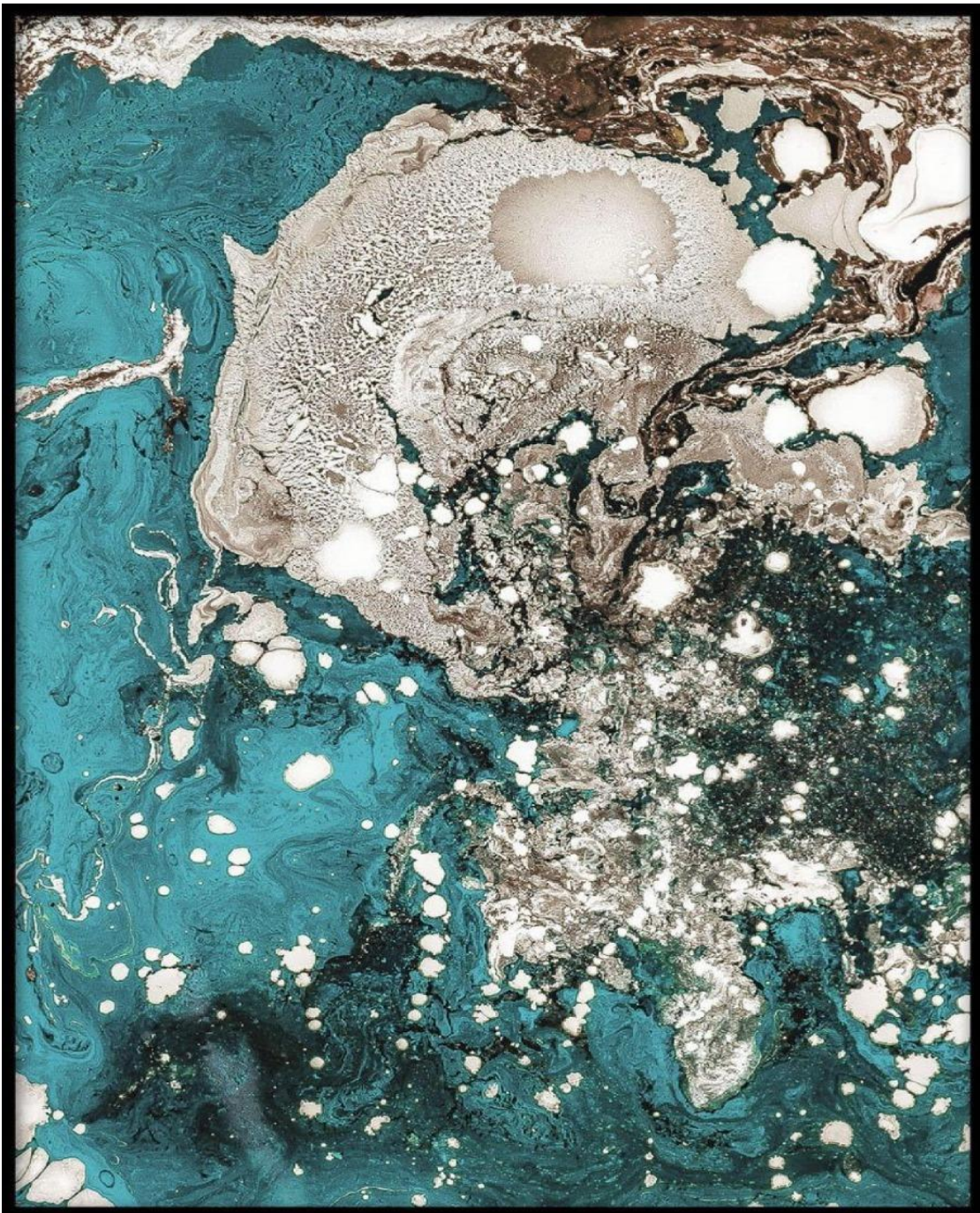




UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Sofia



SUMÁRIO

TABLE OF CONTENTS

DOSSIÊ FILOSOFIA E PSICANÁLISE

EDITORIAL	03-04
OS EDITORES E A EDITORA	
EDITORIAL DO DOSSIÊ: “FILOSOFIA DA PSICANÁLISE: EU, SER, IMAGEM”	05-09
VIRGINIA HELENA FERREIRA DA COSTA	
APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ	10-11
CLAUDIA MURTA	
EDUARDO RIBEIRO DA FONSECA	
CONSTITUIÇÃO DO EU E IDENTIFICAÇÃO NARCÍSICA: O DEBATE ENTRE FREUD, FERENCZI E ABRAHAM ACERCA DA MELANCOLIA	12-42
ÉRICO BRUNO VIANA CAMPOS	
PULSÃO DE MORTE À LUZ DA TEORIA DA VIVÊNCIA DE DOR E DA PSICOLOGIA DOS FILHOS NA HORDA PRIMITIVA	43-67
FERNANDA SILVEIRA CORRÊA	
O CAMPO EPISTEMOLÓGICO DA PULSÃO DE MORTE: UM DEBATE ENTRE PSICANÁLISE, CIÊNCIA E FILOSOFIA DA MENTE	68-98
CLAUDIA MURTA E JACIR SILVIO SANSON JÚNIOR	
O PASSADO BATE À PORTA: AS MARCAS DO EVOLUCIONISMO EM "VISÃO DE CONJUNTO DAS NEUROSES DE TRANSFERÊNCIA"	99-120
VINÍCIUS ARMILIATO	
A LINGUAGEM E O SIMBÓLICO: DA NOÇÃO DE TOTALIDADE DO CORPO À PRODUÇÃO DE UM SENTIMENTO DE SI (DAS SELBSTGEFÜHL) SOB OS IMPERATIVOS DO CORPO PSICOSSEXUALIZADO	121-158
CARLOS EDUARDO ORTOLANI PRADO DE MOURA	
O RETORNO DA SOFÍSTICA RECALCADA: IMPLICAÇÕES FREUDO-LACANIANAS	159-175
SERGIO AUGUSTO FRANCO FERNANDES	
SABER E NÃO SABER: CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE A VERDADE DO IMAGINÁRIO EM SIGMUND FREUD	176-187
ANA CAROLINA SOLIVA SORIA	
ANOMIA E HIPOCONDRIA NAS RELAÇÕES ENTRE CORPO, SAÚDE E O SOFRIMENTO NA CONTEMPORANEIDADE	188-203
JOSIANE CRISTINA BOCCHI	

PSICANÁLISE PANDÊMICA: A ENERGÉTICA E A HERMENÊUTICA DA COVID-19 204-212

WEINY CÉSAR FREITAS PINTO

ARTIGOS DE FLUXOCONTÍNUO

A AUTOCRÍTICA ENQUANTO MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO NO PARMÊNIDES DE PLATÃO 213-234

AURELIO OLIVEIRA MARQUES

A DECOMPOSIÇÃO DOS VIVIDOS (*ERLEBNIS*) E OS PRESSUPOSTOS DAS APARIÇÕES 235-252

RUDINEI COGO MOOR

CÁLCULO, ASTÚCIA E DESEJO: AS LÓGICAS DA POLÍTICA NO MAQUIAVEL DE CLAUDE LEFORT 253-274

DARIO DE NEGREIROS

NOS BRAÇOS DE PROMETEU: APONTAMENTOS SOBRE TÉCNICA E ANTROPOTÉCNICA 275-293

JOSÉ ANTÔNIO FEITOSA APOLINÁRIO

O CRISTO DE SARTRE – REINVENÇÃO MÍTICA E HUMANISMO EM *BARIONA* 294-324

CAIO LIUDVIK

O ESTATUTO POLÍTICO DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT 325-340

MÁRIO SÉRGIO DE OLIVEIRA VAZ

ENTREVISTA 341-353

*Soggettività politica da Il Potere costituente ad Assemblea
Intervista con Antonio Negri*

RAFFAELLA LIMONE

TRADUÇÃO

OLHAR ESPINOSISTA SOBRE A LEITURA HEGELIANA DO ESPINOSISMO, DE BERNARD ROUSSET 354-370

Carlos Tiago Silva
Arion Keller

EDITORIAL

EDITORIAL

Este número da **Sofia** é composto pelas submissões ao dossiê sobre Filosofia da Psicanálise; à seção “Fluxo contínuo”; uma entrevista e uma tradução.

O primeiro dos artigos da seção “Fluxo Contínuo”, intitulado “A autocrítica enquanto método de investigação no *Parmênides* de Platão”, de Aurelio Oliveira Marques, trata da autocrítica platônica como análise das formas no *Parmênides*, baseando-se nos conceitos de participação (*methexis*) e de “argumento do terceiro homem” (*tritros anthropos*). No segundo artigo, “Nos braços de prometeu: apontamentos sobre técnica e antropotécnica”, José Antônio Feitosa Apolinário relaciona a análise da técnica em José Ortega y Gasset com os conceitos de antropotécnica propostos por Peter Sloterdijk e Fabián Ludueña Romandini para concluir uma sintonia entre eles quanto ao caráter autoplástico do humano. Em “Cálculo, astúcia e desejo: as lógicas da política no Maquiavel de Claude Lefort”, Dario Cintra de Negreiros Ribeiro mostra que Claude Lefort, em sua obra *Le Travail de l'œuvre, Machiavel* (1972), compreende a lógica dos fenômenos políticos sem separar razão e afeto. No quarto artigo, “O Cristo de Sartre: reinvenção mítica e humanismo em *Bariona*”, Caio Liudvik Caramico Soares trata da importância da peça *Bariona* para o engajamento político de Sartre e de seu uso do nascimento de Cristo como defesa da liberdade. No artigo de Rudinei Cogo Moor, “A decomposição dos vividos (*erlebnis*) e os pressupostos das aparições”, o autor desenvolve sobre o método da redução para decompor as vivências desde suas aparições em *Ideias I*, de Husserl, cujos pressupostos se unificam no sujeito como polo referencial. No último artigo, de Mário Sérgio de Oliveira Vaz, com o título “O estatuto político da desobediência civil no pensamento de Hannah Arendt”, parte-se das potencialidades da desobediência civil para, passando pelo conceito de lei, aproximar a noção de felicidade pública com a de desobediência civil.

Na entrevista de Antonio Negri feita por Raffaella Limone, “Subjetividade política do Poder Constituinte à Assembleia”, enfoca-se o conceito de subjetividade política para a organização multitudinária do comum. Com relação à tradução do texto *Regard spinoziste sur la lecture hegelienne du spinozisme*, encontra-se presente no compilado de ensaios do intérprete francês Bernard Rousset, em homenagem a seu falecimento no ano de 1997, intitulado *L'immanence et le salut: regards spinozistes*, editado pela Kimé em 2000, entre as páginas 15 e 28; traduzido por Carlos Tiago Silva e Arion Keller.

Os artigos do Dossiê “Filosofia da Psicanálise: Eu, Ser, Imagem” possuem um editorial separado, acompanhado de uma apresentação de Eduardo Ribeiro da Fonseca e Claudia Pereira do Carmo Murta contextualizando o evento que lhe deu origem.

A nova Equipe Editorial assumiu sua função recentemente e aos poucos aprendemos a realizar essa exigente tarefa de contribuição para a pesquisa de relevância e qualidade em Filosofia no Brasil. Diante desse tempo de agressão

à universidade pública, de crise sanitária e de sobrecarga de tarefas com o Ensino Remoto Emergencial, as dificuldades e exíguos recursos são desafios para pesquisadores e editores; assim, agradecemos aos colegas que prestigiaram nossa revista na leitura, submissão de propostas e na elaboração de pareceres de avaliação, certos que, contando com a compreensão nessa etapa inicial, aperfeiçoar-nos-emos diante das demandas editoriais.

Muito obrigado e boa leitura!

Daniel Arruda do Nascimento
Marcelo Martins Barreira
Marco Rampazzo Bazzan
Virgínia Ferreira da Costa

EDITORIAL DO DOSSIÊ “FILOSOFIA DA PSICANÁLISE: EU, SER, IMAGEM”.

Virginia Helena Ferreira da Costa
Doutora em Filosofia (USP)
Pós-doutora em Filosofia (UFES)

É com imensa satisfação que escrevo o Editorial do Dossiê “Filosofia da Psicanálise: Eu, Ser, Imagem” que consta no Volume 9, Número 2 da Revista Sofia – primeiro resultado da nova comissão de Editores e Editora.

A seleção de artigos provém do VIII Congresso Internacional de Filosofia da Psicanálise, de mesmo título, realizado na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) entre os dias 12 e 14 de novembro de 2019. Se o escopo do Congresso será apresentado pelos organizadores Eduardo Ribeiro da Fonseca e Cláudia Murta, aqui me proponho a expor os conteúdos dos artigos que o compõem.

Contendo nove textos de nomes de peso nos estudos sobre Filosofia da Psicanálise, as diferentes temáticas apenas aparentemente desconexas encontram relações não somente com os conceitos de “Eu, Ser e Mente” – tal como será apresentado pelos organizadores. Sua vinculação também é guiada por temas clássicos da psicanálise freudiana (nos quais incluo textos de Érico Bruno Viana Campos, Cláudia Pereira do Carmo Murta e Jacir Silvio Sanson Júnior); por abordagens sobre a influência da herança arcaica na constituição subjetiva (como os artigos de Fernanda Silveira Corrêa e Vinícius Armiliato); por articulações entre psicanálise e conceitos próprios da Filosofia Antiga (são os de autoria de Sérgio Augusto Franco Fernandes e Ana Carolina Soliva Soria); e por desenvolvimentos da atualidade da psicanálise em questões prementes da contemporaneidade (como as produções de Carlos Eduardo Ortolani Prado de Moura, Josiane Bocchi e Weiny César Freitas Pinto).

Relativamente aos temas clássicos da psicanálise freudiana, o texto de Érico Bruno Viana Campos (“Constituição do Eu e Identificação Narcísica: o debate entre Freud, Ferenczi e Abraham acerca da Melancolia”) apresenta uma interface conceitual acerca dos conceitos de Eu, identificação narcísica e melancolia decorrente de debates entre Freud, Ferenczi e Abraham ocorridos entre 1915 e 1917. O propósito geral é o de delinear historicamente os posicionamentos e argumentações envolvidos nas diferentes concepções de constituição do Eu via relações objetais. O artigo se torna singular ao demonstrar, entre outras coisas, como, por meio do conceito de identificação narcísica, Freud teria inovado a sua concepção da dinâmica psíquica (anteriormente centrada em noções intrapsíquicas e representacionais do objeto) mediante a perspectiva das relações objetais intersubjetivas, o que teria permitido a ampliação de sua compreensão e gênese do Eu enquanto sedimento de sucessivas identificações. É de se notar também como o autor dá destaque às diferentes compreensões sobre luto e melancolia (esta última tomada enquanto fonte do paradigma objetal), sem deixar de demonstrar a

relação íntima existente entre identificação, narcisismo e objeto materno. São evidenciadas as tensões e problematizações em ao menos três níveis: no interior da própria teoria freudiana, no debate entre os autores abordados e também em campos teóricos psicanalíticos póstumos, essencialmente ingleses e norte-americanos.

Já o texto de autoria de Cláudia Murta e Jacir Silvio Sanson Júnior, “O Campo Epistemológico da Pulsão de Morte: Um debate entre Psicanálise, Ciência e Filosofia da Mente”, retoma o conceito de pulsão de morte relacionando-o a desenvolvimentos de Empédocles e dos paradigmas de cientificidade do Século XIX. Ao discorrerem sobre como os destinos pulsionais orientam as variações do objeto e objetivo das pulsões, são-nos mostradas as amplitudes que a noção de pulsão de morte alcança na teoria freudiana, mesmo que implicitamente: entre outros, é desenvolvido como o recalque primordial seria condição de desenvolvimento do pensamento e da eticidade. Nesse âmbito, a pulsão de morte envolvida em tal recalque é identificada enquanto um excedente pulsional (entre a satisfação obtida e aquela exigida) que vigora como fator impulsionador para a criação do novo, em conjunção com a pulsão de vida. Os autores mostram que, apesar da concepção de pulsão de morte aparecer em toda a extensão da obra de Freud (implicitamente nos primeiros textos e de forma conceitualmente delineada nos escritos tardios), a sua compreensão não pode ser unívoca, pois estaria mais próxima ao formato científico, de início, ganhando ares especulativos ao fim da vida do psicanalista. O que permite aos autores rever a relação de Freud com a ciência, reforçando o papel que o conceito de pulsão de morte assume na inauguração de um campo epistemológico inovador.

