida e do existente.

A representação das personagens e dos eventos, que se tornam perspectivas de determinado comportamento ou atitude humana, ou seja, de ações projetadas na possibilidade permite visualizar a grandeza que o humano poderia atingir e demonstrar. Essa consideração segue os passos, já indicados e analisados, na *Poética* aristotélica: *Lo storico e il poeta non differiscono tra loro per il fatto di esprimersi in versi o in prosa, ma differiscono in quanto uno dice le cose accadute e l'altro quelle che potrebbe accadere*¹.

Nos heróis sofocleanos encontram-se atitudes generosas, extremadas, resolutas, que se manifestam no desejo e no esforço pela conduta da perscrutação individual e na recusa a

¹ Cfr. *Poética* (1451 b), “O historiador e o poeta não se diferenciam entre si pelo fato de se expressarem em versos ou em prosa, mas se diferenciam pelo fato de um expressar coisas que aconteceram e o outro por expressar aquelas que poderão acontecer”. Tradução livre.

qualquer suposto favorecimento extramundano. Sófocles tende a intensificar ações, situadas além do limite estabelecido e, através de monólogos interiores destaca a difícil travessia que deságua na escolha e requer decisão.

Liberdade e limitação (ambiguidades inerentes) instauram o diálogo do impossível. Com Sófocles adentra o palco a óptica da solidão. Com Sófocles compreendemos o quão significativa é a expressão que confere ao momento da escolha o peso desagradável da angústia. Em Sófocles toda decisão emerge da sombria vereda da solidão. Nessa condição incômoda, desconfortante, que tanto oprime quanto deprime reside a mola propulsora do saber trágico. A influência coativa prenunciadora do desastre iminente, decorrente da solidão alcançada, mostra-se reveladora de condição inarredável.

A trajetória sinuosa e singular que percorrem suas personagens permite identificar e intensificar, cada vez mais, a falta de amparo que perpassa os conflitos trágicos. No entanto, o fato de atribuir evidência ao abandono e ao fracasso, não significa o mesmo que evidenciar um pecado que se quer remido.

Ao elemento representativo sofocleano é possível atribuir diversos significados e interpretações. Entretanto, dificilmente distanciados da investigação rigorosa acerca do abandono ou do mergulho interior. A personagem trágica imersa em um conflito aterrorizador e pressionada pela responsabilidade da própria escolha procura corresponder aos anseios da (*in*) compreensão, pois sintetiza uma efetividade complexa.

Seu percurso metodológico intensifica o jogo entre a possibilidade, a realidade e a necessidade e, termina por infundir, determinada reflexão a respeito da autonomia, interposta entre as categorias. O recurso utilizado condiciona a faculdade de entendimento da protagonista ao reexame dos atos pretéritos. O conhecimento desejado advém somente com o falimento do herói.

A finalidade é alcançada (a compreensão, o saber), quando não se obtém sucesso, quando se fracassa na empreitada que parecia evidente e salvadora (favorável). A reflexão (análise) posterior, que o malogro promove, desvinculada da impetuosidade e promotora da desventura, inflama a descoberta própria. Ao percorrer passo a passo, observando atentamente o sucedido, a personagem sofocleana atinge o conhecimento e o saber não intencionado.

A protagonista trágica, uma vez aniquilada e sujeitada ao poder e revés do incompreensível alcança o entendimento. Na apreensão respira a atmosfera aporética que envolve a existência humana e reconhece a fragilidade insolúvel de sua condição. O saber,

outrora buscado, é alcançado, mas o caminho que a ele conduz é doloroso. Na percepção do evidente (*re*) velado, o herói sofocleano, assimila a miséria de toda ação presunçosa praticada e a fragilidade do particular comparado ao universal. A mensagem, que a tragédia participa, realça o limite da solidão e o confinamento da condição humana como indicam os versos finais do coro: “Muitas coisas, sem dúvida podem conhecer os homens, por tê-las visto; mas ninguém adivinha o que no futuro sucederá, sem o ver primeiro.” (SOFOCLES: 1973, p. 61)

O *Ájax* de Sófocles ilustraria supostamente essa condição. À noite em claro a meditar e a conjurar, a respeito da injúria sofrida pelos pares, faz do *Ájax* uma das mais belas reconstruções da cogitação intensa, que se apodera do espírito humano e lhe transfigura em agente capaz de despertar sentimentos intensos. Talvez, das tragédias que restaram conhecidas, no *Ájax*, se encontra a apresentação da personagem mais solitária posta em palco.

A intensidade do desamparo pode ser verificada no entretimento da urdidura. O entrelaçamento torna a enaltecer a fragilidade do herói singular (o particular) comparada à universalidade das forças excedentes que o impulsionam. O *Ájax* protagonista está, segundo leitura singular, instrumento favorável ao acontecimento *ineluctabilis* e não um culpado em busca de penitência e remissão. O *Ájax* não deve ser visto como um culpado em busca de perdão.

A peça principia com o diálogo entre o transitório (um humano, um mortal – Ulisses) e o ilimitado (a divindade, um imortal – Atena). Nele, Ulisses demonstra curiosidade e cuidado com relação às ações praticadas por *Ájax* para, em ápice catártico conseguir externar os seus tormentos.

A interrogação exercitada (dúvida manifesta) apresenta o problema da inconstância inerente das ações humanas. A dúvida reforça e exterioriza a ausência de senso, que a expressão plena faculdade pretende abarcar. Como é possível, interroga-se Ulisses, a mudança súbita e radical que leva um homem a agir desse modo? Sua dúvida será aplacada, com a introdução de um recurso explicativo, particularmente, com o auxílio divino (extramundano). A responsabilidade pelos tormentos de *Ájax* advém de um estado ilusório ao qual se encontrava submetido não por vontade própria, mas por força imperativa do nune.

Na sequência do diálogo, a divindade ao ser questionada por Ulisses a respeito da ação imprópria (desregrada, negativa, degradante) promovida por *Ájax*, torna evidente a sua responsabilidade. A interferência inexorável resulta fundamental na indução do ofuscamento

racional da protagonista. Ela influencia o desenlace dos acontecimentos, como revelam os versos:

Fui eu quem lho desviou desse prazer feroz, pondo-lhe sobre os olhos molestas fantasias. Depois fi-lo voltar-se contra as bestas pilhadas ao inimigo, que estavam sob a guarda dos pastores, ainda misturadas e por distribuir. Investiu, então, contras as reses cornudas, entre as quais fez grande carnificina, trucidando por um lado e por outro; e ora lhe parecia que se apoderava dos dois Atridas e que os matava com a pr ópria mão, ora julgava que se atirava sobre outro dos comandantes. Ao homem que assim andava trucidando em redor, fui eu quem lhe excitou a furiosa loucura e o enredou em laços da morte. (SÓFOCLES: 1973, p. 5)

Após a sucessão catastrófica de Ajax (acontecimento funesto e decisivo promotor do desenlace da ação), as palavras de Tecmessa (esposa do herói) aos companheiros de refrega reforçam a suspeita da interferência externa. Também ela participa e manifesta dúvidas quanto ao estado ou condição que aniquilou o herói. Novamente é possível perceber a mudança brusca de um estado a outro (do racional ao irracional, do moderado ao precipitado e vice versa), em breve intervalo temporal. Em Sófocles a intermitente propensão humana nunca está ao seguro.

A oscilação entre estados afetivos, segundo Sófocles, espreita a disposição humana a cada instante. Essa indicativa suscita a pensar que a rede de significações instituída não contém entrelaces sólidos, mas que se encontra presa ao instável terreno dos humores e das circunstâncias. A narrativa de Tecmessa aos companheiros de Ajax ressalta a dificuldade de enunciar o princípio gerador da ação insensata da protagonista (a sua causa), visto que, em suas palavras significaria o indescritível: “Como dizer o que é indizível por palavras?” (idem p. 13).

O significado da passagem alude que a orquestração de tamanha desgraça não apresenta parâmetros em conformidade com a razão. Que a compreensão escapa ao juízo, que escapa ao julgamento e à valoração, portanto, que escapa ao discurso (à enunciação). O sentido do ocorrido, em função de sua natureza despropositada apresenta-se inefável! O espanto que domina Tecmessa é característico de admiração advinda de fato sobrenatural!

No entanto, a ação que conduz ao assolamento de Ajax é também concebida e compreendida, enquanto desgraça particular, a partir de si mesmo. O autor dos infortúnios de Ajax está ele próprio. Essa condição, a princípio incompreensível e depois aceita será responsável por gerar dores imensas e discussões infinitas. Na tessitura sofocleana a

intensidade da ocorrência (a tragicidade) será ressaltada no instante subsequente, no percurso reflexivo instaurado através do dar-se conta do sucedido.

As palavras de Tecmessa indicam que o acontecimento que vitimou Ájax fora orquestrado sob o amparo da *hybris* (ὕβρις - desmesura). As ações de Ájax foram desenvolvidas sob o manto da confusão. A ação impulsiva indicaria a presença de excesso, de perturbação psíquica, típica de algum efeito ou influencia. A ação de Ájax aparece como atitude de alguém transtornado.

De acordo com Doods (2002), a concepção encontrada em Sófocles, a respeito de ação desmesurada, de ação que faz perder a serenidade do espírito, diz respeito à necessidade de punição como restabelecimento de confim. Novamente, parece preponderar a leitura da tragédia a partir do fio condutor que interliga temporalmente o trágico à ideia de limite e, conseqüentemente, a ideia de contravenção e culpa.

A força confinante e punitiva que prosterna a protagonista vem a ser identificada a *ate* e, sua particularidade, enquanto correlata de um entusiasmo sobrenatural ao qual ninguém pode escapar, aparece como castigo.

A partir dessa concepção da *ate* (como manifestação do irracional, distinto do comportamento cujos fins seriam racionais), como castigo o uso da palavra se expande. Ela é aplicada não apenas ao caráter mental do pecador, mas também aos desastres objetivos que resultam dali. A *ate* adquire, assim, o sentido geral de ruína. (DOODS: 2002, p. 45)

Na concepção de Doods o Ájax de Sófocles está um “pecador”, portanto, está um culpado necessitado de remissão. Mas tal palavra apresenta conotação específica e pode ser vinculada a determinada tradição hermenêutica. O Ájax de Sófocles parece estar protagonista de uma falta simultânea. Parece estar responsável por um descuido projetado por outrem, bem como desejado por si próprio. Vítima de um instante ambíguo, confuso e inevitável que lhe arrasta para o aniquilamento.

Como as ações representadas pela tragédia antiga não estão somente imitações de homens em ação, mas imitação da vida e participação emotiva, a experiência concomitante do agir e sofrer pode implicar confusão e colisão. Seria possível incorrer no defeito de identificar uma coisa com outra até torná-las indistintas e, a partir da indistinção escolher inadequadamente, ou seja, errar caracterizando a ruína do herói? A causa promotora da ruína advém comumente obscura, vaga, incerta, gerando interpretações diversas e até contrárias. O trágico antigo comparece anficológico!

Mas como interpretar a ação fundamental do nume (da interferência divina, do inexorável, da força extramundana), com relação a essa derradeira condição humana, da obscuridade de sentido? Interpretando o divino como força externa, como determinação e necessidade? Interpretando como desejo interno, como liberação? Interpretando enquanto confim, limite, entre possibilidade e realização?

A peça nos informa que um Ajax em fúria, dizima os rebanhos gregos. Sua ira teria irrompido após ser preterido na escolha de merecedor das armas de Aquiles. Ao ser desprezado pelos pares em função da supremacia astuciosa de Ulisses cogita vingança, porque em seu julgamento (julga a si mesmo), *ninguém*² entre os companheiros de justa lhe está superior!

Para o espírito indomável, a maior afronta consolidada de modo mesquinho está a usurpação da dignidade e do não reconhecimento de sua grandeza guerreira (honra heroica). Mas o ultraje, como induz a passagem que segue, é acentuado com a maliciosa engenhosidade humana dos artifícios utilizados para prosterná-lo.

Segundo as palavras de Teucro, seu irmão, Ajax não teria sido subjugado através da habilidade bélica ou artimanha divina, mas através do talento inventivo do logro humano:

Teucro – Ele descobriu-te como um falsificador de votos.

Menelau – Os juízes, não eu, decretaram a sua derrota.

Teucro - Tu deves às escondidas ter feito, arditosamente, falcatrua. (SOFOCLES: 1973, p. 49-50)³

O diálogo instiga a pensar que Ajax fora realmente ludibriado. Com o extravasar da sua insatisfação, Ajax procura aplacar o conflito interior instaurado extravasando a sua ira. O que não combina com a atitude e ideia do homem em fúria é imaginar a possibilidade de contenção racional dos humores que urgem. Ou seja, não passa pela ideia do protagonista que novamente a ira se apresente enquanto apetrecho de ofuscação da clareza e promotora do engano e/ou do equívoco em que irá incorrer.

Essa sucessão de ocorrências impulsivas, somatório de ações externas e internas induz ao erro fatal, à queda e ao aniquilamento. Mas, o desalento posterior em que Ajax se encontra

² Cfr. *Odisséia*, IX, 366-70. Sugestiva está a apresentação de Ulisses ao Cíclope, quando este interroga a respeito do nome daquele que lhe apresenta o néctar dos deuses (vinho): *ninguém é meu nome; Ninguém costumavam chamar-me não só meus pais, como os mais companheiros que vivem comigo.*

³ Teucro acusa Menelau de trapacear na contagem dos votos favorecendo Ulisses e prejudicando Ajax, na ocasião em que se decidiu a quem deveriam ser entregues as armas de Aquiles. Tal decisão teria levado o herói a ficar furioso.

permite ao leitor/expectador ponderar sobre o acontecido implicando o reconhecimento de culpa?

O retorno gradativo à lucidez (ao uso da razão) será escolhido (propositadamente?) como ponto de partida na compreensão dos dissabores ao qual a personagem fora sujeitada. A introdução do recurso reflexivo subsequente⁴ a carnificina sucedida é apropriado ao percurso que se abre. O estado de solidão lamentável em que se encontra a personagem, que a tortura e aflige, não diz respeito ao sentimento de culpa pelos atos cometidos, mas à fragilidade que perpassa a condição humana. O *Ájax* de Sófocles não está hesitante (escolhe, pondera, decide) entre alternativas possíveis, mas alguém que deve agir em sintonia com a concepção que o rege: honra e inclemência aos trapaceiros.

O *Ájax* reflexivo interroga e lamenta essa condição. A ilusória percepção de estar senhor de si (autônomo), contrária à efetiva situação: a de estar sujeitado a acontecimentos inelutáveis. Mas que acontecimentos são estes que se interpõem nos caminhos do humano, com o intuito de consternar intensamente sem solicitar licença ou conceder permissão? De onde brota ou advém a força descomunal irascível que dissociada de qualquer combinação possível submete e condena, em instantes, ao aniquilamento e a desgraça?

A resposta pode estar contida no poder evocativo da ação sobrenatural. A simbologia que esta representa e substitui, indica os confins do humano, o seu limite. Nas cercanias do abstrato habita a dificuldade com relação à profundidade do mistério e a impossibilidade de perscrutar a grandeza da indeterminação.

Mas é este limite que deve ser visto como agente punitivo da culpa (como deseja Doods)? Como agente de punição exemplar da empáfia humana? É possível considerar a interpretação enquanto resposta favorável? Segundo a leitura de Sergio Givone (1988) em *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, não. Para o autor,

(...) è la tragedia che fa parlare l'eroe come chi è precipitato nella confusione e nell'incapacità di riconoscere il destino, ma pur sempre in riferimento all'ordine immutabile del già da sempre accaduto. Il racconto, la trama, il mito, cioè presentano la struttura della domanda e della risposta, rimandano alla verità dell'essere, implicano il riconoscimento della potenza disvelante del logos.⁵ (GIVONE: 1988, p. 16)

⁴ Como a determinação inerente de *EPIMETEO*, no mito platônico, como aquele que consegue visualizar as conseqüências dos atos somente após o acontecimento dos mesmos. PLATAO. *Protagora*. Roma: Newton e Compton editori. A cura di Enrico V. Maltese.

⁵ GIVONE, Sergio. *Disincanto del mondo e pensiero tragico*. Milano: Il saggiaiore, 1988, p. 16. (...) é a tragédia que faz falar o herói como quem caiu em confusão e se encontra incapaz de reconhecer o destino, mas sempre

Na trama trágica, Sófocles faz referência à conspiração que acompanha Ajax desde a sua partida da terra natal. A ideia parece sugerir certa relação evidente de causa e efeito a partir da transgressão enunciada em discursos insolentes.

Aos perseguidores da noção de culpa, como decorrente do significado de transgressão (portanto, próximo do sentido religioso contemporâneo), a nódoa irremissível da protagonista aparece vinculada a essa característica: a de proferir discursos em que o homem se arvora capaz considerados arrogantes. Por isso a exposição de juízos a respeito de Ajax: (...) *Che non erano da uomini i suoi pensieri*.⁶

Mas qual o significado dessa expressão/condição? Para as forças excedentes o não reconhecimento da primazia produz (segundo a ideia de culpabilidade sugerida em Doods, referida anteriormente) ciúme, ódio e vingança. Mas como é possível cogitar um sentimento como este, referente a algo tão inexpressivo e miserável quanto à condição humana?

De acordo com Dodds⁷, o sentimento nutrido pelos numes, enquanto ideia em jogo é a de que as divindades melindram nos homens qualquer êxito ou felicidade capaz de elevar a nossa mortalidade acima do seu prestígio usurpando, dessa forma, algo que seria privilégio dos numes. Está possível, a partir do exposto, fazer vaga ideia quanto à natureza dos numes! Um homem que se basta não parece estar ainda possível como sugere a passagem que segue:

Telamone - Figlio mio, cerca sì la vittoria con la lancia, ma una vittoria che gli dèi propizino.

Aiace - Padre con l'aiuto degli dèi anche una nullità potrebbe vincere: mentre senza di loro io mi confido di procurarmi questa gloria.(SOFOCLE: 2004, p. 85)⁸

As lamentações do Ajax aniquilado ocorrem em função da sua trajetória (memória, feitos, significado, representação, simbologia). O Ajax resoluto procura sustentar-se na sua autotelia, na firmeza dos seus propósitos, mas compreende que não pode estar além do homem.

em relação ao já sempre ocorrido. A história, o enredo, o mito apresentam estruturas de pergunta e resposta e referem-se a verdade do ser e implicam o reconhecimento da potência desvelante do logos. Tradução livre.

⁶ “Que não eram humanos os seus pensamentos” Tradução livre.

⁷ Cf. Dodds em *Os gregos e o irracional*.

⁸ (...) Telamão – Filho meu procure buscar a vitória com o auxílio da lança, mas sempre uma vitória auxiliada por um Deus.

Ajax – Meu pai com a ajuda dos deuses também o destituído de valor poderia vencer: quanto a mim confio na obtenção da glória sem o auxílio deles. Tradução livre.

Desviado dos seus desígnios a partir do embuste duplamente sofrido se extravia ao perder-se. A reflexão singular da personagem em sua solidão abissal indica certa dificuldade na compreensão dos acontecimentos, mas também um retorno a si mesmo. Em Sófocles, somente alguém que se perde pode (*re*)encontrar-se.

Ao homem de caráter inflexível dobrado pela fatalidade o que importa é viver bem ou morrer bem. Ajax não nutre torturado pela cruel aflição das ações realizadas, o sentimento de culpa. No monólogo que antecede a sua morte respira-se a atmosfera atroz da solidão destinada ao irreverente. Suas palavras não encontram interlocutor. O estado de abandono é total.

O Ajax abandonado e perdido no átimo precedente à auto-imolação, apreende a condição humana e reafirma sua autotelia. Nesse sentido, estabelece a autonomia e a atitude como horizonte capaz de salvaguardar todo e qualquer preceito humano e não somente o seu.

O fato de colocar o conflito situado entre os dois extremos (vida e morte, conspiração e pureza) permite supor, que uma vez maculado o caráter, se faz necessário tomar para si a responsabilidade dos atos decorrentes. O sofrimento de Ajax não alimenta alternativa pusilânime em relação à ação praticada.

A auto-imolação, além de estar um reconhecimento da responsabilidade (consciente ou inconsciente), está o sentimento de gratidão para com a força excedente. É esta força que permitirá restabelecer a harmonia rompida. Ajax, nos momentos que antecedem o exercício da autoquíria enuncia ao vento os últimos desejos. O anúncio confere à personagem o confim que demarca todo sofrimento humano. Conhecimento e dor estão sendas interligadas, que revelam a solidão intrínseca do ato decisório de todo existente. Jamais a expiação de uma culpa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTOTELE. *Poética*. Traduzione e introduzione di Guido Paduano. Roma – Bari: Editori Laterza, 2006.

DOODS, E.R. *Os gregos e o irracional*. In: Da cultura da vergonha a cultura da culpa. São Paulo: Editora Escuta, 2002.

GIVONE, Sergio. *Disincanto del mondo e pensiero tragico*. Milano: Il saggiaiore, 1988.

HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

KIERKEGAARD, Søren. *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*. In: **Enten – Eller**. Milano: Adelphi Edizioni, 2005.

ROMILLY, Jacqueline de. *A tragédia grega*. Brasília: UnB, 1998.

SOFOCLE. *Tutte le tragedie*. Cura e traduzione di Filippo M. Pontani. In: *Aiace*. Roma: Newton e Compton, 2004.

SÓFOCLES. *Tragédias do ciclo troiano: Ájax – Electra - Filoctetes*. Tradução do grego, prefácio e notas pelo Padre E. Dias Palmeira. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1973.

IMANÊNCIA VERSUS TRANSCENDÊNCIA: A PROBLEMATIZAÇÃO DO CONCEITO DE INTENCIONALIDADE NA FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL

SCHEILA CRISTIANE THOMÉ

Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos.
thome.scheila@gmail.com
CV: <http://lattes.cnpq.br/1334137965142207>

Resumo: Neste artigo são discutidas as primeiras análises de Husserl sobre o conceito de intencionalidade. Num primeiro momento são analisadas as críticas de Husserl a concepção de objeto intencional imanente. Num segundo momento é analisada a concepção proposta por Husserl de objeto transcendente e em seguida são discutidos os problemas que decorrem da delimitação desta concepção.

Palavras-chave: Objeto intencional. Intencionalidade. Imanência. Transcendência.

Abstract: In this article are discussed the early Husserl's analyzes of the concept of intentionality. At the first is analyzed the Husserl's criticism of the concept of immanent intentional object. Secondly is examined the Husserl's conception of transcendent object and then is discussed the problems arising from the delimitation of this concept.

Keywords: Intentional object. Intentionality. Immanence. Transcendence.

A elaboração do projeto de uma fenomenologia do conhecimento entendida como uma teoria da constituição intencional promovida por Husserl já é apresentada inicialmente em *Investigações Lógicas* (1900-1901). Nesta obra tal projeto consiste na pretensão de fundamentar uma *lógica pura* frente aos impasses advindos do *psicologismo*. A importância de se apresentar um fundamento fenomenológico para a lógica se dá porque Husserl compreende que uma ciência empírica e genética da psique humana como a psicologia não pode querer apresentar um fundamento universalmente válido para as leis lógicas e para os objetos ideais da lógica (as significações). Mas em que consiste exatamente o “psicologismo” duramente criticado por Husserl? O conceito de psicologismo nasce da distinção estabelecida por Husserl entre psicologia descritiva e psicologia genética ou explicativa (distinção que já havia sido introduzida anteriormente por Brentano). Em *Investigações lógicas* Husserl caracterizara a própria fenomenologia como sendo uma psicologia descritiva, neste sentido, a

psicologia descritiva é entendida como uma psicologia eidética e enquanto tal ela tem como tarefa regredir de um modo sistemático e descritivo dos objetos da lógica até os modos de consciência em que estes objetos são constituídos e tornam-se acessíveis para o pensamento. Segundo este sentido a psicologia descritiva será entendida como uma teoria dos modos essenciais puros (não empíricos) da consciência, ou seja, ela será entendida como uma doutrina das leis puras de essência. Já a psicologia genética ou explicativa consiste na ciência empírica que baseada em teorias psicofísicas investiga a consciência como algo natural pertencente ao indivíduo empírico. Husserl identifica o psicologismo justamente no território da psicologia genética. O psicologismo consistirá na tentativa de fundar a lógica na psicologia genética. O psicologismo opera de modo indutivo, procurando derivar uma lei lógica universalmente válida de fatos da experiência. Nos *Prolegômenos à lógica pura* (HUSSERL, 1968, p. 79) Husserl apresenta como um exemplo deste modo de proceder das teorias psicologistas a interpretação do princípio de contradição de Stuart Mill. Mill compreende o princípio de contradição simplesmente como uma generalização do fato empírico de que dois atos opostos de crença não podem coexistir. Este modo de interpretar psicologista acaba por naturalizar as ideias lógicas ao pretender tornar as leis estritamente ideais dependentes de fatos empíricos. O núcleo central do equívoco da tentativa psicologista de fundar a lógica reside no fato de que uma lei empírica sempre é uma regra aproximativa, provável, mas nunca uma lei universalmente válida. Uma lei fundamentada em bases empíricas é somente uma generalização vaga da experiência, refere-se apenas a regularidades aproximativas de coexistência e sucessão, assim, uma lei derivada da indução apresenta apenas probabilidades.

Para Husserl cabe exclusivamente à fenomenologia (caracterizada na primeira edição das *Investigações lógicas* como psicologia descritiva¹) o trabalho de apresentar uma

¹ A primeira edição das *Investigações lógicas* foi publicada em duas partes, em 1900 (Volume I que contém os *Prolegômenos à lógica pura*) e 1901 (Volume II contendo as seis *Investigações*). Nesta primeira edição, ainda sob a influência do seu mestre Brentano, Husserl caracteriza a fenomenologia como uma psicologia descritiva, no entanto, em vários textos posteriores a 1903 Husserl apresenta duras críticas a esta caracterização. A partir deste período Husserl vê a necessidade de distinguir a fenomenologia da psicologia descritiva para afastar completamente o perigo de se compreender a subjetividade estudada pela fenomenologia (subjetividade que a partir da inauguração da fenomenologia transcendental, em 1907, será chamada de subjetividade transcendental) como sendo uma subjetividade natural, empírica, psicologizada (no sentido da psicologia genética). Assim, na segunda edição das *Investigações lógicas* (nesta segunda edição o Volume II é dividido em duas partes, a Primeira parte é compreendida pelas *Investigações de I a V* e foi publicada em 1913, a Segunda parte contém a Sexta *Investigação* publicada em 1921, já o Volume I que contém os *Prolegômenos à lógica pura* também teve a sua segunda edição publicada em 1913) Husserl reformula as passagens dos textos nos quais em 1900-1901 ele identificava a fenomenologia à psicologia descritiva, estabelecendo agora uma estrita delimitação da fenomenologia frente a qualquer forma de psicologia.

fundamentação universalmente válida para a lógica. Neste sentido a primeira tarefa da fenomenologia será a realização de um trabalho de clarificação da lógica pura. Trabalho que consiste em analisar progressivamente os objetos da lógica pura (as significações) em direção a uma análise da própria consciência de objeto em suas estruturas constitutivas de sentido. Assim, o que está em jogo na clarificação da lógica pura será a questão relativa ao conhecimento em geral, a saber, a questão sobre como podemos conhecer quaisquer objetos. Por isso, Husserl identifica o projeto de fundamentação da lógica pura com o trabalho de realização de uma teoria fenomenológica do conhecimento. A questão a ser investigada pela fenomenologia, que inicialmente se referia estritamente as objetividades ideais, será ampliada e consistirá na questão da correlação entre objetividade e subjetividade no processo do conhecimento, questão que será resumida em: como os objetos (sejam eles ideais ou reais) são constituídos pela consciência? A resposta a esta questão fundamental envolverá a chamada teoria da constituição que apontará no conceito de intencionalidade a resposta à pergunta pela correlação entre objetividade e subjetividade ao explicitar de que modo os objetos são constituídos pela consciência. Veremos a seguir em que consiste o conceito de intencionalidade formulado por Husserl, quais questões fenomenológicas este conceito vem responder e quais questões ele ainda deixa em aberto.

A DELIMITAÇÃO DA ESFERA DA IMANÊNCIA E DA TRANSCENDÊNCIA: O CONCEITO DE INTENCIONALIDADE EM *INVESTIGAÇÕES LÓGICAS*

Em *Investigações Lógicas* Husserl formula o seu próprio conceito de intencionalidade recuperando alguns aspectos do conceito de intencionalidade proposto por Franz Brentano. Nas palavras de Brentano a intencionalidade consiste na “referência a (*Beziehung auf*) um conteúdo”, na “direção para um objeto” e ainda, na imanência do objeto à esfera da consciência:

todo e qualquer fenômeno psíquico é caracterizado pelo que os escolásticos da idade Média denominavam como inexistência intencional (ou também mental) de um objeto e que nós, se bem que com expressões não completamente inequívocas, poderíamos denominar como referência a um conteúdo, a direção para um objeto (pelo qual não se deve entender uma realidade) ou a objetividade imanente. Todo e qualquer fenômeno psíquico contém em si qualquer coisa como objeto, se bem que cada um ao seu modo (BRENTANO, 1874, p. 115 *apud* HUSSERL, 2007, p. 402).

O conceito de intencionalidade proposto por Brentano está fundamentado na sua delimitação exposta em *Psicologia de um ponto de vista empírico* (1874) entre as classes de fenômenos psíquicos e fenômenos físicos. Com esta distinção Brentano tem como objetivo estabelecer uma delimitação estrita da psicologia frente à ciência da natureza e uma delimitação dos objetos específicos de cada uma destas ciências. O que diferencia fundamentalmente os fenômenos psíquicos dos fenômenos físicos é como pode ser visto na passagem supracitada que os primeiros possuem em si mesmos intencionalidade, constituem-se como referência a um conteúdo, como direção para um objeto. É essencial aos fenômenos psíquicos que estes sejam “fenômenos que contém em si”, intencionalmente, no seu direcionar, um objeto. Este aspecto da intencionalidade é definido como a relação de imanência (presença) do objeto na consciência, relação apresentada mediante modalidades distintas em distintos atos: “na representação algo é representado, no juízo algo é admitido ou negado, no amor amado; no ódio odiado, no desejo desejado, etc.” (BRENTANO, 2009, p. 68).

Mediante esta caracterização básica dos fenômenos psíquicos Brentano afirma que todos os fenômenos psíquicos são representações ou tem representações por base. Representação entendida aqui não como o que é representado (o objeto), mas como o ato de representar. Neste sentido, são exemplos de fenômenos psíquicos, segundo Brentano,

a audição de um som, a visão de um objeto colorido, a sensação de calor ou frio, assim com estados semelhantes da fantasia (...) todo juízo, toda recordação, toda expectativa, toda conclusão, toda convicção ou opinião, toda dúvida é um fenômeno psíquico. E também todo movimento de animo, alegria, tristeza, medo, esperança, valor (...) (BRENTANO, 2009, p. 60).

Como exemplo de fenômenos físicos tem-se “uma cor, uma figura, uma paisagem que vejo, um acorde que ouço, o calor, o frio, o cheiro que sinto e as coisas semelhantes que me aparecem na fantasia” (BRENTANO, 2009, p. 61). O fenômeno físico se diferencia do fenômeno psíquico porquanto o fenômeno psíquico contém o fenômeno físico como seu objeto. Quando ouvimos, por exemplo, um acorde ou vemos uma paisagem, reconhecemos o acorde enquanto tal e a paisagem enquanto tal porque tais conteúdos estão intencionalmente contidos nos atos de ouvir e ver (apresentam-se assim como objetos imanes), mas tais conteúdos não se confundem com os atos (fenômenos psíquicos) de ouvir e ver.

Se, por um lado, Husserl considera a compreensão de Brentano sobre a intencionalidade entendida como “o modo de referência da consciência a um conteúdo”, como

“a direção para um objeto”, a “mais notável e mais significativa” entre as delimitações da psicologia descritiva², de modo que esta será assumida como a própria compreensão husserliana de intencionalidade³, por outro lado, Husserl discorda de Brentano em relação à compreensão de que o objeto para o qual a intencionalidade se direciona deva ser um *objeto imanente*.

Husserl critica a compreensão de Brentano de que os objetos visados mediante a intencionalidade “entram na consciência”, que eles “são recebidos na consciência” ou ainda que os atos intencionais “contém em si mesmos qualquer coisa como objeto”. Estas caracterizações utilizadas por Brentano para explicar a intencionalidade conduzem, segundo Husserl, a duas más interpretações: 1) que a relação intencional consistiria num processo real (*realeVorgang*) ou um relacionar-se real (*real*) entre consciência e coisa consciente (neste sentido a relação intencional seria entendida como qualquer processo natural entre coisas do mundo); 2) que se trataria de uma relação entre duas coisas, ato e objeto intencional, que se encontrariam *realmente* (*reell*) na consciência⁴. É certo, segundo Husserl, que a intencionalidade deve ser entendida como uma relação entre consciência e objeto (ou ato e objeto), mas esta não deve ser entendida nem como uma relação real (*real*), nem como uma relação de inclusão do objeto na consciência, mas deve ser entendida apenas como uma relação de *referência* da consciência a um objeto. A essência da intenção, para Husserl, é exatamente a referência a um objeto, o *visar* (*meinen*). Segundo esta interpretação da intencionalidade é a intenção, a referência objetiva (que se dá em diversos modos, como, por exemplo, no modo perceptivo, imaginativo, judicativo, etc.), que está presente na consciência, somente os atos intencionais e os conteúdos sensíveis que animam a intenção são *vividos* (são imanes), já o objeto não está presente na consciência, ele é sempre apenas *visado*. Assim, é indiferente para a consumação da relação intencional a existência ou não do objeto visado. Que o objeto visado pelo ato intencional seja uma árvore, um centauro ou mesmo uma expressão absurda como quadrado redondo, isto tudo não muda o fato de que o objeto é visado, que é *vivido* o *visar* (a intenção), portanto, que a relação intencional é aqui operada. O

² HUSSERL, 2007, p. 399.

³ Também o fato de Brentano ter atentado para os diferentes modos da relação intencional expressa em diferentes atos intencionais (como, por exemplo, ato de percepção, fantasia, crença, etc.) é algo valorizado por Husserl. Embora, segundo Husserl, Brentano não tenha estabelecido caracterizações corretas para as diferentes modalidades dos atos intencionais.

⁴ Faz-se necessário atentar aqui para uma distinção importante que Husserl faz entre “*reell*” e “*real*”. *Reell* significa aqui imanente, ou seja, abrange a esfera da consciência como um todo. *Real*, ao contrário, refere-se à esfera da transcendência, à disposição fática das coisas no mundo.

que esta compreensão husserliana da intencionalidade revela é que um objeto intencional não é um objeto imanente, se represento um objeto imaginado como o deus Júpiter este objeto representado não está imanentemente presente no meu ato ou presente no ato como inexistência mental.

“Eu represento o deus Júpiter” significa que eu tenho certo vivido de representação, que na minha consciência se consuma um representar-o-deus-Júpiter. Por meio da análise descritiva, podemos decompor este vivido intencional tanto quanto queiramos, mas não poderemos encontrar naturalmente aí qualquer coisa como o deus Júpiter, o objeto “imanente”, “mental”, não pertence, por conseguinte, à consciência descritiva (real)⁵ do vivido, ele não é para dizer a verdade imanente ou mental. Certamente que também não é qualquer coisa *extra mentem*. Ele não existe de todo. (HUSSERL, 2007, p. 408)⁶.