Quanto ao debate filogenético e seus impactos da formação psíquica, o texto de Fernanda Silveira Corrêa intitulado “Pulsão de morte à luz da teoria da vivência de dor e da psicologia dos filhos da horda primitiva” se mostra interessante de múltiplas formas. A autora traça um caminho argumentativo desde o “Projeto para uma psicologia”, de 1895, até “Além do princípio do prazer”, de 1920 (passando ainda por “Interpretação dos sonhos”, “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico”, “Visão de conjunto das neuroses de transferência”, “Totem e tabu”, “Psicologia das massas e análise do eu”), propondo uma leitura dicotômica transversal: a de que haveria um funcionamento psíquico vinculado à memória da vivência da dor baseada na reação biológica de fuga do desprazer. Neste viés, ela examina a psicologia dos filhos da horda primitiva, a psicologia das massas e a pulsão de morte. Por outro lado, haveria ainda o funcionamento psíquico baseado na memória da vivência de satisfação vinculada não propriamente a uma ação, mas a uma representação – o que promove a confusão entre experiência de satisfação e alucinação –, afastando-se do biológico. Neste sentido, ela aborda os movimentos de ligação do Eu, bem como a pulsão sexual infantil perversa e polimorfa, a psicologia do pai primitivo e a pulsão de vida. A partir desses dois pontos de vista, a autora analisa padrões de relações entre realidade interna e realidade externa e suas modificações ao longo dos textos freudianos. Ao final de seu artigo, a autora demonstra como o resgate de temas da herança arcaica podem ser analisados a partir de uma perspectiva atual de ascensão de populismos: para além da tendência da pulsão de vida de formar unidades cada vez maiores, nota-se como a formação de laço social em uma bolha narcísica massificada tem como uma de suas fundamentações metapsicológicas a disposição passivo-masoquista de submissão à autoridade, culpo e ódio – temas relacionados à pulsão de morte.

Nessa mesma via segue o necessário texto de Vinícius Armiliato, “O passado bate à porta: as marcas do evolucionismo em ‘Visão de conjunto das neuroses de transferência’.” Dando enfoque a tal manuscrito de 1915, o autor vincula a análise freudiana de neuroses lidas a partir da evolução filogenética da espécie humana à perspectiva das psicopatologias enquanto repetições de heranças biológico-históricas. Sua escrita clara demonstra-nos como tendências psíquicas mais básicas descritas por Freud (como a repressão, contrainvestimento, formação de substitutos e sintomas, relação com a sexualidade, regressão e disposição às neuroses) foram tomadas da biologia evolutiva da época. Mais do que uma simples reprodução do arcaico, a sobreposição da filogênese e ontogênese figurada por Freud traz conflitos, coexistências e interrupções que pedem por reorganizações frequentes do funcionamento psíquico. Por fim, o autor conclui como, embora haja a possibilidade de modificações históricas em tais heranças adquiridas, o traço patológico remonta a repetições, o que deixa espaço para que a criação do novo se mostre afastada das determinações biológicas, estando relacionada às realizações racionais e culturais do ser humano. Tal progresso, contudo, não pode se furtar de estar vinculado, de algum modo, às heranças arcaicas.

Já ao pensarmos nas vinculações da psicanálise com a Filosofia Antiga, deparamo-nos com o texto de Sérgio Augusto Franco Fernandes de título “O retorno da sofística recalcada: implicações freudo-lacanianas”. Sua interessante proposta envolve discutir a atualidade da repercussão da sofística nas compreensões do “chiste” e “discurso” abordados por Freud e Lacan. Ao ver na psicanálise uma espécie de retorno do *logos* sofístico, o autor ressalta que o falar pelo falar (no qual o sentido é atribuído internamente à fala, não estando vinculado a uma significação exterior) está no centro da prática analítica em que o inconsciente redefine os sentidos de suas expressões. Além disso, Freud retrata o chiste sofístico de forma positiva, vinculado ao prazer de falar e de transformar o sentido da verdade, aparecendo como o maiuêutico que ironiza. Contudo, se a proposta de Freud é encontrar o sentido do inconsciente, Lacan, ao aproximar ficção e palavra, ressalta o valor do não-sentido. Comparado a Górgias, Lacan seria ao mesmo tempo filósofo e sofista, ele “filosofistiza”, fazendo do discurso uma forma de laço social. O modo como o “retorno da sofística recalcada” (enquanto um não-sentido ou um sentido sem referência ao *ser*) foi articulado pelo autor leva ao extremo de repensar os limites do conceito de sentido. Assim, em sua análise, ambos os psicanalistas teriam como centro de seus trabalhos a detenção nos impasses do “não-sentido fundamental a todo uso do sentido”, posicionando-se frontalmente contra a “forclusão” da sofística operacionalizada a partir do *logos* racionalista inaugurado por Aristóteles.

Em diálogo direto com tais aproximações entre antiguidade grega e a psicanálise freudiana, encontramos também o texto “Saber e não-saber: considerações preliminares sobre a verdade do imaginário em Sigmund Freud” de Ana Carolina Soliva Soria. Em seu artigo, a autora recupera certa tradição médica grega que fazia de seu processo terapêutico o afastamento da verdade material, provocando o aparecimento da verdade do imaginário. Tratam-se de cartas de Hipócrates intituladas “Sobre o riso e a loucura” cuja análise evidencia uma visão de ser humano que encontra a desrazão em sua constituição. Logo, o processo terapêutico da medicina antiga deveria passar pela experiência da desrazão para o conhecimento do ser humano: se o ser humano sofre de forma única, é pela experiência da desrazão que ele se conhece enquanto único e, rindo de si mesmo, cura-se. O paralelo traçado com

a psicanálise freudiana permite uma clarificação histórica e conceitual da prática clínica e da teoria freudiana: diferente do saber psiquiátrico de sua época, Freud se volta não para seu saber médico, mas para as fantasias inconscientes que demonstram a verdade da loucura. Ou seja, o paciente não precisa conhecer ou aprender uma verdade fora de si, mas detém a verdade, realidade e sentido em sua própria psique – que deve ser, então, desvelada por ambos, médico e paciente. Para além da verificação da materialidade dos acontecimentos, Freud se volta para o relato das fantasias imaginárias do enfermo para dali erigir verdades sobre a existência humana.

Por fim, o último grupo sobre atualizações da teoria e clínica psicanalítica na contemporaneidade tem como um de seus textos “A Linguagem e o Simbólico: da noção de totalidade do corpo à produção de um *sentimento de si* (*das Selbstgefühl*) sob os imperativos do corpo psicosssexualizado” de Carlos Eduardo Ortolani Prado de Moura. O autor engloba noções filosóficas, psicanalíticas e sociológicas envolvidas na conceituação da intercorporeidade, tendo como intuito geral debater as determinações sociais sobre a compreensão da corporeidade e do sentimento de si no racismo e sexismo. Além disso, também procura desvelar as possibilidades, igualmente advindas de uma relação com manifestações simbólicas via laços sociais, de autorrepresentação dos colonizados. Em específico, o autor intercruza dois conceitos, a psicogênese da paranoia (Ferenczi) e a neurose de vitimização (Mbembe) para demonstrar como a autopercepção dos colonizados segue a lógica do Senhor e Escravo, decorrência da normatização e naturalização social de desigualdades. A percepção da perseguição e humilhação socialmente vivida tende a produzir uma memória negativa e circular dos colonizados, fomentando uma constituição psíquica que repercute catástrofes, impossibilitando a criação de uma nova compreensão social, emocional, corporal, linguística e psíquica de si. Por outro lado, é também na construção de um laço social que o sujeito pode passar a agir ativamente nesta sociedade que o marca, produzindo fantasias e ficções afirmadoras de si no universo cultural (relacionadas à raça, gênero e identidade, como danças, músicas, rituais religiosos, etc.). Abolindo os investimentos narcísicos e objetivos agressivos, tal “devir-negro no mundo” (Mbembe), pode levar à encarnação do *infamiliar* (Freud) por meio de reações emocionais originárias (animismo, magia, feitiçaria, onipotência de pensamentos, modos de relacionar-se com a morte – formas mais libérrimas da coação do pensamento lógico).

Analisando outro aspecto da contemporaneidade, Josiane Bocchi produz uma reflexão sobre “Anomia e hipocondria nas relações entre corpo, saúde e sofrimento na contemporaneidade”. Da mesma forma que o texto de Carlos Eduardo, Josiane também trata de decorrências de determinações sociais na relação com a imagem corporal, mas o faz relacionando corpo, saúde e doença a partir dos padrões hegemônicos atuais de saúde (cultura da boa forma). Em específico, a associação produzida entre o discurso sobre a boa forma e a anomia (produção de indeterminação, despersonalização e dissociação do senso de identidade) mostra a transposição para o senso comum de saúde (que encarna noções de perfeição e sucesso) de uma perda de referências simbólicas vinculadas à assunção do desamparo na contemporaneidade. Assim, valores norteadores gerais anteriormente encontrados em outras esferas do social (moralidade, religiosidade, sexualidade) se encontram transferidos para a imagem corporal como autorrealização. Nesse âmbito, a nutrição ganha destaque como domínio administrável: o corpo se transforma, nas palavras da autora, em uma psicossociologia neoliberal. A ideia que fundamenta o discurso do empreendedorismo se encontra também na dietética:

parte-se do pressuposto do déficit, da doença (mediante o discurso da prevenção) para, com disciplina, planificação e controle incessantes diante de um engajamento ininterrupto, alcançar-se o padrão de sucesso. Forma de encobrir a dissociação sujeito-corpo, fruto de contradições sociais e normativas mais amplas. A autora vincula ainda tal quadro à angústia da convicção constante de se estar doente, própria da hipocondria. Revela-se, portanto, uma conjunção paradoxal entre a imagem do corpo saudável e a expectativa do corpo mórbido – forma de regulação social do mal-estar.

Como último artigo de nosso Dossiê, e vinculado à urgência de nossas experiências sociais, subjetivas e sanitárias, encontramos o texto de Weiny César Freitas Pinto de título “Psicanálise pandêmica: a energética e a hermenêutica da COVID-19”. No ensaio, o autor aplica um modelo explicativo de Ricoeur para a compreensão, à luz do discurso freudiano, da situação de sofrimento e morte na pandemia do novo Coronavírus. Tal modelo explicativo segue as categorias “energéticas” (conflitos de forças) e “hermenêuticas” (interpretação do sentido) encontradas em “Da interpretação: ensaio sobre Freud”. Ao fim, o autor formula o exagero conceitual da análise epistemológica de uma “psicanálise pandêmica”, mobilizando o aspecto antropológico (situação de sofrimento e morte) e epistemológico (metodologia da “Filosofia da Psicanálise”).

Espero que o trabalho cuidadoso por parte de organizadores(a), autores(as), pareceristas e editores(a) se revele na qualidade e relevância dos textos de nosso Dossiê, proporcionando boas leituras e enriquecimento do ensino e pesquisa sobre os temas aqui envolvidos.

APRESENTAÇÃO do DOSSIÊ

CLAUDIA MURTA¹
EDUARDO RIBEIRO DA FONSECA²

O presente dossiê apresenta uma amostra significativa das participações dos membros do GT Filosofia e Psicanálise da ANPOF no contexto do **XVII Congresso Internacional de Filosofia contemporânea da PUCPR/ VIII Congresso Internacional de Filosofia da Psicanálise**, ocorrido em Curitiba, entre 12 e 14 de novembro de 2019. O Congresso se propôs a discutir em um contexto de pesquisa internacional a relação entre os conceitos de Eu, Ser e Imagem. Essas três noções fundamentais na tradição filosófica foram, naquele momento, retomadas para a reflexão contemporânea, tanto de uma perspectiva crítica, quanto no sentido de uma apropriação positiva, no âmbito ontológico e das implicações éticas e sociais.

As tecnologias atuais de produção, reprodução e conservação das imagens, bem como a transformação nas artes figurativas e a centralidade das mídias e da interação através de redes sociais, impuseram ao cotidiano contemporâneo novas formas de relacionamento e de utilização e compreensão das imagens em nossa vida comum. Tais transformações que se incorporaram mais velozmente ao nosso cotidiano nas últimas décadas têm levado filósofos contemporâneos a questionar a natureza das imagens e as suas potencialidades epistemológicas e ontológicas. A centralidade da imagem em nossas existências impõe, nesse sentido, interessantes problemas teóricos tais como os da relação entre imagem e cópia, entre imagem e forma, ou entre imagem e o sujeito a partir do qual são geradas no contexto de uma existência efetiva e como reflexo dela. Também na Psicanálise o problema da figuração da realidade é central. A questão pode ser vista a partir do objeto, tal como no materialismo, especialmente no que concerne à corporeidade, ao biológico e filogenético; mas, especialmente, pode ser vista a partir do sujeito (até mesmo tomado como objeto de si mesmo), em sua idealidade, tendo como pano de fundo, por exemplo, questões ligadas à realidade psíquica e à identidade sexual.

Em outras palavras, o problema da imagem, entendida desde Kant como modalidade de construção morfológica do mundo, foi investigado no contexto de nosso Congresso a partir de um olhar que buscou compreender a estrutura da imagem como resultado de uma atividade figuradora que, por sua vez, põe o

¹ Professora da Universidade Federal do Espírito Santo e integrante do GT Filosofia e Psicanálise da ANPOF.

² Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR e coordenador do GT Filosofia e Psicanálise da ANPOF.

problema de “quem” forma a imagem a partir da percepção e da representação do dado externo e de como isso ocorre de fato em um contexto subjetivo. Esses problemas e outros a eles relacionados refletem o percurso complexo da pesquisa acerca da estrutura das capacidades humanas, em que se entrelaçam filosofia transcendental, antropologia, psicanálise e lógica. Questões deste tipo caracterizam o desenvolvimento da filosofia moderna e contemporânea e estão implícitas no criticismo de Kant, na filosofia pós-kantiana e na Psicanálise, que, de certa forma, herda essa problemática da filosofia clássica alemã e a desenvolve, tal como presenciamos ter ocorrido nos debates de novembro de 2019 em Curitiba.

As atividades do XVII Congresso Internacional de Filosofia Contemporânea da PUCPR/ VIII Congresso Internacional de Filosofia da Psicanálise tiveram apoio da CAPES e se inserem no âmbito das atividades de três grupos de pesquisa internacionais, a *Fichte-Gesellschaft*, sociedade internacional de pesquisa sobre o pensamento de Fichte; a *ALEF*, Associação latino americana de estudos fichteanos, que agrupa pesquisadores do Brasil, Argentina, Chile, bem como pesquisadores Europeus e Estadunidenses, e o GT Filosofia e Psicanálise da ANPOF, que congrega pesquisadores brasileiros desta área e que tem se destacado no âmbito das pesquisas interdisciplinares internacionais ligadas à Psicanálise, seja no âmbito dos eventos da ANPOF, seja através de seus Congressos bianuais, que ocorrem desde 2005 e que promoveu a sua oitava edição no evento ocorrido em Curitiba.

O presente dossiê tem o mérito de resgatar parte significativa dessa produção relacionada ao nosso VIII Congresso e que, de certa forma, teve uma função antecipatória, caso consideremos que o ano de 2020 foi notadamente marcado pelo avanço da comunicação virtual, na qual as imagens e sons gerados por aplicativos de Internet substituíram os encontros presenciais devido ao isolamento social. O nosso manejo da ferramenta virtual reduziu o espaço do mundo efetivo ao que aparece na imagem e o corpo padeceu confinado e, em um sentido inverso, ao tempo e ao espaço que se deformam entre as quatro linhas da tela eletrônica, deslocando as relações ao contexto dessas novas possibilidades e desses novos limites.