A afirmação husserliana de que o objeto intencional não é um objeto imanente, mental ou qualquer coisa *extra mentem*, é dirigida como uma crítica não só à compreensão de objeto intencional de Brentano, mas a toda e qualquer teoria do conhecimento que ou esteja fundamentada numa “teoria da imagem” ou assuma como pressuposto de suas análises a distinção real (*reell*) entre os objetos intencionais (ou meramente imanentes como chamam alguns teóricos) e os objetos transcendententes (objetos efetivos). Este duplo viés da crítica husserliana à teoria tradicional do conhecimento consiste na recusa ao conceito clássico de representação. No caso da crítica husserliana relativa à identificação da consciência perceptiva à consciência de imagem o alvo desta crítica são as doutrinas que afirmam que “lá fora” está a própria coisa, “na consciência” está, como seu representante, uma imagem, ou seja, segundo esta concepção, entre a consciência e a coisa (o objeto transcendente, efetivo) haveria um terceiro termo, uma imagem, responsável pela mediação entre estas duas esferas. Neste sentido, nunca estaríamos em presença da própria coisa, mas somente em presença de algo semelhante, de uma imagem da coisa. Para Husserl o problema que está na base das teorias da imagem é o equívoco quanto à compreensão sobre o que é estruturalmente a imagem, pois tanto a imagem não pode ser entendida como um predicado realde algo tal como são, por exemplo, vermelho e esférico, como também a semelhança entre dois objetos, por maior que esta possa ser, não faz por si mesma que um seja a imagem do outro. “Só pela capacidade de um eu representador para usar o semelhante como representante em imagem de

⁵*Reell*

⁶Pelo fato de optarmos por traduzir *Erlebnisp*por *vivido*, foi substituído nesta passagem o termo “vivência”, que consta na tradução portuguesa de Pedro M. S. Alves da Quinta Investigação, por “vivido”. Tal substituição será realizada em todas as passagens onde constar este termo.

um semelhante, de ter apenas um intuitivamente presente e de, no entanto, no lugar desse, *visar* ainda outro, é que a imagem se torna de todo uma imagem” (HUSSERL, 2007, p. 457). O que Husserl expressa nesta passagem é que a imagem só pode surgir como imagem para uma consciência que lhe atribui esta significação. A apreensão do objeto como imagem pressupõe que haja anteriormente a doação do objeto para a qual a apreensão interpretativa do objeto como imagem se volta⁷: “existe sempre uma consciência de objeto na origem da consciência de imagem” (MOURA, 1989, p. 78). A representação do objeto em imagem (consciência de imagem) sempre se dá como um ato fundado que necessita de atos fundantes (como a percepção) para se realizar.⁸

Para Husserl a adequada análise fenomenológica da estrutura da imagem nos mostra, ao contrário do pensavam os teóricos da teoria das imagens, que a consciência de imagem não deve ser entendida como um caráter essencial de todo visar intencional, a consciência de imagem está vinculada apenas a determinadas modalidades do visar intencional, mais precisamente é o modo pelo qual opera a imaginação ou representação figurativa (*bildliche Vorstellung*)⁹. Segundo a interpretação husserliana a especificidade de cada ato, de cada constituir intencional, é determinada pelo caráter da intenção, pela referência intencional ao objeto. Assim, a percepção nunca poderá ser confundida com uma consciência de imagem porque o caráter de intenção da percepção é completamente diferente do caráter de intenção da imaginação. O ponto comum entre a consciência de imagem e a percepção é somente que ambas são intuitivas, ou seja, possuem o caráter de plenitude (*Fülle*). No entanto, o caráter intencional da percepção é apresentar ou apresentar (*präsentieren*) a coisa ela mesma, de um modo atual, direto, já o caráter intencional da imaginação é representar (*re-präsentieren*) algo mediante uma imagem. Neste sentido o preenchimento intuitivo da percepção é o uma síntese de identificação enquanto que o preenchimento intuitivo da imaginação ocorre como uma síntese de semelhança. Ao explicitar fenomenologicamente a essência da consciência de imagem e ao apontar para o fato de esse modo de consciência ser um modo específico de visar

⁷ “A pintura só é imagem para uma consciência constituinte de imagem, a qual por vez primeira confere a um objeto primário que lhe aparece perceptivamente, por meio da sua apercepção imaginativa (aqui, portanto, fundada numa percepção), a “validade” ou “significação” de uma imagem” (HUSSERL, 2007, p. 458-459).

⁸ Segundo Husserl os mesmos equívocos encontrados na teoria das imagens são encontrados na teoria dos signos. Cf. HUSSERL, 2007, p. 454.

⁹ Nas *Investigações lógicas* tanto a fantasia e a memória como também as imagens físicas como pinturas e esculturas são entendidas como modos da imaginação (representação figurativa).

intencional e não o modo do visar intencional em geral, Husserl afasta da análise sobre a intencionalidade os equívocos advindos da teoria das imagens.

O segundo equívoco que Husserl pretende solucionar com a sua noção de intencionalidade é aquele que aparece nas teses que afirmam haver uma distinção real (*reell*) entre os objetos intencionais (considerados imanentes) e os objetos transcendentos (*reais*). Este tipo de equívoco que segundo Husserl “se arrastam ao longo dos séculos” desde a escolástica nos diz que o objeto intencional está no sujeito por oposição a um objeto real (*real*) exterior a ele. O objeto intencional considerado como objeto imanente ao ato, impõe uma ruptura entre objeto intencional e objeto real, de modo que a relação intencional é estabelecida apenas entre o objeto intencional e a consciência, já o objeto real é exilado em uma realidade em si, um mundo exterior incomunicável com a consciência. Há aqui uma verdadeira cisão entre interioridade e exterioridade, de modo que a relação entre consciência (interioridade) e objeto real (exterioridade) torna-se enigmático. Este modo de compreensão da intencionalidade está presente no pensamento de Brentano quando ele afirma que as qualidades sensíveis são fenômenos de existência puramente intencional, tais fenômenos existem apenas no espírito como objetos imanentes e não nos dão nenhuma informação sobre as causas reais destas mesmas sensações.

Podemos dizer que existe algo que frente a tais condições causa esta ou aquela sensação. Podemos dizer que deve encontra-se aí relações análogas àquelas que apresentam as manifestações espaciais, as grandezas, as formas. Mas só podemos ir até este ponto. Em si e por si mesmo, o que é real não aparece jamais e o que aparece não é real. A verdade dos fenômenos físicos é, como se diz, apenas uma verdade relativa (BRENTANO, 2009, p. 14).

Vê-se, assim, que no pensamento de Brentano embora o objeto intencional não seja uma imagem do objeto real, ele é ainda de algum modo considerado como signo do objeto real e efetivo¹⁰. O que é importante estar claro aqui é que se para Brentano o objeto intencional não é mais considerado uma imagem do objeto real, ele é ainda um intermediário, um terceiro termo, um traço de união entre a consciência e o objeto real.

Toda esta análise crítica de Husserl à concepção de objeto imanente se dá porque para Husserl o objeto intencional e o objeto real são um e o mesmo objeto.

¹⁰“Se o objeto intencional não é imagem, mas apenas signo de algo, ele não nos induzirá mais a retórica da *adequatio*, ele não será mais aquilo através do qual se conhece o real. Mas se ele perde a sua função de mediador ele não perde a de *intermediário*: sinalizador de uma realidade ausente, se o objeto intencional não nos informa nada sobre ela, ele ainda remete à realidade, como o sinal ao sinalizado” (MOURA, 1989, p. 83).

Se me represento Deus ou um anjo, um ser inteligível em si ou uma coisa física, ou um quadrado redondo, etc., então este aqui nomeado, transcendente, é precisamente visado, é, por conseguinte (apenas por outras palavras), objeto intencional; para isso, é indiferente se este objeto existe ou se é fictício ou mesmo absurdo (HUSSERL, 2007, p. 460).

A passagem supracitada nos mostra tanto que em se tratando de um objeto real este é o mesmo que o objeto intencional porquanto ambos são o que é *visado* através do ato, e nos mostra também que mesmo um objeto absurdo tal como um quadrado redondo é ainda um *objeto intencional* porquanto é um *objeto visado* pelo ato, embora neste caso tal objeto seja um “objeto simplesmente intencional” e não um objeto real, efetivo. No entanto, é preciso estar claro que afirmar que o objeto é “simplesmente intencional” não significa dizer que ele existe, mesmo que seja apenas na consciência, ele não existe absolutamente, pois o termo “simplesmente intencional” (*bloßintentional*) significa unicamente que o *visar* o objeto com estas propriedades existe, mas não o objeto. Já no caso em que o objeto intencional existe, não existe apenas o *visar*, mas também o *visado*¹¹.

Afastados os equívocos das concepções de teóricos que interpretam o objeto intencional como sendo algo realmente imanente à consciência, a concepção de Husserl de que os objetos intencionais são transcendentem pode ser esclarecida em todos os seus aspectos. Segundo a interpretação husserliana da intencionalidade apresentada em *Investigações Lógicas* o objeto é transcendente à consciência porque o objeto é sempre algo *visado* pelos atos intencionais, ou seja, o objeto é sempre *algo para o qual a consciência se direciona*, portanto, não é algo pertencente (imanente) à própria consciência. Neste sentido, para Husserl

¹¹ Através da explicitação do conceito de objeto intencional Husserl apresenta uma solução ao chamado paradoxo das “representações sem objetos” proposto por Bolzano e discutido por vários pensadores contemporâneos a Husserl. Tal paradoxo consiste na afirmação de duas ideias conflitantes: a primeira expressa que toda representação refere-se a um objeto e a segunda expressa que nem toda representação refere-se a um objeto, como é o caso da representação de um quadrado redondo. Diferente dos teóricos que tentaram solucionar o paradoxo estabelecendo uma distinção entre objeto imanente e objeto real, ao afirmarem que nem toda representação refere-se a um objeto real, mas que toda representação refere-se a um objeto imanente (porquanto este objeto está intencionalmente presente na consciência), a solução ao paradoxo apresentada por Husserl é mais econômica. Husserl apenas nos diz, como vimos a pouco, que toda e qualquer representação (ato) visa um objeto transcendente, seja este um objeto existente ou não. O objeto visado pode ser um objeto real, fictício ou mesmo absurdo que será de qualquer modo um objeto intencional transcendente visado pelo ato. Husserl aponta já na *Primeira Investigação Lógica* a fonte dos equívocos que estão na base da formulação do paradoxo das representações sem objeto, a saber, a falta de distinção entre a ausência de um objeto real, efetivo e a ausência de significação. Todo significar, expressar ou representar constitui-se como referência a um objeto, assim, a expressão “quadrado redondo” é de fato uma expressão porque há aí um ato de representar que visa uma significação unitária, embora tal significação unitária seja neste exemplo “vazia” de preenchimento intuitivo (Husserl denominará uma representação como a de um quadrado redondo propriamente como uma representação meramente simbólica). Lembrando que o preenchimento intuitivo é extra-essencial para a constituição da expressão, para que haja expressão é necessário que haja apenas o fenômeno físico da expressão e a intenção de significação, o visar.

o que ocasionou o equívoco da interpretação brentiana que defende que os objetos são realmente imanentes à consciência foi a falta de distinção entre *conteúdos intencionais* (intentados) e *conteúdos verdadeiramente imanentes* ou reais (*reell*). A distinção entre esses dois tipos de conteúdos é realizada por Husserl mediante a formulação do chamado esquema de constituição intencional “apreensão-conteúdo de apreensão” (*Auffassung-Auffassungsinhalt*). Veremos a seguir em que consiste este esquema de constituição.

A APREENSÃO COMO MODO PRÓPRIO DO CONSTITUIR INTENCIONAL

A *apreensão* é compreendida por Husserl como um “caráter de ato” intencional essencial, ela consiste no “caráter de ato” que constitui propriamente o objeto. Em *Investigações Lógicas* a descrição da estrutura da apreensão (da constituição objetiva) é introduzida mediante o exemplo da apreensão perceptiva. A percepção aparece como um bom exemplo a ser explorado porque ela é um ato que originariamente constitui o seu objeto. Trata-se aqui de um ato em que o objeto *em carne e osso* (*leibhaft*) é originariamente constituído como algo atualmente consciente. Assim, o modelo de constituição da percepção aparece, num primeiro momento, como o modelo fundamental da constituição de objetos, isto é, representa o modo próprio de constituir que caracteriza a intencionalidade de ato (*Aktintentionalität*).

A apreensão perceptiva constitui o objeto a partir da apreensão do material sensível, os dados de sensações - em si mesmo sem um sentido porquanto se trata de um material “pré-dado” (*vorgegeben*), pré-constituído – mediante a conversão destes em conteúdos apresentantes (*darstellend*) do objeto. Conteúdos estes que consistem nos múltiplos perfis (*Abschattungen*) apreendidos. Como exemplo de um dos múltiplos perfis da apresentação de um objeto, tem-se o *vermelho sentido* (*empfunden*) que serve como base para a constituição do objeto “bola vermelha” (destacando que aqui *vermelho* deve ser considerado apenas enquanto *conteúdo sentido*, enquanto *sensação de core* não como uma propriedade real (*real*) de algo). O objeto é então constituído como a unidade dos seus múltiplos modos de aparições (*Erscheinungenweisen*). A apreensão perceptiva opera ativamente neste processo de constituição por meio de interpretação e síntese, instituindo sentido ao material sensível.

Assim, as “apreensões objetivantes” enquanto “caracteres de atos” intencionais como que “animam” os dados sensíveis fazendo com que o objeto apareça em unidade como resultado de um processo de apreensão. É segundo este sentido que Husserl caracteriza a apreensão como o “excedente” (*Überschuß*) no vivido que se contrapõe a “existência bruta da sensação” (HUSSERL, 2007, p. 420). Deste modo, é a apreensão que constitui e, portanto, determina o objeto tal como ele é, pois é ela que faz com que “percepcionemos este ou aquele *objeto*, por exemplo, que vejamos esta árvore, que ouçamos aquele tinir, que cheiramos a fragrância da flor, etc.” (HUSSERL, 2007, p. 420).

Neste contexto da interpretação husserliana sobre a constituição intencional, tem-se que os conteúdos sensíveis estão realmente (*reell*) presentes na consciência, ou seja, tanto os atos de apreensão como também os conteúdos sensíveis apreendidos são *vividos*(*erlebten*), são imanentes. Já o objeto percebido não é *vivido* nem está *na consciência*.

As *sensações* e, do mesmo modo, os atos que as ‘apreendem’ ou ‘apercebem’ são aqui *vividos*, mas *não se manifestam objetivamente*; eles *não* são vistos, ouvidos ou percebidos com um qualquer ‘sentido’. Por outro lado, os *objetos* manifestam-se¹², são percebidos, mas *não são vividos*. Obviamente, excluímos aqui o caso da percepção adequada¹³ (HUSSERL, 2007, p. 420).

A importância deste esquema de constituição apreensão-conteúdo de apreensão se dá porque realizada a explicitação sobre em que consiste tal esquema Husserl nos diz que este esquema deve valer como modelo de constituição não só da percepção, mas todo e qualquer ato constituirá o seu objeto mediante apreensões. No entanto, é certo que diferentes atos apresentam diferentes modos de consciência, diferentes modos de referência intencional ao objeto, pois o caráter da intenção é especificamente diferente em cada ato do constituir objetivo, ou seja, há um caráter de intenção específico do ato de percepção que o distingue dos atos de fantasia ou de recordação, etc. Cabe à apreensão o papel de determinar o caráter específico da intenção, por isso que podemos dizer que é a apreensão que constitui propriamente o objeto. É claro que para que haja qualquer apreensão é necessário que haja algum conteúdo sensível que funcione como um suporte para a apreensão, mesmo que este

¹² Optamos por traduzir o verbo alemão *erscheinen* por *manifestar-se* ao invés de *aparecer* tal como traduz Pedro Alves na tradução portuguesa das *Investigações lógicas*. Deste modo, será substituído em todas as citações os termos *aparecer* e *aparição* por *manifestar-se* e *manifestação*.

¹³ A percepção adequada se dá quando nos voltamos de um modo apreensivo para os próprios atos da consciência. Como os atos são sempre imanentes à consciência e como neste processo de apreensão estes mesmos atos se tornam objetos intencionados pelo ato de percepção adequada (também caracterizada como reflexão), tem-se aí o único caso em que há a apreensão de um objeto imanente, o único caso em que o objeto é ao mesmo tempo vivido e visado.

suporte seja dado apenas por *fantasmas*, pois tanto as sensações como os fantasmas (que são os conteúdos que edificam o ato de fantasia) funcionam como suportes da apreensão.

A OPOSIÇÃO ENTRE IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA

Esta compreensão sobre o constituir intencional elaborada em *Investigações lógicas* revela, em última instância, que a consciência é rigorosamente delimitada pela esfera do *fenômeno* ou *manifestação* (*Erscheinung*) habitada pelos *vividos* (atos e conteúdos de sensações) de consciência¹⁴, o que é importante observar é que esta esfera da manifestação é compreendida por Husserl como sendo absolutamente separada dos *objetos* que se manifestam.

A manifestação da coisa (o vivido) não é a coisa que se manifesta (o que presumivelmente se nos ‘depara’ na sua ipseidade em carne e osso). Vivemos as manifestações como pertencentes à tessitura da consciência; as coisas manifestam-se como pertencentes ao mundo fenomênico. As próprias manifestações não se manifestam, são vividas (HUSSERL, 2007, p. 381).

Vê-se aqui que Husserl estabelece uma separação radical entre a manifestação e aquilo que se manifesta, o objeto intencional não está nas manifestações, ele é algo exterior a elas. O objeto apresenta-se, assim, como algo completamente transcendente à esfera das manifestações, ele é algo que está propriamente “fora” delas. Assim, para não cair no equívoco brentiano de compreender o objeto como algo realmente contido no ato (nas manifestações) Husserl estabelece uma oposição radical entre a esfera da imanência real (*reell*) (a esfera da consciência, dos vividos) e a esfera da transcendência real (*real*) (a esfera do objeto). Embora Husserl considere nas *Investigações lógicas* que a oposição metafísica entre interior como o que está “em mim” e exterior como o que está “fora de mim” (oposição que caracteriza, por exemplo, a distinção entre *res cogitans* e *res extensa* estabelecida por Descartes) deva ser evitada, há ainda nas *Investigações lógicas* clara admissão de uma oposição entre interior (esfera da consciência) e exterior (esfera do objeto). O problema trazido com esta radical oposição entre consciência e objeto (exterior e interior) será que a relação entre ambos se tornará enigmática, na verdade, o conhecimento em geral se torna

¹⁴ “Através da apreensão, a sensação é interpretada e surge então a manifestação (*Erscheinung*) do objeto intencional do ato (...)” (MOURA, 1989, p. 88).

enigmático, pois esta oposição torna impossível estabelecer uma legitimação adequada ao conhecimento de um objeto que não seja efetivamente imanente ao ato. Assim, só os atos de percepção adequada (atos que apreendem os próprios vividos) oferecem de um modo estrito conhecimento. A fenomenologia não poderá realizar então nenhuma afirmação sobre os objetos transcendentais. Ao objeto intencional só é permitido adentrar o campo fenomenológico de um modo indireto, enquanto remete ao vivido a ele referido¹⁵. Deste modo, segundo as *Investigações lógicas*, cabe à fenomenologia apenas descrever os vividos de consciência em suas operações constitutivas.

O que acontece então com a investigação fenomenológica sobre os objetos ideais da lógica? Também estes objetos enquanto são objetos transcendentais estarão fora do domínio de investigação das *Investigações lógicas*. O que será analisado fenomenologicamente nesta obra serão as operações que constituem tais objetos, as análises se voltarão, por exemplo, para o modo de constituir dos atos de significar, de intuição, de juízo, etc.

Embora as análises empreendidas em *Investigações lógicas* sejam consideradas até hoje um dos pilares mais fundamentais da construção da fenomenologia husserliana e até mesmo da fenomenologia contemporânea, a concepção de objeto intencional entendido como um objeto em si, um objeto separado dos seus múltiplos modos de manifestação será alvo de severas críticas tanto do próprio Husserl como de outros filósofos. De fato, a partir de 1905, Husserl considera a compreensão de objeto intencional exposta em *Investigações lógicas* como uma concepção dogmática de objeto. Muitos foram os termos que Husserl utilizou para caracterizar os prejuízos que guiaram as análises empreendidas em *Investigações lógicas*. Em *Esboço de um prefácio às Investigações lógicas* (1913) Husserl caracteriza tais análises como *psicologistas* (não no sentido do psicologismo de Stuart Mill, é claro, mas como um psicologismo que traz em sua base o dualismo interior-exterior) em *Krisis* (1936) Husserl aponta para um *cartesianismo* ainda vigente nas *Investigações lógicas*.

Husserl vê, a partir de 1905, a necessidade de reformulação da compreensão de objeto intencional. Os diversos processos de radicalização da redução fenomenológica praticados por

¹⁵ Lembrando que em várias passagens da segunda edição das *Investigações lógicas* Husserl afirma que os *objetos* modificados pela redução fenomenológica também são objetos de análise da fenomenologia. No entanto, estas afirmações expostas em 1913 são totalmente estranhas às análises realizadas por Husserl no período da primeira edição das *Investigações lógicas* (1901). As considerações expostas em 1913 são enunciadas desde o território das *Ideias I*, ou seja, desde o território da fenomenologia transcendental.

Husserl no decorrer de sua obra apresentam um constante processo de purificação do conceito de objeto intencional. No entanto, Husserl reconhece que as análises expostas nas *Investigações lógicas*, embora ainda limitadas em certos aspectos, contribuíram como um ponto de partida fecundo para este constante processo de purificação do conceito de objeto intencional e também do conceito de intencionalidade.

A SUPERACÃO DA OPOSIÇÃO ENTRE IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA

Já em alguns estudos sobre a constituição do tempo e dos objetos temporais realizados em 1905, Husserl inicia um alargamento da esfera da consciência que incluirá o objeto temporal na esfera da imanência. Ao direcionarmos a análise para *Sobre a fenomenologia da consciência interna do tempo*¹⁶ vê-se que os modos de fluxo (as fases) de um objeto temporal têm um começo, uma fase inicial que doa o objeto temporal segundo o modo do agora (*Jetzt*). A dinâmica fluente e contínua do fluxo de um objeto temporal nos mostra ainda que o objeto temporal está consciente como agora enquanto uma qualquer das suas fases estiver consciente como agora, pois cada fase de fluxo posterior ao agora atual (*aktuelles Jetzt*, o agora perceptivo) é ela própria uma continuidade que não permanece sem se modificar, o agora torna-se aí consciente como agora mesmo passado (*vorhin*) e pode, ainda, no decorrer da extensão temporal, ser visado mediante a retenção como tendo sido (*gewesen*). A extensão total da duração temporal é a de uma continuidade que se amplia sem cessar com passados cada vez mais remotos. O agora perceptivo (o agora atual) é, neste sentido, como um núcleo para as fases passadas. Tem-se, segundo a continuidade da duração temporal, que os pontos da duração de um objeto temporal, ao afastarem-se do agora perceptivo, modificam o modo como (*Weisewie*) o objeto temporal se manifesta.

Esta compreensão husserliana de objeto temporal nos mostra, em última instância, que o objeto que temporalmente dura - o som dó de uma melodia, por exemplo - e o objeto no seu modo de aparecer (*Erscheinungsweise*) – o som dó apreendido como um *tendo sido* – formam

¹⁶Este volume X da Husserliana que tem como título original *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* é composto por manuscritos que se estendem de 1893 a 1917.

uma unidade incindível, o que significa dizer que o objeto temporal só é aquilo que é em unidade com os seus múltiplos modos de manifestação, ou seja, o objeto temporal sempre é em um determinado modo de fluxo – por exemplo, no modo do agora atual, do tendo sido, do esperado, etc. O que essa compreensão husserliana expressa de um modo decisivo é que o objeto temporal nunca é um “objeto em si”, um objeto separado dos seus múltiplos modos de manifestação. Pelo fato da análise sobre o objeto temporal mostrar que o objeto temporal é inseparável dos seus múltiplos modos de manifestação Husserl nomeia o objeto temporal como um *objeto temporal imanente*. Tem-se, assim, que a compreensão do objeto enquanto objeto temporal imanente supera a oposição rígida entre imanência e transcendência (entre interior e exterior) tal como esta era pensada nas *Investigações lógicas*. Esta compreensão de objeto temporal imanente será desenvolvida e aprofunda pela fenomenologia transcendental a partir da *Ideia da fenomenologia* (1907). Assim, o que será desenvolvido na fase transcendental da fenomenologia husserliana como “*a priori* da correlação” – a relação intencional essencial entre consciência e objeto - já é de algum modo preparado em *Sobre a fenomenologia da consciência interna do tempo*. Também as análises sobre o objeto intencional empreendidas nas *Investigações lógicas* contribuíram para a solidificação dos alicerces da fenomenologia transcendental, mesmo enquanto contributo de investigações que necessariamente precisavam ser reformuladas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRENTANO, F. **Psychologie vom empirischen Standpunkten**. Leipzig: Duncker & Humblot. 1874.
- _____. **Psychology from an Empirical Standpoint**. Londres: Routledge. 2009.
- DE BOER, T. **The Development of Husserl’s Thought**. The Hague: MartinusNijhoff. 1978.
- HUSSERL, E. **Articles sur la Logique**. Paris: PUF, 1975.
- _____. **Die Idee der Phänomenologie**, The Hague: M.Nijhoff. 1973.
- _____. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie**. The Hague: M.Nijhoff. 1954.
- _____. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**. The Hague: Martinus Nijhoff. 1950.

_____. **Investigações Lógicas (Segundo Volume, Parte I: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do conhecimento)**. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa. 2007.

_____. **Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik**. Tübingen: Max Niemeyer, 1968.

_____. **Logische Untersuchungen, Zweiter Band, I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis**. Gesammelte Schriften, Band 3 (correspondente à Husserliana XIX/1), Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1992.

_____. **Logische Untersuchungen, Zweiter Band, II. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis**. Gesammelte Schriften, Band 4. (correspondente à Husserliana XIX/2) Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1992.

_____. **Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins**. The Hague: Martinus Nijhoff. 1966.

LOHMAR, D. Die Entwicklung des Husserlschen Konstitutionsmodells von Auffassung und Inhalt. **Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Philosophia**, LIV, 2, p. 3-19, 2009.

MENSCH, J. **The Question of Being in Husserl's Logical Investigations**. The Hague: Martinus Nijhoff. 1981.

MOURA, C.A.R. De. **Crítica da razão na fenomenologia**, São Paulo: Nova Stella, EDUSP. 1989.

_____. Sensibilidade e entendimento na fenomenologia. **Racionalidade e crise: Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea**, São Paulo: Editora UFPR e Discurso Editorial. 2001.

CONTRIBUIÇÕES HEIDEGGERIANAS PARA PENSAR A ARTE E A FORMAÇÃO HUMANA NA ATUALIDADE

ELIANA HENRIQUES MOREIRA

Doutoranda Filosofia UFPB, Profª Filosofia na UFT-Tocantins
Email: liahenriques@uft.edu.br

RESUMO: Visamos discutir sobre a Formação Humana questionando as bases desta formação na perspectiva Moderna, assentada que está na visão do homem como um composto de corpo x mente. Apontaremos para a necessidade de ressignificação da visão do ser, do corpo e da mente como *res* (substâncias). A partir da perspectiva ontológica de abordagem da arte indicaremos que, para Heidegger, esta se mostra como formadora, humanizadora, em uma dimensão existencial, o que torna possível relacionar a formação do corpo à formação totalizadora do ser e privilegiar a dimensão ontopoiética, onde o produzir, o fazer e o criar instauram mundo e se referem não só ao corpo, a sensações ou só à mente, mas ao ser do humano em sua integralidade.

Palavras chaves: Arte. Formação. Ontologia.

ABSTRACT: Let's discuss about Human Formation questioning the foundations of this training in Modern perspective, which is grounded in the vision of man as a composite of mind x body. Will point to the need to reframe the vision of being the body and mind as *res* (substance). From the ontological perspective of the art approach indicate that, for Heidegger, this is shown as a trainer, humanizing, in an existential dimension, which makes it possible to relate the formation of the body to be all-encompassing training and privileging ontopoietic dimension, where the produce, do and create world and thus enable a totalizing formation, which refers not only to the body, feelings or just the mind, but to be human in its entirety.

Keywords: Art. Education. Ontology.

Com a perspectiva ontológica aberta por Martin Heidegger recolocou-se na discussão contemporânea a questão do Ser. Partimos desta perspectiva para pensar a partir dela a relação e a importância da arte para a formação humana, na constituição mais própria do humano em seu ser. Para isso vamos evidenciar este pensamento que relaciona a arte e a ontologia, e considerar a questão da formação no processo mesmo de devir do humano em seu ser, questionando uma das suas vertentes mais clássicas que está presente no modo de considerar o ser deste sendo no Ocidente.

Partimos da consideração de que na ontologia heideggeriana a formação do humano pela arte se apresenta como uma formação privilegiada e essencial, já que o homem, aqui

considerado na perspectiva do seu *Dasein*¹, como este ser que já está sempre em um modo de ser, vem a ser de um modo novo, inaugural com o acontecimento e instauração da Arte.

O *Dasein*, que é na verdade sempre um sendo, “vem a ser”, “ilumina-se”, sempre e a cada vez, de algum modo; com a Arte acontece pela primeira vez este vir a ser, ela é uma claridade para o *Dasein*, um acontecimento inaugural de sentido. Nesta leitura, que preserva a dinamicidade própria deste sendo no tempo, ou seja, deste ser que é sempre e a cada vez de algum modo, a Arte lhe forma, porque des-forma e o trans-forma, já que com a Arte, essa formação que se dá é, na verdade, uma trans-formação fundadora, que envolve um novo modo de ser do *Dasein*, um modo que é trans-formador de si mesmo. A Arte possibilita uma realização desse vir a ser do *Dasein*, seja para aquele que produz ou para aquele que participa da verdade aberta pela obra, (o que Heidegger chama de *Bewahrung*/salvaguarda da obra), e isto de um modo próprio.

Se a Arte é essencial na formação do humano em seu ser, a fruição estética no modo da vivência, e mesmo a formação para a vivência ao modo da *Erlebnisschulung*² (escolarização da vivência) tal como criticado por Heidegger (HEIDEGGER, 1997), aponta para a consideração de que a Estética tem uma compreensão derivada da Arte, e é necessário também se retomar a reflexão em âmbito ontológico no que esta contribui para um processo de formação humana no que esta tem de mais importante, que é o exercício provocado pela Arte, o de suspender o comum pensar, fazer e valorar para entrar na sua verdade. Disso tem-se que a Arte não deve ser vista somente desde o horizonte da estética de cunho metafísico³, sendo importante a perspectiva ontológica na consideração do processo formativo do humano em seu ser, esta se mostra como âmbito privilegiado para o processo de formação no sentido mais próprio que é o da singularização mesmo do *Dasein*.

A *Bildung* como modo de formação, segundo Heidegger, evidencia o paradigma de uma ideia de homem (visto como o animal racional) e de racionalidade universal imutável,

¹ *Dasein* é o termo utilizado por Heidegger para referir-se ao ser do humano de modo a indicar sua característica essencial, qual seja, a de que este é simplesmente um ser aí, considerando que as características que se podem extrair deste ente não são propriedades simplesmente dadas mas sempre somente modos possíveis de ser. (Cf. HEIDEGGER, 1995, §9). Optamos aqui por manter o termo original em alemão.

² *Erlebnisschulung* é o termo que Heidegger usa em *Besinnung* (1997) para indicar o tipo de formação para a Arte que se tem na era da Técnica, onde tudo se pauta por um modo de fazer específico que o pensador denomina de *Machenschaft* (fazeção/maquinação), e neste modo de vigência o museu deixa de ser o lugar de preservação do passado se tornando o lugar de treinamento para essa vivência e experiência com a arte. (Cf. HEIDEGGER, 1997).

³ Na perspectiva heideggeriana a estética tradicional tem cunho metafísico por considerar a arte desde a perspectiva de uma relação de conhecimento, onde esta é um objeto posto para a vivência do sujeito. (cf. HEIDEGGER, 1989).

proposta como ideal a ser conquistado, e desse modo não se pergunta sobre o que é o ser do próprio homem, já que se lhe pressupõe como algo já compreendido, resolvido. E nessa perspectiva temos a valorização exacerbada que o homem faz da sua própria razão e que culmina, na linguagem heideggeriana, com a consolidação da Era da Técnica. Nesta Era até as relações humanas e tudo o que há passam a ser pautadas pelo pensamento do cálculo e pelo uso e consumo de tudo a partir da planificação, onde o risco é de que até o homem passe a ser um ser apenas técnico, alerta o pensador (HEIDEGGER, 1967).

Se o ser do homem se caracteriza muito mais por ser um ser aí, que está jogado, lançado no mundo, sendo a cada vez e a cada tempo de um modo determinado, não cabe considerar o homem somente a partir da sua racionalidade, já que esta se tornou uma racionalidade instrumental, de parte e não mais do ser humano como um todo.

Na crítica à falta de discussão sobre o ser do homem e à vigência da única compreensão do homem como animal racional, fica evidente a fragilidade das discussões entorno desta questão essencial, do mais próprio do humano, do que este seja realmente. Deste modo permite que se questione as bases de um modo tradicional de ver o ser do homem, desconstruindo aquilo que já parece consolidado, pelo menos no Ocidente, o homem é visto como algo composto de partes opostas, a razão x os sentidos, que juntos formam seu ser. Trata-se então de discutir sobre o ser do homem visando a superação dessa visão dualista e dicotômica.

A partir da ontologia heideggeriana essa não separação do ser do *Dasein* em razão e sentidos é reivindicada já que o homem é desde sempre um ser-no-mundo⁴, um exercício de ser que se constitui a partir da possibilidade da compreensão, do sentido. A partir de *Ser e Tempo* (1996) temos que o *Dasein* nada é além de uma abertura, e nesta abertura compreende-se, captam-se sentidos, não havendo, por exemplo, a captação de um ruído puro, mas existe desde sempre a tentativa de dar sentido, de interpretar o que ouvimos, ou seja, damos uma interpretação no ato mesmo da captação do som. Sendo assim, o *Dasein* enquanto um exercício de ser, enquanto um sendo, que é sempre um ser-no-mundo, vem a ser enquanto uma totalidade integrada de emoções, sentimentos, sentidos e significados, que corporificam o seu ser.

⁴ Com a expressão Ser-no-mundo Heidegger procura caracterizar a intrínseca relação do humano com o mundo, buscando caracterizar este fenômeno enquanto unidade que não se dissolve em seus elementos; o ser em um mundo significa que o ente que eu mesmo sou habita, mora, detém-se junto ao mundo, como algo que, de um ou outro modo lhe é familiar. Cf.: Heidegger, 1995, §12.

A compreensão, como caráter ontológico primordial do ser do *Dasein*, juntamente acompanhada da linguagem e do discurso⁵, evita o uso dos termos da tradição como a ideia de animal racional, e da constituição corpo x alma, sentidos x razão e etc. Desse modo torna-se viável um caminho de desconstrução desse modelo (de compreensão do humano pelo animal racional) que está tão presente e arraigado no modo de ser Ocidental. E torna possível rever assim, a questão do tratamento dado a tudo que se refere aos sentidos, aos sentimentos e ao corpo, que eram vistos como algo de segundo plano, já que o privilégio se dava à formação da razão.