O ano em que vivemos a pandemia resta assim marcado e margeado por imagens e sons deslocados de seu ambiente natural, circunscrito pela doença, pelo sofrimento e pela morte efetivos, por um *acontecimento* – a Pandemia – para o qual não estávamos preparados, o que reforça a importância desses debates ocorridos no contexto do ano anterior em Curitiba em função de seus múltiplos efeitos e graves consequências. Em meio a tudo o que se viveu a partir desse Congresso e que estamos voltados a metabolizar no presente momento, reapresentamos agora ao público filosófico e psicanalítico alguns dos textos discutidos em novembro de 2019, já no âmbito desse dossiê organizado por nós e que está voltado ao amplo universo dos pesquisadores que se dedicam à reflexão em torno da Filosofia da Psicanálise, bem como também a um público leitor mais amplo que se interessa pelas mesmas questões e as quer debater nesse momento em que os divãs estão vazios e as máscaras se tornaram comuns nesse rearranjo real e virtual ao qual todos fomos submetidos.

CONSTITUIÇÃO DO EU E IDENTIFICAÇÃO NARCÍSICA: O DEBATE ENTRE FREUD, FERENCZI E ABRAHAM ACERCA DA MELANCOLIA

THE CONSTITUTION OF THE SELF AND NARCISSISTIC IDENTIFICATION: THE DEBATE BETWEEN FREUD, FERENCZI, AND ABRAHAM REGARDING MELANCHOLY

Érico Bruno Viana Campos

*Faculdade de Ciências de Bauru – Universidade Estadual Paulista – UNESP
erico.bv.campos@unesp.br*

RESUMO

A preocupação com a gênese do eu e da estruturação do “caráter” ou personalidade se tornou um dos eixos que motivaram a rica era dos debates na Psicanálise nas décadas de 20 e 30 do século XX. No cerne dessa problemática está a compreensão do mecanismo de identificação narcísica na melancolia, que se dá sob diferentes perspectivas envolvendo Freud e seus dois discípulos mais originais, Ferenczi e Abraham. A proposta deste ensaio teórico de cunho histórico é trazer contribuições para a posição de que a matriz clínica de melancolia e a problemática do narcisismo primário são o cerne do paradigma objetal em Psicanálise. São discutidas as múltiplas perspectivas sobre a constituição do eu e das relações de objeto, com destaque para a dinâmica de identificações com o objeto materno.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise. Filosofia. Melancolia. Narcisismo. Identificação.

ABSTRACT

The concern with the genesis of the self and the structuring of the “character” or personality became one of the axes that motivated the rich era of debates in Psychoanalysis in the 20s and 30s of the 20th century. At the heart of this problem is the understanding of the narcissistic identification mechanism in melancholy, which occurs from different perspectives involving Freud and his two most original disciples, Ferenczi and Abraham. The purpose of this theoretical essay of a historical nature is to bring contributions to the position that the clinical matrix of melancholy and the problem of primary narcissism are at the heart of the object paradigm in Psychoanalysis. The multiple perspectives on the constitution of the self and object relations are discussed, with emphasis on the dynamics of identifications with the maternal object.

KEYWORDS: Psychoanalysis. Philosophy. Melancholy. Narcissism. Identification.

CONSIDERAÇÕES INICIAS

Este ensaio teórico propõe discutir o tema da gênese do Eu e da personalidade em Psicanálise a partir do aprofundamento em uma de suas controvérsias seminais ocorrida na década de 20 do século XX entre Sigmund Freud e dois dos seus mais originais discípulos – Karl Abraham e Sándor Ferenczi – acerca da constituição narcísica do Eu a partir da análise dos quadros psicopatológicos de melancolia.

A justificativa para tal recorte se dá porque a introdução do narcisismo em

Psicanálise é um ponto de inovação e ampliação considerável no arcabouço teórico-conceitual da disciplina, sendo inclusive um dos motivadores do revisionismo subsequente na teoria freudiana. Além disso, é considerado por muitos autores o início de uma teoria das relações de objeto e precursor de um novo paradigma em Psicanálise, centrado nas vicissitudes do objeto em detrimento das vicissitudes da pulsão. Por fim, também tem um interesse filosófico mais geral, na medida em que a ideia de uma gênese afetiva da consciência reflexiva e sua ampliação para uma noção de Eu constituído por identificações traz uma ruptura com concepções epistemológicas e ontológicas próprias da modernidade ocidental que ainda embasavam as teorias psicológicas e psiquiátricas da época. Contudo, se no âmbito do horizonte externo ao campo psicanalítico é possível demarcar rupturas epistemológicas originárias e constitutivas, no horizonte interno a questão é um pouco mais complexa. Há uma tradição de análise histórica e epistemológica da psicanálise que se preocupa em demonstrar a natureza não dicotômica e não linear ou progressiva da elaboração teórico-conceitual no campo. Essa forma de elaboração conceitual é mais próxima em sua forma das vicissitudes do inconsciente, o que permite, no âmbito da teoria, encontrar fenômenos e movimentos da ordem dessa dinâmica. No âmbito internacional, a proposição de Laplanche (1992) sobre a espiral problemática é paradigmática. Essa tradição de leitura é uma característica importante da Filosofia da Psicanálise que se desenvolve no âmbito acadêmico nacional, tendo nos trabalhos de Mezan (1988) e Monzani (1989) uma referência importante para pensar a complexa trama conceitual das teorias psicanalíticas e sua dinâmica pendular de elaboração e resolução, o que implica repensar as categorias de continuidade e de ruptura na apreciação histórica do legado de um autor ou de um campo.

Da minha parte, venho trabalhando com a ideia de que a teoria freudiana do desenvolvimento da libido e da personalidade configura um espaço balizado e norteado por dois eixos de teorização sobre o desenvolvimento: o eixo centrado nas formas de satisfação da libido em zonas erógenas - *eixo pulsional* - e aquele centrado nas formas de estabelecimento de relações com os objetos - *eixo objetal*. Seguindo a tradição da filosofia da psicanálise que citei, considero que esses eixos estão intrinsecamente articulados na teoria freudiana, não estando apenas em complementaridade ou mera oposição, mas também em tensão permanente, gerando um campo de problematização que não encontra resolução e sistematização na teoria freudiana; pelo contrário, suscitam uma série de discussões no movimento psicanalítico que ressoarão na configuração das diferentes vertentes pós-freudianas.

Considero também que o epicentro inicial dessas tensões se dá na controvérsia apontada, de modo que cabe examinar os seus termos e caracterizar seus argumentos, de forma a delinear a problemática em questão, sendo este o objetivo principal deste artigo.

O recorte será apontar que no cerne dessa problemática está a compreensão do mecanismo de identificação narcísica na melancolia, que envolve diferentes perspectivas entre Freud e seus dois discípulos. Por um lado, Ferenczi e sua revolucionária proposta do mecanismo de introjeção em que a constituição do eu se dá no sentido de uma diferenciação em relação ao objeto. Por outro, Abraham e sua tentativa de sistematização psicopatológica centrada no desenvolvimento das organizações da libido e do amor objetal. Ambos enfatizam a noção de incorporação oral do objeto como modelo para a identificação narcísica. Freud, por sua vez, encontra-se reticente em renunciar ao primado da dinâmica do recalque como o cerne da constituição da personalidade. O debate intertextual acompanha a obra dos três autores nesse período, mas encontra na discussão sobre o luto e a melancolia seu ponto de tensionamento.

Para tanto, o ensaio fará uma abordagem teórico-conceitual da genealogia dessa problemática no campo psicanalítico, utilizando do cotejamento da literatura primária dos três autores e de alguns comentadores. Utilizarei de uma metodologia hermenêutica de leitura de extração psicanalítica (CAMPOS; COELHO JUNIOR, 2010), inspirada na proposta laplancheana de interpretar com Freud (LAPLANCHE, 1988).

O objetivo é endossar a posição de que a matriz clínica de melancolia é a fonte do paradigma objetal em psicanálise e resgatar a riqueza dessa controvérsia e indicar suas implicações na história da psicanálise. Nesse sentido, trabalharemos essas múltiplas perspectivas sobre a constituição do eu e das relações de objeto, com destaque para a dinâmica identificatória.

CONTEXTUALIZANDO A PROBLEMÁTICA

A Psicanálise se constituiu no fim do século XIX como uma prática de cuidados à saúde mental de pacientes neuróticos, configurando um campo teórico-conceitual e metodológico próprio, com profundas rupturas em relação à tradição moderna e ocidental de compreensão do ser humano. Essa revolução copernicana efetuou uma terceira ferida narcísica para a humanidade, denunciando que o Eu não era senhor de sua própria vida mental. Isso quer dizer, mais especificamente, que as concepções modernas

de sujeito e indivíduo, baseadas em uma consciência racional e reflexiva como essência da subjetividade e fundamento da organização social ficam ameaçadas na medida em que emerge uma nova concepção de inconsciente, calcado na sobredeterminação da consciência por um conjunto estruturado e dinâmico de fantasias de desejo de ordem sexual e infantil. A invenção e sistematização de uma teoria topográfica dos sistemas psíquicos (Consciente, Pré-Consciente e Inconsciente) centrada na dinâmica do recalque ocupa as primeiras décadas da obra freudiana e do próprio movimento psicanalítico, estabelecendo um ruptura em relação aos fundamentos filosóficos (ontológicos e epistemológicos, sobretudo) da Psicologia e da Medicina da época (CAMPOS, 2010).

Essa posição singular da Psicanálise em relação aos saberes e práticas sobre a consciência humana se estabelece logo de início, embora o interesse propriamente filosófico sobre Psicanálise vá começar a ocorrer principalmente a partir da década de 20 do século XX, a partir da consolidação e amadurecimento do novo campo teórico. Essa mesma década inaugura o momento de revolução e revisionismo na teoria freudiana, a chamada *virada dos anos vinte*, com a introdução não só de uma nova dualidade pulsional, como de um modelo ampliado do aparelho psíquico (Eu, Isso e Supereu).

Nesse sentido, o período entreguerras é considerado pela historiografia psicanalítica um momento de amadurecimento e ampliação do movimento psicanalítico, não apenas em sua dimensão institucional, mas principalmente em seu alcance teórico. Capitaneados pela tendência freudiana de aprofundamento na caracterização e interpretação psicanalítica dos fenômenos sociais e culturais, os principais autores do campo psicanalítico vão se lançar em diferentes e variadas direções de aplicação do método e das categorias conceituais psicanalíticas, bem como de ampliação das formas de se fazer a clínica. Esse movimento será bastante rico e profícuo, marcado pelo início de contribuições originais, consistentes e sistemáticas dos principais discípulos do movimento, que estabelecerão tendências de direcionamento da pesquisa e teorização, suscitando ao longo desse percurso intensas discussões e algumas controvérsias, além de uma nova onda de dissidências. Essa *Era dos Debates* (MEZAN, 2014), tem como marcos históricos o período entre as duas Guerras Mundiais e o período de revisionismo da obra freudiana que se inaugura em 1920 e se encerra com a morte do autor em 1939. Dentre as inúmeras linhas de investigação e teorização desse período, uma que considero crucial para os desenvolvimentos da teoria psicanalítica como um todo é a discussão sobre o

que era na época denominado de *análise do caráter* (REICH, 1933/1989) - derivado da terminologia médico-psiquiátrica forense (*caracteriologia*) - mas que em termos mais clássicos da Psicologia e também da Psicanálise pode ser entendido como a compreensão das diferentes características e estruturas da personalidade segundo uma perspectiva psicodinâmica. Esse movimento implica necessariamente uma perspectiva de desenvolvimento ou gênese, uma vez que na teoria psicanalítica os diferentes arranjos caracteriológicos e sintomatológicos se assentam em um esquema geral do desenvolvimento psicosssexual da libido. Em outras palavras, os *tipos libidinais* (FREUD, 1931/1996) e as estruturas psicopatológicas derivam de uma teoria do desenvolvimento da personalidade (CAMPOS, 2010; MEZAN, 2014) em que o Eu não só é a instância mediadora e ativa (entre o Isso, o Supereu e a Realidade), mas também um produto no processo de gênese do aparelho psíquico.

Desse modo, a preocupação com a gênese do Eu e a estruturação do “caráter” ou personalidade se tornou um dos eixos que motivaram a rica era dos debates na Psicanálise. Essa problemática, por sua vez, se configurou a partir da introdução do conceito de narcisismo e de uma teorização sobre as identificações (FREUD, 1914/2004; 1917/2006) que consistiu em uma nova abertura dentro do movimento de síntese efetuado por Freud em meados dos anos 1915 com os artigos de metapsicologia, os artigos sobre técnica e as conferências introdutórias de psicanálise (CAMPOS, 2014).

Motivada pela ampliação da matriz clínica para além das neuroses, adentrando o campo das psicoses e da melancolia, a concepção do narcisismo inaugura uma nova perspectiva sobre as relações de objeto. Essa nova perspectiva tem uma dupla incidência sobre o movimento psicanalítico: *clínica* e *teórica*. Assim, por um lado há a dimensão técnica, que é a ressaltada no mencionado debate sobre a análise do caráter. A questão em jogo é o progressivo reconhecimento – desde a noção de formações reativas – de que os produtos do conflito entre fantasias libidinais e defesas, para além de seu retorno na forma de sintomas ou fenômenos pontuais da esfera da consciência (sonhos, atos falhos, etc.) podem ser incorporados à estrutura de personalidade na forma de traços de caráter. Para sustentar essa diferenciação, é proposta a distinção entre os impulsos que se contrapõem (*egodistônicos*) e aqueles que estão em confluência em relação ao Eu (*egossintônicos*), que na sequência será incorporada à descrição das funções e mecanismos de defesa do Eu. Essas categorias conceituais formarão o arcabouço de uma psicologia do Eu, que será indicado pelos trabalhos seminais de Anna Freud (1936/2006) e Heinz Hartmann (1938/1968) e logo se converte em tendência dominante

no movimento psicanalítico de língua inglesa, constituindo um modelo teórico geral bem articulado entre a gênese da personalidade normal e patológica e o manejo técnico, cujos manuais de Otto Fenichel (1941, 1945/1981) serão a referência paradigmática na formação nos Estados Unidos até pelo menos os anos 1960.

Do ponto de vista da teoria da técnica, isso implica uma modificação importante no manejo das interpretações e condução do processo analítico, na medida em que se desloca da interpretação dos sintomas para uma compreensão da dinâmica da personalidade.

Esse movimento de ampliação da técnica, por sua vez, se apoia na própria ampliação da matriz clínica, uma vez que as questões sobre a análise do caráter ganham evidência na medida em que os psicanalistas (novamente o percurso freudiano é o eixo norteador) aprofundam a exploração na vertente das neuroses obsessivas e compulsivas (o “caráter anal” é o protótipo para a análise do caráter), mas, sobretudo, a partir da consideração de um novo campo da psicopatologia: as *psicoses* (onde inclusive irão se destacar os outros grupos, como os kleinianos e intermediários) Nelas, não são apenas os traços de caráter do Eu que estão em questão, mas a própria estruturação dessa instância como mediador entre os impulsos inconscientes e a realidade.

Por conta disso, com as psicoses, surge de forma mais explícita a questão da constituição do Eu como uma etapa do desenvolvimento psicosssexual da libido: o Eu não está dado de antemão e não surge apenas da maturação funcional do psiquismo humano, ele precisa ser investido de sexualidade para se constituir como uma unidade e para operar como agente mediador da personalidade. Portanto, o Eu e a personalidade como um todo possuem uma gênese libidinal que se dá concomitantemente à diferenciação da realidade objetiva por meio do estabelecimento das relações de objeto propriamente ditas e de processos de identificação com o objeto como formadores do Eu e de suas instâncias ideais.

Assim sendo, a ampliação ocorrida no âmbito da clínica psicanalítica trouxe uma série de inovações no âmbito da teoria psicanalítica, tanto em sua metapsicologia como em sua teoria do desenvolvimento. Organiza-se um novo capítulo de fenômenos e processos psicológicos em Psicanálise, envolvendo o narcisismo e a gênese do Eu por meio de identificações, que se desdobrará na gênese identificatória das instâncias ideais do Eu e possibilitará, inclusive, a consolidação de uma teoria da gênese da personalidade por meio do Complexo de Édipo (onde o Supereu e o recalque primário serão os

resultados da dissolução do complexo). Emerge também um novo eixo do desenvolvimento da personalidade, que se situa de forma relativamente independente, mas inter-relacionado com a perspectiva mais tradicional do progressivo investimento em zonas erógenas constituindo fases do desenvolvimento da libido, marcada por uma concepção intrínseca assentada em um inatismo biológico: a satisfação da pulsão. Trata-se da consideração da passagem do autoerotismo para o narcisismo e deste para as relações de objeto propriamente ditas; aquilo que na época se denominou de desenvolvimento do *amor objetal*, mas que se estabeleceu definitivamente com a tradição pós-freudiana inglesa como uma *teoria das relações de objeto*.

Esse novo eixo consiste no contraponto necessário de um desenvolvimento das relações de objeto em articulação com as estruturas e funções da personalidade, na medida em que dá ênfase a uma dimensão extrínseca de determinação: o objeto da pulsão. Assim, mais do que buscar satisfação independente do objeto, passa a se considerar como a relação com os objetos não só modula e dá sentido à meta de satisfação, mas passa a configurar as próprias estruturas da personalidade. Por conta disso, inclusive, é que será preciso avançar na caracterização do aparelho psíquico, saindo de uma perspectiva de sistemas de processamento de representações mentais (o modelo topográfico) para uma perspectiva de gênese de estruturas e funções mentais (o modelo estrutural). Igualmente, pode-se afirmar que só a partir dos anos 20 do século XX é que a Psicanálise se constitui como uma Teoria da Personalidade dentro do campo das teorias psicológicas e médico-psiquiátricas, com todas as perdas e ganhos que esse movimento implicou.

De todo modo, a questão que se anuncia é a inauguração de um novo eixo do desenvolvimento e da metapsicologia que tenho proposto chamar de eixo objetal do desenvolvimento, em contraponto ao eixo pulsional – tomando como referência as propostas de Mezan (2014) de paradigmas (pulsional, objetal e subjetal) no campo psicanalítico e também de Green (2008) sobre linhagens (pulsional e objetal) na teoria psicanalítica. Esse eixo objetal é introduzido oficialmente na teoria psicanalítica com o artigo metapsicológico sobre o narcisismo (FREUD, 1914/2004) e se desdobrará na problemática de definição e caracterização da constituição do Eu, sua diferenciação da realidade exterior e o estabelecimento das relações de objeto, como uma das polaridades que dominam a vida psíquica: a *real* (FREUD, 1915/2004), por meio de processos de identificação com o objeto. Essa teoria das identificações será inicialmente abordada na consideração da constituição do Eu como instância psíquica por meio da análise do

mecanismo de identificação melancólica (FREUD, 1917/2006) e dos ideais grupais (FREUD, 1921/2010), levando à conceituação das instâncias ideais do Eu e sua consolidação em um Supereu, herdeiro da resolução do complexo de Édipo (FREUD, 1923/2011). Esse modelo de constituição estrutural da personalidade renderá uma série de indicações importantes no estabelecimento de uma nosografia psicopatológica (FREUD, 1924a/2007; 1924b/2007) e de uma categorização caracteriológica próprias (FREUD, 1931/2010), que serão a base para os desenvolvimentos posteriores da psicanálise pós-freudiana, em especial a tradição de língua inglesa mencionada.

Contudo, embora haja um percurso bem estabelecido de inovações, que, como anunciado, se amplia na comunidade psicanalítica na Era dos Debates, permitindo nomear e reconhecer um *eixo* norteador no campo, o fato é que essa teoria não encontra plena sistematização em Freud, particularmente na integração dos fenômenos e processos da ordem do narcisismo no esquema geral do desenvolvimento da libido e da personalidade (CAMPOS, 2014). Assim, o eixo que deveria compor a contrapartida objetual ao desenvolvimento, estabelecendo as gradações entre os momentos do autoerotismo, narcisismo e complexo de Édipo em termos de modo de relação de objeto (narcísica ou anaclítica) e instâncias da personalidade (Eu ideal, ideal de Eu e Supereu) não é sistematizado e, pelo contrário, é tópico de várias discussões na comunidade analítica (relação com as fases pré-genitais da libido, quantas instâncias ideais existem, existência de um estado anobjetal da libido, complexo de Édipo arcaico, etc.). Uma dessas discussões é aquela que envolve a caracterização da melancolia como entidade psicopatológica específica e sua relação com os mecanismos de identificação em um processo de introjeção do objeto primário, um debate que envolve Freud, Ferenczi e Abraham.

NARCISISMO E MELANCOLIA NA ORIGEM DA TEORIA DAS RELAÇÕES DE OBJETO

Quando se inicia uma teoria das relações de objeto em Psicanálise? Do ponto de vista histórico, costuma-se apontar como marco a *escola das relações de objeto* que se configurará na psicanálise britânica, tendo como marco paradigmático a proposição de Donald Fairbain (1952/1980) de que a pulsão busca originariamente o objeto (*object seeking*) e não a satisfação por meio da redução da tensão. Essa posição, que será tomada de diferentes formas pelos psicanalistas britânicos, por um lado no grupo kleiniano e por outro no chamado grupo intermediário, o que implica uma relativização

do princípio do prazer como regulador fundamental da metapsicologia em detrimento das regulações entre os objetos internalizados e as estruturas da personalidade e do Eu (MITCHELL, 2000). Já outros comentadores (GURFINKEL, 2017; KUPERMANN, 2019) reconhecem nas contribuições do último Ferenczi o ponto de virada e origem de uma perspectiva psicanalítica integralmente assentada sobre as relações de objeto.

Contudo, é possível afirmar que uma perspectiva acerca de um eixo objetal do desenvolvimento da personalidade se configure a partir do período de revisionismo da obra freudiana, a partir do momento em que passa a ser considerada e teorizada a constituição do Eu por meio da *identificação com o objeto* (CAMPOS, 2014). Isso quer dizer que, embora não se constitua como uma nova abordagem psicanalítica – o que envolveria uma centralidade da concepção sobre as relações de objeto na caracterização teórica e também técnica –, haveria o início de uma consideração teórico-conceitual sobre esses fenômenos e processos no nível metapsicológico e também do desenvolvimento da libido que permaneceria como uma baliza importante para o campo psicanalítico e para uma teoria da personalidade em Psicanálise. Isso pode ser observado na clássica definição do *Vocabulário da Psicanálise* acerca da *organização da libido*: “Coordenação relativa das pulsões parciais, caracterizadas pelo primado de uma zona erógena e um modo específico de relação de objeto Consideradas numa sucessão temporal, as organizações da libido definem as fases da evolução psicosexual infantil” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1998, p. 328). Em adendo, Coelho Junior (2001, 2002) propõe que as concepções de objeto em Freud oscilam e se articulam em uma lógica de *suplementaridade*, combinando uma posição mais original de um *objeto da pulsão*, como o elemento contingente e variável à satisfação pulsional, com a posição que se anuncia na teoria do narcisismo de que o objeto é *objeto de identificação* (ou seja, é também por meio da especificidade do objeto com o qual o Eu se identifica que se determinam as vicissitudes dos destinos pulsionais). Portanto, é possível reconhecer que em Freud habitam essas duas vertentes, que depois se desdobrarão em linhagens distintas na história das escolas de psicanálise e que encontrarão tentativas de reaproximação e rearticulação na Psicanálise Contemporânea (JUNQUEIRA; COELHO JUNIOR, 2013).

De todo modo, é na problemática do narcisismo que incide esse ponto de viragem na teoria psicanalítica freudiana e esse tema da constituição do Eu será sempre a vertente privilegiada por onde essa temática irá emergir no movimento psicanalítico, tendo na discussão sobre a análise do caráter seu primeiro palco de debate. O que nos

interessa destacar é que a problemática do narcisismo será teorizada em sua origem na articulação direta com o quadro psicopatológico da melancolia. Assim, embora o que tenha motivado a introdução ao narcisismo na teoria psicanalítica tenham sido as psicoses esquizofrênicas e paranoides, o modelo inicial para pensar a relação narcísica com o objeto foi a identificação melancólica e, por isso, *Luto e melancolia* (FREUD, 1917/2006) deve ser considerado o texto seminal na origem de uma teoria das relações de objeto.

Para defender essa posição, me apoiarei em um texto mais recente de Thomas Ogden (2002), onde esta hipótese é defendida a partir de uma análise minuciosa da própria estrutura discursiva do ensaio freudiano, como uma demonstração de sua própria concepção geral de uma gênese da teoria da relações de objeto (OGDEN, 1983). Para os propósitos deste ensaio, essa abordagem é interessante porque além de demonstrar a problemática no próprio momento histórico que foi recortado, também considera a própria forma de descrição e caracterização dos fenômenos e processos melancólicos no texto.

A principal contribuição do artigo citado está em demonstrar como, na própria retórica freudiana, pode se reconhecer que há a passagem de uma concepção intrapsíquica e representacional de dinâmica psíquica para uma consideração de uma perspectiva intersubjetiva em que as instâncias psíquicas e seus objetos se comportam verdadeiramente como objetos mentais em um mundo interno constituído pelos seus modos de relação. Assim, é a perspectiva tradicional de dinâmica da fantasia – como o trabalho de transformação simbólica sobre conteúdos representacionais e afetivos para formação de sintomas, operando dentro de um Eu que os contém, mas não se identifica com eles – que é radicalmente transformado. O Eu começa a ser descrito como uma estrutura *personalística*, ou seja, um agente antropomórfico e intencional, que é constituído por partes conscientes e inconscientes, que pode ser cindir e dividir, gerando pensamentos e sentimentos autônomos, presentes em uma parte e em oposição a outra. Partes que se constituem e transformam por identificação e se relacionam entre si de forma inconsciente, gerando efeitos normais e patológicos.

Evidentemente, Ogden (2002) está considerando o cerne do modelo da identificação melancólica, a saber, a ideia de que na origem desse quadro haja uma identificação com o objeto idealizado de amor como forma de lidar com a sua perda. Como se sabe, Freud (1917/2006) defende que haveria uma dupla inversão do investimento pulsional, modificando a natureza da fantasia sobre o objeto: a inversão do

amor em ódio e a reversão desse ódio em relação ao objeto sobre o próprio Eu (a metáfora de que a sombra do objeto recai sobre o Eu) na forma de ataques inconscientes, produzindo então uma forma de masoquismo secundário em que se destacam o sentimento de baixa autoestima e as autorrecriações cujo sentido permanecem desconhecidos para o Eu (a desvalia constante de si e o sentimento de não saber exatamente o que perdeu nos objetos do mundo). Essa concepção, que é a dimensão mais explícita do modelo proposto por Freud, indica a identificação com o aspecto odiado de um objeto amado de forma ambivalente como mecanismo de produção do sintoma melancólico: o Eu se odeia porque se identifica com o objeto amado que também é odiado, de forma que é a ambivalência para com o objeto que determina primariamente o ódio contra si. Secundariamente, há a tentativa de preservação do objeto amado idealizado. O que não fica claro é a natureza primária ou secundária desse mecanismo. Freud, curiosamente e talvez cautelosamente, não arrisca fazer generalizações em termos de desenvolvimento da personalidade e trata o sintoma melancólico como uma forma de narcisismo secundário, ou seja, uma variação patológica da perda de um objeto de amor adulto, seguindo a esteira de uma concepção romântica de amor. Não chega a afirmar o que em uma perspectiva contemporânea parece óbvio e que Ogden (2002) ressalta como o ponto central: o fato de que o melancólico está fixado em relações de objeto de tipo narcísico, ou seja, que em seu desenvolvimento da personalidade não chegou a estabelecer de forma consistente relações de objeto propriamente ditas e por isso estabelece uma relação que é, desde o início, de natureza identificatória com o objeto e torna-se, por regressão, reforçada em sua captura imaginária e ambivalente como forma de lidar com a angústia da perda do objeto originário.

Veremos adiante como essas implicações em termos de uma teoria do desenvolvimento serão justamente o ponto de debate no movimento psicanalítico, mas o que cabe indicar é que independentemente do caráter restrito do modelo proposto por Freud, há um avanço significativo na consideração da própria relação de objeto, que Ogden (2002, p. 767) desenvolve em cinco pontos, que correspondem às cinco seções de sua análise do texto freudiano. Em primeiro lugar, a ideia de que o inconsciente está organizado em grau considerável em torno de relações de objeto internalizados estáveis que se configuram em pares de partes cindidas do Eu. Em segundo lugar, a noção de que a defesa contra a dor psíquica se dê por meio da substituição de uma relação de

objeto externa por outra de caráter interno e fantasioso. Em terceiro lugar, a ressignificação do conceito de ambivalência emocional, que passa a ter um caráter mais estruturante e não só descritivo: é o vínculo ambivalente entre os objetos internos que mantém a estrutura compulsiva e repetitiva das dinâmicas do psiquismo. Um quarto ponto diz respeito à consideração mais específica do sintoma maníaco, entendido como uma forma onipotente de pensamento e ação que corta a inter-relação entre o mundo inconsciente dos objetos internalizados e o mundo externo da experiência com objetos reais. Por fim, um quinto ponto seria a noção de que a ambivalência, mais do que uma mera polaridade dentre fantasias de amor e ódio em relação ao objeto (ambivalência como conflito inconsciente entre amar e odiar o mesmo objeto), envolve uma dinâmica identificatória e de vínculo com objetos (ambivalência como conflito inconsciente entre formas de se relacionar com diferentes objetos com os quais se está identificado). O conflito seria entre “o desejo de viver com os vivos e o desejo de ser um com os mortos” (OGDEN, 2002, p. 778).

Esse ponto é considerado por Ogden (2002) a principal inovação que se pode depreender do estudo freudiano na ampliação da concepção de ambivalência para o desenvolvimento de uma teoria das relações de objeto. Entendo que isso seja crucial para se compreender de forma mais clara o impacto revolucionário de uma teoria das identificações: as relações de objeto são, antes de tudo, de natureza identificatória e, por isso, fantasias no nível narcísico são sobretudo vinculares e não representacionais. O artigo de Ogden é bastante ilustrativo porque demonstra que no nível de uma leitura atenta da discursividade do texto freudiano se impõe a necessidade de pensar com uma metáfora diferente, de cunho relacional, como base para a metapsicologia na medida em que se avança nos quadros narcísicos. Contudo, do ponto de vista teórico-conceitual, Freud não estava pronto para renunciar a duas de suas pedras fundamentais: a centralidade do conflito em relação à figura paterna e ao masculino (com todas as suas nuances imaginárias, simbólicas e míticas) e o recalque das fantasias fálico-genitais como operador central da dinâmica psíquica.

O DEBATE EM TORNO DE LUTO E MELANCOLIA

O desenvolvimento de uma concepção de identificação narcísica em Psicanálise se inicia na década de 1910, particularmente nos anos 1913-1914, com contribuições pioneiras de Viktor Tausk e Karl Landauer para descrever formas regressivas defensivas

para lidar com o conflito psíquico em quadros psicóticos (May, 2019). Basicamente, tratava-se de descrever um mecanismo identificatório em jogo na regressão da libido ao Eu presente nas psicoses, ou seja, um adendo ao debate pioneiro entre Jung e Freud sobre as psicoses (introversão x regressão da libido). Nesse mesmo período, Ferenczi (1909/1991) já havia introduzido o conceito de introjeção a partir do manejo clínico dos quadros neuróticos e Abraham (1912/1970) aventurava-se na análise dos quadros de psicose maníaco-depressiva. Freud indica em 1915 a relação da identificação narcísica com a melancolia e escreve um primeiro esboço do que virá a ser o artigo sobre o *Luto e Melancolia* (1917/2006), remetendo-o aos dois discípulos. Inicia-se um debate, que vamos agora acompanhar a partir do artigo historiográfico de May (2019), em que há não só uma consideração detalhada dos termos da controvérsia, como também uma reconstrução detalhada do histórico de eventos, comunicações e textos, com base na correspondência dos autores, nas minutas de registro das reuniões das sociedades de psicanálise e outros documentos.