As ciências geralmente são exemplos deste modo de pensar vigente no Ocidente e que influencia na vida das pessoas, a medicina por exemplo, quando trata de um paciente, geralmente trata só o seu órgão doente, e não trata o ser como um todo. Neste pensamento e nesta lógica, separa-se, por exemplo, doença psíquica e doença física, e nos casos de patologias como gastrites e úlceras, trata-se com drogas industrializadas para controlar a acidez e o mal estar, e nada se fala e faz sobre a intensa influência das emoções e dos sentimentos nesse adoecer, nessa acidez.

O fato de se estabelecer uma relação saudável com o próprio corpo é ainda controverso para a sociedade Ocidental, esta sociedade está acostumada a depositar toda possibilidade de cura ao médico e aos remédios, e não se evidencia a necessidade de se ter uma boa relação consigo mesmo, relação que leva em conta o próprio corpo, as emoções e sentimentos, conectados ao ser-no-mundo. Hoje em dia existe até o termo “consciência corporal”, algo que é necessário adquirir, pois o desconhecimento do próprio corpo e seu funcionamento é uma das principais causas de seu mau desempenho e adoecimento, nos falta formação e educação para com o nosso próprio corpo, na vida e na escola.

Esta referência ao corpo e sua medicalização, neste modo de compreensão do ser do humano, de inspiração metafísica (com enfoque no animal racional), deixa ver que emoções e sentimentos não estão em evidencia, não são colocados em foco nem na formação nem mesmo na hora do tratamento da saúde do ser. O “lugar” reservado aos sentidos e emoções e à sua educação ainda é secundário, e nesta visão a arte, também vista de modo secundário e não

⁵ A Linguagem é essencial na ontologia de Heidegger para quem esta não se reduz ao modo de comunicação entre os seres, mas é ela mesmo um fenômeno que se radica na a constituição existencial da abertura do *Dasein*. O fundamento ontológico existencial da linguagem é o Discurso, este é igualmente originário à compreensão e à disposição, e do discurso fazem parte a escuta e o silêncio como possibilidades intrínsecas. Discurso é “a articulação significativa da compreensibilidade do ser-no-mundo, a que pertence o ser-com, e que já sempre se mantém num determinado modo de convivência ocupacional”.(Cf. Heidegger, 1995, §34.)

essencial, é o objeto que serve para o deleite, a formação do gosto, a vivência, de modo que, através do contato com a arte, estes sentidos se tornem “educados”.

Já na ontologia a Arte é vista desde seus fundamentos como um *locus* privilegiado para o acontecimento da verdade (enquanto descobrimento, *aletheia*⁶), um lugar de acontecimento do próprio ser. A Arte é um modo instaurador de sentido para o ser do homem e do mundo, uma origem, um fundamento para que algo venha a ser, e por isso, ela desempenha um papel essencial na formação do ser do homem, pois que funda um modo próprio de seu ser, não sendo, portanto somente fruto de sua expressão interior e não sendo somente o objeto posto para a vivência do sujeito, (independente dos outros sujeitos e do seu mundo).

E nessa ontologia sobressai o processo de criação da arte, a criação vista como o saber-ver e o saber-escutar para a realização e comunhão com a obra, passos decisivos para o surgimento e continuidade da existência da obra. O saber da arte advém dessa escuta e do olhar atento ao que deve ser.

Nessa leitura ontológica o saber se dá pelos sentidos conectados a uma atenção especial. Ser corporal envolve o sentir-se, pois não temos um corpo assim como portamos a faca na bolsa, diz Heidegger, e acrescenta que o corpo também não é um corpo físico que apenas nos acompanha e que também constatamos aí ao mesmo tempo, expressamente ou não, como algo simplesmente dado. O sentimento como sentir-se pertence à essência desse ser. O sentimento efetua de antemão a inserção implicativa do corpo em nossa existência. (HEIDEGGER, 2010, pg. 91).

Para o pensador não somos inicialmente viventes e temos então, além disso, ainda um aparato denominado corpo. Ao contrário, é preciso considerar que vivemos na medida em que conquistamos um corpo, o que não é o mesmo de estar de posse de um organismo. (idem, p.92). Para o filósofo “todo sentimento traz consigo uma corporificação afinada de tal ou tal maneira, uma totalidade afetiva que se corporifica de tal ou tal maneira” (idem, p. 96).

Assim, temos que a Arte estabelece-se como um *locus* privilegiado para a Formação, pois que se funda enquanto origem mesma de um modo de sentido, corporificando, dando corpo ao ser do homem no mundo. Esse *locus* privilegiado está no que esta “tira do habitual e

⁶ *Aletheia* (*a-letheia*) é o termo grego para a noção de verdade, onde o *a* indica o não encobrimento, o não velamento, daí o desencobrimento, o desvelamento como verdade, este modo de compreender a verdade é retomado por Heidegger para quem o jogo de encobrimento/não-encobrimento refere-se à verdade mais originária, mais fundamental, ontológica e não ôntica como é a verdade proposicional como adequação e certeza de tradição metafísica. Cf.: Heidegger, 1989 e 1999.

suspende o comum valorar para deixar a obra ser”, diz Heidegger, e por isso seu valor formativo, ou poderíamos mesmo dizer, des-formativo, pois o caráter de obra da obra traz em si esta suspensão do já sabido, do já valorado, e é só nesta suspensão que pode acontecer o mais autêntico erguer-se da obra, o seu deixar ser. A formação que acontece aí não é aquela que parte previamente de um ideal, mas se é aquela que deixa ser, é somente por força da própria Arte que ela se estabelece e não aparece somente como na visão Estética da obra como objeto de fruição para os sentidos e o gozo dos sujeitos.

Através da crítica de Heidegger à Estética como única forma de leitura da arte e do ensino da arte através do *Erlebnisschulung* (escolarização da vivência), e a retomada desta desde parâmetros ontológicos, torna-se viável pensar a construção de um processo formativo através da Arte e que não esteja mais fundada em parâmetros estéticos e nem no ideal da formação como *Bildung*, mas para quem deste, no sentido ontológico, que esteja fundado nesta compreensão da Arte, que dá sentido e instaura um mundo com tudo o que isso implica dizer.

A Arte ao instaurar um mundo produz uma verdade, algo vem a ser, e um modo de instauração da verdade essencial, por isso ela mesmo é um ato de liberdade. Um criar algo que não existiria sozinho e que assim vem ao ser, de modo que a partir dele modifica-se o modo de ser do próprio homem no mundo no seu ser-com os outros seres, ou seja, ao modo de seu ser com um povo.

A liberdade como o deixar-ser da obra como obra, como fruto do criador, mas também daquele que a salvaguarda, é para nós, o melhor processo formativo do humano em seu ser, já que contribui para que este crie, ou mesmo participe da obra enquanto salvaguarda a obra e assim concretize a história das realizações de seu ser-no-mundo. A permanência da obra como obra depende deste erguer-se e manter-se vivo esse sentimento de pertença a um povo que a assume como tal.

Assim pensada, o processo de criar no criar da obra de Arte é um processo que fomenta a formação humana, a humanização mesmo, no sentido de que ela possibilita a viabilização de uma trans-formação, que por sua vez, propicia a singularização do *Dasein* como um si mesmo, ou a apropriação positiva do homem para consigo mesmo, corporificando assim o exercício de ser do *Dasein*.

Sendo assim, a proposta ontológica permite estabelecer parâmetros para o pensar sobre a relação entre esta e a formação humana desde uma perspectiva ontológica e nesta a Arte se revela como essencial ao se pensar em uma formação humanizadora do *Dasein*, mostrando

outras possibilidades de se pensar esta relação, de certo modo fora dos parâmetros metafísicos clássicos e estéticos, evidenciando a não separação corpo x mente, ou sentidos x razão, trazendo a relevância de se pensar a sintonia do sentir como sentir-se como corporificação, já que nesta ontologia não se tem um corpo como algo dado mas, ser se corporifica.

A relação entre Arte e formação humana foi discutida por Schiller, na sua proposta de uma educação embasada na valorização do sensível, desenvolvida através da condição estética, como condição essencial de formação. Tal relação, elaborada nas suas cartas sobre a educação Estética de 1793, representou um passo importante e um marco em prol do pensamento sobre a importância da Arte de modo mais essencial no processo de formação e constituição do humano em seu ser.

A noção de “Formação humana”, remete à noção de “*Bildung*” que por sua vez remete à noção de *Paideia* dos gregos. A *Bildung* é herdeira direta da *Paideia*, e em ambas está a ideia de educar, de formar, de moldar o ser do humano, dar forma a ele, delimitá-lo e com isso fazê-lo vir a ser (em alguma determinação possível).

Os gregos foram os primeiros a pensar a ideia de Formação (ou Educação em um sentido amplo) do ser humano, entendida como uma configuração ideal de seu ser, já que, segundo Jaegger, eles não só deram continuidade aos ensinamentos instituídos pela tradição a que pertenciam e que por isso a ela se moldavam, mas começaram a refletir sobre como formar o homem (JAEGGER, 2001, p.12). E esta formação dizia respeito à essência da virtude humana mais difícil de se adquirir, assim, para o grego, a formação envolvia um ideal totalizante, diz Jaegger:

Constituído de modo correto e sem falha, nas mãos, nos pés e no espírito, tais são as palavras pelas quais um poeta grego dos tempos de Maratona e Salamina descreve a essência da virtude humana mais difícil de adquirir. Só a este tipo de educação se pode aplicar com propriedade a palavra formação, tal como a usou Platão pela primeira vez em sentido metafísico, aplicando-a à ação educadora (JAEGGER, 2001 p.13).

A formação envolvia todo o ser do humano “dos pés e mãos ao espírito”. Mas inicialmente a palavra *Paideia* era somente a referência à condução do menino, da criança, a noção essencial para o processo da formação humana se encontrava sim através da palavra *Arete*, esta geralmente traduzida por virtude (idem, 2001, p.7), importante a consideração que deixa ver a importância da formação humana em um sentido pleno, espiritual, de totalidade,

ao se referir às dimensões corporais e espirituais, o que também deixa ver que já aí havia a separação corpo x espírito como fundamental e desde então, por mais diversas que venham a

ser as denominações, essa concepção corpo x espírito continua vigente na consideração do humano em seu ser e nos processos de formação e educação que a ele se direciona.

Considerado importante e até fundamental, o legado da *Paideia* Grega foi usado como modelo pelos romanos, e nele se considerava o homem apenas de modo genérico e tendo validade universal e normativa, porém, a essência dessa *Paideia* deveria ser a modelagem dos indivíduos pela norma da comunidade, como foi o sentido da *Paideia* grega, que foi também considerada como uma primeira forma de humanismo, e esta se desenvolveu, no dizer de Jaegger como:

Uma forma viva que se desenvolve no solo de um povo e persiste através das mudanças históricas, recolhe e aceita todas as transformações do seu destino e todas as fases do seu desenvolvimento histórico. O humanismo e o classicismo de outros tempos ignoraram esse fato, ao falarem da humanidade, da cultura, do espírito dos Gregos ou dos antigos, como expressão de uma humanidade intemporal e absoluta. (JAEGGER, 2001, p.15).

O foco da educação grega era centrado na Formação Política do homem, para Jaegger:

Todo o futuro humanismo deve estar essencialmente orientado para o fato fundamental de toda a educação grega, a saber: que a humanidade, o “ser do homem” se encontrava essencialmente vinculado às características do homem como ser político (JAEGGER, 2001, p.17).

Esse esquecimento pela tradição humanista e clássica da referência ao ser histórico temporal grego torna-se problemática ao considerar o homem de modo genérico e universal. Vale destacar que também Heidegger retoma o sentido do pertencimento a um povo como elemento fundamental, considera essencial a ligação do homem a um povo, a uma terra natal, a um pertencimento próprio, já que este é desde sempre um ser-no-mundo. E, na expressão de Jaegger (2001, p.15), foi exatamente a falta de referência histórico-temporal que levou a tradição a considerar e falar de “humanidade” da “cultura”, do “espírito” dos Gregos ou dos antigos como expressão de uma humanidade intemporal e absoluta.

É importante considerar que a Formação, numa leitura hermenêutica, é muito mais um processo de trans-formação no modo próprio de ser do humano, de seu ser-no-mundo e nesta

Formação está implicada diretamente a memória, esta é essencial para o *Dasein*, já que este deve ser visto como devir, e nunca se pode dizer completo, acabado, perfeito, mas é exatamente o não acabamento, o fato de ser um ser sempre em processo de vir a ser ele mesmo, que forma a medida que transforma em seu modo de ser desde sempre, a memória é ela mesma o que garante essa continuidade sendo o elemento fundamental da historicidade do *Dasein*.

A memória é essencial no processo de formação do *Dasein*, já que ela é o que permite o processo de construção e constituição histórica do homem ao longo de seu constante processo de devir. Gadamer também considera essa importância de se pensar a memória, para ele ela não é somente uma disposição ou capacidade genérica, já que “reter, esquecer e voltar a lembrar pertencem à nossa constituição histórica”, por isso a memória não deve ser somente exercitada, pois quem assim o faz continua sem possuir o mais próprio dela. (GADAMER, 2008, p.51).

Mas só fazemos história na medida em que nós mesmos somos históricos, para Heidegger a historicidade (*Geschichtlichkeit*⁷) do *Dasein* é um fator essencial e deve ser diferenciada da compreensão de história da tradição de pensamento Ocidental, deve ser compreendida como a possibilidade mesmo desta história. A relação entre a história e a memória também é essencial, já que segundo Gadamer “toda mobilidade do relembrar e do esquecer é condição de possibilidade de atualização do passado em geral”. (idem 2008, p. 348). O acontecer da vida do *Dasein* se dá como ser histórico; ser-no-mundo é historicizar, esta historicidade é fruto da relação do ser-no-mundo que é sempre temporal, o *Dasein* (o sendo) só é no tempo, e ser no tempo é historicizar, diz Heidegger.

O pertencimento é algo essencial na relação com a arte, e essencial para e na Formação do ser do humano, esse pertencimento se dá através desta historicidade própria ao *Dasein*, no seu modo de ser próprio no mundo, essa formação é na verdade uma constante possibilidade de trans-formação. Com as trans-formações do *Dasein* no tempo, se forma seu ser, enquanto homem, se humaniza, transcendendo a si próprio no seu vir-a-ser para ser, a obra contribui para a instituição e o pertencimento a essa tradição, pois que a cria e impulsiona.

⁷ Na leitura de Heidegger a Historicidade (*Geschichtlichkeit*) é o modo de ser temporal que é próprio do *Dasein* e a determinação desta historicidade se oferece antes do que se chama de história (no sentido de acontecimentos pertencentes à história universal), mas é só com base nesta historicidade que pode se dar a história.(Cf.: Heidegger, 1995, §6).

A relação homem-mundo se dá desde sempre num projeto de vir a ser que se determina sempre e a cada vez de um modo, no produzir ou criar da arte isto acontece de modo privilegiado, contribuindo para tecer em seus fundamentos a história das relações humanas no mundo, constituindo a historicidade própria ao ser humano, ao seu *Dasein*, de modo em que o vir a ser seja realçado ele mesmo como o processo mais próprio de formação, o de assenhorear-se de si mesmo, de formar-se em uma configuração possível. A natureza mais própria do devir do *Dasein* é o seu processo trans-formador, que forma e des-forma, e assim ocorre sua humanização, a formação é então própria de sua natureza, do ser do *Dasein*, que é de natureza ontológica e não somente ôntica.

Heidegger tece uma crítica à noção de Formação vista como *Bildung* no que esta se direcionou para um ideal de formação a ser conquistado a partir de um paradigma, de uma ideia previamente estabelecida, algo que Gadamer também enfocou como sendo já fruto de uma mudança de enfoque do devir para o Ser (GADAMER, 2006, p.47), a noção de Formação passou a designar mais o resultado do que o próprio processo de formação do humano em seu ser.

A origem dessa visão de Formação vista como a conquista de um Ideal, está ligada à noção de *Paideia*, fonte originária da *Bildung*, e termo que remonta por sua vez à filosofia de Platão. No livro VII da República Platão diz no começo da alegoria da caverna que falará da *Paideia*/Formação ou da falta dela, a *apaideusia*, diz ser a *Paideia* a correção da visão, que deve olhar do mundo dos sentidos para o mundo das ideias, que é o mundo do verdadeiro Ser, e para isso o homem deve sair da caverna (ou do mundo sensível) para o mundo das ideias, do inteligível, centrado na ideia do bem, representado pela luz solar (PLATÃO, 1996, p.225).

Heidegger aponta que foi com Platão que a questão da verdade modificou-se radicalmente, e deixou de se situar no horizonte da *aletheia* para se situar no horizonte da ideia. Junto à modificação da noção de verdade, que passa a ser vista somente como correção, como verdade supra-sensível, a *Paideia* e posteriormente a *Bildung* perpassam o caminho do desenvolvimento da Metafísica e da Estética clássicas no pensamento Ocidental.

Para Heidegger a *Bildung*:

Bildung diz um ato formador (*ein Bilden*) que imprime à coisa um caráter, segundo o qual ela se desenvolve. Mas se esta formação “informa” (imprime um caráter), é porque ao mesmo tempo ela conforma a coisa a uma via determinada que por esta razão é chamada modelo (*Vor-bild*). A formação (*Bildung*) é a impressão de um caráter e guia recebido de um modelo. (HEIDEGGER, 1968, p.441)

Se por um lado Heidegger criticou a noção de *Bildung* como processo formativo, por outro, em uma conferência intitulada “*Wissenschaft und Besinnung*” (de 1954), ele contrapôs à essa noção de Formação a noção de “*Besinnung*”, ou “pensamento do sentido” (conforme a tradução de Carneiro Leão, 2010, p.58). Considera que “pensar o sentido” é muito mais do que estar somente no âmbito da consciência, mas trata-se “da serenidade de pensar o que é digno de ser pensado” (HEIDEGGER, 2010, p. 68).

A crítica a *Bildung* se faz principalmente pela referência a um ideal a ser alcançado através de um paradigma, que está ancorado na ideia de um “poder irresistível de uma razão imutável”, uma crítica importante e que realmente contribuiu para fazer pensar no processo formativo que vem sendo promovido, através da arte e do mundo da arte, escolas, universidades, museus, galerias, instalações etc., no que estes remetem diretamente ao modo de pensamento advindo da Metafísica e da estética.

Este modo de pensar pressupõe a noção de um mundo constituído e pronto e assim desconsidera exatamente o mais próprio do mundo humano em seu ser, que é o processo da mudança e a transformação constante, já que o mundo não é dado ao homem ao modo de uma coisa, ou como um objeto. Esse processo de devir está ligado ao que Heidegger denominou de transcendência⁸ do *Dasein*, que é seu modo de ser, desde sempre, na relação consigo, com os outros e com o mundo. E a obra de arte é um âmbito privilegiado de transcendência do *Dasein* em seu ser-no-mundo.

Não se pode encerrar numa completude um processo formativo já que este é essencialmente devir, enquanto houver *Dasein* haverá aprendizado, haverá mudanças, e isso não pode ser suprimido ou ignorado. Sendo assim, a noção de constância e imutabilidade propostos por uma ideia de razão é um modo de entender o ser, o ser do real em seu devir e não o próprio devir em seu ser.

Contrastando com esse “poder irresistível de uma razão universal”, trata-se de recuperar o valor do sensível e sua importância na formação humana do ser, que não deve desconsiderar o seu ser como um todo, o que era afirmado por Schiller através da formação da condição estética é válido também em Heidegger, muito embora este não separe o ser do *dasein* em razão e sentidos como a maioria dos pensadores da tradição.

⁸ Transcendência para Heidegger é o aspecto distintivo do *Dasein* no movimento ou no exercício do seu ser como ser-no-mundo, já que este vem a ser a cada vez em um modo de ser justamente porque não é algo dado e pronto, mas porque transcende a si mesmo no devir para ser sempre e a cada vez em um modo determinado de ser. A transcendência do *Dasein* está intrinsecamente ligada à compreensão, que é para Heidegger, uma característica essencial deste sendo/ente. Cf. Heidegger, 1995, §7 e 31.

Essa é uma questão importante que implica rever a compreensão do próprio ser do homem, já que a noção de *animal rationale* posta pela tradição de pensamento Ocidental, não dá conta de compreender o modo de ser deste ente desde os seus fundamentos. Não sendo uma concepção errada ou falsa, a noção do homem como *animal rationale* é, segundo Heidegger (1981, p.14), derivada⁹. Já na crítica de Schiller “ser animal racional” ainda não é ser homem. (SCHILLER, Carta XXIV, 1991, p.130)

A compreensão da noção de “Formação” humana está comprometida com a visão do homem que se têm, no caso da sociedade moderna a noção de formação busca privilegiar a formação da razão, e isso em detrimento dos sentidos, calcada que está a modernidade no pensamento cartesiano que considerava possível eliminar os sentidos e desconsiderar o corpo mesmo enquanto parte do ser pensante.

Em questão está a necessidade de não se reduzir o ser da arte ao modo de um objeto que ocasiona um modo de sentir, um simples prazer subjetivo pela atração do belo na arte, mas visto desde a perspectiva da ontologia, tal como se apresenta no pensamento de Heidegger, a arte deve ser compreendida como um lócus privilegiado para a verdade acontecer e assim tornar-se histórica, no sentido de fundar a história, onde está implicado a construção de um sentido de pertencimento para a existência do homem no mundo, que é o sentido mesmo da salvaguarda (*Bewahrung*), que segundo Heidegger é o único modo em que a arte torna-se histórica, na medida em que encontra aqueles que a salvaguardam, por isso ela funda um modo de ser para um povo, um grupo, e é somente por ser esse espaço fundador, criador da verdade, é um lócus formativo e formador por natureza, e por isso a obra pode ser também o espaço de fruição estética, criadora de estados subjetivos.

Sobre a questão dos critérios estéticos para o julgamento de uma obra de arte, diz Heidegger:

⁹O filósofo aponta que é a compreensão de ser, vaga e mediana, que guia a vida que orienta, de início e na maioria das vezes, os modos de ser cotidianos do *Dasein*. Tal compreensão não é cognitiva ou intelectual, mas guiada pelas possibilidades de uso. Em função disso, é condição de possibilidade da racionalidade, da intelectualidade. Neste sentido, no §13 de *Ser e Tempo* Heidegger afirma que o conhecimento e a apreensão racional do mundo é derivada desta abertura cotidiana no mundo das ocupações. Sobre o tema conferir: Heidegger, 1995, §13.

É que não podemos retirar do mundo atual os critérios para julgar a estética e a sua relação com a arte; pois o decisivo para a medida segundo a qual a arte se mostra ou não em uma época como formadora de história é, em verdade,

o fato de se e de como uma época está presa a uma Estética, de se e de como ela se relaciona com a arte a partir de uma postura estética (HEIDEGGER, 2010, p.73).

A relação da Arte com a Estética é questionada em prol de outro modo de considerar a Arte, o que leva em conta a Historicidade, e a relação com o *Dasein*, sua singularidade e autenticidade.

A questão da historicidade do *Dasein* é um elemento fundamental na estruturação da ontologia da arte, tem um sentido fundamental, sendo aquilo que é o mais próprio deste ser em seu exercício de ser-no-tempo e no tempo de seus afazeres e atribuições. Sendo assim, a historicidade não remete propriamente a fatos históricos, datas importantes, mas está presente desde sempre em que há ser e em que há *Dasein*, em que o ser se dá em uma configuração possível.

Assim, o ser temporaliza-se nas concretizações humanas, sejam elas seus feitos teóricos ou práticos, ou teórico-práticos, o exercício de ser cumpre o papel de tecer a historicidade própria a cada um e a todos, e com a arte isso se dá de modo especial porque a arte não é aí considerada como instrumento para algo de outro mas é ela mesmo que permite que tudo venha a ser, sendo ela a verdade em obra.

A relação do *Dasein* com a Arte se dá ao modo de um pertencimento a uma tradição, esta tradição é o que garante uma apropriação autêntica de per si, mas não só, a formação de um si mesmo, a singularização do *Dasein* é e está diretamente relacionada com sua ligação a um povo. O sentido de Tradição para Heidegger é muito importante e não está dado, mas cabe ao *Dasein* descobri-lo e para tal é preciso até mesmo investigar a tradição para dela se apropriar. Historicidade porém não é o mesmo que história fatural, diz o pensador:

A história fatural (*Historie*) ou, mais precisamente, a faturalidade historiográfica (*Historizitaet*) só é possível como modo de ser da pre-sença¹⁰ que questiona porque, no fundamento de seu ser, a pre-sença se determina e constitui pela historicidade. Se a historicidade fica escondida para a pre-sença e enquanto ela assim permanecer, também se lhe nega a possibilidade de questionar e descobrir faturalmente a história. A falta de história fatural (*Historie*) não é uma prova contra a historicidade da pre-sença mas uma

¹⁰ Pre-sença foi o termo utilizado por Márcia de Sá C. Schuback na sua tradução de *Dasein* em Ser e Tempo, 1996, Vozes.

prova a seu favor, enquanto modo deficiente dessa constituição ontológica. Uma época só pode ser destituída de fatos históricos por ser “histórica” (HEIDEGGER, 1996, p.49).

A Historicidade é a marca do ser no tempo, mas o conhecimento dessa historicidade nem sempre se dá, já que na maioria das vezes o *Dasein* se compreende a partir da tradição que lhe é legada sem se apropriar verdadeiramente desta historicidade. Não se trata de uma “falta” ou de uma “deficiência” do *Dasein*, mas o conhecimento e reconhecimento de si e da tradição assim como sua apropriação positiva através da arte, cria um laço de pertencimento próprio que permite a referência do *Dasein* ao ser-com, o ser com os outros seres humanos como ser-no-mundo, de modo originário, fazendo com que estes estejam ligados, e no caso da arte, ela possibilita esta salvaguarda, criando um modo privilegiado de ser em comum.

O caráter ontológico da historicidade é importante, mas nem sempre é explicitamente conhecido. É para Heidegger a própria tradição que, entretanto também pode desviar o *Dasein* à medida que este deixa de questionar por si mesmo, de indagar por si mesmo, ficando sem a capacidade de se guiar por si mesmo, de questionar e escolher por si mesmo que caracteriza um de-cair no mundo, um de-cair na tradição e a ela se ater, sobre este assunto diz Heidegger:

A tradição assim predominante tende a tornar tão pouco acessível o que ela ‘lega’ que, na maioria das vezes e em primeira aproximação, o encobre e esconde. Entrega o que é legado à responsabilidade da evidência, obstruindo, assim, a passagem para as “fontes” originais, de onde as categorias e os conceitos tradicionais foram hauridos, em parte de maneira autêntica e legítima. A tradição até faz esquecer essa proveniência. Cria a convicção de que é inútil compreender simplesmente a necessidade do retorno às origens. A tradição desarraiga de tal modo a historicidade da pre-sença que ela acaba se movendo apenas no interesse pela multiplicidade e complexidade dos possíveis tipos, correntes, pontos de vista da filosofia, no interior das culturas mais distantes e estranhas. Com esse interesse, ela procura encobrir seu próprio desarraigamento e ausência de solidez. A consequência é que, com todo o seu interesse pelos fatos historiográficos e em todo o seu empenho por uma interpretação filologicamente ‘objetiva’, a pre-sença já não é capaz de compreender as condições mais elementares que possibilitam um retorno positivo ao passado, no sentido de sua apropriação produtiva (HEIDEGGER, 1995, p.50).

O compartilhamento de um mundo a partir do surgimento da obra de arte se faz para Heidegger ao modo do que ele denominou de *Bewahrung* (salvaguarda), sendo esta o que garante o surgimento desse sentimento de pertença, e que é essencial tanto no surgimento

quanto para o manter-se da obra como obra, e deste modo se daria o desvendamento de um sentido próprio e originário de cultura.

A visão do pensamento Ocidental clássico sobre o ser do homem é cativa da separação e oposição entre razão e sentidos, e este modo de entender o ser do homem

promoveu historicamente um modo de compreender a questão do sensível que teve implicações essenciais na formação humana e na estética Ocidental. Trazemos aqui um importante comentário de Bornheim sobre o problema dessa redução da sensibilidade e da exaltação da razão, diz ele:

A sensibilidade foi reduzida pelo humanismo ocidental a um fenômeno puramente subjetivo, subordinado a um intelectualismo que o condena a ser mera fonte de opinião, e isso tudo vai calar profundamente na educação estética do homem (BORNHEIM, 2001, p.138).

Esta visão dicotômica do homem como sendo um ser que possui razão e sensibilidade enquanto opostos vem desde o pensamento de Platão, que na República considera o sensível somente como uma fonte de erro e de engano, algo de que é necessário libertar-se, sendo que é no mundo das ideias que se encontra o verdadeiro e imutável. E na época moderna Schiller escreveu nas “*Cartas Sobre a educação estética do homem*” sobre a possibilidade de uma Educação Estética que devia ser considerada como uma mediação para o que ele denominou de impulsos (*Triebe*), não mais faculdades ou partes, mas simples impulsos: os impulsos da razão e os impulsos dos sentidos, de modo a que a razão “controlasse” os impulsos do estado sensível do ser humano. Para Schiller essa educação era uma necessidade premente de seu tempo:

(...) A educação do sentimento, portanto, é a necessidade mais urgente de nosso tempo, não somente por ser um meio de tornar ativamente favorável à vida o conhecimento aperfeiçoado, mas por despertar ela mesma o aperfeiçoamento do saber (SCHILLER, 1991, p.62).

A educação dos sentimentos é necessária, e isso não implica a eliminação deles. Para Schiller o homem é um ser determinável, e as sensações são determinantes de seu ser, sendo assim, as capacidades sensoriais humanas são vistas como poderes, tais como o poder de ouvir, o poder de cheirar, o poder de tatear, o poder de ver, o que Kant chamou de

capacidades de receptividade. Essas capacidades são determináveis e se determinam sempre de um ou outro modo.

Seguindo a leitura de Heidegger, quando Schiller trata da Educação Estética do homem, então ele trata de uma educação do homem para uma bem determinada condição de

si mesmo, de seu ser, e esta condição é ela mesmo a formação da existência histórica do homem, da sua cultura (HEIDEGGER, 2005, p.19). Essa consideração é essencial para o que temos aqui em vista, já que deixa ver que educar é educar para uma bem determinada condição de si mesmo, o essencial na educação é o voltar-se sob si mesmo que ela possibilita, um conhecimento que é, primeiramente, conhecimento de si mesmo como ser-no-mundo.

Assim como Schiller defendia a existência de uma condição estética como condição fundamental de possibilidade de humanização do homem, Heidegger considerou a arte como um lugar “privilegiado” do exercício de ser do *Dasein* em seu ser-no-mundo. Se o homem é um se fazer-se, se ele é sempre um “sendo”, ou seja, este constante “exercício de ser”, de apropriação de si mesmo em um mundo compartilhado com outros seres, a Arte é lócus privilegiado para esta realização do exercício de ser de um modo próprio e autêntico.

Para Heidegger, o modo de considerar o homem como um composto que tem por um lado os sentidos e por outro a razão, característico da Tradição de pensamento Ocidental, culminou na modernidade com o desenvolvimento de um pensamento sobre a razão que a considera de um modo parcial, o que o pensador denominou de desenvolvimento da noção de razão como “*ratio*”, que é a compreensão da razão humana desde uma perspectiva utilitarista.

Essa compreensão da *ratio* se faz pela ideia de uma razão universal de poder irresistível, que privilegia um modelo calculista de raciocínio, já que a tudo considera somente a partir da perspectiva do cálculo e do domínio do sujeito pensante sobre as “coisas” do mundo. Na visão heideggeriana, é a partir de Descartes que se firma esse modo de pensar fundante da modernidade. E aqui a “razão”, como esse âmbito privilegiado para o conhecer, a partir do cálculo e do domínio, se faz em detrimento dos sentidos, já que estes somente levam ao erro e ao engano¹¹.

Na leitura de Heidegger o problema foi que Descartes sem considerar de modo “ontologicamente adequado” a questão não teve acesso e nem condições de ver o caráter fundado de toda percepção sensível e intelectual enquanto uma possibilidade de ser-no-

¹¹ Conferir: Heidegger, 1995, §14 e §21

mundo. Na crítica de Heidegger, Descartes apreendeu o ser do homem do mesmo modo que o ser da *res extensa*, isto é, como substâncias que estão dadas dentro do mundo, este visto como a totalidade das coisas. (HEIDEGGER, 1995, p.43).

Já que não se iguala o ser do homem ao ser das coisas, devendo este ser mesmo considerado um “sendo”, um exercício de ser no tempo, para se compreender esse ser do

homem é preciso captá-lo no seu modo de ser mais comum e cotidiano, naquilo que sempre já se deu, diz Heidegger, e o que ressalta nesse modo de ser é que sempre há uma compreensão de ser no ato mesmo do existir do homem no mundo. O fenômeno da compreensão pertence, portanto, desde sempre a este sendo/ente como uma abertura, ou seja, um ser que é aberto e que sempre compreende a si mesmo e ao mundo de um ou outro jeito.

Os sentidos só podem ser estimulados ou mesmo só se pode ter sensibilidade para, diz o pensador, de maneira que o estimulante se mostre na afecção, porque eles pertencem, do ponto de vista ontológico, a um ente que possui o modo de ser disposto¹² no mundo. (HEIDEGGER, 1995 p. 192). Desconsiderando a importância de se entender o homem como essa abertura, que está disposta e compreende o ser, a tradição de pensamento moderno Ocidental seguiu nesse caminho no qual a noção de “razão” é tida como superior e os sentidos são importantes só como captação do mundo externo, porém, são causa do erro e do engano, em função disso, para a tradição Metafísica Ocidental os sentidos precisam ser mimizados ou até mesmo “abolidos”.

O Mundo é visto aqui como algo que é sempre compartilhado pelos seres humanos, sendo portanto, o *Dasein* um *MitDasein*, um ser-com (os outros seres no mundo). A premissa fundamental da arte é que ela seja fonte de sentido comum ao *MitDasein*, ou seja, a um grupo, um povo ou uma sociedade, sendo ela então que vai fundar, estabelecer este modo ser-com-os-outros seres humanos (*MitDasein*), ela vai ser o fundamento mesmo do sentido para o *Dasein*.

A Arte está relacionada diretamente ao processo formativo do humano em seu ser. Sendo assim, a relação maior da Arte com a vida humana se faz ao nível da existência mesmo, não se subsumindo como objeto de fruição e gosto estético e da crítica especializada. Daí o fenômeno da arte no mundo se mostra como um fenômeno privilegiado para a formação

¹² Disposição (*Befindlichkeit*) é o termo utilizado por Heidegger para caracterizar o nosso modo de ser mais próprio, já que estamos sempre, de um ou de outro modo dispostos no mundo. Cf.: Heidegger, 1995, §29.

do *Dasein* em um modo de ser autêntico, próprio, que se revela um modo de ser em que a singularidade é respeitada, isso não deve ser confundindo com a compreensão da formação para a individualidade, ou a formação estética no sentido da formação para a vivência através da *Erlebnisschulung*, conforme a denominação dada por Heidegger em sua crítica ao modo de encontro com a Arte no mundo contemporâneo dominado que está pela *Machenschaft*¹³ ou fazeção, onde tudo que é feito é feito para algo de outro, onde a Arte passa também a ser instrumento deste apelo do modo de ser que a tudo vê como algo para, sendo esse fenômeno, a *Erlebnisschulung* o modo de ensino que se dá através da vivência com a Arte.

Das considerações acima podemos extrair que a Arte é uma das mais importantes fontes para a formação do *Dasein* em seu processo de devir, de transcendência, já que é ela, a Arte, que possibilita o arrancar do habitual, que suspende nosso comum valorar, conhecer e observar para permanecer na verdade da própria obra, trazendo assim um processo de des-formação, que contribui para a construção de um olhar de alteridade para o *Dasein*. Claro está que não se trata de se colocar frente a um objeto para mera apreciação ou despertar de sensações. A Arte neste sentido essencial nos exige uma mudança radical, há uma alteração de valores, do olhar, do saber olhar, do saber ouvir, do sentir, do perceber; o que contribui para a formação essencial do *Dasein*, *que*, em sua constante trans-formação, em seu devir, precisa exercer seu ser, corporificar seu ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Ivone C. Beneditte. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BAUMGARTEN, A. G. *Estética – A lógica da arte e do poema*. Trad. Mirian S. Medeiros. Petrópolis: Vozes, 1993.

HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Rio de Janeiro: Ed.70, 1989.

_____ *Besinnung*. Band 66 - Gesamtausgabe. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

_____ *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

_____ *Über den humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

_____ *Sein und Zeit*. 19ª ed. Tübingen: MaxNiemeyer Verlag, 2006.

¹³ *Machenschaft* é o termo utilizado por Heidegger na obra *Besinnung* (1997) para denominar o modo de ser que impera na era da técnica, qual seja, o modo do fazer pelo fazer, a fazeção, que tem em vista sempre o servir a algo de outro, no caso, na era da técnica, ao que ele chamou de *Gestell*, o arazoamento, onde tudo, até o homem, passa a ser apenas um ser técnico, movido em prol do arazoamento, como adverte o filósofo. Cf. HEIDEGGER, 1997, parte II.

- _____. *Conferências e escritos filosóficos*. Col. Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- _____. *Ser e Tempo* Parte I. Trad. Márcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. *Nietzsche I*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2010.
- _____. *Os conceitos fundamentais da metafísica- mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2006.
- _____. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- _____. *Holderlin Y La esencia de la poesia*. Trad. Samuel Ramos. Buenos Aires: F.C.E., 1992.
- _____. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *La doctrine de Platon sur La vérité – Questions II*. Traduit por André Préau. Paris : Editions Gallimard, 1968.
- _____. *Ciência e pensamento do Sentido* in: Ensaios e Conferências. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Petrópolis, Vozes, 2010.
- GADAMER, H.G. *Verdade e Método I*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 10 ed. Petrópolis : Vozes, 2008.
- INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luiza Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- JAEGGER, W. *Paidéia – A Formação do Homem Grego*. Tradução de Artur M. Parreira, São Paulo : Martins Fontes, 2001.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2005.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- SCHILLER, F. *Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade*. Trad. Roberto Schwarz. São Paulo: E.P.U., 2ª ed. 1991.
- _____. *Über die aesthetische Erziehung des Menschen-In einer reihe von Briefen*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1986.
- TAMINIAUX, J. *Leituras da Ontologia fundamental- ensaios sobre Heidegger*. Trad. João Carlos Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

A LIBERDADE COMO PRINCÍPIO DA DEMOCRACIA: UM OLHAR FILOSÓFICO

VINICIUS DOS SANTOS

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Professor substituto do Departamento de Educação, Ciências Sociais e Políticas Públicas da Universidade Estadual Paulista (UNESP – campus Franca). E-mail: vsantos1985@gmail.com

RESUMO: A proposta do artigo é alinhar alguns elementos que ajudem a adensar uma compreensão filosófica contemporânea da democracia como um *regime fundamentado na liberdade*. Trata-se para isso de investigar, primeiramente, o sentido dessa liberdade – que será revelado, a partir da análise das contribuições de Aristóteles e Maquiavel, como *participação no poder político*. Na sequência, será preciso verificar em que medida essa liberdade, ou seja, a própria democracia, tem condições de se efetivar atualmente, no momento em que, como observa Marx, o domínio do capital parece sufocar todos os domínios da vida, de modo crescente e inédito, no estreito horizonte do mercado.

Palavras-chave: alienação; democracia; liberdade; participação; poder.

ABSTRACT: The purpose of this article is to outline some elements that help to reinforce a philosophical understanding of democracy as a system based on freedom. In order to achieve this goal, the first step is to investigate the meaning of that freedom, which is revealed, from the analysis of the contribution of Aristotle and Machiavelli, as *participation in the political power*. Next, it is necessary to verify to what point this freedom, that is, democracy is able to be accomplished nowadays, when, as Marx points out, the powerful hegemony of the capital seems to suppress, in an increasing and unprecedented way, every domain of life on the narrow horizon of the market.

Key-words: alienation; democracy; freedom; participation; power.

INTRODUÇÃO

Um dos temas mais debatidos no âmbito da filosofia e da ciência política contemporâneas, independentemente da matriz teórica adotada, é o da democracia. Exatamente por isso, pululam por toda a parte as mais diversas, e muitas vezes antagônicas definições e concepções acerca deste conceito. Diante dessa equivocidade, que se soma à sua inegável importância como valor político fundamental na contemporaneidade¹, o intento deste artigo é alinhar alguns elementos que ajudem a

¹ Em célebre ensaio do final dos anos 1970, o filósofo brasileiro Carlos Nelson Coutinho (cf. COUTINHO, 1979) defendia que a democracia havia se convertido em um “valor universal”. Conquanto se compreenda a proposta do autor, especialmente à luz de um momento no qual as discussões entre a necessária articulação entre

adensar uma compreensão filosófica da democracia – compreensão que, inclusive, pode servir de base para o estudo do tema em outras áreas do conhecimento – como um *regime fundamentado na liberdade*. Trata-se para isso de investigar, primeiramente, o sentido dessa liberdade. Na sequência, será preciso verificar em que condições essa liberdade, ou seja, a própria democracia, tem condições de se efetivar na formação sócio-econômica contemporânea, ou seja, nos limites do capitalismo².

A LIBERDADE COMO PRINCÍPIO DA DEMOCRACIA EM ARISTÓTELES

De início, é preciso refletir sobre os sentidos de democracia e de liberdade que estão em jogo. Para isso, recorreremos a alguns pensadores clássicos, cuja contribuição poderá dar maior relevo à posterior fixação da afinidade que se pretende estabelecer entre ambos os conceitos³. Antes, porém, como esclarecimento prévio, importa notar que, dados os limites deste artigo, evidentemente não será possível traçar o pensamento destes autores senão de modo recortado e esquemático. Entendemos, porém, que essa assumida deficiência não prejudicará a argumentação proposta, pois, conforme assinalado, não se trata de perscrutar os meandros do pensamento de cada filósofo. Pelo contrário, o objetivo dessa digressão – em que pesem as nuances, a disparidade das teorias e das respectivas conjunturas históricas nas quais cada autor escreveu suas obras (e que, bem entendido, jamais podem ser completamente negligenciadas) – é tão somente encontrar alguns elementos que nos permitam dar início, de modo mais fecundo, à construção da perspectiva que preside este texto, qual seja, da liberdade como princípio da democracia.

Começemos por Aristóteles⁴. Na *Política*, Aristóteles afirma que “o Estado é uma criação da natureza e que o homem é, por natureza, um animal político” (ARISTÓTELES, 1999, I, 2, p. 146). A finalidade do Estado é o bem comum, a felicidade de seus cidadãos⁵. Aristóteles entende que toda constituição (isto é, todo regime político) pode ser boa ou ruim, desde que, respectivamente, se oriente pelo bem geral da comunidade ou atente contra ele.

democracia e socialismo estava na ordem do dia, entendemos ser atualmente arriscada essa tomada de posição sem maiores precisões conceituais. Pois, embora a democracia, de fato, esteja invariavelmente na pauta política contemporânea, à direita e à esquerda do espectro político, como afirmado nas primeiras linhas do texto, importa questionar sobre qual democracia se refere. Neste ponto, a pretensa universalidade daquele conceito desaparece. Afinal, a compreensão de democracia que será esboçada neste artigo (e que, vale adiantar, está longe de ser inteiramente original), não é universal, tanto quanto não o é, por exemplo, a concepção de corte liberal, que enxerga a democracia como método de escolha de líderes e de tomadas de decisões políticas (voltaremos a essa definição no decorrer do texto).

² Convém destacar que este artigo visa apenas demarcar as linhas de força de uma reflexão mais ampla, que tem sido gestada já há algum tempo, e que pretendemos aprofundar em outra oportunidade. Também importa observar que ela está longe de ser completamente original.

³ O que, bem entendido, não significa ser possível encontrar, nos autores citados, a relação entre democracia e liberdade nos termos propostos no decorrer deste texto.

⁴ A leitura de Aristóteles aqui exposta acompanha, em linhas gerais, a de Marilena Chauí (cf. 2007, p. 158; 2011, p. 468-71).

⁵ “O Estado existe para capacitar todos, famílias e aparentados, a viver bem, ou seja, a ter uma vida plena e satisfatória” (ARISTÓTELES, III, 9, p. 228). O Estado, na visão aristotélica, deve arranjar-se de tal modo a propiciar aos seus membros as condições (materiais e morais) de realizar sua essência, ou seja, buscar o Bem supremo, a *eudaimonia*, a felicidade.

Porque é uma consequência necessária de nossa sociabilidade intrínseca, a distinção entre as cidades e suas constituições não pode

ser medida por algum atributo presente em sua natureza, mas, como observa o filósofo, por dois critérios socialmente estabelecidos: o primeiro, o número de cidadãos que exercem a autoridade e o poder político em um determinado regime; o segundo, a virtude ou a excelência (*areté*) específica que é valorizada entre aqueles que governam.

O concurso destes critérios fornece uma tipologia de regimes cuja apresentação, dada a pouca relevância que tem para nossa tese, torna-se dispensável. O mais importante, neste momento, é compreender que, para o Estagirita, se as constituições variam naqueles termos, aquilo que distingue uma Cidade da outra é, ao fim e ao cabo, sua própria lei. Dito de outro modo, a diferença entre os regimes se baseia em uma questão de *justiça*.

Mas, o que é justiça? Em sentido geral, é o discernimento do justo e do injusto; é o respeito à lei (o que Aristóteles denomina de “justiça total”). Do ponto de vista político (que como um gênero da justiça total, é uma forma de “justiça particular”), o justo é a igualdade entre os iguais e a desigualdade entre os desiguais. À justiça política compete, portanto, igualar os iguais e tratar de modo desigual os desiguais (ARISTÓTELES, 1999, III, 9, p. 226). Como? Sabe-se que, em Aristóteles, uma solução ao modo platônico – uma estratificação prévia dos indivíduos de acordo com suas aptidões naturais, como proposto em *A República* – é descartada. Por isso, para mensurar o tratamento justo dos cidadãos, o filósofo faz intervir um elemento inédito e fundamental: a distinção entre o *partilhável* e o *participável*.

Em linhas gerais, Aristóteles entende que o partilhável são os bens materiais essenciais para a vida dos cidadãos, os cargos e as honrarias públicas. Deste ponto de vista, o melhor regime (o mais justo) é aquele que distribui de modo mais equilibrado aqueles bens entre os cidadãos, isto é, que promove igual direito de todos à partilha dos bens. Não se trata de uma distribuição equitativa (o que seria injusto, pois igualaria os desiguais), mas de um cálculo geométrico de proporcionalidade (cf. ARISTÓTELES, 1984, 1131a, 30, p. 125) ⁶. Este cálculo é efetuado no âmbito denominado, na *Ética a Nicômaco*, de *justiça distributiva*. Quando bem realizado, ele consegue impedir o crescimento das desigualdades. Consequentemente, afasta ou minimiza o risco de que o bem comum seja sobrepujado, por exemplo, pela intensificação dos interesses particulares ou pela rebelião de algum grupo excluído dessa partilha.

Ademais, há ainda uma outra forma de justiça particular, que Aristóteles denomina de *corretiva*, e que complementa o âmbito da justiça política. A justiça corretiva preside a igualdade nas trocas e nas demais relações bilaterais, e consiste no estabelecimento e aplicação de um juízo corretivo nas transações inter-individuais. Esta justiça baseia-se não mais em um critério de proporcionalidade na repartição de bens (o que implica em uma apreciação subjetiva), mas em um critério estritamente objetivo: a igualdade numérica. Trata-se, *grosso modo*, de corrigir a desigualdade promovida por quem praticou uma ação injusta contra outrem (roubo, furto, descumprimento de um acordo prévio etc.). É um retorno ao *status quo ante*.

Contudo, a justiça não se resume à partilha proporcional dos bens e sua posterior preservação. Pois há um outro bem fundamental que, na visão aristotélica, jamais pode ser

⁶ Por exemplo, em caso de uma guerra, cada família, para se sustentar, deve receber uma quantidade de alimentos proporcional ao número de seus membros.

excluído do cálculo de justiça, e que não é partilhável, mas tão somente *participável*: trata-se do *poder*. No que diz respeito ao poder, defende Aristóteles, o justo não se mede mais pela desigualdade, como na justiça distributiva, mas pela igualdade. Apenas

os iguais participam do poder – e, por consequência, podem usufruir da justiça distributiva (Cf. ARISTÓTELES, 1984, 1130b, 30, p. 124). A questão que imediatamente se coloca, por conseguinte, é determinar qual o valor que permite estabelecer a igualdade, ou seja, qual é a medida que define quem participa ou não do poder. De acordo com Aristóteles, o valor que define os iguais, em uma monarquia, é a honra; na aristocracia, as virtudes éticas; no regime constitucional (equivalente da moderna concepção de democracia), a “livre condição social” de seus membros. Em outras palavras, a liberdade⁷.

Ao compreender o poder nestes termos, portanto, Aristóteles estabelece uma definição crucial para o pensamento político, e que será conservada em nossa argumentação: o poder é *indivisível*, embora *participável*. Isso significa que todos aqueles que participam do poder (um, no caso da monarquia; alguns, na aristocracia; ou todos, no regime constitucional) detêm o *mesmo* poder. É essa possibilidade de participar em condições de igualdade do poder que define, no bojo da *pólis*, os cidadãos e os não cidadãos. E porque apenas aos primeiros cabe exercer a atividade política, somente no regime constitucional democrático, todos podem ser cidadãos, isto é, participar de alguma forma do poder. E isso, justamente porque o critério que os iguala não são suas riquezas ou suas virtudes particulares, mas é a liberdade inerente a cada um, liberdade decorrente de sua própria essência de ser racional⁸. Ou seja, apenas na democracia a igualdade é medida a partir de um critério universal, inclusivo.

Assim, sem entrar nas minúcias ou no mérito das polêmicas envolvendo o pensamento aristotélico, para o que mais interessa, importa tão somente ressaltar que não é apenas a igualdade entre os cidadãos que define a democracia. Afinal, como nota Aristóteles, algum princípio de igualdade pode ser verificado na base de todo regime, na medida em que apenas os iguais participam do poder (mesmo que haja tão somente “um” igual, como na monarquia, ou alguns poucos, como no regime aristocrático). O que define a democracia aristotélica – e é isso que é preciso reter para a sequência da exposição – é que ela se assenta na participação de indivíduos *iguais porque livres*. Por isso, ela é o regime que permite a extensão do poder político (isto é, na Grécia antiga, da cidadania) para o maior número de pessoas, isto é, a maior participação ativa nos rumos da Cidade. Dentre outras coisas, explica Aristóteles, isso é importante, tanto porque a maioria, reunida, pode combinar positivamente as diferentes virtudes particulares de seus membros (sem que uma ou algumas delas sejam privilegiadas, como na aristocracia), quanto porque essa união bloqueia mais facilmente uma eventual

⁷ É necessário esclarecer que o sentido de liberdade no pensamento grego antigo não é o mesmo que será defendido aqui, tanto quanto a concepção de democracia ali presente difere de diversas matizes de pensamento contemporâneo (sejam de corte liberal ou marxista, por exemplo), inclusive aquela que proporemos na sequência. Convém reforçar que o que extraímos de Aristóteles, é tão somente a percepção de que, em um regime do tipo democrático, é preciso que a liberdade seja o critério de definição dos iguais, ou seja, daqueles que têm acesso ao poder político.

⁸ Como se sabe, Aristóteles, em consonância com o entendimento grego do período, exclui da condição de cidadãos diversos segmentos sociais, como os escravos, por exemplo. Estes, supostamente desprovidos da faculdade racional, seriam “escravos por natureza”; portanto, naturalmente desiguais (cf. ARISTÓTELES, 1999, I, 5, p. 149 e ss.). Assim, para o intento que aqui traçamos, convém distinguir o princípio que fundamenta a relação entre democracia (ou regime constitucional) e liberdade em Aristóteles – um critério conceitual universalista –, daquilo que se verificava, na prática, na *pólis* grega – uma perspectiva notadamente restritiva.

sobreposição dos interesses particulares (dos mais ricos ou dos mais pobres) sobre o dos demais, prejudicando a busca pelo bem comum e pela justiça. Afinal, como observa o

Estagirita, é mais difícil corromper um corpo político extenso do que um governante solitário.

Na sequência, a filosofia política de Aristóteles avança ainda em outras frentes. Aqui, porém, cumpre apenas destacar uma última questão – que, no entanto, é essencial para nossos propósitos. O pensamento político grego se movia nos limites de uma ética que seria seu coroamento. Para Aristóteles, como já assinalado *en passant*, a liberdade se assenta racionalidade intrínseca do ser humano. É, essencialmente, uma liberdade que poderíamos classificar como “interna”⁹, compreendida como autodeterminação da vontade, pois eticamente orientada. De fato, ela se exprime pela capacidade de guiarmos racionalmente nossa vida, e vivermos de tal forma que aquilo que satisfaça nossos desejos (corporais) seja também aquilo que nossa razão entende como o bom e prazeroso. Com efeito, o ser mais livre, na ótica aristotélica, é o ser que orienta racionalmente seus atos, evitando a desmesura das paixões. Equilíbrio e prudência, o “justo meio”, é aquilo que caracteriza uma vida ética, racional e, portanto, livre. Esta mesma lógica deve se aplicar ao Estado. A Cidade é o lugar natural que permite ao homem realizar sua essência, ou seja, buscar o bem, a felicidade, porque sendo o homem um animal político, portanto, naturalmente sociável, é a Cidade quem deve educar seus membros a desejar o Bem, isto é, a liberdade, o bom uso da razão. Assim, ela é igualmente responsável pela concretização do Bem comum, do bem viver juntos, pois promotora de um modo de vida determinado pelos princípios da justiça e da virtude racionalmente estabelecidos para favorecerem a realização daquele fim. Por isso, defende Aristóteles, seria igualmente indispensável que seus governantes fossem virtuosos, isto é, capazes de desejar o bem, agir racionalmente e controlar seus apetites. Apenas assim, seria possível estabelecer um justo equilíbrio entre a pluralidade de interesses que compunham a *pólis*; constituir um regime no qual as leis democraticamente estabelecidas pudessem ser respeitadas; e em que os indivíduos, finalmente, pudessem alcançar a felicidade.

Em Aristóteles, a liberdade, ao fim e ao cabo, não se dissocia da vida ética (dos indivíduos e do próprio regime). Pelo contrário, a segunda é condição de efetivação da primeira, tanto quanto a primeira possibilita a concretização da segunda¹⁰.

A QUESTÃO DEMOCRÁTICA NA MODERNIDADE: LIBERDADE E PODER EM MAQUIAVEL

Na modernidade, porém, a questão política será deslocada, convertendo-se em um domínio praticamente autônomo em relação à ética. Mais do que o governante virtuoso ou o bom cidadão – questões concernentes ao âmbito privado e, mais ainda, assumidas como praticamente inalcançáveis nos termos antigos, tendo em vista o caráter

⁹ Temos ciência de que o uso de um adjetivo equívoco como este “interna” pode suscitar uma série de questionamentos. Optamos por este termo, no entanto, com o único intuito de contrapor essa noção de liberdade – que, desde Aristóteles, perpassou, embora com modificações, toda a história da filosofia (basta se lembrar da definição de liberdade em Sartre, já no século XX) – ao uso público, “externo” da liberdade – isto é, uma liberdade primeiramente *política* e não ética – que será delineado mais a frente.

¹⁰ Como explica Marie-Dominique Philippe, há, em Aristóteles, uma “estreita *dependência* da filosofia política em relação à ética ‘pessoal’ (...). Desde o início, vemos que a cidade é para Aristóteles a comunidade perfeita, a única que se basta a si mesma e que pode propiciar ao homem seu desabrochar moral perfeito” (PHILLIPE, 2002, p. 82-3).

finito e falho de nossa condição humana¹¹ – o que interessa ao pensamento moderno é compreender o surgimento e as formas de exercício do próprio poder; como ele se mantém, e como devem ser organizadas as instituições nas quais aquele poder é exercido, sobretudo para que ele não degenere em despotismo e tirania¹². A pergunta política moderna, por excelência, é: se não há uma justificativa transcendente (como na teoria do direito divino dos reis, hegemônica ao longo da Idade Média), como se explica a existência de um poder (*Imperium*) autônomo, criado pela própria sociedade para agir sobre ela? Como ele se realiza?

Sem dúvida, é com Maquiavel que aquele deslocamento entre ética e política começa a ser operado, e é com ele que poderemos avançar na discussão proposta¹³. Com efeito, uma das consequências da posição maquiaveliana é compreender que a política não visa um fim de cunho moral, mas que ela se explica por uma lógica imanente a si mesma. A política torna-se, com este gesto, uma ciência. Nesse sentido, a primeira definição que se pode extrair de Maquiavel acerca deste conceito, é a de que a política é um *exercício do poder*. Logo, que sua coerência e sua eventual “moralidade” se encerram, primeiramente, na busca de determinado fim político. Por exemplo, conservar o poder, garantindo estabilidade à vida social¹⁴. É neste espírito, portanto, que uma

possível relação entre liberdade e democracia pode ser vislumbrada no filósofo florentino.

¹¹ Nesse sentido, um dos grandes filósofos da modernidade, e notório defensor da democracia como regime de liberdade, Baruch de Espinosa, dizia: “Um Estado cuja salvação depende da lealdade de algumas pessoas e cujos negócios, para serem bem dirigidos, exigem que aqueles que o conduzem queiram agir lealmente, não terá qualquer estabilidade. Para poder subsistir será necessário ordenar as coisas de tal modo que os que administram o Estado, quer sejam guiados pela Razão ou movidos por uma paixão, não possam ser levados a agir de forma desleal ou contrária ao interesse geral” (ESPINOSA, 1973, I, §6, p. 314). Assim, Espinosa se contrapunha aos antigos teóricos que buscavam circunscrever a atividade política a uma esfera ideal de “homens virtuosos”, isto é, de homens moralmente superiores que, invariavelmente guiados pela Razão, seriam *ipso facto* capazes de agir conforme o interesse popular: “aqueles que, por isso, se persuadem ser possível levar a multidão, ou os homens ocupados com os negócios públicos, a viver segundo os preceitos da Razão, sonham com a idade de ouro dos poetas, isto é, comprazem-se na *ficção*” (ESPINOSA, 1973, I, §5, p. 314 – grifos nossos).

¹² Cf. CHAUI, 2007, p. 155 e ss.

¹³ Por isso, Maquiavel se recusa a conceber um regime político sem defeitos, tanto quanto rejeita a tese aristotélica de que um regime moderado seria o mais virtuoso. Segundo Claude Lefort, por exemplo, é na crítica da experiência, na busca pela “verdade efetiva das coisas”, que Maquiavel descobre haver uma política adequada para cada situação. Esta política adequada seria aquela capaz de se enraizar no próprio ser social e dar abrigo aos interesses antagonísticos, permitindo ao detentor do poder descobrir “na paciente exploração do possível, os signos da criação histórica, e inscrever no tempo sua ação” (LEFORT, 1972, p. 432).

¹⁴ Não se trata, bem entendido, de simplesmente opor ética e política, o que seria absurdo. Na verdade, para Maquiavel, a lógica inerente à atividade política possui uma dinâmica própria, que não deve ser confundida com aquela da vida privada. A própria dimensão valorativa que se articula a um ou outro plano, quer se trate da ação do Príncipe ou do cidadão comum que participa da vida pública, é distinta, não podendo ser transferida para além de sua circunscrição (o que levaria à adoção de uma perspectiva idealista/moralista da política). Com efeito, ao contrário de Aristóteles, para quem a realização de um fim ético seria o coroamento da política, a partir de Maquiavel, estes planos se diferenciam, a ética pública (da vida política) não podendo ser sequestrada pela ética da vida privada. As advertências de *O príncipe* são exemplares neste sentido. Pois, no caso do governante, a *virtú* política pode ser imoral do ponto de vista da ética privada, mas coerente com as necessidades práticas do governante. Com efeito, se este intenta conservar seu poder, deve buscar o respeito e o temor de seus súditos. E isso é possível, diz Maquiavel, especialmente através da forma pela qual consegue, enquanto dirigente, enfrentar as condições adversas (a *fortuna*) e criar e manter instituições que permitam uma vida comunitária estável – independentemente de outras qualidades pessoais.

No entanto, ainda segundo Maquiavel, o exercício da atividade política (ou seja, do poder) se assenta na divisão social que atravessa a vida pública. A fórmula é conhecida. Lemos, por exemplo, no capítulo IX de *O príncipe*: “Em todas as cidades acham-se essas duas tendências diferentes e isso vem do fato de que o povo não quer ser governado nem oprimido pelos poderosos, e estes desejam governar e oprimir o povo” (MAQUIAVEL, 1999, p. 73) ¹⁵. Como se nota, os desejos que dividem a cidade não são simetricamente opostos, mas de ordens diferentes. Não se trata da luta entre duas classes que desejam dominar uma à outra: os poderosos, sim, desejam governar e oprimir; o povo apenas deseja *não ser* governado ou oprimido.

Sendo assim, faz-se necessário complementar aquela primeira definição: a política não é apenas exercício do poder, mas é, fundamentalmente, uma *disputa de forças pelo exercício do poder*. Em outras palavras, trata-se de um embate entre forças pela realização de seus fins políticos. Neste ponto, chama novamente a atenção a originalidade da tese maquiaveliana. Pois, conquanto essa disputa, nascida da oposição entre os desejos que permeiam a vida pública, aparentemente pudesse ser fonte de instabilidade e, portanto, indesejável¹⁶, o filósofo enxerga nela um caminho fecundo para a prosperidade social. Em última análise, tudo dependeria da resposta política oferecida para canalizar aquele conflito¹⁷. Nesse sentido, o caso de Roma seria positivamente exemplar¹⁸.

Em seus *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio* (1994, I, 4, p. 31-2), Maquiavel lembra que, em Roma, a agitação popular obrigou os poderosos a reconhecer a plebe como sujeito político, ou seja, como iguais. É assim que foram criados os tribunos da plebe, câmaras compostas exclusivamente de representantes populares que atuavam junto ao Senado em defesa dos interesses plebeus. Essa saída institucional, diz Maquiavel, ao incluir no exercício do poder um setor outrora excluído da atividade política, promoveu um aumento da liberdade pública (da *virtú* popular), que patrocinou a construção da grandeza romana. É que “as cidades crescem em poder e em riqueza enquanto são livres” (MAQUIAVEL, 1994, II, 2, p. 197). Ou seja, quando seus membros têm garantia de que podem produzir e acumular bens, casarem-se e ter filhos, pois estão seguros de que poderão desfrutar de sua riqueza no futuro, tanto eles quanto sua prole. Na visão maquiaveliana, esta segurança decorre diretamente da participação no poder. Pois, na medida em que cada membro da República tem acesso ao poder – o mesmo poder dos demais, diga-se –, ele sabe que terá condições reais de

evitar, por exemplo, o surgimento qualquer casuísmo que atente contra seus interesses (como uma mudança repentina nas leis, promovida por um grupo qualquer, que tome arbitrariamente seus bens ou seu patrimônio).

¹⁵ Também no quarto capítulo do primeiro livro dos *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, essa tese é retomada (cf. MAQUIAVEL, 1994, I, 4, p. 31-2).

¹⁶ Afinal, um dos problemas típicos que a filosofia política da primeira modernidade – escrita em meio a processos de profundas turbulências políticas – tenta equacionar, é justamente o da permanência ou da sobrevivência dos regimes. Lembremos que as próprias recomendações contidas em *O príncipe* se explicam, em grande medida, dentro do contexto de instabilidade vivido pela Florença de Maquiavel, que naquele momento exigiriam, em sua visão, a conformação de um governo forte, capaz de restabelecer a coesão do corpo político.

¹⁷ Nas palavras de Claude Lefort: “na desordem mesmo se produz uma ordem; os apetites das classes não são necessariamente maus porque do seu entrelaço pode nascer a potência da cidade” (LEFORT, 1972, p. 470). Assim, conforme Maria Teresa Sadek, para Maquiavel, o problema político essencial é “encontrar mecanismos que imponham a estabilidade das relações, que sustentem uma determinada correlação de forças” (SADEK. In: WEFFORT, 2006, p. 20).

¹⁸ Cf. ADVERSE, 2007, especialmente p. 37 e ss.

Nesse sentido, acrescenta Maquiavel, “não é o interesse particular que faz a grandeza dos Estados, mas o interesse coletivo” (MAQUIAVEL, 1994, II, 2, p. 197). E o interesse coletivo se identifica, na República democrática (a forma de regime mais estável, logo, mais desejável), primeiramente à liberdade e à sua preservação. Pois, apenas em um cenário de ampla liberdade, pode-se ter segurança de que as leis serão respeitadas e que nenhum interesse particular prevalecerá sobre a *res publica*. E tendo em vista os desejos que caracterizam cada segmento da sociedade, não é difícil compreender porque o filósofo italiano reputa ao povo a defesa da liberdade. Segundo Maquiavel, há no povo “uma vontade mais firme de viver em liberdade” (MAQUIAVEL, 1994, I, 5, p. 33), porque a liberdade (ou seja, a participação no poder, a manutenção de seu caráter público) é precisamente a condição necessária para que ele possa se contrapor ao desejo da elite e não ser oprimido¹⁹. Afinal, quando o povo é excluído do poder, ou seja, perde sua liberdade, o desejo que prevalece é a opressão por parte dos poderosos.

Enfim, podemos fazer o seguinte balanço dessa forçosamente breve incursão pelos pensamentos de Aristóteles e Maquiavel. Do primeiro, retiramos a ideia de que a democracia é um regime no qual o critério que define os iguais (os que participam do poder) é a liberdade. Logo, que a democracia é o regime que estabelece essa prerrogativa pela medida mais universal possível. Agora, a partir do segundo, podemos afirmar que essa liberdade deve perder seu acento ético (amparado em um traço ontológico do ser humano, por exemplo) e adquirir um caráter iminentemente *público, político*. Ser livre, no âmbito da república romana, não era (necessariamente) ser virtuoso (pois a moral dos indivíduos, governantes ou governados, se resolve no domínio da vida privada), mas era ter e exercer o poder em busca de algum fim (dominar ou não ser dominado, por exemplo). Guardadas todas as considerações do distanciamento histórico e conjuntural, importa apenas destacar que é este sentido essencial da liberdade, encarada por um prisma iminentemente político, que estará em jogo doravante. E sendo assim, podemos acrescentar: se a política é uma disputa de forças, vale notar que o regime democrático é aquele no qual *todas* as forças têm o direito de participar igualmente do exercício do poder, nenhuma delas devendo prevalecer de antemão sobre as outras.

LIBERDADE, PODER E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA NA CONTEMPORANEIDADE

Até aqui, buscamos na tradição alguns elementos primordiais para a definição da democracia, que, como dito no início, serviriam apenas para dar relevo à discussão proposta. Agora, porém, cabe reativá-los para além de seu contexto original, isto é, demarcando-os na acepção que este texto defende.

Em primeiro lugar, tanto aceitamos a tese de que o poder é um bem *participável*, quanto a de que a democracia iguala os cidadãos (ou seja, para Aristóteles, aqueles que

¹⁹ Como explica Helton Adverse: “Mas o que significa, praticamente, estar imbuído da tarefa de guardar a liberdade? No nível institucional, significa dispor de autoridade para, por meio de seus representantes, exercer importantes magistraturas e, no exercício dessas magistraturas, o povo não deverá visar a dominação. (...) [Com efeito,] o desejo de não ser dominado [se traduz] em uma exigência de participação política sem se igualar ao desejo de dominar, mas acionando-o mais uma vez como aquilo que limita e que é limitado por esse próprio desejo (o de não dominar)” (ADVERSE, 2007, p. 41). Dito de outro modo, o exercício do poder, no caso do povo, deve servir como fonte de resistência ao desejo de dominação dos poderosos. É esta participação ativa que demarca o grau de liberdade de um regime.

participam do poder) a partir de um critério universalizante, a liberdade. No entanto, a política aristotélica ainda se encontrava fortemente subsumida a uma perspectiva ética. Após a modernidade, porém, cumpre respeitar a autonomia (ainda que relativa) dessas esferas. Por isso, a nosso ver, a liberdade que serve de parâmetro para a demarcação de um regime democrático não pode ser encarada da perspectiva de uma liberdade “interior” (ontológica, ética ou psicologicamente definida), mas deve ser fundamentalmente compreendida em sua dimensão pública, como participação no poder. Ou seja, como a possibilidade de os indivíduos intervirem ativamente nos rumos da vida social²⁰.

Com efeito, em política, tal como a enxergamos, poder e liberdade formam um par indissociável. Não se pode ser efetivamente livre alijado do poder. Pois, vale acrescentar, é o poder político que, inclusive, pode garantir, no âmbito da vida social, o reconhecimento material da liberdade individual (por exemplo, através da criação e conservação de direitos)²¹. Assim, é este sentido positivo da *liberdade como poder político efetivo* que é preciso ter em mente na sequência, pois é ele que mais nos interessa aqui. E se a democracia, por sua vez, exige que todos partilhem do poder²², parece lícito propor a existência real de uma íntima conexão entre ambos os conceitos.

Não obstante, se a efetividade da liberdade como poder político se ampara na possibilidade de participação no poder, ainda é preciso questionar qual o sentido que essa ideia de participação, que se desenha como anverso de nossa concepção de liberdade, pode assumir atualmente. Dito de outro modo: o que pode significar, hoje, uma participação política efetiva?

Por exemplo, poderia se igualá-la (pelo menos no que diz respeito a uma ampla maioria dos indivíduos) ao exercício do voto²³. A teoria de Joseph Schumpeter, um dos principais nomes do pensamento político liberal do século XX, é paradigmática dessa visão. Segundo o autor, a democracia nada mais seria do que “um *método* político, isto é, um certo tipo de arranjo institucional para chegar a uma decisão política (legislativa ou administrativa) e, por isso mesmo, incapaz de ser um fim em si mesmo, sem relação com as decisões que produzirá em determinadas condições históricas” (SCHUMPETER, 1961, p. 295-6). Para que ela se materialize, competiria ao povo tão somente “formar um governo, ou corpo intermediário, que, por seu turno, formará o executivo nacional, ou governo” (SCHUMPETER, 1961, p. 327). Este governo se molda por meio de eleições livres, nas quais elites políticas competem e uma espécie de “mercado político” pela preferência dos eleitores. Com efeito, sinaliza Schumpeter, “o método democrático é um sistema institucional, para a tomada de decisões políticas, no qual o indivíduo adquire o poder de decidir mediante uma luta competitiva pelos votos do eleitor” (SCHUMPETER, 1961, p. 328). Na sequência,

²⁰ Convém observar que a qualificação desta intervenção, neste momento, não nos interessa. Concentramo-nos, aqui, apenas na reflexão sobre sua oportunidade.

²¹ Sabemos que essa posição requer maiores esclarecimentos. Infelizmente não é possível, neste momento, avançar nessa direção. Por isso, optamos tão somente por pontuar a questão.

²² Agora, vale destacar, sem as ressalvas a essa universalização encontradas no âmbito da filosofia aristotélica, por exemplo. O sentido dessa participação, com efeito, será fixado mais adiante.