A obra de Ferenczi tem vários momentos em que progressivamente o autor vai se descolando da posição freudiana em direção a uma posição mais original e inovadora. O último momento, considerado efetivamente uma virada em seu pensamento, é o que se desdobra a partir de 1926-1928, motivado pelos desdobramentos da discussão sobre a dimensão originária da vida libidinal, mas, principalmente, com as inovações na prática clínica a partir da proposição de uma elasticidade na técnica e do princípio da *neocatarse* (KUPERMANN, 2019). Mas o que nos interessa são os seus dois primeiros períodos, principalmente as considerações sobre a introjeção que ocorrem no período sob nossa consideração.

A noção de introjeção foi uma das primeiras contribuições de Ferenczi à comunidade psicanalítica, tendo sido desenvolvida em dois textos (FERENCZI, 1909/1991a; 1912/1991b) escritos antes da introdução freudiana ao narcisismo e sua aplicação à melancolia, que a concebem a partir do prisma da dinâmica transferencial em psicanálise como um conceito fundamental para a compreensão do desenvolvimento psíquico (CABRE, 2019). Essa concepção será a base para a caracterização de um esquema sobre a constituição do Eu e do sentido de realidade (FERENCZI, 1913/1992) que se mantém muito próxima e em consonância com as teses freudianas do período, embora traga alguns aprofundamentos importantes do ponto de vista descritivo e conceitual (CAROPRESO, 2019).

A discussão ferencziana sobre a introjeção parte de uma hipótese inicial para diferenciar neuroses de psicoses e seu manejo clínico. Parte da ideia de que nas neuroses haveria uma tendência de assimilar ao Eu os objetos externos, incluindo-os em sua esfera por meio de processos introjetivos, enquanto na psicose haveria a tendência de se retrair em relação à realidade objetiva e também uma restrição do Eu que se daria por meio da projeção de seus conteúdo na realidade externa. O Eu neurótico seria dilatado e incluiria os objetos em seu campo, enquanto o Eu psicótico seria contraído. Essa concepção sobre a dinâmica introjetiva será então tomada como condição para o desenvolvimento normal “incluindo em seu âmbito o amor objetal e a transferência, a qual define como uma repetição das primeiras relações de objeto” (CABRE, 2019, p. 590). Dessas considerações iniciais se apresenta uma noção bastante original para o campo da psicanálise, que seria a ideia de que o Eu precisaria se desenvolver de uma forma contraintuitiva para o pensamento empírico-racionalista vigente: o Eu de início se confunde com a totalidade da experiência e ele precisa se afastar dela se retraindo e também se constituindo como uma unidade diferenciada. Esse processo por sua vez, é da ordem da regulação dos princípios de funcionamento mental (princípio do prazer e princípio da realidade), ou seja, a modulação dos prazeres e da satisfação libidinal é a condição subjacente ao desenvolvimento de processos de simbolização e pensamento.

Nesse contexto, a introjeção seria concebida como um processo de: “extensão ao mundo externo do interesse, autoerótico na origem, pela introdução de objetos exteriores na esfera do Ego [...] em último termo, o homem sozinho ama a si mesmo; amar a outro equivale a integrar o outro em seu próprio Ego” (FERENCZI, 1912/1991b, p. 181). Cabe notar que essa definição apresenta de forma implícita simultaneamente o investimento do objeto e a identificação com ele em um caráter narcisista, podendo então ser considerada um precursor importante para a hipótese freudiana do narcisismo. O desdobramento que o autor vai promovendo a partir dessas hipóteses está em consonância com as ideias freudianas iniciais sobre os princípios do funcionamento mental e a noção de que haveria uma passagem de um Eu regulado inicialmente pelo princípio do prazer para outro regulado pelo princípio da realidade. Nesse sentido, o autor (FERENCZI, 1913/1992) produz um esquema para elucidar esses dois momentos, propondo um período de onipotência inicial (dividido em três estágios), em que o Eu se confundiria com a realidade e com o prazer, tendo em comum o fato de se apresentarem como períodos em que: “de uma forma ou de outra, predomina a onipotência – ‘incondicional, alucinatória, com auxílio de gestos mágicos . [...]. Dessa forma, toda a

fase da onipotência estaria vinculada ao predomínio das experiências introjetivas” (CAROPRESO, 2019, p. 5). A inexorável frustração operada pela realidade levaria a necessidade de diferenciação do Eu e do mundo externo, inaugurando um “estágio de realidade”, que seria capitaneado pelo mecanismo de projeção. Essa diferenciação seria gradual e progressiva, impulsionado pela necessidade de adaptação. Com essa proposição, Ferenczi consegue avançar na caracterização descritiva dessa passagem e sua solução, em termos gerais, é incorporada por Freud (1915/2004) em sua clássica síntese sobre o Eu Prazer, Eu Realidade e Eu Prazer Modificado, o que já indica um debate entre os dois autores na consolidação desses conceitos. No entanto, algumas questões chamam a atenção.

Em primeiro lugar, a definição conceitual da dinâmica em termos metapsicológicos ainda é incipiente naquele momento. Para além de uma ideia de adaptação progressiva e da caracterização descritiva, os mecanismos que sustentam a introjeção e projeção ainda estão por definir. Há uma ideia incipiente de estado originário ou uma tendência ao prazer absoluto pleno em que Ferenczi se adianta a Freud na especulação de um narcisismo primário e de uma pulsão de morte, mas que só encontrará no último momento da obra de ambos pleno desenvolvimento e elaboração. Assim, já se pode antever uma concepção de pulsão de morte mais ligada à aceção de retorno ao estado de plenitude da onipotência inicial, do que propriamente ao estado inorgânico (DAL MOLIN, COELHO JUNIOR, CROMBERG, 2019).

Contudo, essa concepção não é desenvolvida no momento e dependerá dos avanços das proposições de ambos os autores nos anos 1920 para se estabelecer plenamente. De todo modo, falta uma ampliação na teoria das pulsões para além do imperativo da autoconservação, mas, principalmente, falta uma concepção de narcisismo que se sustente por meio de processos de identificação. Como indiquei, em geral é só implicitamente que as concepções de introjeção e projeção integram-se a um processo de identificação como condição dinâmica para modificações na estrutura do Eu e no desenvolvimento do sentido de realidade. Tanto a caracterização ferencziana inicial e principalmente a caracterização que Freud faz em 1915 é puramente descritiva. Se retomarmos o que hoje em dia é considerada uma distinção metapsicológica básica, a saber, a diferenciação entre incorporação (para dentro do corpo), introjeção (para dentro do Eu) e identificação (assimilado a estrutura do Eu), a integração entre os dois últimos ainda está por se consolidar. Isso se dá porque nesse período a introjeção do objeto é visto mais como uma ampliação ou restrição dos limites Eu do que propriamente a

modificação ou constituição de estruturas no Eu por meio de processos de identificação. Assim, é enfatizado o aspecto econômico, ou seja, a quantidade de investimento e sua esfera influência, por assim dizer, mas não tanto o aspecto dinâmico, ou seja, a qualidade e forma do investimento sobre as representações para permitir essas transformações.

De todo modo, nesse período começa a se estabelecer o fundamento de uma concepção de desenvolvimento na qual a identificação por introjeção será condição para a estruturação do Eu e de suas instâncias ideais, e chama muito a atenção que a ênfase seja na *introjeção*, o que se destaca inclusive no uso preferencial pelo termo. Isso quer dizer que o uso preferencial pelo termo *introjeção*, em detrimento da identificação, indica uma forma de não se comprometer na caracterização dos processos identificatórios que estão em jogo.

Concomitante às contribuições de Ferenczi no período em exame, há o trabalho de Abraham centrado na tentativa de estabelecer um tratamento psicanalítico para as psicoses maníaco-depressivas. Este psiquiatra alemão traz em sua formação a marca da escola de psiquiatria suíça (tendo sido, juntamente com Jung e Binswanger, aluno e discípulo de Eugen Bleuler) e, por meio dela, a preocupação com a clínica das psicoses e a questão das relações entre o Eu e a realidade. Foi pioneiro no tratamento dos pacientes psicóticos maníaco-depressivos e, por meio destas investigações, veio a aprofundar a discussão sobre os estágios pré-genitais da libido, com destaque para as modulações do sadismo no âmbito da oralidade e analidade. Em dois artigos seminais sobre o tema (ABRAHAM, 1912/1970, 1916/1970), Abraham vem estabelecer as bases para uma caracteriologia psicanalítica e para um esquema geral do desenvolvimento da libido (ABRAHAM, 1924/1970), que permanecem como as principais contribuições desse autor para a história da psicanálise e também para a origem de uma psicanálise das relações de objeto, como afirma Mezan: “Abraham explicitou a relação do erotismo oral com várias coisas, mapeando claramente seu desenvolvimento interno e sua evolução *into succeeding libidinal phases*, aquilo a que está aludindo, na minha maneira de entender, é à ideia de relação de objeto” (1999, p. 5).

A questão principal que preocupa Abraham é como estabelecer o diagnóstico diferencial entre as psicoses maníaco-depressivas e as neuroses obsessivas, já que ambas compartilham de manifestações sintomatológicas e de um grande sadismo, que se espraia em modalidades orais e anais de organização libidinal. A questão do sadismo anal vinha sendo desenvolvida por Freud a partir da análise das neuroses obsessivas,

mas o interesse pelas psicoses vinha trazendo a questão das formas de sadismo oral e suas vicissitudes. Abraham notava condutas obsessivas em seus pacientes melancólicos, principalmente nas fases intermediárias da doença (quando o paciente não estava em episódio depressivo ou maníaco) e começava a encontrar indícios de um sadismo oral nas fantasias desses pacientes. Particularmente, começou a encontrar fantasias de introjeção oral que interpretou como formas regressivas de tentar reintroduzir e identificar-se com o objeto primário perdido ou danificado pelo sadismo. Assim, era como se, diante da angústia de perda do objeto primário própria da fase anal do desenvolvimento, essas pessoas regredissem a um ponto de fixação mais primitivo na tentativa de restaurar esse objeto perdido pela sua reincorporação oral.

O autor faz inicialmente um mapeamento do erotismo oral em variados casos de psicose, seguindo a trilha de Freud aberta nos quadros paranoicos (demência precoce), mas avança particularmente na consideração dos quadros de melancolia e mania, que vão ser a base da proposição futura do esquema de desenvolvimento da libido. Nos textos iniciais citados, a preocupação do autor é fazer uma caracterização sintomatológica, indicando a relevância da psicanálise avançar na compreensão da dinâmica subjacente aos sintomas depressivos, para além da dinâmica padrão do retorno do recaiado na produção de ansiedade. Para isso, retoma as descrições de autoerotismo e da oralidade canibalesca para afirmar a necessidade de se conceber uma forma de sadismo oral própria e distinta do sadismo anal. Irá propor, em função disso, a necessidade de estabelecer uma maior discriminação nessas fases ou estágios, delimitando duas gradações em cada uma delas (uma primitiva e outra posterior) em que a tônica seria da ordem da retenção e incorporação ou da expulsão e destruição. Daí os termos, na devida sequência: fase oral incorporativa/sucção; fase oral canibalesca; fase anal expulsiva; fase anal retentiva. Essa subdivisão será a contribuição mais importante e conhecida de Abraham para a sistematização da teoria do desenvolvimento da libido.

É no contexto dos debates com Ferenczi e Abraham que Freud irá desenvolver suas próprias considerações sobre o narcisismo (1914/2004) e a melancolia (1917/2006). A análise freudiana da melancolia é uma aplicação importante de sua própria hipótese sobre a identificação narcísica, como vimos, mas o texto final reflete o diálogo entre os três autores. Para tanto, iremos apresentar as principais conclusões da reconstrução histórica e documental apresentada por May (2019).

Há algumas diferenças significativas entre o primeiro esboço do texto sobre a
SOFIA (ISSN 2317-2339), VITÓRIA (ES), V.9, N.2, P. 12-42, DEZ/2020

melancolia e sua versão final, escrita após os comentários de Ferenczi e Abraham. No esboço inicial já se encontra o cerne da caracterização da dinâmica melancólica, a ideia de um luto modificado em que os sintomas depressivos se somam à autodepreciação e perda de autoestima do Eu. Contudo, não há qualquer menção à oralidade e ao seu erotismo, nem mesmo à dinâmica da introjeção ou à ambivalência emocional, mesmo que já tenham sido reconhecidas e conceituadas nos próprios textos freudianos. Basicamente, o rascunho se resume a defender que os estados de depressão deveriam ser compreendidos como uma forma de neurose narcísica e não de transferência. As reações de ambos os discípulos foram parecidas, no sentido de apontar a necessidade de acrescentar desenvolvimentos presentes na literatura psicanalítica, em especial suas próprias contribuições.

No que tange a Ferenczi, a discussão se centra no papel da introjeção. Embora Freud tenha incorporado o uso do termo introjeção para o desenvolvimento normal da libido no seu texto anterior sobre as pulsões, ele resiste em usar o mesmo termo para se referir a processos patológicos, como a melancolia. Por conta disso, acaba utilizando *identificação narcísica* na versão final do texto sobre a melancolia. A discriminação nesses termos faz sentido, mas também impede que se estabeleça o elo que era caro a Ferenczi e a nós: a identificação melancólica precisaria ser concebida como uma forma de identificação narcísica cujo modelo são os processos introjetivos. Esse ponto de articulação é importante justamente para estabelecer a relação com um processo geral do desenvolvimento da libido e do Eu. Apesar dessas diferenças, contudo, nem Freud nem Ferenczi naquele momento atribuíam que a introjeção e a identificação estavam especificamente fundadas em uma matriz oral.

Esse segundo ponto era mais caro a Abraham, que inclusive já indicava o papel predominante das consequências e vicissitudes do sadismo oral na determinação de uma sintomatologia depressiva (os textos de ambos estão sendo escritos na mesma época). Assim, se Freud focava nas transformações do Eu pela identificação narcísica, Abraham focava nos impulsos orais sádicos e canibalísticos. Como elucidava May sobre a explicação de ambos para as autodepreciações depressivas, o melancólico toma para si a rejeição do objeto se identificando com ele: “como ganho secundário, sua identificação serve como uma punição ao objeto, vingando-se dele. A explicação de Abraham difere da de Freud: o que o depressivo realmente quer é comer o objeto, pelo o que se reprova” (2019, p. 81, tradução nossa).

Na versão final do texto freudiano, algumas concessões são feitas aos seus discípulos e contribuições, mas de forma marginal. É reconhecida a Abraham a importância na sugestão da relação entre a melancolia e o estado oral do desenvolvimento da libido, mas o fato é que esse desenvolvimento não é efetuado no texto freudiano porque, em última instância, este não via na oralidade um fator determinante na regressão narcisista dos quadros melancólicos. Também é feita uma concessão ao reconhecimento do vínculo com a mania. Já no que tange à Ferenczi, a concepção de introjeção também não é explicitamente incorporada, já que Freud prefere descrever a situação em termos inversos: não é o Eu que introjeta o objeto por identificação, o que poderia ser perfeitamente descrito por meio do duplo processo de retroação sobre o Eu e transformação de amor em ódio que foram descritos por ele como destinos pulsionais de caráter supostamente pré-genital (Freud, 1915/2004). É o objeto que projeta sua sombra sobre o Eu. Isso não só abre uma série de novas questões, como também vem minar a própria noção geral de uma dinâmica de diferenciação progressiva da realidade centrada em introjeções e projeções que se dão a partir do Eu. Em suma, parece que Freud prefere fazer uma referência poética a avançar na caracterização dinâmica nesse primeiro momento e não endossar a visão ferencziana para além de semelhanças descritivas e tomando a metáfora de forma mais abstrata. Do mesmo modo, a referência à Abraham é feita, mas de forma também marginal. Nos dois casos, o que se observa é uma resistência freudiana a endossar de forma mais clara as hipóteses dos discípulos.

O que podemos entender desse movimento intertextual em primeiro lugar é uma posição conservadora e cautelosa de Freud. Afinal, é o seu primeiro grande texto sobre o assunto e seria mais prudente se centrar na descrição do mecanismo de identificação narcísica como modelo para entender a sintomatologia melancólica (um exemplo, portanto, de narcisismo secundário) e evitar derivações mais gerais sobre suas implicações para o desenvolvimento e para uma teoria da defesa centrada no recalque. Então, avançar na discussão de um mecanismo identificatório próprio do narcisismo primário seria arriscado, e entrar no mérito da introjeção ou da oralidade demandaria dar esse passo a mais. Portanto, trata-se de um texto consistente de apresentação de uma dinâmica de narcisismo secundário e que implicitamente abre o caminho para uma discussão e teorização do narcisismo primário.

Nesse sentido, do ponto de vista puramente argumentativo e conceitual, o artigo freudiano deixa a desejar. Isso quer dizer que Freud evita, nesse primeiro momento,

entrar no âmbito das implicações desse mecanismo para uma teoria mais geral do desenvolvimento da libido e das relações de objeto. O engajamento mais efetivo com Abraham e Ferenczi certamente seria mais rico e é uma pena que esse engajamento acabe não acontecendo efetivamente na sequência da obra de Freud. Contudo, do ponto de vista retórico e descritivo, o artigo é absolutamente original na sua forma de conceber a relação do Eu com seus objetos, como foi possível acompanhar no tópico anterior. É nesse ponto que a genialidade de Freud se destaca e reside a riqueza do texto: uma consistência descritiva de caráter original aliada a uma série de derivações e encaminhamentos que indicam um novo tópico dentro da teoria.

Por conta disso entendo que é nesse momento da história do movimento psicanalítico que se configura um campo de problematizações que articula as “identificações narcísicas”, de caráter patológico, com os “estágios preliminares do amor”, de caráter normal no desenvolvimento, que são concepções originais em relação ao arcabouço conceitual existente na psicanálise até então. Isso implica não só a necessidade de criar uma teorização sobre o desenvolvimento das relações de objeto, do senso de realidade e das estruturas do Eu (portanto, do eixo objetual do desenvolvimento), como também inaugura uma concepção em que o objeto transcende uma mera representação investida de energia psíquica, em direção a uma visão mais propriamente relacional ou intersubjetiva de subjetividade. Nesse sentido, May (2019) afirma sua concordância com a ideia defendida por Ogden (2002) de que no texto freudiano de 1917 pode ser reconhecido o início da teoria das relações de objeto, pois nele: “o objeto chegou, por assim dizer, na teoria psicanalítica (no aparelho psíquico) e é empossado com grande significância e poder. [...] os impulsos instintuais não são mais o único motor da vida psíquica” (2019, p. 94).

Além disso, cabe ressaltar que esse reconhecimento do objeto se dá de forma a transcender o quadro inicial do objeto da pulsão como objeto de prazer, por meio de duas ampliações: em primeiro lugar, por sua implicação nos processos de identificação, o que virá indicar um limite para a própria teoria representacional que é o fundamento metapsicológico do aparelho psíquico da primeira tópica, mas em segundo lugar pelo papel cada vez mais importante que os impulsos sádicos e destrutivos vão ganhar na elaboração dessa dinâmica narcísica. É a partir da ambivalência emocional e da destrutividade presente nas neuroses obsessivas e na melancolia que irá se anunciar uma vertente clínica para o além do princípio de prazer e na demanda da reavaliação do sadismo e do masoquismo na sequência da obra freudiana, bem como no diálogo com

esses autores.

DESDOBRAMENTOS POSTERIORES

Para finalizar, cabe ainda indicar alguns desdobramentos do que anunciamos como ponto chave dos debates, de modo a colocar em perspectiva o alcance dessa controvérsia. Tanto Abraham quanto Ferenczi avançam bastante a partir dos anos 1920 em seus encaminhamentos próprios e na proposição de avanços mais originais em relação a Freud a partir das questões que se articulam em torno de *Luto e Melancolia*. O curioso é que também o percurso de ambos os autores irá divergir, mas por motivos distintos: as contribuições de ambos perderão força na história das ideias psicanalítica, embora estejam sendo resgatadas na psicanálise contemporânea no contexto pós-escolas, com destaque para o trabalho de Ferenczi, que desde os anos 1980 tem sido reapropriado pelo campo psicanalítico.

No que tange a Ferenczi, a recepção imediata das propostas de Freud é menos reativa e o veto parcial à sua concepção de introjeção acaba por refrear de forma mais imediata o ânimo na produção de uma teoria mais geral do desenvolvimento do Eu e da Personalidade. Contudo, um olhar mais aprofundado sobre as ideias indica que a articulação inicial entre pulsão e narcisismo, que sustentava essa concepção sobre a gênese do eu e do sentido de realidade, demandava outros elementos, gerando uma espécie de armadilha teórica, como mostram Dal Molin, Coelho Junior e Cromberg (2019). Portanto, precisou aguardar novos aportes que não só pudessem ultrapassar a concretude das metáforas intrauterinas, mas principalmente endereçar uma caracterização sobre os processos destrutivos e uma pulsão de morte que fosse mais do que o retorno ao oceano primordial da onipotência. Nesse sentido, as contribuições posteriores de Ferenczi, como mostra Caropreso (2019), vêm ressignificar e ampliar a sua teoria do desenvolvimento. Nesta, a principal contribuição advém das considerações sobre a sedução traumática do adulto sobre a criança, segundo a metáfora da “confusão de línguas”. Dela deriva a concepção original de que o reconhecimento de si e da realidade advém das vicissitudes da destrutividade e da ambivalência, particularmente da autodestrutividade em relação os objetos internalizados e à negação da realidade.

Para tanto, evidentemente contribuíram os aportes do revisionismo freudiano, notadamente a teoria da pulsão de morte e os mecanismos de cisão do eu, alucinação negativa e recusa da realidade. Nesse novo quadro, a questão da ambivalência emocional se modifica.

Ferenczi passa a destacar que a mobilização para o estabelecimento da relação com o objeto é a ambivalência, uma vez que os objetos completamente prazerosos se confundem com o Eu, e os completamente desprazerosos podem ser ignorados. A ambivalência e o conflito em relação ao objeto demandam uma operação de defusão pulsional, para que seus componentes prazerosos e desprazerosos possam ser diferenciados e encontrar destinos adequados (introjetivos e projetivos) por meio de mecanismos de cisão e de recusa. Posteriormente, deve haver uma nova fusão pulsional e integração de aspectos do Eu como forma de reconhecer a realidade e chegar ao estágio da realidade. Nesse momento, como indica Caropreso (2019), a destruição dos objetos internalizados deveria acontecer como condição para estabelecer a transição e não-fixação dos investimentos e relações com os objetos. Também ganha destaque nesse processo o mecanismo de identificação com o agressor, entendido inicialmente como a saída identificatória que a criança assume diante do não-reconhecimento de sua linguagem infantil pelo adulto e que foi generalizado como uma forma de introjeção do trauma que permanece não representado, gerando condutas de *autotomia* ou *intropressão* (CABRE, 2019).

Nesse novo quadro de referência, estamos certamente bem distantes de um paradigma pulsional e representacional, mas o fato é que essas contribuições do último Ferenczi não ganharam tanta evidência na comunidade psicanalítica na época, em função do início de sua postura mais dissidente a qual foi progressivamente marginalizada, como já comentado. Portanto, a contribuição ferencziana ao paradigma objetual ficou no ostracismo a partir do pós-guerra.

Já no caso de Abraham, a reação foi um pouco mais imediata, já que o autor prosseguiu no caminho de aprofundamento da investigação dos quadros maníaco-depressivos e na afirmação da importância das fantasias orais e anais de cunho sádico na compreensão dos pontos de fixação das psicopatologias. No seu esboço do esquema geral do desenvolvimento da libido se pode observar a riqueza do aprofundamento e detalhamento dessas fantasias e dinâmicas. Chegou a algumas novas proposições muito interessantes, que em geral são subdimensionadas, em especial a hipótese de que há um ponto demarcatório claro de estabelecimento das relações de objeto no desenvolvimento da libido. Ele parte da diferenciação clínica entre neurose obsessiva e psicose paranoica e as localiza nos dois subestágios da fase anal: a neurose obsessiva estaria fixada na fase anal retentiva e a psicose paranoica na fase anal expulsiva. Entre elas, seria o ponto no desenvolvimento onde se daria a diferenciação entre o Eu e realidade objetiva. Já as

psicoses de cunho melancólico ou maníaco-depressivo envolveriam uma regressão maior, ao ponto da oralidade sádica. O ponto interessante é que Abraham (1924/1970) reconhece que o desenvolvimento da libido investindo em zonas erógenas e modulando tipos de fantasias específicos está necessariamente articulado ao desenvolvimento do que ele chama de *amor objetal*. Isso quer dizer que, no esquema proposto por este autor, estão colocados os dois eixos do desenvolvimento que estamos defendendo como serem igualmente necessários e complementares: o pulsional e o objetal.

No que tange, então, ao desenvolvimento das relações de objeto, Abraham (1924/1970) propõe seis fases, correlatas das fases do desenvolvimento da organização libidinal. De um autoerotismo anobjetal e pré-ambivalente até a fase genital adulta, onde o amor de objeto propriamente dito se estabeleceria e se superaria a ambivalência. Basicamente, teríamos nas fases genitais o estabelecimento de relações de objeto, nas fases anais, relações de objeto parciais e nas fases orais, condições narcísicas. O problema é que a caracterização e definição mais detalhada desse eixo é bastante incipiente nesse trabalho, ficando como indicações para um trabalho posterior. De todo modo, chama muito a atenção o pouco peso que os processos identificatórios possuem no arcabouço geral dessa teorização e mesmo na própria concepção de narcisismo, que é pouco trabalhada. A ambivalência emocional é tomada de forma descritiva e, salvo indicações pontuais de aspectos negativos nessas dinâmicas narcísicas, elas são mais da ordem da descrição sintomatológica do que propriamente de mecanismos metapsicológicos específicos. Do mesmo modo, o sadismo e masoquismo ficam mais restritos ao âmbito do fantasiar do que propriamente dos processos de identificação e modificação do regime de funcionamento do Eu e do sentido de realidade. Enfim, a contribuição desse texto seminal no que tange às relações de objeto e constituição do Eu é ainda incipiente. Foi, na verdade, uma primeira tentativa de síntese por parte do autor, com a proposição inicial de um esquema, que ainda viria a ser desenvolvido e amadurecido.

Contudo, o pleno desenvolvimento desse esquema ficou definitivamente comprometido com a morte prematura do autor no ano subsequente. Por conta dessa interrupção abrupta e precoce, sua obra também ficou relegada a segundo plano na história da psicanálise. Sua manutenção como referência histórica permaneceu principalmente por ter sido incorporada à tradição mais ortodoxa da psicanálise de língua inglesa na era das escolas, mérito do manual de Fenichel (1945/1981) que, contudo, só reinterpreta o esquema, mantendo as indefinições. O principal problema não

está tanto no que Abraham não pode desenvolver, mas em uma ambiguidade que está presente já nesses seus textos e que é parte do próprio campo de problematização. Trata-se do peso excessivo dado à hipótese de um esquema sequencial e cronológico de desenvolvimento das fases da libido, em uma sequência necessária de progressão e regressão (MEZAN, 1999).

Nesse sentido, a proposição de Abraham é bem mais tributária e, na verdade, organizadora do paradigma pulsional clássico em psicanálise do que o próprio Freud. Então, a crítica freudiana à limitação da proposta de Abraham (por tentar entender a melancolia apenas por meio da regressão à oralidade) é, na verdade, elucidativa. Isso porque há uma diferença entre considerar a oralidade meramente como zona erógena que dá forma ao conteúdo do fantasiar, ou seja, fantasias de cunho oral, e considerá-la também como modo de organização da relação de objeto, ou seja, como relação de objeto narcísica e necessariamente marcada pela identificação. Então, embora Freud tenha razão em apontar a restrição ao mero fantasiar oral, o faz não tanto por reconhecer a necessidade de desenvolver o âmbito identificatório com o objeto primário e a ambivalência envolvida nesse processo, mas por tomá-lo apenas como uma regressão secundária ao narcisismo.

Por outro lado, é bastante significativo que Abraham (1924/1970) conclua seu esboço de tratado reafirmando a tese da recapitulação embriológica do desenvolvimento da libido, pagando o devido tributo à tradição de uma medicina científica, calcada em um modelo biológico do desenvolvimento. Por conta dessas circunstâncias é que Abraham normalmente não é reconhecido como um autor importante para a discussão sobre a constituição da Personalidade em termos de relações de objeto, mas entendo que essa compreensão é apenas parcial e que seu trabalho mereça também ser resgatado para além de uma referência meramente histórica. Afirmo isso porque o reconhecimento e resgate das contribuições ferenczianas na origem da teoria das relações de objeto já tem sido feito há um certo tempo e tem sido bastante presente na literatura nacional – como nossa revisão indica –, mas o trabalho de Abraham não encontrou semelhante apreciação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim desse percurso espiralado de problematizações, espero ter demonstrado a

hipótese de que é em torno do debate de Freud, Ferenczi e Abraham sobre luto e melancolia que se pode localizar o epicentro de uma teoria das relações de objeto na história da psicanálise. Circunstâncias diversas, incluindo as fatalidades que aconteceram com esses dois discípulos, fizeram com que essa “falha” ou ruptura nos fundamentos da teoria permanecesse dormente até a sua eclosão da segunda guerra. Ela começa a retornar lentamente com o trabalho de Melanie Klein, que, nesse sentido, é a herdeira mais direta do legado desses autores (afinal, foi analisanda de ambos), e ganha força com o movimento mais amplo das relações de objeto no Reino Unido (Fairbairn, Balint, etc.), que também é tributário da escola húngara. Essa linha na tradição é que irá definitivamente constituir uma *escola* e consolidar o paradigma objetal no campo psicanalítico. Por fim, agora, na *Era Contemporânea* da história da psicanálise (MEZAN, 2014), com o degelo da guerra fria entre as tradições estabelecidas nas escolas, que o legado seminal desses autores tem sido resgatado e revisitado.

Do ponto de vista específico do debate que procuramos caracterizar como ilustração de um ponto de convergência significativo dessa problemática, cabe concluir sintetizando alguns pontos. Para além da localização histórica de que a introdução ao narcisismo seja um marco na instituição da Era dos Debates e percussor do revisionismo freudiano, procurei indicar que nos textos do período há uma rica interlocução entre Freud, Ferenczi e Abraham que converge para a redação de *Luto e Melancolia* e que é ilustrativa dos pontos de tensão na passagem do eixo pulsional para o objetal na compreensão do desenvolvimento da libido e da Personalidade.

Há, em primeiro lugar uma dimensão revolucionária e original na apreciação da relação dos objetos com o Eu, onde o potencial de uma perspectiva via identificações é plenamente ilustrado e descrito, conforme Ogden (2002). É como se, do ponto de vista descritivo dinâmico da metapsicologia, houvesse a passagem para uma nova concepção de mente que transcende o modelo estritamente representacional e pulsional sobre os objetos. Porém, em um segundo nível, encontra-se a resistência de Freud em endossar de forma mais significativa as contribuições de Ferenczi sobre a introjeção no Eu por meio de identificação e a constituição do senso de realidade, por um lado, e de Abraham sobre a fantasia de reincorporação oral do objeto e a dinâmica ambivalente a ela associada, por outro, conforme May (2019). Ambas as contribuições indicam um papel mais importante do objeto primário materno na constituição do Eu e, portanto, na compreensão do narcisismo primário.