²³ O trabalho organizado por Vera Coelho e Marcos Nobre, *Participação e deliberação – teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo* é uma boa introdução à questão democrática na atualidade, bem como os desafios colocados à reflexão sobre o tema. Nesta obra, vale notar, Nobre lista cinco grandes correntes do pensamento político democrático contemporâneo (cf. NOBRE. In: COELHO & NOBRE, 2004, p. 31 e ss.). Dados os limites deste artigo, nos concentraremos em apenas duas: a liberal clássica, representada por Schumpeter, e a “participativa”, na qual nos inscrevemos (Nobre, por sua vez, se filia à vertente da democracia “deliberativa”, inspirada em Habermas).

porém, uma vez formado o governo, é de incumbência exclusiva das elites políticas eleitas conduzir os negócios públicos.

Assim, a intervenção dos indivíduos reduz-se ao momento do voto. Este, por sua vez, é encarado como a moeda através da qual o eleitor “compra” os bens políticos oferecidos pelos partidos e suas lideranças. Mas, tendo em vista que são as elites políticas que propõem os candidatos e as alternativas a serem escolhidas pelo eleitor, bem como as próprias regras de funcionamento desse movimento, sua possibilidade de participação torna-se claramente limitada. Com efeito, no caso típico das democracias liberais contemporâneas, esboça-se uma concepção reducionista e instrumental, na qual a democracia perde todo o caráter substantivo, tornando-se uma simples técnica eletiva. Uma democracia *formal*, que entendemos ser insuficiente, pois, nela, a liberdade não se traduz como participação ativa no poder, ou seja, não prevê uma intervenção prática nos rumos dos assuntos públicos, mas se limita à escolha de elites que devem se encarregar de cuidá-los. Não nos parece, por conseguinte, que o princípio da liberdade como fundamento da democracia, nos termos definidos anteriormente, seja contemplado satisfatoriamente neste modelo, tornando-se necessário recusá-lo.

Já na democracia, tal como a entendemos, “a ênfase recai sobre a ideia e a prática da *participação*”, esta sendo “ora entendida como intervenção direta nas ações políticas, ora como interlocução social que determina, orienta e controla a ação dos representantes” (CHAUÍ, 2007, p. 350). Ou seja, trata-se de abrir a possibilidade de se tomar parte ativamente nas questões concernentes à vida social, para além do momento *necessário* de escolha de representantes²⁴. Portanto, uma democracia que não se esgota no formalismo liberal, mas exige o concurso da sociedade nas ações políticas, direta e/ou indiretamente. Nesse sentido, pode-se ainda acrescentar: porque um dos traços definidores de uma sociedade de caráter democrático é sua capacidade de instituir e assegurar direitos socialmente criados pela luta política cotidiana, ou seja, preservar a liberdade e universalizá-la de modo perene, essa luta, explica Marilena Chauí, só pode se concretizar como um “contrapoder social que determina, dirige, controla, limita e modifica a ação estatal e o poder dos governantes” (CHAUÍ, 2007, p. 352)²⁵.

Assim, enquanto na concepção tipicamente liberal, o processo democrático fica restrito aos procedimentos e às “regras do jogo” estabelecidas pelas elites políticas, em nossa perspectiva – que poderia ser classificada, na linha do que propõe a literatura política consagrada, de “participativa” –, os procedimentos eleitorais, conforme assinala Alfredo Gugliano, se enriquecem pela ênfase em três novas dimensões:

A primeira dimensão é a da participação, do envolvimento dos cidadãos com a coisa pública. Rompendo com uma concepção tecnoburocrática de administração, a ideia de que os cidadãos devem ultrapassar a sua condição de eleitores para envolver-se no cotidiano da elaboração, execução e controle das políticas públicas revoluciona a ideia tradicional do Estado enquanto máquina burocrática e retoma a possibilidade de obtenção de legitimidade política através de novos canais de representação popular. A segunda é a da

²⁴ Convém reforçar que a recusa aos limites assinalados na concepção liberal não implica cair no idealismo de posições que reputam a democracia *direta* como única forma de participação política legítima.

²⁵ As formas empíricas que este “contrapoder” pode assumir são múltiplas, inclusive devendo, em nosso entendimento, combinar mecanismos de democracia direta, representativa e participativa, por exemplo. Não nos compete, porém, analisá-las aqui. A preocupação deste trabalho, importa novamente ressaltar, é compreender o sentido que, em nosso entendimento, a liberdade política deve assumir contemporaneamente, em um regime democrático.

ênfase na deliberação pública, algo que interfere nas formas através das quais o governo elabora e executa suas políticas, assim como nas características que o Estado deve assumir para adequar-se a este modelo de gestão. Finalmente, a terceira é a valorização dos aspectos qualitativos do processo democrático, incorporando à questão dos procedimentos uma nova ênfase centrada na qualidade com a qual estes vêm sendo executados (GUGLIANO, 2004, p. 275).

Contudo, apontar estes elementos não basta. De fato, seria ainda falar em termos abstratos fixar a relação estreita entre liberdade, poder e participação política do modo que foi tentado até aqui. Rousseau talvez tenha sido o primeiro filósofo moderno a observar que a política não é um domínio apartado das demais esferas da vida social (ainda que guarde sua autonomia relativa). Em particular, da economia. Por isso, falar atualmente naqueles conceitos implica compreender o cenário em que estes estão sendo costurados, a saber, um cenário no qual a lógica privada do capital e do mercado determina a ação política (dos governantes) e a própria consciência (dos governados). Assim, limitam ou freiam aquela liberdade. E é com Marx que estes problemas podem ser postos em seus devidos termos. Afinal, se a democracia, tal como visada aqui, exige a participação efetiva de *todos* os segmentos sociais nos rumos dos assuntos públicos, Marx nos mostra que a reprodução capitalista trabalha permanentemente no sentido de transferir qualquer traço de liberdade política (portanto, o próprio poder) para o âmbito privado do mercado e de seus agentes controladores. É o que será exposto na sequência.

OS OBSTÁCULOS À CONCRETIZAÇÃO DA DEMOCRACIA: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DE MARX

A teoria marxiana revela alguns impedimentos nada desprezíveis para a efetivação da democracia, ou mais precisamente, de seu princípio fundante, a liberdade, tal como definida na última seção. Primeiramente, porque ela demonstra que o capital é, acima de tudo, uma *força social*. Logo, que sua influência não se restringe ao domínio puramente econômico, mas que sua lógica imanente de reprodução define igualmente a dialética de funcionamento da *totalidade* da vida social²⁶, impedindo a plena materialização da liberdade como poder político. Expliquemos.

De acordo com o pensamento de Marx, onde reina a propriedade privada (e seu anverso imediato, a divisão do trabalho), o poder intrínseco do homem de “realizar-se”, ou seja, satisfazer suas necessidades e desenvolver suas potencialidades são pervertidas pela necessidade de “ganhar a vida”. Tanto quanto o são suas relações com outrem e com a natureza. O trabalho, meio por excelência de concretização de nossa humanidade, ou seja, de efetivação da liberdade²⁷, toma um caráter alienante (cf. MARX, 2004, p. 79 e ss.), e se

²⁶ A partir daquilo que Marx denomina “reprodução ampliada” do capital.

²⁷ Na teoria marxiana, é preciso pontuar, a liberdade individual estabelece uma conexão dialética com a liberdade coletiva. Como esclarece Mészáros, a “atividade produtiva, imposta ao homem pela necessidade natural, como condição fundamental da sobrevivência e do desenvolvimento humanos, torna-se assim idêntica à plenitude humana, isto é, à realização da liberdade humana” (MÉSZÁROS, 2006, p. 153). Contudo, diz Marx, este caráter positivo do *trabalho* como traço distintivo do ser humano se perdeu no processo histórico de alienação. Recuperá-lo seria possível, mas apenas mediante uma transformação global da sociedade, o que implica uma ação política coletiva, de classe nesse sentido. Em Marx, com efeito, não há plena realização da liberdade individual se esta não se realizar universalmente, isto é, para todos.

converte, como Marx bem nota, em um verdadeiro “fardo”. O indivíduo, submetido ao trabalho assalariado (expressão capitalista do trabalho alienado), tem dificuldades de se reconhecer naquilo que ele próprio engendrou, ou seja, nos produtos de sua própria atividade. Estes surgem diante de seus olhos como representantes de uma força estranha e hostil que o domina sem seu consentimento. Impotente e inseguro diante do imperativo de conservar sua vida, o indivíduo só consegue enxergar aos outros como concorrentes na luta pela sobrevivência, e passa a se relacionar com eles pela mediação reificada da lógica mercantil²⁸. Finalmente, a própria natureza surge como um constrangimento e um obstáculo, e a comunhão ontológica entre o homem e o mundo natural é suprimida por uma relação de antagonismo.

Numa palavra, o exame do fenômeno histórico da alienação leva à conclusão de que, atualmente, a perpetuação do capital exige a completa dominação do *processo* em relação aos indivíduos. Como explica Marx, é preciso promover sua inteira submissão a uma lei fundamental (a lei da acumulação capitalista), que embora social e historicamente engendrada, *aparece* aos nossos olhos “mistificada em lei da Natureza” (MARX, 1996, p. 253). Portanto, assumida como fatalidade, destino. A liberdade, neste cenário, só pode ficar circunscrita às margens estreitas delimitadas por essa “lei natural”. Assim, se converte em liberdade abstrata, pois não casualmente identificada à liberdade de consumo, isto é, adstrita aos rígidos ditames do mercado. Trata-se de uma liberdade sem poder, incompleta; pseudo-liberdade, se assim pudermos definir.

Marx fala de um regime econômico em que o objetivo é acumular riqueza abstrata, monetária. Isso exige não só a subordinação real dos produtores diretos à disciplina da fábrica onde se realiza o processo de criação de valor, mas impõe limites insuperáveis ao desenvolvimento livre do indivíduo – burgueses e proletários – ao transformá-los em meros executores das leis que comandam a valorização do capital. (...). As condições de produção e de sobrevivência escapam cada vez mais ao controle dos cidadãos e os submetem aos seus movimentos. A automação crescente do processo de trabalho e a tendência à concentração e à centralização das forças produtivas assume diretamente, em sua forma material, o automatismo da acumulação, determinando o “empobrecimento” e a submissão da subjetividade dos indivíduos “livres” e de seu modo de vida. Ao contrário do prometido, eles não conseguem escolher seu destino, mas são tangidos por forças que lhes são estranhas, senão hostis (BELLUZZO, 2013, p. 15).

Com efeito, conquanto corrobore a tese aristotélica de que o homem é naturalmente um animal social, político (cf. MARX, 2011, p. 40 – M-1), Marx observa que a formação da subjetividade, ou seja, a socialização dos indivíduos, no modo capitalista de produção, ocorre artificialmente por meio do mercado. Por conta disso, ela é mediada por uma assimetria fundamental, que expressa, em última análise, a cisão social que é exigida pela valorização do capital.

O que importa compreender, aqui, é o impacto político de todo esse movimento. No mercado, cada indivíduo surge (para os outros e para si mesmo) como proprietário, seja de sua

²⁸ Este é o núcleo do conceito de *reificação*, tornado célebre por Lukács: a imposição da forma mercadoria (de sua lógica) como mediadora das relações humanas. A reificação torna-se, assim, a forma típica da alienação capitalista no plano das relações sociais.

mão de obra, seja dos meios de produção (isto é, do capital). Ocorre que o poder destes últimos é forçosamente muito maior do que o dos primeiros. Pois, se o capital é uma força social, e não apenas econômica, isso significa que seus detentores deverão ser também aqueles dotados de maior força política. Por conseguinte, não é de se espantar que, em uma sociedade alienada, a própria atividade política tenda a se restringir ou ser atravessada pela mesma assimetria que conforma o mercado.

A vigência dessa limitação pode ser explicada por dois fatores essenciais. Em primeiro lugar, porque o indivíduo que é a maior vítima da alienação – justamente aquele que pertence à maioria que precisa “ganhar sua vida”, como exprime Marx –, sofre com dificuldades práticas para enfrentar as discussões públicas (falta de tempo, de informação, de conhecimento, de entendimento sobre a importância da política etc.). Ademais (o que inclusive explica a dificuldade de se reverter a da primeira restrição), é coerente com a reprodução do capital o controle da participação política, porque, naturalmente, quanto mais reservado a uma pequena parcela o exercício do poder – parcela que, sempre cumpre reforçar, se impõe por sua posição no “mercado” – menores os riscos de abalo à perpetuação dos mecanismos vigentes de reprodução capitalista²⁹. Nesse sentido, a política tende a ser transferida do domínio público para a esfera dos interesses privados (o reino do mercado)³⁰. Com isso, ela (no limite, o próprio Estado) pode ser subsumida às necessidades do processo de acumulação do capital e controlada, tanto quanto possível, pelos agentes de sua valorização³¹, sem maiores riscos a seu prolongamento.

Ora, mas se o poder se funda, no regime capitalista, no mercado; e se as relações mercantis são, por definição, desiguais e exclusivas, cindindo a sociedade em classes estruturalmente antagônicas, uma conclusão parece se impor: há uma tensão profunda entre a formação sócio-econômica social capitalista, que fatalmente tende a uma concentração do poder (isto é, daqueles que dele podem participar), e a democracia como regime de liberdade universal da forma como a entendemos aqui³². Logo, não é à toa que, diante deste quadro, o

²⁹ Nesse sentido, é exemplar a análise de Engels, na introdução que faz, em 1895, ao texto de Marx, *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*. Ali, o pensador acentua o medo provocado na burguesia alemã pela recente conquista, por parte da classe trabalhadora e de seus representantes, do direito ao sufrágio universal. Naquele momento, as potencialidades abertas à classe operária por este mecanismo (desde a medição da força política das camadas populares à propaganda de suas ideias para a massa, culminando, claro, na possibilidade de acesso ao poder do Partido Social-Democrata), no entender de Engels, curiosamente operavam uma mudança de posicionamento da burguesia daquele país. Agora, ela se deslocava de sua posição prévia, de defesa da legalidade irrestrita, para a prática de ações ilegais, com o intuito de anular o poder do voto e das eleições entre os trabalhadores (cf. ENGELS. In: MARX, 2009, especialmente p. 51 e ss.).

³⁰ Convém esclarecer esta passagem: não se trata, aqui, de advogar a tese que enxerga a sociedade como um corpo monolítico – a própria teoria marxiana, e mesmo antes, a maquiaveliana, vedam essa posição. O problema que Marx apresenta é que, no âmbito de uma sociedade estruturalmente cindida em polos antagônicos, frequentemente desaparece o eco, no poder político, da pluralidade de demandas dos diversos grupos e classes, pois ele é crescentemente diluído em uma esfera controlada por apenas um dos lados daquela oposição.

³¹ Esta restrição, aliás, pode assumir diversas facetas. Tomemos, rapidamente, o caso brasileiro contemporâneo como exemplo. Em nosso entendimento, a política vigente de financiamento privado das campanhas eleitorais (especialmente por parte de grandes empresas) é, atualmente, a forma privilegiada de bloquear a participação dos segmentos populares nessa disputa – dado o elevadíssimo custo da mesma. Esse impedimento econômico, naturalmente, distorce a representatividade social no âmbito do Congresso Nacional, pois impede a formação de uma base de apoio mais sólida também para a defesa dos interesses daqueles setores excluídos. Essa situação, a nosso ver, compromete a plena qualificação democrática de nosso modelo político.

³² Essa tensão, no limite, representa um impedimento à realização do próprio projeto civilizatório anunciado pela modernidade, pois escancara justamente o descompasso entre a aspiração democrática por participação no poder,

pensamento liberal concentre-se em uma concepção esvaziada de democracia, confinando-a ao processo de escolha de líderes (eleições), e circunscrever a liberdade ao âmbito mercadológico (inclusive o processo eleitoral sendo encarado como um mercado de votos). Conserva-se, assim, sob a aparência de uma sociedade livre, a coerção e a dominação exigidas pelas férreas leis da reprodução capitalista.

Destarte, diante do fato de que nossa sociedade encontra-se atualmente arranjada quase que exclusivamente em torno da lógica privada do mercado e do capital³³, portanto, *contra* os preceitos básicos da democracia tal como a compreendemos, parece claro que não se pode separar o ideal político democrático de um novo modo de organizar a totalidade da vida social³⁴. Pois, apenas assim, a liberdade como participação efetiva no poder, como possibilidade de intervir ativamente na vida social, poderia se concretizar para todos e de modo mais simétrico. Com efeito, estes breves apontamentos, à luz dos obstáculos à sua materialização que a teoria de Marx permite verificar, sinalizam para a necessidade de que a democracia seja compreendida como um modo mais amplo e perene de organização comunitária. Em outras palavras: a concretização do ideal democrático exige hoje uma das estruturas sociais vigentes, sem a qual as condições de realização plena de seu princípio fundante, se não desaparecem completamente, ficam, ao menos, extremamente comprometidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

ALGUNS DESAFIOS DA LUTA DEMOCRÁTICA CONTEMPORÂNEA

Ao longo deste artigo, procuramos alinhar alguns aspectos que permitissem sustentar a tese da liberdade como princípio da democracia. Para isso, valemo-nos do recurso a alguns autores clássicos, na medida em que estes poderiam ser fiadores da construção do edifício conceitual aqui proposto. Isso, vale mais uma vez ressaltar, sem perder de vista que a exposição do pensamento daqueles filósofos, em um trabalho como o nosso, só poderia ocorrer de modo sintético e, porque não, enviesado, com o intuito exclusivo de embasar a argumentação desenvolvida na sequência. Assim, vimos que, se um regime democrático inicialmente define a igualdade de seus membros pelo critério de sua liberdade essencial, essa liberdade não poderia se circunscrever ao domínio interno (ético ou ontológico, por exemplo), mas deveria ser lida na forma de participação no poder político. Dito de outro modo, é a universalização do poder (isto é, da liberdade política) que define um regime democrático, tal

isto é, pela ampliação da liberdade – que encontra eco nas teorias liberais – e o freio imposto pelo capital – diante dos quais aquelas teorias, justamente por se alinharem a ele, se tornam impotentes.

³³ Nesse sentido, o trabalho de Pierre Dardot e Christian Laval sobre a fase neoliberal do capitalismo, *La nouvelle raison du monde* é exemplar. Ele nos mostra como a palavra de ordem de nossa época é a generalização da lei da concorrência empresarial para todos os domínios da vida, tanto íntima, quanto social (cf. DARDOT & LAVAL, 2009, especialmente sua terceira parte). É essa racionalidade que, em última análise, conforma o fenômeno da alienação presentemente. Convém observar, no entanto (o que os autores pouco enfatizam), que é a própria ação humana historicamente engendrada (a *práxis*, no vocabulário marxiano), e não qualquer fatalidade natural, a responsável pela criação dessa racionalidade. Assenta-se aí, por conseguinte, a possibilidade de revertê-la, como será indicado na última seção.

³⁴ Nas palavras de Marcos Nobre, “é certo que (...) a democracia participativa encontra obstáculos ao pretender se ampliar para os domínios social, econômico e política, sem deixar de lado as instituições da democracia representativa, de modo que a efetividade do modelo encontra seus limites na própria organização capitalista da produção. Nesse sentido, é também um modelo de democracia que aponta para além das instituições democráticas sob o capitalismo” (NOBRE. In: COELHO & NOBRE, 2004, p. 33).

como visado neste artigo. Na sequência, porém, foi possível depreender, a partir de Marx, a existência de uma notável tensão entre este ideal democrático e a lógica excludente do capital e seu corolário, a alienação. Contudo, cremos que assinalar essa tensão não significa propor a renúncia daquele ideal – ainda que a dominação do capital pareça mais consolidada e arraigada do que nunca. Trata-se, antes, de ter em mente que o desafio à sua construção se desenrola em um cenário decididamente hostil (que, todavia, tenta se mostrar como exatamente o contrário). E é neste ponto que se coloca, finalmente, a questão das possibilidades atuais de constituição da democracia como um regime de liberdade, com a qual este artigo se encerra.

Como dito, a democracia, na perspectiva adotada por este texto, está longe de se restringir aos estreitos padrões liberais – padrões que, como assinalado anteriormente, obedecem às necessidades da reprodução capitalista, tornando-se insuficientes para uma realização efetiva da liberdade –, sendo encarada como um modo progressivo de organizar a sociedade sob a égide da liberdade (privada e pública). Não se trata, com isso, de negar as conquistas políticas do liberalismo (como o sufrágio universal, por exemplo), mas de incorporá-los em outra perspectiva. No entanto, depois da passagem por Marx, é forçoso notar que uma política democrática que recuse o formalismo liberal, para ser exitosa, deve se apresentar como meio de rearranjo da lógica que opera na sociedade capitalista contemporânea. Ou seja, como contraposição à alienação decorrente da hegemonia capitalista, que, dentre outras coisas, subsume a política à acumulação do capital, limitando a possibilidade e o alcance da participação no poder da ampla maioria dos indivíduos.

No entanto, à primeira vista, poderia se pensar que tal perspectiva é inexequível diante do modo de funcionamento e do grau de dominação presente em nossa atual formação sócio-econômica. Contudo, ela se torna plausível, mesmo em face dos constrangimentos citados, porque a dominação capitalista não é homogênea e absoluta. István Mészáros esclarece bem este fato quando nos lembra que a “atividade alienada não produz só a ‘consciência alienada’, mas também a ‘consciência de ser alienado’” (MÉSZÁROS, 2006, p. 166). Afinal, por mais resoluta que seja, sempre é preciso recordar que a hegemonia do capital não é uma fatalidade natural, mas é uma obra humana, histórica, por conseguinte, passível de ser superada. E é exatamente a partir

dessa brecha que, entendemos, se abre a possibilidade de *construção* paulatina de uma democracia tal como sugerida neste texto.

Construção porque, à medida que a democracia, naqueles termos, conseguir se aprofundar, é a própria tensão com o capital que deve se tornar mais aguda, abrindo o flanco para o necessário alargamento deste processo de democratização para todos os domínios da vida. Dito de outro modo trata-se, a nosso ver, de uma relação progressiva, na qual cada gesto de ampliação da liberdade, da participação, ao esbarrar nos limites impostos pela acumulação de capital, exige, dialeticamente, um novo passo naquele mesmo sentido³⁵.

³⁵ Sem a ambição de aprofundar essa pauta propriamente de estratégia política, parece-nos necessário tão somente um esclarecimento. A análise política jamais pode perder de vista, como depreendido de Maquiavel, que a política é uma disputa de forças. Mas, como nos recorda outro filósofo, Rousseau, “os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes” (ROUSSEAU, 1999, I, 6, p. 69). Por isso, parece-nos lícito supor que a única estratégia atualmente factível na busca por aquele fim, diante da evidente força de dominação do capital e da alienação profunda que atravessa nossa sociedade, parece ser promover um paulatino concurso das forças democráticas dispersas, contrapondo-as progressivamente, por sua atividade política cotidiana, às cegas leis da reprodução do capital e seus impactos em todas as esferas. Assim, longe da resignação, mas também recusando uma perspectiva revolucionária *strictu sensu* (entendida como mudança

Cabe, neste ponto, uma última consideração. Pois, aqui, poderiam (ou deveriam) intervir, com maior vigor, a filosofia e o conjunto das ciências humanas e sociais. Afinal, a concretização de uma ação política naqueles moldes reclama necessariamente a participação catalisadora de indivíduos conscientes e críticos de sua situação, capazes de fomentar uma perspectiva contra-hegemônica e uma nova dinâmica social a ela subjacente. Ou seja, indivíduos dispostos a assumir e disseminar uma visão democrática do mundo. A lutar progressivamente contra a alienação (ao qual todos estamos, em alguma medida, submetidos) e sinalizar em direção a uma liberdade para além do limitado horizonte mercadológico instituído pelo capital, mesmo sabedores de todas as dificuldades que a tarefa impõe. Ora, neste cenário de acirrada (e francamente desigual) disputa de forças, parece-nos que a função elementar daquelas disciplinas hoje não pode ser outra, se não a de concorrer para a formação adequada destes indispensáveis sujeitos.

REFERÊNCIAS

- ADVERSE, Helton. Maquiavel, a República e o desejo de liberdade. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo: 30(2), 2007, p. 33-52.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In : *Col Os pensadores*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Borheim (da versão inglesa de W. D. Ross). São Paulo : Ed. Nova Cultural, 1984.
- _____. *Política*. In : *Col. Os Pensadores*. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch e Baby Abrão. São Paulo : Nova Cultural, 1999.
- BELLUZZO, Luiz Gonzaga. *O capital e suas metamorfoses*. São Paulo Editora UNESP, 2013.
- COELHO, Vera Schattan P. & NOBRE, Marcos. (orgs.). *Participação e deliberação – teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo*. São Paulo : Editora 34, 2004.
- COUTINHO, Carlos Nelson. A democracia como valor universal. In: SILVEIRA, Ênio et al. *Encontros com a civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia – o discurso competente e outras falas*. 12ª edição. São Paulo: Cortez Editora, 2007.
- _____. *Introdução à história da filosofia – volume 1: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2ª edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

integral e imediata de toda a ordem), cremos que uma efetiva radicalização da democracia, diante da realidade vigente, é possível, desde que pautada por uma estratégia política progressiva, que vise a preencher todas as lacunas, ocupar os espaços da vida pública e, conseqüentemente, estimular a criação de novos meios de promoção e exercício da liberdade. Em outras palavras, capaz de penetrar, em todos os espaços possíveis, no sentido de ampliar a liberdade pública, incluir crescentemente segmentos e grupos no exercício cotidiano do poder em todos os níveis, com o intuito de diminuir ao máximo a alienação de seus membros em relação aos destinos da comunidade. É este movimento que, criando uma *práxis* contra-hegemônica, como concebia Gramsci, pode permitir a supremacia do interesse social democraticamente estabelecido (e não do interesse mercadológico, que obedece a uma dinâmica exclusiva) nos assuntos públicos de quaisquer ordens redesenhando paulatinamente a lógica que preside formação de vida social contemporânea. Isso, importa novamente ressaltar, sem perder de vista de todas as dificuldades – e contradições delas decorrentes – de se contrapor os ideais democráticos elementares (a igualdade pela liberdade) com a desigualdade real que estrutura nossa sociedade em polos antagônicos.

- DARDOT, Pierre & LAVAL, Christian. *La nouvelle raison du monde – essai sur la société néolibérale*. Paris : Éditions La Découverte, 2009.
- ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. In: *Col. Os pensadores*. Trad. Manuel de Castro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- GUGLIANO, Alfredo Alejandro. Democracia, participação e deliberação. Contribuições ao debate sobre possíveis transformações na esfera democrática. In: *Civitas*. Porto Alegre, vol. 4, nº 2, 2004, p. 257-283.
- LEFORT, Claude. *Le travail de l'œuvre*. Paris: Gallimard, 1972.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio – “Discorsi”*. 3ª edição revista. Trad. Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1994.
- _____. *O príncipe*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. Olívia Bauduh. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.
- MARX, Karl. *As lutas de classe na França (1848-1850)*. In: *A revolução antes da revolução – volume II*. 2ª edição. Trad. Álvaro Pina et al. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009.
- _____. *Grundrisse*. Trad. Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- _____. *O Capital – crítica da economia política. Livro Primeiro. Volume II*. In: *Col. Os Economistas*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. Coordenação e revisão de Paul Singer. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.
- PHILIPPE, Marie-Dominique. *Introdução à filosofia de Aristóteles*. Trad. Gabriel Hibon. São Paulo : Paulus, 2002.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.
- SADEK, Maria Tereza. Nicolau Maquiavel: o cidadão sem *fortuna*, o intelectual de *virtù*. In: WEFFORT, Francisco C. (org.). *Os clássicos da política – vol. 1: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O Federalista”*. 14ª edição. São Paulo: Ática, 2006, p. 11-24.
- SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961.

EL GUSTO REVISITADO: DISTINCIÓN, HIBRIDEZ Y OMNIVORIDAD EN EL CONO SUR LATINOAMERICANO

ROSARIO RADAKOVICH

UDELAR, Uruguay

RESUMEN: Estudios recientes discuten la relación entre consumo cultural y reproducción social en el contexto de la modernidad tardía (Featherstone, Pascal-Daloz, DiMaggio, Chan & Goldthorpe, Van Eijk, DiMaggio, Coulangeon, Sassatelli) desde la clásica teoría de la homología planteada por Pierre Bourdieu en “La Distinción” a las teorías de la individualización (Giddens, Bauman) y en su versión más radical, la noción de omnivoridad de Richard Peterson. En ese contexto, los debates recientes revisitan la relación entre gustos y desigualdad social cuestionando perspectivas clásicas como la de la denominada “homología cultural” (Bourdieu) que plantea una relación estrecha entre gustos, prácticas de consumo y estilos de vida cultural en relación a las clases sociales frente a teorías más recientes basadas en los procesos de creciente individualización de las trayectorias biográficas y las opciones culturales que plantean en su versión extrema la transformación de las clases dominantes/élites en consumidores omnívoros (Peterson), donde se diluyen –o se alivianan- las barreras simbólicas de jerarquización y distinción en relación al gusto popular para la definición del valor cultural y artístico. En el ámbito latinoamericano, destacados investigadores (García Canclini, Martín Barbero, Ortiz, Achugar, Sarlo) remarcan la conformación de identidades sociales “híbridas” o sincréticas en las que se disputan expresiones tradicionales y vanguardistas, elitistas y populares, cosmopolitas y parroquiales, remarcando el lugar de la desigualdad para pensar específicamente estas relaciones (Sunkel, Gayo Cal, Wortman entre otros). Este artículo se propone explorar la discusión sobre la relación entre consumo cultural y desigualdad social desde el Cono Sur latinoamericano a partir de la complejidad de la hibridez cultural para la conformación de los gustos y usos sociales de la cultura. **Palabras claves:** Distinción social. Gustos. Omnivorismo cultural. Hibridez cultural. Arte.

INTRODUCCIÓN

Diferentes aproximaciones teóricas señalan que el consumo cultural y el gusto estético se configuran como mecanismos centrales para entender la reproducción social de las sociedades contemporáneas y con ello para decodificar las formas de diferenciación y estratificación social actual. Desde Marx a Weber, pasando por filósofos como Kant, Hume o Humbolt, la experiencia

estética es fuertemente asociada al comportamiento de distintos sectores sociales. En la visión de Kant (1790, edición 1978) por ejemplo, mientras las aproximaciones estéticas entre los miembros de la clase dominante traducen un interés contemplativo, para los “desposeídos” de las clases populares se trata de mero placer sensual. La teoría estética kantiana es criticada por Pierre Bourdieu quien considera que reproduce el punto de vista de la buguesía para aproximarse a la contemplación artística.

Justamente, Pierre Bourdieu es quien plantea el argumento de la homología en *La Distinción* (1979, edición 1998), que propone una estrecha relación entre gustos y clases sociales, considerando el consumo cultural como un factor de distinción social para la demarcación de los estilos de vida de las clases. En *La Distinción*, Pierre Bourdieu va a analizar cómo las prácticas de consumo están fuertemente influenciadas por la clase social y cómo a partir de una serie de disposiciones prácticas (hábitus) los agentes configuran sus comportamientos sociales en estilos de vida, cuyas diferencias se estructuran finalmente a partir de diferentes clases sociales de origen.

En los últimos años, filósofos como Danto (2004, 2006) y sociólogos como Peterson (1992, 1996, 1997) o Lahire (2008) han rediscutido la estética y el valor social del arte desde la perspectiva bourdiana del consumo cultural. Teóricos como Giddens o Bauman –entre otros- han planteado que en la modernidad tardía los sujetos se independizan de

sus orígenes sociales a partir de un proceso creciente de individualización en el que los estilos de vida cultural poco tienen que ver con procesos de desigualdad social sino más bien constituyen expresiones de la diversidad cultural y de patrones culturales crecientemente tolerantes y cosmopolitas (Featherstone: 2000).

Las nuevas perspectivas celebran el surgimiento de nuevos capitales y recursos culturales como mecanismo desclasificante que replantea los criterios de valor de los bienes simbólicos para la reproducción social. Con ello suponen una creciente legitimidad de las expresiones de la cultura popular entre las clases altas, fenómeno asociado a procesos de estilos de vida cultural más

eclécticos y cosmopolitas producto de la intensidad de los mecanismos de mundialización cultural y del valor hedonista por las experiencias exóticas, junto con el poder de las industrias culturales y las nuevas tecnologías de información y comunicación para imponer modas y democratizar el acceso a la cultura.

Entre las teorías que debaten la homología, Richard Peterson plantea la noción del omnivorismo cultural, según la cual en el capitalismo posfordista (Harvey, 1998) las élites consumen todo tipo de bienes culturales y tienen una amplia gama de gustos artístico-culturales como resultado del declinio del sistema de estratificación cultural rígido de etapas previas de la modernidad. Así las clases altas adoptan un heterogéneo espectro de gustos culturales y artísticos que incluye expresiones clásicas de la cultura popular. Otras perspectivas que van en la dirección de la crítica a la hegemonía de la teoría de la homología bourdiana plantean también la insuficiencia de conceptos como snobismo y ostentación para analizar los gustos y pautas de consumo cultural de las clases altas. A cambio, nociones como cosmopolitismo (Hannerz, 1990), eclecticismo y apertura cultural parecerían caracterizar mejor a las nuevas clases creativas, clases de servicios (Lash y Urry: 1998) o nueva clase media (Featherstone) a partir de comportamientos crecientemente hedonistas.

Menos intenso ha sido el debate en América Latina, no obstante investigadores como García Canclini, Martín Barbero han realizado aportes sustantivos a la hora de pensar las peculiaridades latinoamericanas para analizar la relación entre cultura y sociedad. Para analizar el consumo cultural y el valor social de los gustos en América Latina es preciso traer a consideración la convivencia y tensión entre los procesos de diferenciación, hibridación o sincretismo cultural y desigualdad social. De acuerdo a García Canclini el consumo cultural es un proceso dinámico en el que opera un proceso de asimilación, rechazo, negociación y refuncionalización.

En América Latina procesos como el del sincretismo y la hibridez cultural no implican per se la desclasificación de las prácticas y las expresiones artísticas. Por el contrario, procesos de democratización del arte culto conviven con procesos de estigmatización y exclusión de prácticas culturales populares. A la luz del estado del arte sobre el tema y la creciente importancia del

debate en las ciencias sociales actualmente, este artículo se propone aportar a pensar estos procesos desde el Sur latinoamericano a partir de la discusión de los siguientes argumentos o hipótesis de trabajo.

En primer lugar, se considera que los procesos de modernización en América Latina no derivaron las diferencias y jerarquización entre gustos de las clases altas y medias altas frente a los sectores populares aunque han incorporado patrones de omnivorismo cultural. En segundo lugar, se plantea que el gusto desde el prisma de la hibridez cultural latinoamericana supone en sí mismo una forma de apropiación menos distanciada entre lo culto, lo popular y lo masivo de lo que las sociedades europeas –y particularmente la francesa- han mostrado tradicionalmente. Podría señalarse como hipótesis que la hibridación contribuye a la integración social pero no es suficiente para democratizar la cultura o desclasificar las prácticas y el gusto cultural.

Para explorar estas hipótesis se pasa revista a las teorías internacionales que confrontan abordajes polarizados frente al tema: la teoría de la homología de Pierre Bourdieu y la

teoría de la omnivoridad cultural de Richard Peterson para luego presentar el debate en América Latina y algunos hallazgos empíricos producto de investigaciones en el tema sobre el consumo cultural en el Sur latinoamericano.