Defendo que, para além da justificativa circunstancial - de que Freud estava sendo cauteloso em não tirar conclusões precipitadas de um mecanismo que estava tentando caracterizar conceitualmente pela primeira vez em um texto específico -, há também uma resistência na defesa do cerne dos fundamentos epistemológicos da teoria psicanalítica até então, a qual envolve sobretudo o lugar da identificação com o objeto materno na constituição do narcisismo e suas implicações para a compreensão da gênese da Personalidade do ponto de vista psicanalítico. O que é particularmente interessante na problemática em questão é a indicação da dinâmica convergente em duplo nível a partir de uma nova perspectiva clínica: abertura na caracterização metapsicológica e fechamento na extrapolação para uma teoria da gênese do Eu.

Nesse sentido, a contribuição específica deste artigo é caracterizar no debate histórico a problemática que está na origem de uma perspectiva de relações de objeto em psicanálise: a clínica da melancolia e suas implicações para a metapsicologia e teoria do desenvolvimento da libido. O pleno desenvolvimento dessas questões é algo que foge ao nosso escopo e, a bem da verdade, ao próprio período histórico em questão, na medida em que será o legado para a era das escolas tentar resolver. Contudo, acredito que seja particularmente ilustrativo indicar esse ponto não apenas por preciosismo histórico, mas porque sua forma de elaboração é muito própria da teorização propriamente psicanalítica, no sentido que autores como Laplanche (1988, 1992) e Monzani (1989) indicam: uma espiral de problematização de natureza não resolutive.

O cerne do argumento desse artigo é mostrar que a teoria psicanalítica avança por meio da dinâmica de pontos conflitivos em tensão, fazendo emergir aspectos revolucionários da teoria que, no entanto, produzem resistências e remanejamentos defensivos, com formações de compromisso de diversos níveis que acabam organizando o próprio campo em tendências que não encontram resolução definitiva. Portanto, se o debate em torno de *Luto e Melancolia* pode ser considerado um marco na instituição do paradigma objetual em psicanálise, isso se dá não por um pensamento dicotômico do tipo continuidade ou ruptura, mas porque ali há algo revolucionário (no sentido de um novo giro sobre si mesmo) em um nível de conflito e tensão que gera repercussões inovadoras, registrado em uma forma textual e discursiva que é suficientemente ilustrativa para os fins da argumentação.

Esse percurso teórico-conceitual incide sobre a compreensão geral do estatuto do Eu em psicanálise e é fundamental para estabelecer dois pontos de interesse filosófico mais geral, que estou indicando no sentido de generalizações e implicações a partir do

que foi desenvolvido. O primeiro e mais evidente é que essa caracterização endossa o aprofundamento na concepção psicanalítica própria de ser humano em termos da relativização da centralidade do Eu e o peso das determinações inconscientes nas condutas dos sujeitos. Trata-se de um inconsciente dinâmico, construído sobre a pedra do recalque das fantasias sexuais infantis, o que revela sua origem irracional e motivação afetiva. Este é o legado da psicanálise em seu momento inaugural, até meados da primeira guerra mundial. O que se anuncia na *Era dos Debates* e no revisionismo freudiano é um aprofundamento nessa revolução, em que o Eu não é só influenciado e determinado por um inconsciente excêntrico e externo a si, mas o próprio Eu passa a ser constituído pelo investimento libidinal. O Eu possui uma gênese, bem como o próprio sentido da realidade.

É importante destacar esse aspecto porque, embora a noção de desenvolvimento da personalidade na psicologia e na psiquiatria sejam em retrospectiva grandemente tributárias do aporte psicanalítico, o fato é que esses conceitos só são efetivamente consolidados e integrados em um quadro teórico geral a partir desse momento histórico. Assim, apesar de evidentemente noções como essas estarem presentes desde o início da teorização psicanalítica, elas são, até então, secundárias. A primeira tópica freudiana não é uma teoria sobre a gênese da personalidade e de questionamento mais radical da identidade do Eu. Nesse sentido, esse modelo mais clássico e originário do campo psicanalítico ainda está relativamente assentado em concepções filosóficas e psicológicas modernas, no caso, a de uma consciência racional e reflexiva que é, sobretudo, um conjunto de funções mentais. A psicanálise da *Era dos Debates* mostra que, mais do que um Eu funcional que opera defesas, há uma gênese identificatória do Eu. Freud (1920/2006) afirmava que sua teoria das pulsões, como cerne da motivação desejante humana, passava por três ampliações em relação ao senso comum: começou com a ampliação da sexualidade, passou pela consideração do narcisismo e terminou com a indicação da pulsão de morte. A *era dos debates* se inicia com essa revolução do narcisismo, posteriormente avançando até ao princípio de nirvana, com consequências epistemológicas e éticas muito mais radicais, que envolvem, de forma mais imediata, a superação de uma concepção representacional de psiquismo (CAMPOS, 2013, 2014), mas também levando a um novo nível a própria noção de dualismo que habita a condição trágica humana (GIACOIA JUNIOR, 2008). A extração das consequências filosóficas desse último percurso, e mesmo sua plena elaboração, vão depender dos aportes das concepções contemporâneas na filosofia e nas ciências sociais, sendo este

mais um motivo para o atraso no reconhecimento da inovação e originalidade dos autores seminais aqui discutidos.

De todo modo, para além das indicações de implicações mais gerais que cabem à uma conclusão, espero ter demonstrado como o debate implícito entre Freud, Abraham e Ferenczi em torno das questões do luto e da melancolia são ilustrativos e paradigmáticos da tensão entre o eixo pulsional e o objetal do desenvolvimento da personalidade na teoria freudiana. A resistência inicial de Freud em endossar as contribuições acerca da introjeção e da oralidade, bem como os encaminhamentos frustrados das obras desses discípulos de segunda geração, certamente dificultaram o desenvolvimento naquele momento de uma teoria do narcisismo que pudesse contemplar melhor o papel do objeto materno primário e as vicissitudes da destrutividade e do sadismo. Em retrospectiva histórica e diante do contexto contemporâneo do campo, cabe resgatar esse momento chave do movimento psicanalítico.

REFERÊNCIAS

ABRAHAM, K. Notas sobre as investigações e o tratamento psicanalítico da psicose maníaco-depressiva e estados afins. In: ABRAHAM, K. *Teoria psicanalítica da libido: sobre o caráter e o desenvolvimento da libido*. Rio de Janeiro: Imago, p. 32-50. (Originalmente publicado em 1911).

_____. O primeiro estágio pré-genital da libido. In: ABRAHAM, K. *Teoria psicanalítica da libido: sobre o caráter e o desenvolvimento da libido*. Rio de Janeiro: Imago, p. 51-80. (Originalmente publicado em 1916)

_____. Breve estudo do desenvolvimento da libido, visto à luz das perturbações mentais. In: ABRAHAM, K. *Teoria psicanalítica da libido: sobre o caráter e o desenvolvimento da libido*. Rio de Janeiro: Imago, p. 81-160. (Originalmente publicado em 1924).

CAMPOS, E. B. V. A posição singular da psicanálise no campo dos saberes e práticas psicológicas. In: FERREIRA, Arthur Arruda Leal. (Org.). *A pluralidade do campo psicológico: principais abordagens e objetos de estudo*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2010, p. 143-179.

_____. *Considerações sobre o Estatuto Epistemológico da Psicanálise: a teoria das pulsões e a problemática da representação na contemporaneidade*. In: MOUAMMAR, C. C. E.; CAMPOS, E. B. V. (Orgs.). *Psicanálise e Questões da Contemporaneidade - I*. 1. ed. Curitiba: CRV; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013, p. 13-30.

CAMPOS, Érico Bruno Viana. *Limites da representação na metapsicologia freudiana*. 1. ed. São Paulo: EDUSP, 2014.

CAMPOS, E. B. V.; COELHO JUNIOR, N. E. Incidências da hermenêutica para a metodologia da pesquisa teórica em psicanálise. *Estudos de Psicologia* (Campinas), v. 27, p. 247-257, 2010.

CAROPRESO, F. O conhecimento e o sentido de realidade no pensamento de Sándor Ferenczi. *Psicologia em Estudo*, v. 24, n. 1, e42588, p. 1-14, 2019.

COELHO JUNIOR, N. A noção de objeto na psicanálise freudiana. *Ágora*, v. 4, n. 2, p. 37-49, 2001.

_____. Variações do lugar do objeto na psicanálise freudiana. In: SIMÃO, L.; SOUZA; M. T. C. C.; COELHO JUNIOR, N. E. *Noções de objeto, concepção de sujeito: Freud, Piaget e Boesch*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002, p. 7-25.

DAL MOLIN, E. C.; COELHO JUNIOR, N. E.; CROMBERG, R. U. A pulsão de morte no primeiro Ferenczi: quietude, regressão e os primórdios da vida psíquica. *Estilos da Clínica*, v. 24, n. 2, p. 231-245, 2019.

FAIRBAIN, W. R. D. *Estudos psicanalíticos da personalidade*. Rio de Janeiro: Interamericana, 1980. (Originalmente publicado em 1952)

_____. *O Problems of psychoanalytical technique*. Albany, NY: Psychoanalytic Quaterly, 1941.

_____. *Teoria psicanalítica das neuroses*. São Paulo: Ateneu, 1981. (Originalmente publicado em 1945)

_____. Transferência e introjeção. In: FERENCZI, S. *Obras completas*, v. I. São Paulo: Martins Fontes, 1991a, p. 77-108. (Trabalho original publicado em 1909).

_____. O conceito de introjeção. In: FERENCZI, S. *Obras completas*, v. I. São Paulo: Martins Fontes, 1991b, p. 181-184. (Trabalho original publicado em 1913).

_____. O desenvolvimento do sentido de realidade e seus estágios. In: FERENCZI, S. *Obras completas*, v. II. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 39-54. (Trabalho original publicado em 1913).

FREUD, A. *O ego e os mecanismos de defesa*. Porto Alegre: Artmed, 2006. (Originalmente publicado em 1936).

_____. À guisa de introdução ao narcisismo. In: FREUD, S. *Obras psicológicas de Sigmund Freud: escritos sobre a psicologia do inconsciente*, v. I, Rio de Janeiro: Imago, 2004, p. 95-132. (Originalmente publicado em 1914).

_____. Pulsões e destinos das pulsões. In: FREUD, S. *Obras psicológicas de Sigmund Freud: escritos sobre a psicologia do inconsciente*. v. I, p. 133-174. Rio de Janeiro: Imago, 2004. (Originalmente publicado em 1915).

_____. Luto e melancolia. In: FREUD, S. *Obras psicológicas de Sigmund Freud: escritos sobre a psicologia do inconsciente*, v. II. Rio de Janeiro: Imago, 2006, p. 99-122. (Originalmente publicado em 1917).

_____. Além do princípio de prazer. In: FREUD, S. *Obras psicológicas de Sigmund Freud: escritos sobre a psicologia do inconsciente*, v. II. Rio de Janeiro: Imago, 2006, p. 123-198. (Originalmente publicado em 1920).

_____. Psicologia das massas e análise do eu. In: FREUD, S. *Sigmund Freud: obras completas*, v. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 13-113. (Originalmente publicado em 1921).

_____. O eu e o id. In: FREUD, S. *Sigmund Freud: obras completas*, v. 19. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 13-74. (Originalmente publicado em 1923).

_____. Neurose e Psicose. In: FREUD, S. *Obras psicológicas de Sigmund Freud: escritos sobre a psicologia do inconsciente*, v. III, p. 93-102. Rio de Janeiro: Imago, 2007. (Originalmente publicado em 1924a).

_____. A perda da realidade na neurose e psicose. In: FREUD, S. *Obras psicológicas de Sigmund Freud: escritos sobre a psicologia do inconsciente*, v. III, p. 125-134. Rio de Janeiro: Imago, 2007. (Originalmente publicado em 1924b).

_____. Tipos libidinais. In: FREUD, S. *Sigmund Freud: obras completas*, v. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 365-370. (Originalmente publicado em 1931).

GIACOIA JUNIOR, O. *Além do princípio de prazer: um dualismo incontornável*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

GURFINKEL, D. *Relações de objeto*. São Paulo: Blucher, 2017.

HARTMANN, H. *Psicologia do ego e o problema de adaptação*. Rio de Janeiro: Biblioteca Universal Popular, 1968. (Originalmente publicado em 1938).

JUNQUEIRA, C.; COELHO JUNIOR, N. E. Limites e possibilidades de diálogo: a teoria pulsional e a teoria das relações de objeto. *Cadernos de Psicanálise*, v. 35, n. 29, p. 89-104, dez. 2013.

KUPERMANN, Daniel. A virada de 1928: Sándor Ferenczi e o pensamento das relações de objeto na psicanálise. *Cadernos de Psicanálise*, v. 41, n. 40, p. 49-63, 2019.

LAPLANCHE, J. Interpretar com Freud. In: LAPLANCHE, J. *Teoria da sedução generalizada e outros ensaios*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988, p. 21-32.

LAPLANCHE, J. *Novos fundamentos para a psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MAY, U. In conversation: Freud, Abraham and Ferenczi on 'Mourning and Melancholia' (1915-1918). *The International Journal of Psychoanalysis*, v. 100, n. 1, p. 77-98, 2019.

MEZAN, R. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 1988.

MEZAN, Renato. O inconsciente segundo Karl Abraham. *Psicologia USP*, v. 10, n. 1, p. 55-95, 1999.

MEZAN, R. *O tronco e os ramos: estudos sobre história da psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

MONZANI, L. R. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da Unicamp, 1989.

MITCHELL, S. A. The origin and nature of the “object” in the theories of Klein and Fairbairn. In: GROTSSTEIN, J. S.; RINSLEY, D. B. (Orgs.). *Fairbairn and the origins of object relations*. New York: Other Press, 2000, p. 66-87.

OGDEN, T. H. A new reading of the origins of object-relations theory. *International Journal of Psychoanalysis*, v. 83, n. 1, p. 767-782, 2002.

OGDEN, T. H. The concept of internal object relations. *International Journal of Psychoanalysis*, v. 64, n. 1, p. 181-198, 1983.

REICH, W. *Análise do caráter*. São Paulo: Martins Fontes, 1989. (Originalmente publicado em 1933).

Recebido em: 21/09/2020

Aceito para publicação em: 27/10/2020

PULSÃO DE MORTE À LUZ DA TEORIA DA VIVÊNCIA DE DOR E DA PSICOLOGIA DOS FILHOS NA HORDA PRIMITIVA

DEATH DRIVE IN THE LIGHT OF THE THEORY OF PAIN EXPERIENCE AND THE PSYCHOLOGY OF THE SONS IN THE PRIMITIVE HORDE

Fernanda Silveira Corrêa

*Pós doutoranda na Unicamp e professora na Universidade Paulista.
fernandasilveiracorrea@gmail.com*

RESUMO: No artigo é feita uma análise do conceito de pulsão de morte, introduzido em *Além do princípio do prazer*, tendo como base sua comparação com a teoria da vivência de dor, exposta por Freud em *Projeto de uma psicologia*, e a psicologia dos filhos da horda primitiva (a psicologia das massas), exposta em *Visão geral das neuroses de transferência*. São comparadas as dualidades propostas por Freud: as teorias das vivências de satisfação e de dor, as psicologias do pai primitivo e dos filhos da horda e as pulsões de vida e de morte, e são analisados seus desdobramentos. O masoquismo, tendência relacionada ao desejo da dor e à submissão dos filhos (base dos laços sociais), é eleito a principal expressão da pulsão de morte e esta é compreendida como uma tendência do organismo a deixar-se ser invadido pelas elevadas e destruidoras quantidades do mundo externo.

PALAVRAS-CHAVE: Pulsão de morte. Vivência de dor. Psicologia das massas. Masoquismo. Hipocondria.