HOMOLOGÍA CULTURAL. DE GUSTOS Y ESTRATIFICACIÓN SOCIAL

De acuerdo a Pierre Bourdieu, gustos, prácticas y opciones de consumo cultural se asocian estrechamente al origen social de los agentes. Este teoría propone una correspondencia entre gustos y clases, lo que se ha denominado tradicionalmente como el argumento de la “homología”.

Así, aquellos que se ubican en lo alto de la estructura social se interesan por las “bellas artes” frente a las expresiones de la cultura popular. De acuerdo a Bourdieu, el status define el estilo de vida de las clases. A su vez, los hábitos –o disposiciones estructurales- delimitan los estilos de vida. El hábitus traduce “las maneras de ser, las categorías de percepción, las estructuras de

invención y los modos de pensamiento” (Bourdieu, 2010: 39) vinculadas a la trayectoria social, educativa y contextual de los individuos. El hábitus es un mecanismo estructurante que opera desde dentro de los agentes para la conformación de un campo cultural.

El campo cultural es –diría Bourdieu- “como un juego” que surge de la acumulación de saberes, competencias, técnicas y procedimientos en un contexto específico –tiempo y espacio- y que lo configuran como relativamente irreversible. Bajo ese “corset” social –del campo cultural- se debaten las relaciones y las prácticas de los agentes para la dominación social. Es a partir de sus gustos y estilos de vida cultural que se producen luchas por la legitimidad social.

Los individuos disponen de capitales culturales, sociales y económicos que contribuyen a situarlos en la estructura social. En particular los capitales culturales contribuyen o suman al reconocimiento social al aportar “refinamiento” en las opciones culturales y opciones sociales de los individuos. En estas opciones queda en claro que existe una distribución desigual de capital cultural que hace que todos los agentes no estén igualmente inclinados para producir y consumir obras de arte, además el campo artístico también impone a partir de las propias disputas y tensiones sobre el arte una autonomía creciente respecto al mercado y a otros campos.

OMNIVORISMO CULTURAL: DE GUSTOS Y DIVERSIDAD CULTURAL

La noción de omnivorismo cultural fue planteada por Richard Peterson en los años noventa (Peterson y Simkus, 1992, Peterson y Kern, 1996) a partir del análisis empírico de encuestas de consumo cultural en Estados Unidos (1982, 1992). Las conclusiones del estudio mostraban como las clases altas y medias-altas norteamericanas se inclinaban crecientemente por gustos y prácticas culturales tradicionalmente considerados “populares” y “asociados” a las clases bajas.

De acuerdo al estudio, en los últimos años se han producido una serie de fenómenos de apertura y desclasificación de las artes (DiMaggio, 1987) y de diversificación y democratización cultural, enmarcados en los procesos de globalización económica y mundialización cultural –con fuerte impacto en Estados Unidos- por el cual las clases altas cuentan con un cada vez mas amplio

abanico de gustos entre sus opciones de consumo cultural. Según Peterson, la asociación entre gustos y clases que proponía Bourdieu pierde vigencia en la medida que las clases altas ya no adoptan patrones de comportamiento cultural snobs sino que se vinculan a gustos eclécticos y cosmopolitas (Hannerz, 1990). Como explicará Warde y su equipo de investigación (Warde, Wright y Gayo Cal, 2007), las clases altas tienden a presentarse más tolerantes frente a épocas previas y como resultado a deconstruir las bases del snobismo.

Peterson en su artículo con Kern va a realizar un análisis del omnivorismo cultural a partir de la tipificación de gustos musicales en EEUU entre “alta cultura” y “cultura popular”. De acuerdo a este estudio se clasifica a los norteamericanos en cuatro categorías.

En primer lugar, encuentra a los unívoros de la clase alta (highbrow unívocos), quienes mantienen gustos elitistas, vinculándose a las prácticas tradicionales de la “alta cultura” o “bellas artes”, ubicados en las clases altas y medias altas. En segundo lugar, los omnívoros de la alta cultura (highbrow omnívocos) quienes mantienen gustos culturales elitistas y además adoptan gustos relacionados a la cultura popular con fuerte intensidad en sus prácticas culturales. En tercer lugar, los unívoros de la cultura popular (lowbrow unívocos), mostrando un abanico reducido de opciones culturales y tenderían a comportarse de forma pasiva respecto al consumo cultural.

En cuarto lugar, aparecen los consumidores omnívoros de la cultura popular (lowbrow omnívocos) que constituyen una novedad en la que sectores populares consumen productos de la cultura popular en mayor variedad que los anteriormente descritos pero además incluyen en sus gustos y prácticas culturales algunas expresiones de las “bellas artes” o de la “alta cultura”. Aquellos consumidores omnívoros de la cultura popular (lowbrow omnívocos) que encuentran en su estudio constituyen una nueva categoría de consumidores que disponen de un abanico de gustos relativamente amplio, pero en el que la mayoría de los objetos de consumo cultural pertenecen a la esfera de la cultura popular, con pocas incursiones en la alta cultura.

De acuerdo a Peterson, los omnívoros asocian el refinamiento a una amplia variedad de expresiones culturales (Peterson, 2005, Peterson y Kern, 1996). De esta forma, el omnivorismo es

un fenómeno del siglo XXI asociado al eclecticismo en el que se estimula ser cool y cosmopolita así como a un consumidor cultural voraz. La voracidad puede ser considerada otra arista para explicar la omnivoridad, dado que se trata de una dimensión cuantitativa del consumo de ocio basada en las dimensiones y géneros del gusto cuanto en la intensidad de las rutinas culturales y la frecuencia de la participación (Sullivan y Katz-Gerro 2007). Así las clases altas tienden a ser omnívoras pero también voraces frente al consumo cultural –en la intensidad de sus rutinas y prácticas-.

Las clases altas norteamericanas se delinearán bajo esta perspectiva como creativas, abiertas, tanto como refinadas o propias de una sofisticación cosmopolita que encarna el espíritu de la tolerancia propio de sociedades cada vez más multiculturales, basadas en el eclecticismo de sus gustos culturales. Son además, cada vez menos “elitistas” si ello se vincula al snobismo y la ostentación.

EL GUSTO HÍBRIDO: AMÉRICA LATINA, DESIGUALDAD Y DIVERSIDAD

Diversos autores (García Canclini, Martín Barbero, Ortiz, Achugar entre otros) han planteado las particularidades del consumo cultural en América Latina. De acuerdo a Nestor García Canclini, las particulares condiciones de la modernidad latinoamericana –o multitemporalidad del presente latinoamericano- se traducen en un consumo cultural peculiar por su carácter “híbrido”, una singular forma de consumo simbólico en la que prevalece la convivencia, mezcla y “des-orden” entre lo tradicional y lo moderno, entre lo culto, lo popular y lo masivo. Ello implica pensar los procesos simbólicos de apropiación de bienes y servicios o la configuración prácticas y gustos artísticos desde una visión menos hojaldrada y jerárquica de la cultura. Desde esa perspectiva, los procesos de hibridación impactan sobre los gustos y sobre los patrones de consumo cultural de las clases y grupos sociales.

En otras palabras, las particularidades de la cultura latinoamericana -a partir de la hibridación y el sincretismo cultural- reduce las distancias simbólicas entre lo culto, lo popular y lo masivo. Ya no habría repertorios de contenidos fijos para decodificar la cultura “cultura”, ni formas “puras” de folklorismo asociados a lo popular-nacional. A su vez, las industrias culturales a partir de los

medios de comunicación crean un sistema de mensajes masivos que permea el consumo cultural y reduce las oposiciones y polarizaciones entre gustos, géneros artísticos y sectores sociales.

Además, Nestor García Canclini se aleja de las visiones autenticistas o esencialistas de los folkloristas sobre lo popular para otorgar un peso importante a los sectores sublaternos –y también a los intermediarios culturales pertenecientes a las clases medias- en la elaboración de estrategias de significación y resignificación de diversas expresiones culturales a partir de acciones, que además caracteriza como cambiantes e inestables.

Desde este punto de vista, la modernidad latinoamericana, -y con ella las claves del consumo cultural en la región- se constituyen en la conjunción de cuatro procesos: un proyecto emancipador, un proyecto expansivo, un proyecto renovador, y un proyecto democratizador (pp.31) que conviven con procesos de pre modernidad y posmodernidad en una suerte de modernidad multitemporal. En estos procesos se advierte una creciente autonomía del campo artístico, una progresiva individualización de las prácticas y racionalización de la vida social, una aceleración y extensión de la circulación y consumo de bienes a partir de las dinámicas del mercado y las lógicas de lucro de las empresas locales, nacionales y transnacionales, el impulso de la industria y la innovación cultural para la reformulación de “los signos de distinción que el consumo masificado desgasta”, y la apuesta a la educación y a la difusión del arte para la democratización del campo cultural.

Otra perspectiva la ofrece Guillermo Sunkel a partir de investigaciones empíricas de consumo cultural realizadas por el grupo Clacso “Políticas Culturales” en Buenos Aires, Santiago, San Pablo y México. Sunkel va a enfatizar que el consumo cultural en América Latina desde los años ochenta se delinea a partir de la centralidad de los medios de comunicación cuya consecuencia más sobresaliente es el repliegue doméstico generalizado, constatado a partir de una baja asistencia a los espectáculos más tradicionales del ámbito popular-masivo y a una reducida asistencia a espectáculos de las “bellas artes”. De esta forma el estudio de Clacso demostró la centralidad de los medios para reconfigurar o al menos afectar el consumo de alta cultura y cultura popular – en el caso de la alta cultura ello se asocia al advenimiento de los canales temáticos culturales por ejemplo-.

Pero de acuerdo a Sunkel, el papel de los medios en los géneros culturales no es transformador sino reproductor y democratizador o ampliador del espectro de consumidores. Como consecuencia, -dice el autor- “*se va produciendo una cierta redefinición y ampliación de los públicos tradicionales*” (xxiii). De hecho señala que estos procesos de centralidad de los medios de comunicación en la configuración de patrones de consumo cultural no anularon la fuerte segmentación de la alta cultura entre los latinoamericanos. Es decir, desde esta perspectiva –y en base al estudio empírico realizado por el grupo de Clacso sobre consumo cultural- la masificación de los consumos de bienes de la industria cultural no suponen la homogeneización de los públicos ni la coexistencia de gustos, prácticas y preferencias cultas y populares, ni de las formas de ver y los usos sociales del consumo cultural entre sectores sociales.

Aún así, se constata que el impacto de la mediatización de lo popular implicó una redefinición de los públicos originales e implicó un movimiento “hacia arriba” de ciertos géneros populares que se transforman en folklóricos –la readaptación del carnaval para públicos masivos en una de ellas, cambiando formas y contenidos artísticos-.

Autores como José Joaquín Brunner y Jesús Martín Barbero, van a señalar “el des-ordenamiento cultural” como fenómeno reconocible en América Latina a partir del descentramiento de la modernidad, asociada a la formación de capitales, internacionalización de los mercados, difusión de conocimientos y tecnologías, globalización de las industrias culturales, extensión del sistema educativo, el aceleramiento de las modas y la universalización de ciertos patrones de consumo (Brunner: 1994)

De acuerdo a Jesús Martín Barbero, el “des-ordenamiento cultural remite al entrelazamiento cada vez más intenso del aspecto simbólico y de las formas de ritualizar el lazo social con las redes comunicacionales y los flujos audiovisuales. (1999, p88 en Sunkel xxiv). De esta forma Martín Barbero señala a la televisión como el gran “desordenador” (desencadenante del desorden de la modernidad contemporánea también en América Latina, desordenando los límites del campo cultural entre cultura popular y alta cultura, realidad y ficción, vanguardia y kitsch, ocio y trabajo,

saber experto y sabiduría profana, razón e imaginación. Ello se cristaliza en la formación de un “nuevo sensorium”, a partir de que la experiencia audiovisual replantea la forma de relacionarse con la realidad, a partir de las experiencias de simultaneidad, instantaneidad y flujo en un espacio y un tiempo determinado. (idem, 89-90).

GUSTOS Y CLASES: PERSPECTIVAS EMPÍRICAS DEL SUR LATINOAMERICANO

Autores contemporáneos del sur latinoamericano (Gayo Cal, Wortman, Radakovich, Peters) han reflexionado sobre la necesidad de sopesar las teorías más recientes que enfatizan la individualización y la omnivoridad como fenómeno de las clases medias altas y altas norteamericanas y europeas, frente a la teoría de la homología estructural planteada por Pierre Bourdieu para la sociedad francesa con los procesos de desigualdad social que atraviesa actualmente el continente.

En el caso de Chile, Modesto Gayo señala la tensión entre localismo y cosmopolitismo en lo que hace a los gustos musicales. Sin embargo, desde el punto de vista del autor, el cosmopolitismo de los chilenos no supone omnivorismo. El omnivorismo está presente en la alta cultura dado que no hay sectores sociales que únicamente gusten de la música clásica y-o la ópera pero a la vez se reafirma que la clase social –abordada en términos empíricos desde la educación- sigue teniendo un fuerte impacto a la hora de asociarse a los gustos culturales.

Como conclusión se considera que más que estar frente a un proceso de individualización se estaría frente a “un proceso de reconfiguración de los determinantes sociales, lo que generaría la sensación de libertad con respecto a algunas de las viejas ataduras, a su vez que una ceguera con respecto a las nuevas.”¹

Ana Wortman va a señalar que en la Argentina de principios del siglo XXI, la relación entre consumos culturales e identidades sociales se resignifica a la luz de las transformaciones socio-económicas y políticas de la crisis que atraviesa la región en 2001 (Wortman, 2003). En ese

contexto, los procesos de desigualdad social clásicos siguen operando en el plano simbólico a partir de la fragmentación de los consumos culturales en la ciudad de Buenos Aires, pero también se percibe un clima social posmoderno a partir de la paradoja entre el avance del consumo masivo de la mano de las industrias culturales y los medios de comunicación y la intensidad del deseo de singularizarse, diferenciarse y construir una identidad propia.

Wortman va a señalar así el advenimiento de un proceso de “individualismo estético” que permea los distintos consumos culturales de los porteños. Al analizar en particular el caso de la música entre los jóvenes va a remarcar el peso de la globalización cultural a partir de una identificación generalizada con el rock nacional “sin soslayar la incidencia que tienen en la conformación del gusto musical los gustos familiares y sus tradiciones” (2003: 108).

En Uruguay, diversas investigaciones sobre consumo cultural (Achugar et al: 2003, Dominzaín et al: 2009, Radakovich, 2011) revelan procesos paralelos de diversificación y distinción social que replantean la ‘supuesta’ homogeneidad del consumo cultural nacional.

En *Retrato Cultural* (Radakovich, 2011) el análisis realizado entre gustos y clases sociales revela la persistente estratificación del consumo cultural –en particular de los gustos musicales, gustos cinematográficos, asistencia al cine, al teatro y a espectáculos de danza, entre otros- a partir de la puesta en escena de diversas estrategias de “distinción social” y “snobismo” para la legitimación de gustos hegemónicos por parte de las clases medias altas integradas por altos profesionales sobre todo, en convivencia con la valorización de gustos populares a partir de una intensa rutina de salidas y actividades culturales caracterizada como voracidad cultural. Entre los profesionales, la cultura popular se asocia a lo exótico –como en el caso del tango o de “Las llamadas” en el Carnaval- y a la valoración de la experiencia sensitiva del consumo cultural como expresión de cosmopolitismo por un lado y por otro de “internacionalización” del gusto y de las prácticas culturales para la definición de los estilos de vida cultural.

Un estudio comparado entre Santiago, Montevideo y Buenos Aires (Gayo Cal et al, 2010) que se propuso explorar los determinantes del consumo cultural en la región a partir de la realización de

un estudio cualitativo basado en entrevistas en profundidad en familias de sectores medios altos y medios bajos confirma la centralidad de las clases medias –en particular las clases medias altas– para la conformación de las identidades culturales locales. El estudio también advierte la existencia de modalidades de modernización diferentes según la relación previa de cada ciudad – y país– con la cultura. “Modernización vía acceso consumos culturales, en los casos de Montevideo y Buenos Aires. Modernización, vía tecnologías, en el caso de Santiago.” En las tres ciudades las nuevas tecnologías de información y comunicación inciden en la privatización de las prácticas culturales. No obstante, ello no supone la reducción de las diferencias entre clases sociales en primer lugar y de género en segundo lugar.

Consecuentemente, la apropiación de capitales culturales difiere sustantivamente entre sectores medios-bajos y medios altos en las tres ciudades, entre los que se destacan los idiomas –el inglés sobre todo– como emblema simbólico del cosmopolitismo de los sectores medios altos. Las modalidades de reproducción social de los hábitos culturales expresan tensiones y dificultades para las familias aunque –de acuerdo al estudio– siguen existiendo fuertes constricciones sociales para la definición de estilos de vida cultural en las tres ciudades y sectores sociales analizados, dejando un lugar específico pero no generalizado a los comportamientos omnívoros en relación a la cultura. Además, los resultados de investigación empírica en la región complejizan la noción de omnivoridad como se la ha descrito desde perspectivas norteamericanas y europeas vinculada a una mayor tolerancia y apertura de las clases medias altas y altas en relación a la cultura popular.

Cabe considerar en qué medida en el sur latinoamericano esta expresión podría ser más bien considerada una nueva “estrategia” o “táctica” de distinción en un clima social en el que la valoración de la diversidad cultural y de la cultura popular no está exenta de ambigüedades y contradicciones, a partir de usos instrumentales y “parodias” de aceptación –como sucede en el caso de la cumbia villera y cumbia plancha en Argentina y Uruguay o en el caso del funky en Brasil– pero que no llegan directamente a la conformación del gusto propio.

Otra arista de la complejidad que ofrece la omnivoridad del gusto cultural de clases medias-altas en los países del Sur latinoamericano aparece al constatar la centralidad de sus capitales culturales para la conformación del gusto “dominante”, vinculado a un gusto “nacional” a partir de un imaginario de nación en el que las clases medias tienen un poder de definición simbólica de patrones culturales igual o superior al de las clases altas estrictamente –situación notoria en Argentina y Uruguay -. Si bien no es tan específico, el estudio de Maureen O’Dougherty sobre las clases medias en San Pablo refuerza la creciente importancia de las clases medias altas para la legitimación y hegemonía de gustos artísticos y estilos de vida cultural. Esta centralidad se impone a partir de la puesta en escena de una serie de condicionantes específicas de los sectores de clases medias altas para los procesos de legitimación de los gustos populares.

Las clases medias altas resultan sumamente “selectivas” e imponen una serie de “condicionantes” a los géneros y expresiones de la cultura popular para legitimarlos. En los procesos de apropiación, se destaca la fuerte intervención y reformulación de la producción cultural popular – como se puede apreciar en el caso de las murgas en el carnaval de Montevideo y en las adaptaciones espectaculares de los grupos en Río de Janeiro o de la apropiación de las clases medias de la cumbia en Buenos Aires-. Ello replantea la afirmación generalizada de una apropiación realmente más diversa y tolerante de las clases dominantes sobre la cultura “popular” o al menos la complejiza para los ejemplos abordados.

A ello cabe agregar el progresivo desplazamiento de la educación pública como práctica de integración de los sectores medios y en particular medios-altos en los países del Cono Sur–que operaba como fuerte articulador social (Sarlo: 1994, Svampa: 2005, Wortman: 2003, Radakovich: 2011) en el campo cultural- da cuenta de procesos de creciente endogamia social con impacto en el plano de los gustos y prácticas de consumo cultural que reproducen prácticas y gustos elitistas y snobs, aunque a la vez promuevan valores cosmopolitas y de internacionalización del consumo cultural.

El peso de la desigualdad social en la conformación de hábitos a partir de desiguales capitales culturales entre clases vuelve a centrar la atención en los “corset” sociales para la conformación

de gustos y en la persistencia de la asociación entre gustos y clases. La intensidad del comportamiento endogámico en los asistentes a la ópera por ejemplo muestra que los mecanismos de snobismo y elitismo cultural basados en las bellas artes aún está presente pese al discurso democratizador de las clases medias y altas locales (Radakovich, 2011).

El papel de las industrias culturales ha sido poderoso para desordenar las clasificaciones del consumo cultural, aunque parece no ser suficiente para desplazar por completo las limitaciones de los orígenes sociales para la individualización de los estilos de vida. Aún así, es difícil establecer el poder legitimante de la cultura popular cuando expresiones como el funk han sido sumamente estigmatizadas desde las clases medias y altas brasileñas a pesar de su rol “proactivo” para la legitimación de la cultura popular-masiva (Yudice, 2004: 123). Expresiones como la cumbia –plancha, villera- en Argentina y Uruguay o el funky en Brasil adquieren visibilidad social a partir del rol de los medios masivos de comunicación pero no logran sustentarse como gustos propios de sectores medios-altos y altos, sino en parodias de apropiación o tácticas de una supuesta apertura cultural. El reconocimiento del ritmo y de la moda de un género musical popular no es desconocido por las clases medias y altas latinoamericanas pero a la hora de identificar sus gustos siguen refiriéndose a géneros legitimados. En estos casos, la “cultura popular” adopta un lugar instrumental para las prácticas culturales y poco logra permear en los gustos de las clases medias-altas y altas locales.

Ello no anula los procesos de apertura cultural que aparecen en la región pero advierten simulaciones, falsas apropiaciones o apropiaciones instrumentales de la cultura popular, impulsados por la legitimidad “efímera” de la moda –a partir de la promoción de grupos, tendencias y géneros musicales- a partir del poder de los medios de comunicación masivos – como la radio y la televisión -.

Los procesos de mundialización cultural han impulsado a las élites a un proceso de internacionalización y cosmopolitismo, por el cual a) adoptan gustos y prácticas de consumo cultural de sus pares a nivel global, b) conciben algunas prácticas de la cultura popular local como expresión de distinción a partir del componente exótico de las mismas (como el tango por

ejemplo en el Río de la Plata). En este contexto, el papel “desclasificante” de las industrias culturales se torna ambiguo, quizás las nuevas tecnologías de información y comunicación a partir de internet como ventana de -oportunidades de -acceso a un abanico más amplio de expresiones culturales y artísticas constituye una oportunidad para desordenar las relaciones sociales en el campo del gusto artístico, aunque finalmente la conformación de capitales culturales audiovisuales supone mecanismos de aprendizaje y usos sociales disímiles en la red.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En el Cono Sur latinoamericano diversos estudios empíricos (Gayo Cal, O’Dougherty, Radakovich, Wortman) confirman la centralidad de los procesos de clasificación cultural – a partir del peso de las clases y sectores sociales- para la definición de barreras simbólicas en las pautas de consumo cultural. Como consecuencia conviven procesos de desigualdad social y diferenciación cultural.

Ello no implica per se la vigencia de la homología estructural tal como fue planteada por Pierre Bourdieu para la sociedad francesa pero revela que las condicionantes (o constricciones) sociales de las trayectorias de origen de los individuos opera –a pesar del papel des-ordenador de los medios de comunicación y sobre todo de las nuevas tecnologías de información y comunicación - para limitar los márgenes de sus opciones culturales.

No obstante, algunos procesos advierten las peculiaridades del sur latinoamericano: la hibridez del gusto cultural que reduce la distancia simbólica entre lo culto, lo popular y lo masivo, la centralidad de las clases medias en la configuración de los gustos y la legitimación de las prácticas culturales, el condicionamiento de las clases medias altas y altas para la apropiación –y configuración de legitimidad social- de expresiones culturales y artísticas populares y el papel de las industrias culturales no sólo como promotores de un consumo masivo de expresiones populares sino también como factor de internacionalización y cosmopolitismo cultural.

Este trabajo planteó el debate entre homología y omnivoridad cultural bajo claves específicas del Sur Latinoamericano en su contradictoria multitemporal y heterogénea modernidad: los procesos de diversidad y globalización no son suficientes para romper los corset sociales en el plano cultural, pero la hibridez cultural expresa menores distancias en los procesos de distinción social.

BIBLIOGRAFÍA

- ACHUGAR, H.(ed). 1990. Cultura(s) y nación en el Uruguay de fin de siglo, Logos-Fesur.
- ACHUGAR, Rapettis, S. Dominzaín, S. Radakovich, R . 2003. Imaginarios y consumo cultural. Ed. Trilce, Montevideo.
- BARBOZA, L, Campbell, C. 2007. Cultura, consumo e identidade, FGV Editora.
- BAUDRILLARD, J. 1995. Sociedade de consumo, Elfos, São Paulo.
- BAUMAN, Zigmunt. 2007. Vida de consumo. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- BOTELHO, Isaura. 2005. O uso do tempo livre e as práticas culturais na região metropolitana de São Paulo, CEBRAP, São Paulo.
- BOURDIEU, Pierre. 1998. La distinción: crítica social del gusto, Taurus, Madrid, 1998.
- 2010. El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura. Siglo XXI, Buenos Aires.
- , Darbel, Alain. 2004. El amor al arte. Los museos europeos y su público. Paidós Estética 33, Buenos Aires.
- 2001. A produção da crença. Contribuição para uma economia dos bens simbólicos. Editora Zouk, Sao Paulo.
- BRUNNER, José Joaquín, 1994. Bienvenidos a la modernidad, Planeta, Santiago.
- CAMPBELL, A. 2001. A ética romántica e o espírito do consumismo moderno. Rocco Editora, Rio de Janeiro.
- CHANEY, David. 2002. Cosmpolitan Art and Cultural Citizenship. Teory, Culture and society, Sage, Vol. 19 (1-2): 157-174, London.
- COULANGEON, Pierre. 2005. “Social stratification of musical tastes”. Revue Francaise de

Sociologie, 46 (2-3), 123-154.

CHAN; TAK WING; GOLDTHORPE, John. 2007. "Class and Status: the conceptual distinction and its empirical relevance". American Sociological Review, vol. 72 (August: 512-532).

-----2005. "The Social Stratification of theatre, dance and cinema attendance", Cultural Trends, 14(3), 2005, pp 193-212.

-----20.07 Social Stratification and Cultural Consumption: The visual arts in England, Poetics.

DANTO, Arthur. 2004. La transfiguración del lugar común, Paidós, Buenos Aires.

----- 2006. Después del fin del arte, Paidós, Buenos Aires.

DIMAGGIO, Paul. 1987. "Classification in Art, American". Sociological Review 52: 440-55.

DOMINZAÍN, S; RAPETTIS, S; RADAKOVICH, R. 2009 Imaginarios y consumo cultural de los uruguayos. Segundo Informe Nacional, UDELAR-PNUD-MEC-CCE. Montevideo.

DOUGLAS, M. e ISHERWOOD, B. 2004 (or 1979). O Mundo dos Bens. Para uma antropologia do consumo. Editora UFRJ, Rio de Janeiro.

DU GAY, Paul. 2000. Consumption and identity at work. SAGE Publications, London, 2000.

FEATHERSTONE, Mike. 2000. Cultura de consumo y posmodernismo. Amorrortu, Buenos Aires.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. 1989. Culturas híbridas. Editorial Grijalbo, México.

----- 1995. Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización", Edit. Grijalbo, México D.F., México.

-----1999. Consumo cultural: una propuesta teórica. En: Sunkel, GUILLERMO (coord.). El consumo cultural en América Latina. Convenio Andrés Bello, Santafé de Bogotá, Colombia, pp. 26-49.

GAYO, Modesto; TEITELBOIM, Berta. 2008. "Localismo, cosmopolitismo y gustos musicales". En: UDP, Chile. Percepciones y actitudes sociales, UDP, ICSO, Santiago, 2009, pp. 111-121.

GAYO, Modesto (coord. 2011. Consumo cultural y desigualdad de clase, género y edad: un estudio comparado en Argentina, Chile y Uruguay. Fundación Carolina. Serie Avances de Investigación Nro.62, septiembre de 2011.

GIDDENS, Anthony. 1973. The class structure of the advanced societies. Hutchinson, London.

HARVEY, D. 1998. La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del

- cambio cultural, Amorrortu, Buenos Aires, 1998.
- HANNERZ, U. 1990. "Cosmopolitans and locals in World Culture". En: Theory, culture and society, 7 (2): 237-251.
- KANT, I. 1978. Crítica del juicio. Ed. Porrúa, México.
- LAHIRE, B. 2008. "The individual and the Mixing of Genres. Cultural Dissonance and Self-Distinction", Poetics 36 (2-3), pp. 166-188.
- LASH, Scott y URRY, John. 1998. Economías de signo y espacio. Sobre el capitalismo de la pos-organización. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- MARTIN BARBERO, Jesús. 1999. Recepción de medios y consumo cultural: travesías. En: Sunkel, Guillermo (coord.). El consumo cultural en América Latina. Convenio Andrés Bello, Santafé de Bogotá, Colombia, pp 2-25.
- O'DOUGHERTY, Maureen. 2003. Consumption intensified: the politics of middle-class life in Brazil. Durham and London, Duke University Press, 2003.
- ORTIZ, Renato. 1988. Moderna tradição brasileira, Brasiliense, São Paulo.
- 2004. Mundialización y cultura. Convenio Andres Bello, Bogotá.
- PASCAL-DALOZ, Jean. 2013. Rethinking Social Distinction. Palgrave Macmillan, New York.
- PETERSON, Richard A. and Albert Simkus. 1992. "How musical tastes mark occupational status group" In: Cultivating Differences: symbolic boundaries and the making of inequality, edited by M. Lamont and M. Fournier, Chicago, University of Chicago Press, pp. 152-86.
- PETERSON, R.A. & Kern, RM, 1996, Changing highbrow taste: from snob to omnivore, American Sociological Review, vol. 61, n. 5, October, pp. 900-907.
- PETERSON, Richard A. 1997. "The Rise and Fall of Highbrow snobbery as a status marker". Poetics 25: 75-92.
- PETERSON, Richard A. 2005 "Problems in Comparative Research: The Example of Omnivorousness". Poetics 33 (5-6): 900-909.
- RADAKOVICH, R. 2011. Retrato cultural. Montevideo entre cumbias, tambores y óperas. LICCOM, Udelar.
- SARLO, Beatriz. 1994. Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina, Ariel, Buenos Aires.
- SASSATELLI, Roberta. 2012. Consumo, cultura y sociedad. Amorrortu Editores.

- Savage, Mike. 2000. Class Analysis and social transformation, Milton Keynes, Open University Press.
- SUNKEL, Guillermo (coord.). 1999. El consumo cultural en América Latina. Convenio Andrés Bello, Santafé de Bogotá, Colombia.
- SULLIVAN, O y Katz-Gerro, T. 2007. "the Omnivore Thesis Revisited: voracious cultural consumers. European Sociological Review 23 (2): 123-137.
- SVAMPA, Maristella. 2005. La sociedad excluyente. La Argentina bajo el signo del neoliberalismo. Taurus.
- VAN EIJCK, K. 2000. Richard A Peterson and the culture of consumption, Poetics 28 (2), pp 207-224.
- VEBLEN, Thorstein. A teoria da classe ociosa. Livraria Pioneira Editora, São Paulo, 1965.
- WARDE, A, Gayo-Cal, M. 2007. The anatomy of cultural omnivorousness: the case of the United Kingdom, Poetics, 2007.
- WORTMAN, Ana. 2003. Pensar las clases medias. La Crujía Ediciones, Buenos Aires.
- YÚDICE, George. 2004. A conveniencia da cultura. Usos da cultura na era global. Editora UFMG, Minas Gerais.

O FILÓSOFO E O RELÓGIO DE AREIA: VIDA E TEMPORALIDADE EM BERGSON

PABLO ENRIQUE ABRAHAM ZUNINO

Pós-doutor; Professor Adjunto CFP/UFRB
pablo@ufrb.edu.br

RESUMO: O objetivo deste artigo é examinar a relação entre ação e inteligência do ponto de vista da evolução da vida, procedendo assim a uma descrição da “ação vital” de acordo com as linhas gerais do pensamento de Bergson – sobretudo no primeiro capítulo d’*A evolução criadora* (1907). Esta obra, ao enfatizar temas como a mudança e a temporalidade inerentes aos processos vitais, tanto do ser humano como da vida em geral, coloca a filosofia não só em diálogo com as ciências humanas, mas também com as ciências da vida, porquanto confronta as principais teorias da biologia (evolução, mecanismo e finalidade) com a reflexão filosófica. Como hipótese de trabalho, sugerimos que o conceito de “ação”, para além do sentido prático que lhe confere a experiência humana, não implica pura passividade, mas sim uma ação integrada na totalidade. Nesse sentido, totalidade de vida é também totalidade de ação. Se a ação prática não é livre, uma vez que almeja extrair do ato certa utilidade, uma ação não prática poderá ser pensada como um esforço individual para coincidir com a duração, entendida aqui como totalidade da mudança temporal. Haveria, portanto, uma ação desinteressada que dá lugar à intuição filosófica, caracterizada como uma inflexão do pensamento humano sobre o seu próprio processo vital.

Palavras-chave: Ação. Duração. Inteligência. Vida. Envelhecimento.

ABSTRACT: The aim of this article is to examine the relationship between intelligence and action from the point of view of the evolution of life, thus giving a description of "vital action" according to the general lines of Bergson’s thought – especially in first chapter of *The Creative Evolution* (1907). This work, by emphasizing themes like change and temporality, inherent to life processes, both human and life in general, not only puts philosophy in dialogue with the humanities, but also with the sciences of life, because confronts major theories of biology (evolution, mechanism and finality) with philosophical reflection. As a working hypothesis, we suggest that the concept of "action " beyond the practical sense which gives human experience, does not imply pure passivity but an integrated action in its entirety. In this sense, totality of life is also totality of action. If practical action is not free, since the act aims to extract some benefit, a non-practical action can be thought as an individual effort to coincide with the duration, here understood as the totality of temporal changes. Therefore, it would be a uninterested act that gives rise to philosophical intuition, characterized as an inflection of human thinking about its own vital process.

Keywords: Action, Duration, Intelligence, Life, Ageing.

INTELIGÊNCIA E MUDANÇA

Se pensarmos a inteligência como um anexo da faculdade de agir que tem por função assegurar a inserção perfeita de nosso corpo em seu meio, veremos que a nossa ação encontra seu “ponto de apoio” em conceitos formados à imagem dos sólidos, cujo modelo é dado pelos objetos materiais inertes. Categorias como *unidade e multiplicidade* não dão conta das “coisas da vida” por serem rígidas demais: “Todos os quadros estouram”, diz Bergson, quando precisamos estabilizar a ação vital através dos conceitos prontos fornecidos pela lógica. Afinal, qual critério nos permitirá estabelecer uma hierarquia conceitual entre a célula e o organismo?¹. Assim, a questão do método filosófico atravessa nossa leitura e deverá ser tratada em paralelo ao tema da ação e da evolução, se quisermos superar o impasse entre mecanismo e finalidade. Disso nos ocuparemos mais adiante.

Agora, retomemos uma das questões principais do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), primeira obra de Bergson, que parece encontrar aqui sua protelada resposta. Com efeito, se a “ação livre” era uma forma de compreender a liberdade humana fora dos parâmetros estabelecidos pela teoria determinista e pelos defensores do livre-arbítrio, a noção de “ação vital” deverá reforçar a análise psicológica da duração, assinalando uma perspectiva da vida não limitada pelas teorias mecanicistas ou finalistas.²

Tal como no *Ensaio*, o ponto de partida d'A *evolução criadora* são as nossas próprias “sensações, sentimentos, volições” que nos fazem intuir uma espécie de cogito movente: “Mudo, portanto, incessantemente” (BERGSON, 2005, p. 1). Dizemos *cogito* porque se trata de um dado imediato da subjetividade – a mudança constante dos nossos estados de consciência – que também se aplica à realidade objetiva do mundo apreendida enquanto duração. As análises de *Matéria e memória* (1896) impedem que nos enganemos quanto à aparente fixidez dos objetos materiais. Por mais que a percepção visual que temos de um

¹ “Quem pode dizer onde começa e onde termina a individualidade, se o ser vivo é um ou vários, se são as células que se associam em organismo ou se é o organismo que se dissocia em células?” (BERGSON, 2005, p. X).

² “A vida psicológica não é nem unidade nem multiplicidade, [...] ela transcende tanto o *mecânico* quanto o *inteligente*, mecanicismo e finalismo só tendo sentido ali onde há ‘multiplicidade distinta’, ‘espacialidade’ e, por conseguinte, junção de partes preexistentes: ‘duração real’ significa ao mesmo tempo continuidade indivisa e criação. No presente trabalho, aplicamos essas mesmas idéias à vida em geral, considerada aliás ela própria do ponto de vista psicológico” (BERGSON, 2005, p. XV, n. 1).

objeto exterior nos pareça estável, sabemos que esse “estado interno” tem uma certa duração, ou seja, envelhece a cada instante, pois a nossa memória empurra sem cessar algo do passado no presente. Daí que Bergson compare a temporalidade do nosso “estado de alma” com uma bola de neve que se infla continuamente com a duração que vai juntando.³

Operar com a realidade exige a identificação de objetos isolados que separamos artificialmente da totalidade material e de nós mesmos. Essa ilusão utilitária, transportada para o domínio da consciência, fez com que nossos estados psicológicos fossem concebidos como “entidades independentes”, assim como as pérolas de um colar. O problema é que, para manterem-se unidas, as pérolas precisam de um fio. Do mesmo modo, concebeu-se um “eu amorfo” e imutável como suporte ontológico ou síntese lógica dessa multiplicidade qualitativa que caracteriza a mudança vivida internamente. Ocorre que essa hipótese escamoteia a temporalidade, pois “se a nossa existência fosse composta por estados separados cuja síntese tivesse que ser feita por um ‘eu’ impassível, não haveria duração para nós” (BERGSON, 2005, p. 4). A originalidade do filósofo consiste em atribuir substancialidade ao próprio tempo, tomando a nossa vida psicológica como uma realidade concreta: “O tempo é o tecido mesmo de que ela é feita. Não há, aliás, tecido mais resistente nem mais substancial” (*ibid.*). Percebe-se o alcance da metáfora da *bola de neve*, que não se limita apenas à ideia de que o passado aumenta incessantemente. Ao avolumar-se, ele se conserva a si mesmo, por isso, pode ser considerado substancial. Adentramos assim na análise de uma tese central do bergsonismo: “O passado conserva-se por si mesmo, automaticamente” (*ibid.*). Quando se pensa na vida em geral, essa tese exige uma sustentação ontológica que será fornecida no decorrer da obra.

Mas, levando em conta o caminho percorrido até aqui, podemos aplicá-la ao indivíduo. Nossa memória presentifica nosso passado, isto é, condensa toda nossa história de vida e forma nosso caráter. O passado não só nos acompanha, como também se manifesta integralmente em nossa vida presente como um impulso ou tendência que faz com que a nossa

³ “A verdade é que mudamos incessantemente e que o próprio estado já é mudança. [...] Estados assim definidos [...] não são elementos distintos. Continuam-se uns aos outros num escoamento sem fim” (BERGSON, 2005, p. 2-3). A crítica de Merleau-Ponty a Bergson na *Phénoménologie de la perception* se concentra nesse ponto. A bola de neve, ao misturar em si mesma as três dimensões do tempo (passado, presente, futuro), nos faria perder a essência temporal que é precisamente a passagem de uma dessas dimensões à outra. Embora ambos os filósofos designem a temporalidade como um fenômeno de escoamento, as consequências disso são diferentes para cada pensador. Cf. ZUNINO, P. “Merleau-Ponty e a bola de neve: elogio e crítica de Bergson”. *Cadernos Espinosanos*, n. 20. São Paulo: FFLCH-USP, 2009.

duração seja irreversível.⁴ Nesta obra, porém, o autor não precisa respaldar sua argumentação na religiosidade, basta pensar na criação artística para compreendermos cada momento da nossa vida como uma espécie de “criação”. Assim como um pintor, temos uma espécie de talento que, ao modificar-se, cria o nosso próprio caráter. Bergson chama isso de *criação de si por si*:

Cada um de nossos estados, ao mesmo tempo que sai de nós, modifica nossa pessoa, sendo a forma nova que acabamos de nos dar. Tem-se portanto razão em dizer que o que fazemos depende daquilo que somos; mas deve-se acrescentar que, em certa medida, somos o que fazemos e que nos criamos continuamente a nós mesmos (BERGSON, 2005, p. 7).

Em relação aos indivíduos, esse processo de autocriação através dos seus próprios atos parece mais evidente, visto que a existência de um ser consciente se define pela mudança, pelo amadurecimento que lhe proporciona essa faculdade ilimitada de criar-se a si mesmo. Mas o que pensar da vida em geral? Será que é possível explicar a sucessão constatada no mundo material por meio de uma analogia com a nossa duração psicológica? Essa hipótese parte de uma observação empírica que detecta uma realidade temporal objetiva na própria matéria: “Caso queira preparar-me um copo de água com açúcar, por mais que faça, preciso esperar que o açúcar derreta” (BERGSON, 2005, p. 10). Há uma duração inerente à mescla dos elementos (água e açúcar) que coincide com o tempo de espera subjetivo. Isso se adotarmos o ponto de vista habitual, centrado no indivíduo, no seu corpo e suas ações. Entretanto, uma perspectiva da totalidade nos mostrará que os elementos são apenas um reflexo da nossa própria ação, da influência que exercemos na totalidade do real:

⁴ Não podemos deixar de notar aqui um curioso parentesco entre a argumentação bergsoniana e o conceito budista de *carma* que também articula os diferentes tipos de ação humana com a temporalidade. A palavra carma vem do sânscrito *Karma* e é o termo que designa de modo geral a ação do homem. Todavia, para o Budismo, essa ação se manifesta por meio de três atitudes: *shingyo* (ação do corpo), *kugyo* (ação da boca) e *igyo* (ação do coração). O nosso carma, portanto, pode ser compreendido como o conjunto de ações, palavras e pensamentos que permeia as três dimensões da nossa existência (passado, presente e futuro), não só desde o nascimento, senão também – como sublinha Bergson – “antes mesmo de nosso nascimento”. O carma passado determina parcialmente esse conjunto de ações através das circunstâncias da nossa vida presente, alimentado-se ao mesmo tempo das ações novas que realizamos, de modo a tornar possível a mudança no futuro. Haveria, então, uma espécie de influência do carma acumulado em nossa vida, que pode ser intuído a partir da existência presente: “Se deseja conhecer as causas do passado, veja o resultado no presente e se deseja conhecer o resultado no futuro, veja as causas do presente” (Sutra Shinji Kan. *Revista Kaisen*. São Paulo: Hokkeko, dez. 2000, p. 11). É isso que nos sugerem as palavras de Bergson: “Algumas recordações de luxo conseguem passar de contrabando pela porta entreaberta. Estas, mensageiras do inconsciente, avisam-nos acerca daquilo que arrastamos atrás de nós sem sabê-lo. [...] Os problemas que a vida [nos] coloca; cada um deve resolvê-los de dentro, por sua conta” (BERGSON, 2005, p. 5-8).

É o plano de nossas ações eventuais que é devolvido aos nossos olhos, como que por um espelho, quando percebemos as superfícies e as arestas das coisas. Suprimamos essa ação e, por conseguinte, também as grandes estradas que, graças à percepção, ela rasga por antecipação no emaranhado do real, e a individualidade do corpo será reabsorvida pela interação universal, que é seguramente a própria realidade (BERGSON, 2005, p. 12).

É verdade que passamos de uma operação com elementos materiais à concepção de um *corpo vivo*, mas como o que está em jogo é precisamente a questão da individualidade, nada melhor que indagar a respeito das diferenças entre o corpo vivo e os demais corpos. De acordo com a passagem acima, destacamos o corpo vivo como “o corpo que irá exercer essa ação, o corpo que, antes mesmo de realizar ações reais, já projeta sobre a matéria o desenho de suas ações virtuais” (*ibid.*, p. 13). A nossa questão vai se delimitando a medida em que o texto revela alguns resultados da biologia. Afinal, o que é propriamente vital na ação? Eis aqui que o conceito, ou melhor, a noção de *tendência* se mostra relevante para uma investigação sobre a vida, pois “as propriedades vitais não estão nunca inteiramente realizadas, mas sempre em processo de realização; são menos estados do que tendências” (*ibid.*, p. 14). Essas tendências não configuram, como se poderia imaginar, uma direção única seguida pela corrente vital, mas uma implicação recíproca de tendências antagônicas, a partir da qual uma das tendências prevalecerá sobre a outra.⁵

Em relação à individualidade, por exemplo, a tendência da matéria a individuar-se é combatida pela tendência do indivíduo a reproduzir-se, perpetuando assim a espécie. Essas observações têm uma relação importante com o método de Bergson, que podemos caracterizar como a busca de uma compreensão do real a partir de dois movimentos opostos. O real será sempre um misto dessas tendências que nunca se realizam completamente de maneira pura. Como a realidade está sempre em movimento, não faz sentido determinar categoricamente um problema, dissecando em conceitos o objeto de estudo. Sempre lidamos com uma transição, uma passagem, por isso a noção de tendência é mais apropriada para descrever os processos vitais. Pensemos na confusão que uma simples minhoca (*lumbriculus*) pode ocasionar ao dividir-se em segmentos, cada um dos quais vive independentemente do outro: se chamarmos de indivíduo a minhoca por inteiro, antes da divisão, como chamaremos aos segmentos?

⁵ O mesmo se observa, por exemplo, no funcionamento do sistema músculo-esquelético: músculos de ações opostas (agonistas e antagonistas) promovem não só a motricidade, mas também o equilíbrio do indivíduo.

O ENVELHECIMENTO E A AÇÃO DA DURAÇÃO

Devemos esperar que a água se dissolva no açúcar. Isso nos provoca certa impaciência, que Bergson atribui à objetividade da duração. Além disso, o filósofo vai prestar atenção a um fenômeno que é como a contrapartida da duração vivida pelo corpo próprio: o envelhecimento. Vimos que a bola de neve ilustra um crescimento e uma conservação, mas o exemplo também é feliz quando se pensa na dispersão necessária ao movimento de girar sobre si mesma, já que um acúmulo excessivo de neve faria a bola parar. Outra maneira de compreender esse processo em que a vida é identificada ao tempo, na forma da ação vital, é a imagem da ampulheta:

O tempo tem, para um ser vivo exatamente tanta realidade quanto para uma ampulheta, na qual o reservatório de cima se esvazia enquanto o reservatório de baixo se preenche e na qual podemos recolocar as coisas no lugar virando o aparelho (BERGSON, 2005, p. 19).

Essas metáforas nos encaminham para uma elucidação da tese segundo a qual se atribui “ao tempo uma ação eficaz e uma realidade própria” (BERGSON, 2005, p. 18). O método das tendências nos mostrará que é um mesmo processo que se observa num embrião que evolui e num organismo que envelhece.⁶

Contudo, há momentos da vida, como as “crises” da puberdade e da menopausa, que parecem ocorrer numa idade determinada. Nesse sentido, Bergson reconhece que se trata sempre de uma “preparação gradual” que caracteriza o envelhecimento do ser vivo: “o que há de propriamente vital no envelhecimento é a continuação insensível, infinitamente dividida, da mudança de forma” (*ibid.*, p. 21). Essa evolução escapa à teoria cartesiana da *criação continuada* que opera num mundo matemático que morre e renasce a cada instante. Como uma amálgama entre vida e consciência, a ação vital é comparada à atividade consciente, na medida em que é também invenção e criação incessante. Bergson vai pensar a continuidade da vida como uma evolução orgânica a partir do modelo fornecido pela consciência, isto é, pela duração psicológica. Assim como os nossos estados de consciência vivem em fluxo contínuo,

⁶ *La vie c'est la mort*. Com esse título, Alain Prochiantz proferiu uma conferência na *École Normale Supérieure*, integrando o seminário *Le moment du vivant*, organizado por F. Worms em abril de 2009. A ideia central dessa discussão é que a transformação da vida pressupõe sempre a morte como parte do processo de criação. Um organismo morto se decompõe em elementos vitais, ao passo que um organismo vivo precisa renovar-se periodicamente através da morte celular. Isso reforça as hipóteses iniciais deste artigo, cujo desenvolvimento nos permite apreciar desde logo a acuidade com que Bergson trata das pesquisas no campo da biologia.

prolongando-se uns nos outros, os organismos vivos estabelecem uma continuidade de progresso indefinido, “progresso invisível que cada organismo visível cavalga durante o curto intervalo de tempo que lhe é dado viver” (*ibid.*, p. 29). Nesse intervalo, que é o tempo da sua vida, cada organismo deverá transmitir a outros, por meio de certa “energia genética” que permite dar impulso à vida embrionária, aquilo que herdou dos seus antecessores: “a vida aparece como uma corrente que vai de um germe para um outro germe pelo intermediário de um organismo desenvolvido” (*ibid.*). Em outras palavras, se em *Matéria e memória* a ênfase recaí sobre o sistema nervoso, agora há um deslocamento que privilegia o sistema reprodutor. Além do cérebro, carregamos nossos órgãos sexuais: óvulos e espermatozóides que garantem a continuidade da vida em termos de espécie. Como não ver ainda na ordem humana o efeito de uma ação vital?⁷

Ao retomar assim os problemas tematizados desde o *Ensaio*, Bergson lança uma nova luz sobre a relação entre causalidade e previsão que parece confirmar nossa hipótese inicial. Com efeito, o processo de formação das espécies, do ponto de vista da biologia, nos mostra que o conhecimento das causas é sempre posterior à formação, portanto, a causalidade pode explicar retrospectivamente a produção de uma forma, mas não prevê-la. Isso quando falamos em termos de acontecimentos temporais, que exprimem sempre uma novidade, ou seja, uma situação única em seu gênero que nunca se produziu antes e que não se reproduzirá jamais. Prever a novidade seria uma contradição nos termos, já que uma situação desse tipo não pode ser conhecida por antecipação. O primeiro resultado que poderíamos extrair desta reflexão sobre a vida é que ela sempre cria algo a cada instante e nisso se assemelha bastante à consciência.

Ora, como é que o tema da previsão se relaciona com a concepção de inteligência que Bergson quer desenvolver nesta obra? Se a função da inteligência é preparar nossa ação sobre as coisas, poderíamos admitir aí um sentido geral para a previsão, na medida em que a inteligência pode prever a série de acontecimentos que decorrerão de uma situação dada. Esse é o sentido do termo “previsão” para o senso comum. Mas a ciência, ao operar sobre eventos que supostamente se repetem, subtraindo deles a *ação da duração* e conservando apenas o

⁷ Essa pergunta, é verdade, pretende rebater a crítica de Merleau-Ponty a Bergson n’A *Estrutura do comportamento*, tendo em vista que é possível circunscrever a ordem humana à ordem vital sem pressupor uma ruptura, mas uma continuidade entre ambas. Cf. ZUNINO, P. “Merleau-Ponty leitor de Bergson: do vitalismo ao primado da ação”. *Revista Ideação*, n. 27. Feira de Santana: UEFS, 2013.

aspecto de repetição, perde completamente o caráter irreversível da temporalidade.⁸ A previsão científica reduz, assim, a ação vital à explicação causal, baseada em elementos recortados do real que se exigem mutuamente em termos de antecedente e consequente.

Bergson não pretende, contudo, propor uma mudança metodológica no campo da ciência, mesmo porque para os desígnios que impõe seu objeto de estudo – o mundo material –, a inteligência nos fornece naturalmente as coordenadas para uma abordagem precisa. Mas a questão do método desponta aqui porque o que está em jogo é precisamente o papel da filosofia, que não deve seguir a ciência como um modelo exemplar já que o seu objeto é outro. É como se a ciência, ao seguir essas tendências intelectuais, tivesse abraçado uma metafísica natural do espírito humano contra a qual é preciso lutar se quisermos distinguir entre um sistema artificial e um sistema natural, entre algo morto e algo vivo. Os temas que o autor desenvolve em suas principais obras podem servir-nos de guia. Para estudar a liberdade, a consciência e a vida, ele lança mão das pesquisas científicas, porém, com a seguinte ressalva: “é preciso romper com hábitos científicos [e] escalar de volta a inclinação natural da inteligência” (BERGSON, 2005, p. 32). O que dá unidade a esses temas? Bergson diria, talvez, que são todos “falsos problemas” quando os dissecamos com a lupa pseudocientífica que procura encaixar em conceitos já prontos, até mesmo mortos, esses “progressos” vivos. Mas se quisermos compreender esses temas como fatos, sem tirar-lhes a vitalidade que os anima internamente e fazer deles uma experiência real, então, devemos evitar ao máximo a tendência da nossa inteligência, que a ciência erige em modelo epistemológico, e que consiste em fixar o real, separar os elementos que o compõem e explicar a partir deles as relações que permitem articular um sistema seco. Mas a vida, que evolui como uma “criação contínua de imprevisível forma”, pode ser compreendida como um sistema natural formado pelo “todo do universo”, ao passo que a ciência constrói seus sistemas artificiais, recortando a matéria bruta em elementos, objetos e indivíduos. Ora, como devemos compreender os seres vivos: como partes isoladas artificialmente ou como uma totalidade real?

O argumento de Bergson toma como paradigma científico a física e a química, sistemas que interpretam o real, decompondo a vida numa série de fenômenos físico-químicos. No ensaio *Introdução à metafísica*, Bergson ilustra esse mesmo argumento

⁸ A mesma expressão – *ação da duração* – aparece no *Ensaio* (BERGSON, 1959, p. 137). Foi ela que nos levou a interpretar a filosofia de Bergson como uma tentativa de apreender a mobilidade do real através do conceito de ação. Cf. ZUNINO, P. *Bergson: a metafísica da ação*. São Paulo: Humanitas, 2012.

imaginando um turista que, depois de ter feito uma viagem pela França, quisesse reconstruir materialmente a cidade de Paris com todas as fotografias que conseguiu tirar durante sua visita.⁹ Evidentemente, cada uma dessas fotos não são “partes” reais de Paris, mas vistas parciais tomadas do todo. Do mesmo modo, a análise físico-química poderá indicar-nos alguns aspectos essenciais do processo de criação orgânica, mas isso não significa que possa fornecer-nos a chave da vida.¹⁰

Lembremos também que, no contexto de *Matéria e memória*, a subjetividade era pensada a partir da imagem do corpo próprio, ao qual se atribuía a prerrogativa da *indeterminação*. Assim, ao passar pelo nosso corpo, o movimento se dispersa em diversas ações (reais, possíveis, nascentes ou indeterminadas). Agora, o princípio de indeterminação aponta para um excesso da ação vital que escapa ao sistema de fatos físico-químicos. Primeiramente, em virtude da essência do movimento vital, que não pode ser fixado completamente por nenhum sistema. A vida não é um movimento superficial como aquele que se atribui a um móvel (por exemplo, um trem que passa pelas estações) do qual podemos dizer a cada momento por onde está passando e desenhar assim sua trajetória. O movimento da vida não pode ser apreendido dessa forma – como uma *translação* –, mas sim como uma *transformação* que se produz em profundidade: “A integração dos elementos físico-químicos de uma ação propriamente vital talvez também só determinasse em parte essa ação; uma parte seria deixada na indeterminação” (*ibid.*, p. 36).

MECANISMO, FINALISMO E DURAÇÃO

Até aqui nos referimos à vida como um processo orgânico, sem adentrar no ato da sua organização, mas percebemos que a tarefa da ciência se limita a reconstituir “os resíduos da atividade vital, [já que] as substâncias propriamente ativas, plásticas, permanecem refratárias à síntese” (BERGSON, 2005, p. 36). Isso fica mais claro se levarmos em conta os dois movimentos opostos que a ação vital imprime nos tecidos vivos: a *anagênese*, que consiste numa “elevação de energia” capaz de construir os tecidos, e a *catagênese*, que é a “queda de

⁹ Cf. BERGSON, H. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 198.

¹⁰ “No domínio da vida, os elementos não têm existência real e separada. São vistas múltiplas do espírito acerca de um processo indivisível” (BERGSON, 2005, p. 32, n. 9).

energia” responsável pelo funcionamento mesmo da vida¹¹: “É apenas sobre esses fatos de ordem catagenética que a físico-química teria domínio, isto é, em suma, sobre algo morto e não sobre algo vivo” (*ibid.*, p. 38). O que escapa à compreensão físico-química da ação vital e, no entanto, deixa sua marca em suas manifestações mais humildes (como é o caso do movimento das amebas), seria, segundo Bergson, uma atividade psicológica eficaz que não pode ser outra coisa senão a própria duração. Desse modo, o filósofo expõe as razões teóricas que impedem a ciência de assimilar a ação vital aos sistemas artificiais que esta isola, visto que o ser vivo é um sistema fechado pela natureza.

Todavia, o sentido preciso da “ação vital” se exprime com mais força à medida que nos aproximamos da evolução integral da vida, considerando-a como uma única e indivisível história, na qual convivem esses organismos rudimentares com seres vivos mais complexos que exibem nitidamente o selo da duração. Dois obstáculos se impõem à nossa análise: a doutrina da finalidade e a concepção mecanicista da vida. Contudo – e apesar das limitações deste artigo –, podemos sentir uma certa “ginga” que nos balança entre essas duas tendências e nos encaminha para uma filosofia da vida que incorpora o sentido mais profundo da ação vital, delineando melhor a hipótese evolucionista.

Bergson cita duas passagens que consagraram, respectivamente, as hipóteses de uma “inteligência sobre-humana” (Laplace) e de uma “nebulosidade primitiva” (Huxley e Du Bois-Reymond) com o intuito de mostrar sistemas onde tudo está dado de antemão. As explicações mecanicistas – sustenta ele – desconsideram a ação concreta do tempo, já que “a partir do momento em que [este] nada faz, não é nada” (BERGSON, 2005, p. 42).

O mesmo se poderia dizer do finalismo, embora a concepção bergsoniana da vida participe de alguma maneira da tese das causas finais, sobretudo quando retoma a concepção clássica de *finalidade interna*: “Cada ser é feito para si mesmo, todas as suas partes se concertam para o bem maior do conjunto e se organizam com inteligência tendo esse fim em vista” (*ibid.*, p. 45). Porém, quando reduzimos a finalidade a um princípio interno, ergue-se em simultâneo o problema de saber quais são os critérios que nos permitirão definir o indivíduo, já que “um organismo é composto por tecidos, cada um dos quais vive por conta própria; as células de que os tecidos são feitos também têm uma certa independência” (*ibid.*). Devemos ter cuidado com os “princípios”, adverte Bergson, identificando no princípio vital

¹¹ Exceto nos processos de assimilação, crescimento e reprodução, *la vie c'est la mort* (cf. *Supra*, nota 6).

“a pedra de tropeço das teorias vitalistas” (*ibid.*). Mas apesar de não explicar muita coisa, esse princípio pode servir-nos ao menos de lembrança da nossa própria ignorância: “Onde começa, então, onde acaba o princípio vital do indivíduo?” (*ibid.*, p. 47). Com isso, queremos mostrar que nossos conceitos não têm uma linha de demarcação fixa. O finalismo, como vimos, pode ser aplicado exclusivamente ao indivíduo, se pensarmos na finalidade interna como uma coordenação das partes em função de um certo organismo, entretanto, pode-se aplicar também à vida como um todo em vista da solidariedade formada pelo conjunto dos seres vivos. Assim, Bergson abraça a postura radical: “ou a finalidade é extrema ou não é absolutamente nada” (*ibid.*). Contudo, essa finalidade inerente à vida terá de ser inteiramente modificada.

É nesse ponto que a relação entre inteligência e ação merece uma atenção especial: “Pensamos apenas para agir. É no molde da ação que nossa inteligência foi fundida. A especulação é um luxo, ao passo que a ação é uma necessidade” (*ibid.*, p. 48). Notemos, primeiramente, que essa tese reforça as nossas conclusões iniciais a respeito da ação livre. No entanto, Bergson reconhece que “a ação é uma necessidade”, o que nos leva a pensar numa espécie de determinação da ação, precisamente a tese que ele criticava no *Ensaio*. Podemos, todavia, evitar essa aparente contradição, se aplicarmos as lições de Hume, que Bergson aprendeu bem, porque agora nos apresenta a lei de causalidade como um hábito, ou melhor, como uma intencionalidade pragmática.¹² Mas nem sempre as coisas se desenrolam conforme o nosso plano, já que a vida é, de fato, imprevisível criação de forma. As teorias mecanicistas e finalistas radicalizam essa inclinação natural da ação para a qual todo o esforço de nossa inteligência está voltado e transformam o hábito intencional em princípio explicativo de uma realidade em que tudo está dado. Esses princípios são, respectivamente, o da causalidade mecânica e o da finalidade, ambos a serviço de uma inteligência que se desvia da visão do tempo, na medida em que busca a estabilidade e a repetição daquilo que já conhece. Ora, essa é uma realidade solidificada, na qual tudo pode ser calculado ou explicado em termos de causa e efeito, sem levar em conta a espontaneidade fluente da duração: “A duração real é aquela que morde as coisas e nelas deixa a marca de seus dentes. Se tudo está no tempo, tudo muda interiormente e a mesma realidade concreta não se repete nunca” (BERGSON, 2005, p. 50).

¹² “Esse hábito ele próprio tem por alvo costumeiro guiar ações inspiradas por intenções ou, o que dá no mesmo, dirigir movimentos combinados tendo em vista a execução de um modelo” (BERGSON, 2005, p. 49).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para um leitor atento, toda a ênfase dada à ação do tempo (duração) se traduz no caráter irreduzível do método filosófico proposto por Bergson, denominado *intuição*.¹³ Como vimos ao longo deste artigo, os procedimentos analíticos adotados pelo método científico decorrem naturalmente dos hábitos pragmáticos da inteligência, que busca estabilizar a realidade em duração por meio de teorias e conceitos estáticos. Em outras palavras, a análise científica sempre se aplica a uma ação já realizada, visto que não se pode apreender a ação movente através da sua solidificação. Nesse sentido, destacamos a “intuição da duração” como uma “ação desinteressada” que não se deixa levar pelo interesse (caráter instrumental) e pela utilidade que representa em termos de conhecimento essa estabilização conceitual do real. Em contrapartida, a intuição da ação em vias de realizar-se exigirá outro método, talvez mais apropriado às ciências humanas, que nos permita coincidir e *simpatizar* com a temporalidade inerente à vida. Esse é o sentido da intuição bergsoniana.¹⁴

REFERÊNCIAS

- BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência. Œuvres. Édition du centenaire*. Paris: PUF, 1959.
- _____. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*, vol. IX – *Méditations*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996.
- HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Unesp, 2004.
- LAPOUJADE, D. Intuition et sympathie chez Bergson. *Annales bergsoniennes III: Bergson et la science*. Édité et présenté par F. Worms. Paris: PUF, 2007.

¹³ Cabe agradecer aqui ao parecerista anônimo da Revista *Diálogos Possíveis* pelas críticas e sugestões que contribuíram para melhorar este artigo.

¹⁴ Cf. LAPOUJADE, D. Intuition et sympathie chez Bergson. *Annales bergsoniennes III: Bergson et la science*. Édité et présenté par F. Worms. Paris: PUF, 2007.

- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1997.
- _____. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SUTRA SHINJI KAN. *Revista Kaisen*. São Paulo: Hokkeko, 2000.
- WORMS, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF, 2004.
- ZUNINO, P. *Bergson: a metafísica da ação*. São Paulo: Humanitas, 2012.
- _____. “Merleau-Ponty e a bola de neve: elogio e crítica de Bergson”. *Cadernos Espinosanos*, n. 20. São Paulo: FFLCH-USP, 2009.
- _____. “Merleau-Ponty leitor de Bergson: do vitalismo ao primado da ação”. *Revista Ideação*, n. 27. Feira de Santana: UEFS, 2013.

LIMA, kellen Josephine Muniz de
OLIVEIRA, Ilzver de Matos
HOENISCH, Júlio Cesar Diniz

DIREITOS HUMANOS E LIBERDADE ÉTNICO-RELIGIOSA NO CONTEXTO DA SUBTRAÇÃO DE ESPAÇOS LITÚRGICOS AFRORRELIGIOSOS NAS CIDADES

KELLEN JOSEPHINE MUNIZ DE LIMA

Mestranda em Direitos Humanos pela Universidade Tiradentes.
Estudante-pesquisadora do Grupo de Pesquisa Políticas
Públicas de Proteção aos Direitos Humanos – UNIT-CNPq. E-
mail: kellen_muniz@yahoo.com.br

ILZVER DE MATOS OLIVEIRA

Doutor em Direito PUCRio. Professor do Mestrado em Direito
da Universidade Tiradentes. Vice-Líder do Grupo de Pesquisa
Grupo Políticas Públicas de Proteção aos Direitos Humanos –
UNIT-CNPq. E-mail: ilzver@gmail.com

JÚLIO CESAR DINIZ HOENISCH

Psicólogo, Especialista em Políticas Públicas, Doutorando em
Saúde (ISC-UFBA), Mestre em Psicologia da Personalidade
(PUC-RS). Email: cesarhoensch@gmail.com

RESUMO: As religiões afro-brasileiras guardam intrínseca relação entre o homem e a natureza, apresentando diversos rituais que utilizam a paisagem natural como local de culto. Outrora, muito desse espaço se apresentava inserido nos limites territoriais dos terreiros, sendo denominado “espaço mato”, coexistindo com o “espaço urbano”. No entanto, em decorrência do adensamento urbano, tem ocorrido um contínuo processo de desterritorialização dos espaços litúrgicos afro-religiosos, demandando assim, sua resignificação, caracterizada pela busca de espaços verdes remanescentes das cidades com vistas à continuidade de tais práticas. Contudo, o uso histórico desses espaços vem sendo ameaçado pelo dito “racismo ambiental”, consubstanciado pela proibição imposta pelo poder público quanto ao uso litúrgico de espaços naturais de preservação, o que configura uma ameaça ao futuro dessas práticas religiosas em decorrência da sobrevalorização da preservação do meio ambiente.

Palavras-chave: Racismo Ambiental. Desterritorialização. Religiões de Matriz Africana. Ambientalismo. Multiculturalismo.

ABSTRACT: The african-brazilian religions hold intrinsic relationship between man and nature, with many rituals that use the natural landscape as a place of worship. Once, much of this space presented itself inserted within the territorial limits of the yards, being called "bush space", coexisting with the "urban space". However, due to the urban density, there has been a continuous process of deterritorialization of liturgical african-religious spaces, demanding thus their reframing, characterized by the search for remaining green spaces in cities for the

continuation of such practices. However, the historical use of these spaces is being threatened by the so-called "environmental racism", embodied by the ban imposed by the government on the liturgical use of preservation of natural areas, which constitutes a threat to the future of these religious practices due to the overvaluation of preservation environment.

Keywords: Environmental Racism. Deterritorialization. African Origin of Religions. Environmentalism. Multiculturalism.

INTRODUÇÃO

As religiões afro-brasileiras foram criadas a partir da junção de diferentes estruturas litúrgicas africanas e são fruto de uma estratégia de sobrevivência bem sucedida dos negros africanos desterritorializados, trazidos para o Brasil na condição de escravos. Elas herdaram de sua raiz africana uma forte integração do homem com a natureza, apresentando diversos rituais que utilizam a paisagem natural como local de culto. Suas divindades, denominadas de "orixás", presidem forças e locais da natureza, estando associados a elementos bióticos ou abióticos do meio ambiente, os chamados "domínios", dentre esses matas, lagoas, rios, manguezais, áreas que de uma forma geral se apresentam cada dia mais escassas nas cidades.

Os "terreiros", por sua vez, como são denominados os templos das religiões afro-brasileiras, compreendem um espaço "urbano", formado pelo local onde acontecem as atividades litúrgicas e o local que serve como moradia para alguns membros da comunidade religiosa, e um espaço "mato", que é composto da mata ritual, onde se encontram ervas, arbustos e árvores consagrados aos orixás. Contudo, atualmente vem se observando um contínuo processo de desterritorialização dos espaços litúrgicos afroreligiosos, decorrente principalmente do adensamento urbano, que impõe uma redução severa aos denominados "espaço mato" outrora existentes dentro dos terreiros, demandando assim, sua ressignificação e implicando de forma acentuada na degradação do espaço religioso.

Nesse cenário, os adeptos das religiões afro-brasileiras se viram obrigados a buscarem refúgio para a manutenção de suas práticas em áreas verdes remanescentes das cidades, normalmente representadas por Parques de Preservação, que passam a serem considerados sítios sagrados pelo uso ritualístico que lhes é atribuído. Contudo, até mesmo o uso histórico

desses espaços vem sendo ameaçado, visto que estas áreas estão se tornando proibidas ao culto, seja em decorrência de projetos de revitalização ou em razão de políticas de preservação ambiental, o que tem comumente qualificado essa prática proibitiva como “racismo ambiental”.

Neste sentido, o presente trabalho objetiva discutir o impacto decorrente da prática de racismo ambiental sobre os direitos humanos fundamentais das religiões e dos religiosos afro-brasileiros, em especial, sobre o direito à liberdade de culto.

AS RELIGIÕES NEGRAS E O SEU TERRITÓRIO SAGRADO

As religiões de matriz africana, ou afro-brasileiras, foram criadas a partir da reunião de diversas estruturas litúrgicas africanas, e são fruto de uma estratégia de sobrevivência bem sucedida dos negros africanos desterritorializados, trazidos para o Brasil na condição de escravos (RÊGO, 2006, p. 31). Recebem variadas denominações nas diferentes regiões do Brasil, a exemplo de Xangô em Pernambuco; Tambor de Mina e Nagô no Maranhão; Batuque no Rio Grande do Sul. Já em Salvador são comumente chamadas de candomblé (de um modo geral).

A expressão “povo-de-santo” é normalmente utilizada para denominar o conjunto formado pelos filhos-de-santo (adeptos iniciados na religião), pais ou mães-de-santo (pessoas que ocupam o posto principal na hierarquia religiosa). É importante observar que, além do sentimento religioso que une o “povo-de-santo”, há também o sentido social, político e identitário que foi construído ao longo de diversas décadas. Nina Rodrigues (2005) assim definiu:

São denominados filhos de santo as pessoas que, preparadas por iniciação especial, são devotadas ao culto de um ou mais santos fetichistas. Cada confraria ou colégio se distingue por preceitos especiais relativos à alimentação, as vestimentas, aos deveres religiosos peculiares deste ou daquele santo ou *orixá*”. (RODRIGUES, 2005, p. 51).

Falando especificamente sobre o candomblé, Lépine (2000) o define como sociedades/comunidades com vida própria, que tem sua gente, seu pedaço de terra, suas técnicas tradicionais de trabalho, seu sistema de consumo de bens, sua organização social,

bem como seu mundo de representação. Bastide (2001) descreve os candomblés como “verdadeiras sociedades de socorro mútuo, de auxílio fraterno, que mantêm o espírito comunitário africano”. (BASTIDE, 2001, p. 63).

Originadas dos cultos e ritos africanos, conhecidos como cultos de Nação, herdaram desta raiz uma forte integração do homem com a natureza. Risério (2004) explica que os Nagôs trouxeram para o Brasil os seus procedimentos de sacralização ambiental, visto que para eles os objetos e fenômenos da natureza estão carregados de significância religiosa, de vibração e poderes especiais. Por tal motivo, as religiões de matriz africana apresentam diversos rituais que utilizam a paisagem natural como local de culto, e que, ao longo do tempo, foram se constituindo em espaços de ressignificação. Suas divindades, chamadas de “orixás” presidem forças e locais da natureza, como matas, rios, lagos, cachoeiras, e estão associados a elementos bióticos ou abióticos do meio ambiente, natural ou construído, os chamados “domínios”, bem como a condições atmosféricas. Esses domínios e condições atmosféricas são regidos por um determinado orixá que sobre eles tem ascendência. (BUONFIGLIO, 2004).

Assim, a sacralização da natureza constitui um dos fundamentos centrais das religiões de matriz africana. Contudo, esses ambientes naturais (matas, lagoas, rios, manguezais, cachoeiras, etc.), de uma forma geral, apresentam-se, cada dia, mais escassos nas cidades, o que demanda uma série de ações pontuais para salvaguardar a manutenção das áreas verdes internas e externas dos “terreiros”.

Nesse artigo, utilizaremos a terminologia “terreiros” como referência geral aos templos religiosos de matriz africana. A designação “terreiro” é dada ao local de realização do culto da maioria das religiões afro-brasileiras, e para Barros e Teixeira (2000) representam, historicamente, uma forma de resistência cultural e de coesão social. O terreiro também é conhecido como “roça”, uma terminologia que faz remissão às condições dos sítios onde os terreiros eram implantados no início da sua estruturação, em ambientes caracterizados por suas grandes dimensões, composto de árvores frutíferas e afastados do grande centro urbano. Do ponto de vista funcional, compreende um espaço ritual, sacralizado pela presença das entidades ali representadas pelos assentamentos e onde acontecem as atividades litúrgicas, e

um espaço para moradia, onde residem alguns membros da comunidade religiosa, especialmente os que compõem o clero.

Ambos os espaços (ritual e moradia) compõem o que se denomina como espaço “urbano” do terreiro, ou seja, o local que contém as edificações (RÊGO, 2006, p. 34). O espaço interno do terreiro atende a diversas especificidades que não estão ao alcance de todos que o frequentam, mas apenas à família de santo. Alguém que for assistir uma cerimônia pública, por exemplo, terá acesso apenas ao barracão (local onde acontecem as cerimônias litúrgicas). Ainda compondo o espaço do terreiro ou “roça”, existe o espaço “mato”, composto da mata ritual, onde se encontram ervas, arbustos e árvores consagrados aos orixás (RÊGO, 2006, p. 34). Num paralelo, o espaço “mato” pode ser compreendido como:

[...] equivalendo à floresta africana [...] é cortado por árvores, arbustos e toda a sorte de ervas e constitui um reservatório natural onde são recolhidos os ingredientes vegetais indispensáveis a toda a prática litúrgica” (SANTOS, 1976, p. 33).

Nesse mesmo sentido, o parecer técnico do Ministério da Cultura, no tombamento do Ilê Axé Opô Afonja, destaca que a peculiar organização espacial dos terreiros busca recriar, numa área reduzida, a geografia religiosa africana, cujos cultos se encontram dispersos em várias cidades (BRASIL, 1999, p.7). Os terreiros apresentam elementos que funcionam como demarcadores simbólicos do território afrorreligioso, a exemplo dos assentamentos, quartinhas, Ojá, bandeira de Tempo (fincada na parte mais alta do terreiro), etc., com o intuito de estabelecer uma diferenciação entre o espaço sagrado e o do seu entorno. A demarcação simbólica destes espaços lhes atribui a condição de territórios, posto que se apresenta enquanto a apropriação do espaço a partir de uma identidade social (neste caso, atribuída pela comunidade religiosa). Nesse caso, esses demarcadores de território têm o objetivo de informar que ali se trata de um território sagrado.

O território, segundo Rêgo (2006), se apresenta como fruto da apropriação do espaço a partir de uma identidade social. Por sua vez, o espaço, de acordo com Sodrê (2002) se traduz como o resultado da morada, que não se define como um mero efeito de fazer comunitário, mas como algo que indica a própria identidade do grupo, e o que dá identidade ao grupo são

as marcas que ele imprime na terra, nas árvores, nos rios. Tudo isso concorre para fixar o ordenamento simbólico da comunidade.

Para Haesbaert (2004), território tem a ver com poder, mas não apenas ao tradicional “poder político”. Ele diz respeito tanto ao poder no sentido de dominação, quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação. Assim, ele se desdobra em um *contiuum* que vai da dominação político-econômica à apropriação mais subjetiva e/ou cultural-simbólica. Para o autor, a territorialidade é a relação individual com o lugar apropriado, e a identidade espacial para ser fato e reconhecida pelos demais grupos sociais tem de ser, primeiro, construída internamente pelo grupo, dentro do espírito de solidariedade, ao mesmo tempo em que tem de haver uma forte relação com o meio ecológico e com os membros da comunidade. E para que haja a constituição de uma territorialidade plena, ou seja, do sentimento de pertencimento com o território, perpassando pela construção da identidade social e espacial, é fundamental a relação tempo/espaço (HAESBAERT, 2004, p. 40). A territorialidade, além da dimensão política, incorpora também relações econômicas e culturais, e está relacionada à forma como as pessoas utilizam e significam o espaço. Afirma Sodré (2002):

[...] a territorialização não se define como um mero decalque da territorialidade animal, mas como força de apropriação exclusiva do espaço (resultante de um ordenamento simbólico) capaz de engendrar regimes de relacionamentos, relações de proximidade e distância. (SODRÉ, 2002, p.14).

Segundo Diegues e Arruda (2000, p.24) “além de espaço de reprodução econômico, das relações sociais, o território é também o *locus* das representações e do imaginário mitológico dessas sociedades”, de forma que se torna relevante analisar o sistema de representações, símbolos e mitos que essas populações constroem, pois é com ele que agem sobre o meio natural e desenvolvem seus métodos tradicionais de manejo.

Como exemplo da importância dos Terreiros de Candomblé no processo de territorialização negra no início do século XX, pós-abolicionista, podemos citar o fenômeno ocorrido nas cidades baianas, tanto Salvador quanto as situadas no Recôncavo, em que os terreiros assumiram papel protagonista, reafirmando identidades culturais diferentes, aglutinando populações excluídas, e até mesmo assumindo papel reservado ao poder público, provendo educação, saúde, alimentação e até mesmo a moradia dessas populações

(OLIVEIRA, 2011. p. 2). Retratado por Sodré (2002) como a principal forma social do negro no Brasil, o autor assim descreve:

[...] o terreiro afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes da subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil. (SODRÉ, 2002, p. 20).

Ao falar sobre territórios negros, Rolnik (1989) afirma não se tratar apenas de uma história de exclusão, mas também de construção de singularidade e elaboração de um repertório comum. Enquanto escravo, o espaço do negro era definido pela senzala, que representava a submissão à brutalidade dos senhores, símbolo de segregação e controle, e acabou por se configurar como território negro. Arrancado do lugar de origem e despossuído de qualquer bem, a autora ressalta que o escravo era apenas portador (nem mesmo proprietário) de seu corpo, e que era através dele que, na senzala, o escravo afirmava e celebrava suas formas de ligação com a comunidade e transmitia uma memória coletiva. A partir daí, a senzala transformou-se em terreiro, e o terreiro passou a ser um elemento espacial fundamental na configuração dos territórios negros urbanos, constituindo terreiros de samba, de candomblé, de jongo que atravessam a história dos espaços afro-brasileiros nas cidades.

SUBTRAÇÃO E RESSIGNIFICAÇÃO DE ESPAÇOS LITÚRGICOS AFRORELIGIOSOS NAS CIDADES

A forte ligação que as religiões de matriz africana sempre possuíram com elementos da natureza contribuiu para que muitos terreiros, ou “roças”, originalmente se fixassem nos entornos das cidades, regiões que, nas primeiras décadas do século XX, tinham um caráter predominantemente rural. Somemos a isso as parcas condições financeiras dos adeptos no período pós-abolicionista, o que colaborava para a busca por terras mais baratas para a implantação de seus terreiros. Pierson (1971) cita o exemplo do candomblé do Ilê Axé Opô Afonjá (localizado em São Gonçalo do Retiro, em Salvador, e fundado em 1910 por Mãe Aninha), situado numa região ocupada, prioritariamente, por negros e mestiços, e descreve o

percurso percorrido para chegar ao referido terreiro, como também demonstra a existência de uma considerável distância entre o terreiro e o que seria o centro urbano:

Para se chegar à seita de uma conhecida mãe de santo, toma-se o bonde da Calçada para a periferia da cidade, passando-se por laranjais e pastos crescidos, até o matadouro, onde se desce, sobe-se depois por uma estrada íngreme, ladeada por plantas chamadas “nativos” (que dizem ser originários da África), uricurus e outros coqueiros, até que depois de andar mais de dois quilômetros, se chega a um cume que domina um verde vale, donde se pode ver a cidade, bem ao longe. (PIERSON, 1971, p. 356).

Sobre a divisão estrutural do terreiro em “espaço mato” e “espaço urbano”, Mattoso (1992 apud RÊGO, 2006, p. 37), no livro “Bahia Século XX – uma Província do Império”, já analisava a impossibilidade de inúmeros terreiros da cidade de Salvador possuírem essa dupla estrutura, pois se encontravam instalados em casas situadas no centro da cidade. A autora assinala que, nestes casos, os terreiros urbanos possuíam um “mato” nos espaços verdes aos arredores.

Como consequência do processo de urbanização das cidades, uma nova paisagem passa a ser desenhada e essas religiões, antes instaladas num ambiente favorável, passam a encontrar dificuldades para a realização de seus rituais, num contínuo processo de desterritorialização de seus espaços litúrgicos. Especialmente a especulação imobiliária desponta como importante fator de redução aos denominados “espaço mato”, devido à dificuldade que os templos religiosos têm em manter sua ocupação com as amplas áreas originais. Assim, o processo de urbanização desordenado contribui com a perda de território das referidas religiões, promovendo assim, sua ressignificação e implicando de forma acentuada na degradação do espaço religioso. Regiões antes admiradas por grande riqueza natural degradaram-se com o tempo ou foram invadidas pela violência urbana, transformando completamente o ambiente.

Ademais, no universo das religiões de matriz africana, alguns rituais litúrgicos específicos precisam ser realizados em ambientes naturais (externos), ou seja, nos domínios dos Orixás, pois a vivência religiosa dessas pessoas não se limita apenas aos barracões dos terreiros. Duarte (1998) destaca que em se tratando das religiões afro-brasileiras a sacralização do espaço físico, fora dos domínios do terreiro, se dá pelo que se compõe o espaço natural, portanto, em qualquer lugar onde se verifiquem sinais naturais da criação em

plena liberdade (árvores, rios, nascentes, lagos, a fauna, cachoeiras, etc.), ali estarão as representações das Divindades afro religiosas (DUARTE, 1998, p. 19).

Entretanto, em decorrência do crescimento acelerado e desordenado das cidades, esses ambientes naturais preservados também estão, a cada dia, mais escassos. Assim, neste cenário em que o adensamento urbano torna mais difícil a manutenção de grandes áreas dentro das limitações dos terreiros, bem como a preservação de áreas naturais nos centros urbanos, os adeptos da religião se vêm obrigados a buscarem refúgio para a manutenção de muitas de suas práticas em áreas verdes remanescentes, normalmente representadas por Parques de Preservação.

Estabelece-se, assim, a divisão entre os territórios internos, ou o que Rêgo (2006) chama de territórios contínuos, sendo este composto pelos templos religiosos (edificações ou espaço urbano existente dentro do terreiro), e os territórios externos, ou territórios descontínuos, constituídos pelos ambientes externos, considerados sítios sagrados pelo uso ritualístico que lhe é atribuído, podendo ser matas, lagoas, rios, praias, manguezais, e áreas verdes remanescentes em geral.

Assim, os espaços sagrados dentro das religiões de matriz africana não se encerram dentro das limitações do espaço fechado do terreiro, mas se estendem a locais encontrados na natureza e que, para os adeptos, também são considerados como sítios sagrados. Pais, mães e filhos-de-santo sacralizam espaços que podem passar despercebidos às pessoas que não comungam da religião, nesse sentido, mar, lagoas, florestas, cachoeiras compõem um universo próprio para o povo-de-santo. Os chamados territórios descontínuos (ou externos) são constituídos por esses ambientes rituais complementares àqueles pertencentes à área interna dos terreiros, sacralizados pelo uso ritualístico e simbólico que lhes é atribuído.

Vagner Gonçalves da Silva (1995) ao tratar dos espaços sagrados no candomblé assim esclarece:

Além das folhas utilizadas no culto a todos os orixás, o candomblé necessita ainda do espaço da mata ou da floresta para cultivar as divindades que presidem esses domínios, como Ossaim, o deus das plantas, Oxossi, o deus caçador, Iroco e Tempo, representados pela gameleira branca (*Ficus doliaria*, M) ou ainda as entidades que, embora não pertencendo propriamente a este domínio, estão relacionadas com as árvores cujas folhas lhes são consagradas, como Ogum, cultuado na mangueira (*Mangifera indica*, L.) e

Iansã e Egum cultuados no bambu (*Bambusa vulgaris* L.). (SILVA, 1995, p. 210).

Todos esses fatores atribuíam um certo grau de mobilidade para o povo-de-santo, como indica Sodré (2002):

Deste modo, embora o terreiro possa ser um conjunto apreendido por critérios geotopográficos (lugar físico delimitado para o culto), não se deve, entretanto, ser entendido como um espaço técnico, suscetível de demarcações euclidianas. Isto porque ele não se confina no espaço visível, funcionando na prática como um “entrelugar” – uma zona de interseção entre o invisível (orun) e o visível (aiê) – habitado por princípios cósmicos (orixás) e representações de ancestralidade à espera de seus “cavalos”, isto é, de corpos que lhes sirvam de suportes concretos. O espaço sagrado negro-brasileiro é algo que refaz constantemente os esquemas ocidentais de percepção do espaço, os esquemas habituais de ver e ouvir. Ele fende, assim, o sentido fixo que a ordem industrialista pretende atribuir aos lugares e, aproveitando-se das fissuras, dos interstícios, infiltra-se. Há um jogo sutil de espaços-lugares na movimentação do terreiro. (SODRÉ, 2002, p. 80-81).

Mas, acontece que, aliado à perda significativa de seu “espaço mato”, o uso histórico dessas áreas verdes externas também vem sendo ameaçado, seja em decorrência de políticas de preservação ambiental, ou em razão do caráter múltiplo desses territórios, com seu uso reivindicado também para fins turísticos e de lazer, muitas vezes em virtude de projetos públicos de revitalização, o que torna praticamente insustentável a continuidade de sua utilização para fins litúrgicos, em decorrência da sobreposição de formas de uso incompatíveis.

Segundo Everaldo Duarte (1998), a sacralização do espaço físico, fora do terreiro, se dá pelos elementos que o compõe. Essa preocupação com a perda dos espaços ritualísticos é percebida pelo autor em seu artigo sobre o Parque São Bartolomeu (Salvador), que configura um território descontínuo utilizado historicamente pelos afro-religiosos:

[...] Os terreiros cada vez mais se encolhem nas suas limitações de espaços físicos. Muitos até se reservam o direito de reduzir seus rituais, eliminando algumas “obrigações” que deveriam ser realizadas à margens de rios, lagos, nascentes, etc. Significa dizer que a manifestação da religião afro-brasileira tradicional está encolhendo. Encolhendo para os muros dos próprios terreiros. E isto não é bom. Não é bom porque nós sabemos que nossa religião não se enquadra apenas aos rituais nos espaços do terreiro. (DUARTE, 1998, p.20).

Este cenário moderno de urbanização, visível em todos os centros populacionais, coloca em xeque a continuidade e o futuro de muitos dos rituais e práticas afroreligiosas, visto que, em decorrência do crescimento desordenado das cidades, os territórios afro religiosos se restringem, cada dia mais, a locais específicos, que ainda conseguem preservar e apresentar características naturais e, portanto, passíveis de manifestação do sagrado (RÊGO, 2006, p. 73).

Desse modo, essas áreas verdes remanescentes, encontradas na maioria das vezes apenas em Parques de Preservação e Conservação, passam a ser utilizadas como território descontínuo pelos adeptos dos cultos, consolidando-se, assim, como lugares sagrados em razão da prática e pelo histórico de utilização destas comunidades religiosas. A identificação desses espaços sagrados possibilita vislumbrar a historicidade de tais práticas religiosas, uma vez que muitos destes espaços já desapareceram ou foram modificados, a fim de atender aos interesses públicos, o que demanda, do povo-de-santo, uma constante redefinição de seus territórios e ressignificação de suas práticas.

Espaços que historicamente serviram como territórios descontínuos dos cultos afro-brasileiros, e, portanto, considerados sagrados pelo uso ritualístico tradicional que lhes foram atribuídos, estão se tornando proibidas ao culto, seja em decorrência de projetos de revitalização que transformam esses locais em espaços de lazer e pontos de atração turística (a exemplo do Dique do Tororó em Salvador), seja pela instituição de unidades de conservação ambiental (como é o caso do Parque Nacional da Tijuca). Assim, cada dia mais, os adeptos das religiões afro-brasileiras vêm suas territorialidades subtraídas.

Como dissemos, exemplo de desterritorialização decorrente da revitalização do espaço para fins turísticos e de lazer, o Dique do Tororó historicamente se configurou como um espaço apropriado pela comunidade afro-religiosa para as suas manifestações ritualísticas, devido a presença no local de elementos ligados à natureza e que fazem parte do panteão sagrado desta religião. Com a revitalização do espaço, o povo de santo passou a ser vigiado para não colocar oferendas no local como era de costume, e atualmente só consegue manter suas práticas às escondidas. Sobre seu uso lembra Everaldo Duarte (1999):

O dique do Tororó é um santuário para todos nós. Ali reside a Oxum mais doce e mais justa que se pôde conhecer. Antes, com todos os requintes aos

quais se faz jus. Hoje, cercada de asfalto, buzinas e sirenes por todos os lados. [...] Aos domingos, geralmente à tarde, era um privilégio se colocar à margem do dique para ver o cerimonial que conduzia os presentes. Eram as oferendas para Oxum que os terreiros tradicionais proporcionavam, cada um ao seu dia. O movimento provocado pela chegada do cortejo era tão grande que parava tudo. Os bondes, as pessoas, os moradores, tudo se juntava num único cenário que ficava pequeno quando se lhe acrescentava o cortejo. O cortejo era de muita gente que acompanhava os atabaques que reverenciavam a Deusa das águas doces, cantando e dançando em ritmo de ijexá. (DUARTE, 1999, 264-5).

Ademais, o Dique do Tororó conforme se apresenta hoje, com seu uso reivindicado para fins turísticos e recreativos, não mais apresenta um elemento essencial da religião, qual seja, o segredo/invisibilidade, componente fundamental para a estruturação das práticas religiosas de matriz africana, o que caracteriza uma sobreposição territorial de formas incompatíveis de uso. Sobre este universo de mistério e segredo que envolve essas práticas ritualísticas, e que muitas vezes impõe restrições aos próprios iniciados quanto ao acesso à conhecimento litúrgicos, Nina Rodrigues (2005), ainda que revestido do preconceito característico de sua época, aponta a utilização que os sacerdotes faziam deste mistério:

Como causa não menos poderosa da reserva e do mistério dos negros concorre com estas o interesse dos feiticeiros no acréscimo de prestígio que lhes vem desse segredo. A fé dos crentes e a credulidade dos supersticiosos são rude e proveitosamente exploradas pelos feiticeiros: prestígio do desconhecido com grave detrimento da influência que exercem (RODRIGUES, 2005, p. 11).

Também se insere neste cenário a utilização do Parque Nacional da Tijuca, no Rio de Janeiro, por comunidades religiosas de matriz africana e que passaram a ter o acesso às áreas da unidade restrito, ou mesmo impedido, em decorrência de políticas públicas de proteção ambiental, típico episódio do que se denomina hoje de racismo ambiental.

De tudo aqui relatado o que se vê é uma subtração dos espaços sacralizados pelo “Povo de Santo”, tanto em seus territórios internos (a exemplo do “espaço mato”) quanto externos (áreas verdes remanescentes), problemática que surge como desdobramento direto do adensamento urbano e de políticas públicas (tanto de preservação ambiental quanto de revitalização para fins turísticos e/ou de lazer) que impactam de maneira negativa essas

comunidades. Tal cenário é preocupante e aponta uma situação de conflito e exclusão, representando uma ameaça à continuidade dessas práticas religiosas.

DA LIBERDADE ÉTNICO-RELIGIOSA

Dentro do contexto apresentado, importante é a reflexão sobre dois direitos humanos fundamentais, em especial aqueles envolvidos nessa questão: 1) o direito à liberdade religiosa; e 2) o direito à identidade étnica. Sobre o primeiro, sabemos que a necessidade de exteriorização das convicções religiosas constitui algo inerente ao ser humano, resultado de um direito sobre-humano, divino e espiritual e não de uma mera concessão estatal. Entretanto, a história demonstra que o direito do homem à liberdade religiosa, através do livre culto e exercício dos diversos credos religiosos, enquanto direito fundamental, somente passou a ser garantido expressamente nas constituições democráticas.

Na Constituição Federal Brasileira de 1988, a liberdade religiosa, enquanto direito fundamental, está presente em seu artigo 5º, VI, VII e VIII. O Art. 5º, VI estabelece e define o conteúdo constitucional da liberdade religiosa no direito brasileiro, delineando os elementos constituintes de tal direito: liberdade de consciência e de crença. Nessa linha, a atual concepção do direito fundamental à liberdade religiosa apresenta uma feição nunca antes verificada. Ela se relaciona intensamente com os valores democráticos de um Estado laico que, além de laico, também, precisa ser um Estado colaborador, posto que, como ressalta Miranda (2000):

A liberdade religiosa não consiste apenas em o Estado a ninguém impor qualquer religião ou a ninguém impedir de professar determinada crença. Consiste ainda, [...] em o Estado permitir ou propiciar a quem segue determinada religião o cumprimento dos deveres que dela decorrem [...]. Se o Estado, apesar de conceder aos cidadãos, o direito de terem uma religião, os puser em condições que os impeçam de a praticar, aí não haverá liberdade religiosa. (MIRANDA, 2000, p. 409).

Nesse mesmo sentido, Silva Neto (2008) destaca que em razão do princípio da laicidade, o Estado tem a obrigação de garantir e proteger o exercício pleno dos seguintes direitos derivados da liberdade religiosa e de consciência: 1) a liberdade do indivíduo de ter crença religiosa ou não; 2) a liberdade do indivíduo de professar a sua fé religiosa, caso a

tenha; 3) a liberdade do indivíduo de trocar de religião; 4) a liberdade do indivíduo de não ser perseguido nem ofendido em razão de suas escolhas religiosas; 5) a liberdade dos familiares de decidirem pela educação religiosa, ou não, de seus descendentes; 6) a garantia de que esta educação religiosa não se choque com suas convicções, mas que as respeite; 7) a garantia de não ser discriminado em função de sua(s) crença(s).

Merece destaque aqui, quanto ao conteúdo específico do art. 5º, VI, que a liberdade religiosa envolve também a crença em um determinado conjunto de valores. Portanto, a opção de um indivíduo por uma religião traz, invariavelmente, como contrapartida, o dever de este observar e cumprir alguns dogmas ou formalidades religiosas, os quais são efetivamente realizados pelo adepto, em razão de um ato de crença: o indivíduo crê em um dogma ou rito específico e o segue.

Juntamente à liberdade de consciência, a Constituição de 1988, em seu art. 5º, VI, traz também a liberdade de divulgação de crença, que consiste na possibilidade de o adepto professar sua crença e envidar esforços no sentido de conseguir novos fiéis. Ressalte-se que este âmbito da liberdade religiosa é também protegido por outro direito constitucional, qual seja, a liberdade de expressão (TAVARES, 2008), que em conjugação com o direito à liberdade religiosa, se configura em liberdade de expressão religiosa.

O direito à liberdade religiosa, além de estar assegurado pela Constituição Federal de 1988, também encontra proteção na legislação infraconstitucional (Lei nº 9.394/96, Lei nº 4.898/65, Lei nº 7.716/89, etc.), bem como em Tratados Internacionais dos quais o Brasil é signatário, a exemplo da Convenção Internacional sobre Direitos Civis e Políticos; Convenção Interamericana sobre Direitos Humanos; Declaração sobre a Eliminação de todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções; Declaração sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas; a Declaração de Princípios sobre a Tolerância.

O Direito à identidade étnica, por sua vez, pode ser entendido como o direito que uma pessoa tem de preservar, vivenciar e reproduzir sua cultura sem sofrer qualquer represália por isso. Envolve aspectos como idioma, religião, modo de vida e organização social. Ele permite que o indivíduo pertencente a um determinado grupo possa se afirmar como tal. É com base em sua identidade que o indivíduo constrói sua personalidade, estruturas psíquicas e

emocionais. É com base em sua identidade que o indivíduo estabelece seus conceitos de certo e errado, bem e mal, justo e injusto. (LIMA, 2010).

Portanto, cada ser humano guarda uma relação muito forte com o grupo étnico a que pertence, com suas tradições, valores e cosmovisão. A essa relação de pertencimento dá-se o nome de “identidade étnica,” direito intimamente ligado à liberdade cultural, parte vital do desenvolvimento humano. (PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO - PNUD, 2004).

Em decorrência do importante papel desempenhado na formação do indivíduo, a identidade étnica é objeto de proteção jurídica em diversos tratados internacionais, a exemplo do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (art.27); Declaração sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas (art.1º e 2º, parágrafo único) bem como a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, que dispõe sobre tal direito em relação aos povos indígenas e tribais. No Brasil, é previsto de forma implícita, conforme se extrai da interpretação do art.5º, §2º combinado com os arts. 215, 216 e 231 da Constituição Federal de 1988. (LIMA, 2010).

As fortes influências e marcas deixadas pelo povo africano na cultura nacional estão presentes e são sentidas sobremaneira no campo religioso. Neste campo específico, as estratégias de sobrevivências das religiões africanas, desde o sincretismo, aos cultos escondidos nas matas e nas senzalas, passando-se pelas recriações e invenções de tradições, emanam dimensões imateriais profundas. (SANTOS, 2003). Gil e Risério (1988) destacam:

O homem arrancado de sua terra, escravizado do outro lado do mar oceano e submetido a um intenso bombardeio ideológico europeizante, foi encontrar, em sua religião, a possibilidade de manter viva uma continuidade, inclusive pessoal. (GIL; RISÉRIO, 1988, p. 108).

Assim, uma vez que idioma, costumes, cultura e também as crenças são desdobramentos de uma identidade étnica, temos que dela, também, nasce um direito étnico-religioso. E, visto que a nossa Constituição Federal garante, de maneira ampla e irrestrita, a liberdade religiosa a todos, evidente que este direito também alcança as manifestações religiosas étnico-raciais, a exemplo dos cultos de matriz africana. Portanto, preservar a liberdade afro ou étnico-religiosa é, sobretudo, preservar o direito à identidade étnica.

CONCLUSÃO

Conforme demonstrado, a vivência afro religiosa não se encerra dentro dos limites dos Terreiros, mas também se expande para ambientes naturais considerados sagrados por representarem os locais de “domínio” dos Orixás. No entanto, em decorrência do adensamento urbano, uma nova paisagem passa a ser desenhada e essas religiões, antes instaladas em ambientes favoráveis, passam a encontrar dificuldades para manutenção de suas ocupações em amplas áreas, bem como para encontrarem ambientes naturais preservados aptos à realização de suas cerimônias.

Neste cenário, os adeptos se vêm obrigados a buscarem refúgio para a manutenção de suas práticas em espaços verdes remanescentes das cidades, normalmente representados por Parques de Preservação. Entretanto, o uso histórico desses espaços vem sendo ameaçado, seja em decorrência de políticas de preservação ambiental que instituem unidades de conservação, ou em razão do caráter múltiplo destes territórios, com seu uso reivindicado também para fins turísticos e de lazer, o que torna praticamente insustentável a continuidade de sua utilização para fins litúrgicos.

Tal cenário é preocupante e aponta uma situação de conflito e exclusão, representando uma ameaça à continuidade dessas práticas religiosas, seja em decorrência da sobrevalorização da preservação do meio ambiente ou de tensões envolvendo a sobreposição de usos incompatíveis destes espaços. Todavia, tão importante quanto à preservação ambiental é a proteção do patrimônio imaterial representado pelas religiões de matrizes africanas, em razão da relevância destas enquanto representação da manifestação cultural brasileira.

Concluimos, portanto, que o confronto existente entre duas concepções aparentemente antagônicas: ambientalismo ortodoxo (que sobrevaloriza a preservação do meio ambiente desconsiderando o uso sustentável do espaço por comunidades tradicionais) x multiculturalismo (que sustenta a possibilidade de preservação através de saberes tradicionais), pode ser superado a partir da manutenção de um diálogo conciliador dos interesses dessas duas vertentes. Eis a nossa proposta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARROS, José Flávio Pessoa; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Candomblé, religião de corpo e alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 103-138.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**/Roger Bastide; tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz; revisão técnica Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BRASIL. Ministério da Cultura. Relatório final das atividades da comissão e do grupo de trabalho patrimônio imaterial – Introdução. In: **O Registro do patrimônio imaterial – Dossiê final das atividades da comissão e do grupo de trabalho patrimônio imaterial**. Brasília: MIN/IPHAN/FUNARTE. 1999.
- BUONFIGLIO, Mônica. **Orixás, anjos da natureza: um estudo sobre os deuses do candomblé**. São Paulo: Editora Mônica Buonfiglio, 2004.
- DIEGUES, Antonio Carlos; ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2000. Disponível em: < <http://portal.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=3810>>. Acesso em: 07 out. 2014.
- DUARTE, Everaldo. O Terreiro do Bogum e o Parque São Bartolomeu. In: FORMIGLI, Ana Lúcia (org.). **Parque Metropolitano de Pirajá: História, natureza e cultura**. Coleção Cadernos do Parque. Salvador: Editora do Parque, 1998.
- DUARTE, Everaldo. Religiosidade no Cotidiano Baiano - O Dique do Tororó. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul (orgs.). **Faraimará - O Caçador traz Alegria: Mãe Stella, 60 anos de Iniciação**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- SANTOS, Joana Elbein dos. Os nagôs e a morte. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1977.
- GIL, Gilberto; RISÉRIO, Antônio. **O Poético e o Político e Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multi-territorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- LÉPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Candomblé, religião de corpo e alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 139-163.

LIMA, Emanuel Fonseca. Refugiados ambientais, identidade étnica e o direito das mudanças climáticas. **Prima Jurídico**: São Paulo, v. 9, n. 2, p. 373-397, jul./dez. 2010.

MATTOSO, Kátia Maria de Queirós. **Bahia Século XIX – Uma província no império**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1992 apud RÊGO, Jussara. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros da região metropolitana de Salvador, Bahia. **GeoTextos**, v. 2, n. 2, p. 31-85, 2006.

MIRANDA, Jorge. Manual de Direito Constitucional. Tomo IV, direitos fundamentais. 3.ed. Coimbra: Coimbra, 2000.

OLIVEIRA, André Luiz de Araújo. A cidade e o terreiro: proteção urbanística aos terreiros de candomblé na Bahia pós Estatuto da Cidade. In: **Seminário Urbanismo na Bahia – Direito à Cidade, Cidade do Direito**. 11., 2011, Salvador. Disponível em: <http://www.ppgau.ufba.br/urba11/ST1_A_CIDADE_E_O_TERREIRO.pdf>. Acesso em: 13 out. 2014.

PIERSON. Donald. **Branços e Pretos na Bahia**: estudo de contacto racial. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO – PNUD. **Relatório do Desenvolvimento Humano, 2004**. Liberdade cultural num mundo diversificado. Lisboa: Mensagem, 2004.

RÊGO, Jussara. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros da região metropolitana de Salvador, Bahia. **GeoTextos**, v. 2, n. 2, p. 31-85, 2006.

RISÉRIO, A. **Uma História da Cidade da Bahia**. 2 ed. Rio de Janeiro: Versal, 2004.

RODRIGUES, Nina. O Animismo fetichista dos negros baianos. 2 ed. Salvador: P555, 2005.

ROLNIK, Raquel. Território Negros nas Cidades Brasileiras (Etnicidade e Cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro). **Estudos Afro-Asiáticos**. n. 19, p. 29-41, 1989.

SANTOS, Rafael dos. Dimensões imateriais da cultura negra. **Teias**, v. 4, n. 7, p. 1-13, jan./dez.2003.

SILVA NETO, Manoel Jorge e. **Proteção Constitucional à Liberdade Religiosa**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002. (Bahia: Prosa e poesia).

LIMA, kellen Josephine Muniz de
OLIVEIRA, Ilzver de Matos
HOENISCH, Júlio Cesar Diniz

TAVARES, André Ramos. **Curso de Direito Constitucional**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

- 1** As colaborações para publicação na revista Diálogos Possíveis deverão ser inéditas;
- 2** As contribuições recebidas serão submetidas à apreciação de membros do Conselho Editorial ou consultores ad hoc , dentro de suas especialidades;
- 3** O Conselho Editorial poderá sugerir ao autor, quando necessário, modificações de ordem temática e/ou formal;
- 4** Artigos derivados de pesquisas terão prioridade na publicação devendo o autor declarar o projeto ao qual está vinculado e a agência de fomento correspondente;
- 5** Os trabalhos recebidos não serão devolvidos aos autores;
- 6** A estrutura deve atender as exigências da norma NBR 6022 da Associação Brasileira de Normas Técnicas (2003), ser editado no Word for Windows no formato A4;
- 7** As margens superior e esquerda deve ser de 3 cm, a inferior e a direita de 2 cm;
- 8** A fonte dos títulos e do texto do artigo deve ser Times New Roman, tamanho 12, exceto em citações com mais de três linhas e notas de rodapé que deverão ser apresentadas em tamanho menor que o corpo do texto;
- 9** O espaçamento deve ser de 1,5 entre as linhas;
- 10** As ilustrações, tabelas, quadros e gráficos devem ser elaboradas de acordo com as orientações da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT);
- 11** Deve conter na primeira página o título e o subtítulo (se houver) do artigo em maiúsculas em negrito, fonte Times New Roman (tamanho 12), o nome dos autores e um breve currículo (titulação, instituição de ensino e e-mail), um resumo em português e inglês ou francês ou espanhol ou italiano (até 250 caracteres), seguidos de no mínimo 3 e no máximo 5 palavras-chave separadas por ponto;
- 12** O texto deve ter números de páginas apresentados centralizados no fim da página e os artigos não devem exceder 25 páginas, (incluindo os espaços e as referências), tendo 9 páginas como seu tamanho mínimo para inclusão na revista;
- 13** As citações devem ser feitas de acordo com a norma NBR 10520 da Associação Brasileira de Normas Técnicas (2002) e o sistema de chamada das citações deve ser o alfabético (autor/data);
- 14** As referências devem estar no final do artigo e devem obedecer à norma NBR 6023 da Associação Brasileira de Normas Técnicas (2002);
- 15** Os artigos deverão ser enviados pela plataforma do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER) neste link
[<http://revistas.faculdadesocial.edu.br/index.php/dialogospossiveis/about/submissions#online-Submissions>].
Para enviar o trabalho o autor responsável deve fazer o cadastro no sistema ou entrar em contato diretamente com o editor da revista.