ABSTRACT: The concept of death drive, introduced in *Beyond the Pleasure Principle*, is analyzed based on its comparison with the theory of the pain experience, discussed by Freud in *Project of a psychology*, and with the psychology of the sons of the primitive horde (mass psychology), discussed in *Overview of transference neuroses*. The dualities proposed by Freud are compared: theories of experiences of satisfaction and pain, the psychologies of the primitive father and of the sons of the horde, and the drives of life and death, and their consequences are analyzed. Masochism, a tendency related to the desire for pain and the submission of sons (a basis of social ties), is chosen as the main expression of the death drive. The latter is understood as a tendency of the organism to let itself be invaded by the high and destructive quantities from the outside world.

KEYWORDS: Death drive. Pain experience. Mass psychology. Masochism. Hypochondria.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Buscarei mostrar neste artigo que o conceito de pulsão de morte, introduzido por Freud em 1920 em *Além do princípio do prazer*, é fruto de suas reflexões sobre a teoria da vivência de dor que fora pela primeira vez elaborada em 1895, no *Projeto de uma psicologia*.

Reflexões que passam pela concepção da horda primitiva (da culpa do filhos depois do parricídio e da sede de submissão ao pai/líder), pelo conceito de narcisismo (quando o Eu é tomado como objeto de outro) e transformam a tendência do aparelho

psíquico de se proteger do mundo externo hostil em uma tendência a deixar-se ser invadido por esse mundo externo hostil. Primeiramente analisarei a existência de duas teorias presentes, desde o *Projeto de uma psicologia*, na obra freudiana: uma baseada nas relações com os objetos de satisfação e outra nas relações com objetos hostis. Analisarei os desdobramentos de ambas as teorias na obra freudiana, para então mostrar como, em *Além do princípio do prazer*, há um deslocamento do núcleo do eu (e de seu trabalho de ligação) do circuito da satisfação (da relação com os objetos de satisfação) para o circuito da dor (da relação com os objetos da dor). Deslocamento que possibilita a Freud, depois de restabelecer a dualidade, fazer com o circuito da dor o mesmo que fez com o circuito da satisfação: supor, em oposição a uma tendência a proteger-se da dor, um desejo da dor (assim como, com sua noção de sexualidade e repressão, supôs o desprazer em relação aos objetos de satisfação). Desejo de dor necessário para Freud fundamentar sua tese filogenética, baseada na culpa dos filhos, e a psicologia das massas, ressentidas e com sede de submissão.

DUALIDADES INCONTORNÁVEIS

Desde o primeiro texto metapsicológico de Freud, manuscrito enviado a seu amigo Fliess em 1895, o *Projeto de uma psicologia*, encontramos dualidades na teoria freudiana. Dualidades geralmente baseadas em fundamentos distintos, não inteiramente compatíveis entre si. No *Projeto de uma psicologia* duas teorias fundamentam essa dualidade: a teoria da vivência de dor e a teoria da vivência de satisfação. A não diferenciação dessas duas teorias compromete a compreensão do mecanismo do funcionamento do aparelho psíquico. Por exemplo, pouco compreenderemos o desenvolvimento do eu, as diversas fases de seu desenvolvimento propostas por Freud³, se o considerarmos fundamentado na teoria biológica da vivência de dor e não como um desdobramento da teoria da vivência de satisfação. Se a razão da memória do caminho facilitado na vivência de dor é encontrar uma imagem de movimento que faça o objeto hostil desaparecer (uma imagem de fuga), na memória da vivência de satisfação falta a imagem de movimento que satisfaz e faz o desprazer desaparecer, por isso, uma

³ Em *As teorias da vivência de dor e da vivência de satisfação*, no *Projeto de uma psicologia*, identifiquei 18 fases do eu, entre elas: investimento (ocupação) desiderativo, 1ª e 2ª barreiras, julgamento do eu, atenção, pensamento, ação específica, atenção independente da fome, atenção aos objetos hostis, inibição do afeto, metas intermediárias, compreensão do objeto externo indiferente, imitação, julgamento dos objetos, pensamento teórico e pensamento crítico.

representação toma o lugar da ação (toma o lugar da

imagem de movimento que determinaria a ação) e a memória provoca a alucinação em vez da ação eficiente (em vez de investir a imagem de movimento que elimina o desprazer e provoca a ação, se investe a imagem do objeto que anteriormente possibilitou a satisfação, alucinando-o). A teoria da vivência de satisfação, em vez de estar baseada em princípios biológicos como a teoria da vivência de dor, tenta dar conta de um afastamento do biológico, concebe um aparelho determinado pelas suas representações antes que pelas suas necessidades biológicas.

Uma incompatibilidade entre as fundamentações aparece de forma ainda mais explícita e, nesse caso, desconcertante em *Além do princípio do prazer*, na fundamentação freudiana das duas pulsões primordiais: de morte e de vida. Depois de uma consistente discussão biológica que fundamenta a pulsão de morte, Freud fundamenta a pulsão de vida no mito de Platão e nos Upanixades. Fundamentação distinta que faz do dualismo algo “incontornável”, utilizando a expressão que Oswaldo Giacoia intitula seu trabalho sobre *Além do princípio do prazer* (GIACOIA, 2008). Assim em *Além do princípio do prazer*, como no *Projeto*⁴, o funcionamento do aparelho psíquico é produto da confluência de duas grandes tendências fundamentadas de formas diversas.

Essa distinção entre duas teorias também aparecerá em *Visão geral da neurose de transferência*⁵, texto também manuscrito enviado ao psicanalista e amigo Ferenczi em 1915, no qual Freud diferencia uma psicologia do pai primitivo, psicologia que em *Psicologia das massas e análise do eu* ganhará o nome de psicologia do indivíduo, e uma psicologia dos filhos, que em *Psicologia das massas e análise do eu* ganhará o nome de psicologia das massas. Nesse caso, não temos fundamentos propriamente diferentes, mas é esclarecedor que Freud, por um lado, remete a psicologia do pai primitivo à constituição da pulsão sexual, o que foi desenvolvido a partir da teoria da vivência de satisfação (do *Projeto*) e culminou na pulsão de vida (de *Além do princípio do prazer*) e, por outro lado, remete a psicologia das massas (dos filhos da horda primitiva) à constituição das forças repressivas (que garantem o laço social) e a relaciona com o objeto hostil, portanto, remete aos desdobramentos e modificações da

⁴ Passarei a referir-me ao *Projeto de uma psicologia*, como *Projeto*.

⁵ *Übersicht der Übertragungsneurosen* (1985 [1915]). O texto tem uma tradução em português editada pela editora Imago em 1987 com o título: *Neuroses de transferência: uma síntese*.

teoria da vivência de dor. Em *Totem e tabu* (1913), o objeto hostil e a vivência de dor recebem novos conteúdos: o objeto hostil, causador de

dor é o pai primitivo, tirano e cruel, diante de quem a submissão dos filhos estabelecerá as forças repressivas. Em *Visão geral das neuroses de transferência* a psicologia dos filhos, por sua vez, remete às neuroses narcisistas (psicoses), o que nos direciona ao conceito de hipocondria do texto *Introdução ao narcisismo* (1914), que remete à sexualização da dor.

Também em *Além do princípio do prazer*, as formulações sobre a pulsão de morte remetem à dor, remetem diretamente à teoria do trauma, que corresponde à teoria da vivência da dor, no *Projeto*. Assim podemos diferenciar as duas teorias que determinam uma dualidade “incontornável” no decorrer da obra de Freud: por um lado, a teoria da vivência de satisfação (com seus desdobramentos no conceito de pulsão sexual infantil, perversa e polimorfa), a psicologia do pai primitivo (chamada de a psicologia do indivíduo em *Psicologia das massas e análise do eu*) e a pulsão de vida; por outro lado, a teoria da vivência de dor, a psicologia dos filhos na horda primitiva (psicologia das massas) e a pulsão de morte, que abordaremos neste artigo.

A teoria da vivência de dor – a teoria do trauma e da sedução – logo depois do *Projeto* foi abandonada por Freud. A repressão, explicada inicialmente pela teoria da vivência de dor (segundo Freud, como se foge do objeto que causa dor, desinvestindo sua imagem perceptiva, desinveste-se também a imagem recordativa do objeto, o que consiste na repressão), passou a fazer parte da teoria da vivência de satisfação. Se logo Freud supôs que o reprimido era um desejo em conflito com as exigências morais do Eu (e não uma vivência propriamente de dor), a repressão passou definitivamente para o lado da teoria da vivência de satisfação quando foi introduzido o conceito de sexualidade infantil, perversa e polimorfa, portanto, quando Freud supôs uma sexualidade que, no curso de seu desenvolvimento, era necessariamente submetida à repressão (às formações reativas). A teoria da vivência de satisfação, desde o *Projeto*, explica a alucinação, o princípio do prazer, o processo primário e seu desenvolvimento em processo secundário, este baseado na inibição da alucinação e na constituição de processos de energia ligada. A teoria da sexualidade acrescentará, à teoria da vivência de satisfação, a plasticidade da pulsão e seu afastamento, agora explicitado, das funções biológicas. A pulsão sexual satisfaz-se nos traços de memória (alucinados) constituídos nas mais diversas vivências de satisfação. De acordo com o *Projeto*, inibida a

alucinação, os investimentos permanentes e simultâneos (do Eu) se expandem determinando um estado ligado, que agora, por meio do pensamento, da ligação entre as representações, compara a imagem alucinada com apercebida e transforma a realidade percebida na desejada.

No desenrolar de *Além do princípio do prazer* o processo de ligação, em vez de remeter ao processo de expansão de um Eu-prazer (constituído a partir dos prazeres sexuais e das representações dos objetos de satisfação, originalmente alucinadas e indiferenciadas do Eu), remeterá à defesa diante do mundo hostil e da vivência traumática (portanto, aos temas relativos à teoria da vivência de dor). A ideia de que as lembranças traumáticas devem submeter-se ao processo de ligação não está totalmente ausente no *Projeto*, pois, nesse texto, o Eu terá de inibir a liberação afetiva e a exagerada defesa diante da percepção e da recordação do objeto hostil, o que corresponde ao desgaste da representação afetiva.

Mas, no *Projeto*, o desgaste da recordação afetiva não é o núcleo do processo de ligação e sim um ganho secundário do Eu. O núcleo do processo de ligação, do Eu, no *Projeto*, assim como no capítulo 7 de *Interpretação dos sonhos*, em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*, e aparentemente no primeiro capítulo de *Além do princípio do prazer*, é a vivência de satisfação e não a de dor. Em *Além do Princípio do Prazer*, no entanto, Freud parece deslocar o núcleo do processo de ligação da vivência de satisfação para a vivência de dor.

DESDOBRAMENTOS DA TEORIA DA VIVÊNCIA DE DOR E DAS RELAÇÕES COM O OBJETO HOSTIL

O deslocamento do núcleo do processo de ligação para a vivência de dor parece-me importante para a compreensão *a posteriori* daquilo que é novo na teoria da vivência de dor quando, depois de abandonada junto com a teoria do trauma, ela é retomada em *Totem e tabu* e em *Introdução ao narcisismo*. Se no *Projeto* havia uma defesa do aparelho, por isso seu apoio no biológico, contra a invasão de altas Quantidades em seu interior, a oposição a essa defesa (quer dizer, “não se defender”) será a base do conceito de pulsão de morte. No *Projeto*, a função biológica de defesa fundamenta a arquitetura do aparelho e seu funcionamento que é encontrar o caminho mais rápido de eliminação da Q. Esse funcionamento determina que perante a percepção do objeto hostil, objeto que anteriormente causou dor, novamente sejam investidas as imagens de movimento de

fuga (que fizeram anteriormente a percepção desaparecer) e com isso o organismo consiga fugir. Para que as imagens de movimento sejam investidas antes de ocorrer uma nova vivência de dor, o aparelho psíquico, suposto por Freud, libera quantidades, afetos, que possibilitam que o organismo se antecipe a uma nova vivência de dor e a evite.

O que *Totem e tabu* apresenta de novo na teoria da vivência de dor? Nesse texto, o pai primitivo, inimigo dos filhos, odiado pelos mesmos (o objeto hostil por excelência) é também objeto de amor e seu assassinato gera culpa. Os filhos se submetem *a posteriori* às ordens do terrível pai, às ordens do objeto hostil. Se os filhos se defendem do objeto hostil fugindo e o matando, também sentem culpa pelo seu assassinato, culpa que determina a própria constituição da cultura e da sociedade. Segundo Freud, o pacto dos irmãos não se baseia apenas em motivos racionais, quer dizer, no interesse do grupo dos irmãos que inibem suas pulsões para viver juntos e para ninguém tomar o lugar do pai, também se baseia em motivos emocionais, na culpa diante do parricídio. Se a ambivalência, analisada em *Totem e tabu*, remete à repressão do que é desejado, também remete ao amor ao inimigo, portanto, ao amor dirigido ao objeto hostil. A submissão a ele será fator determinante da constituição da sociedade e da cultura.

Na sua prática clínica, Freud também encontra a submissão, aqui identificada como um desejo: a neurose do homem dos lobos tem sua origem, como é revelado em seu sonho dos lobos, no conflito gerado pelo desejo de ser objeto sexual do pai e a condição para a realização desse desejo: a castração. Na análise da autobiografia de Schreber, realizada por Freud, também é evidenciado o desejo do juiz presidente de se tornar mulher para Deus, quer dizer, para o pai. A resistência ao objeto vai dando lugar à submissão, ao desejo de submeter-se ao outro.

O texto *Introdução ao narcisismo* revela uma erotização da posição de objeto, tanto do órgão sexual, como do próprio Eu. Em complemento a um narcisismo do sujeito, já antes formulado, que corresponde à sexualidade perversa e polimorfa e aos desejos satisfeitos pelas recordações/representações (onipotência do pensamento), surge um narcisismo de objeto, no qual o sujeito se satisfaz na posição de objeto de seu próprio amor ou na posição de objeto do amor do outro, como é o caso das mulheres narcisistas que querem ser amadas. A posição passiva, de objeto, também em *Introdução ao narcisismo*, será relacionada com a dor e com a hipocondria, como se, antes de ser objeto de si mesmo, se fosse objeto de um outro hostil (externo) que provoca dor no aparelho psíquico. Esse será o novo modelo da sexualidade.

Em *Visão geral das neuroses de transferência*, Freud une todos esses elementos: o pai primitivo castra os filhos e a ferida dolorida da castração determina o autoerotismo (trata-se aqui do autoerotismo referente à posição de objeto), quer dizer, autoerotismo compreendido como o prazer na dor, o prazer na posição passiva-masquista. Essa disposição surge antes da fuga dos filhos da horda e, como no homem dos lobos, é para se contrapor a ela que se foge. A partir dessa contraposição, por sua vez, se desenvolve o desejo pelo igual também ameaçado de castração, o amor homossexual pelo irmão, pelo igualmente ameaçado, que é a base dos laços sociais.

TEORIA DA VIVÊNCIA DE SATISFAÇÃO EM ALÉM DO PRINCÍPIO DO PRAZER

Freud inicia *Além do princípio do prazer* tratando de situações que, de acordo com o *Projeto*, remeteriam ao desenvolvimento do funcionamento psíquico baseado nas vivências de satisfação: a transformação do princípio do prazer em princípio de realidade, do processo primário no processo secundário (energia ligada). No *Projeto* (como também no capítulo 7 da *Interpretação dos sonhos* e em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*) para haver essa transformação tem de haver a inibição da alucinação. Um processo similar é descrito em *Além do princípio do prazer*: por influência das pulsões de autoconservação do Eu será necessário “o adiamento da satisfação, a renúncia a várias possibilidades desta e a temporária aceitação do desprazer, num longo rodeio para chegar no prazer” (FREUD, 2010c [1920], p. 165). Freud afirma, no entanto, que não foi esse processo que o levou às suas reflexões sobre uma tendência além do princípio prazer.

Em seguida, ainda no primeiro capítulo de *Além do princípio do prazer*, Freud alude à repressão da sexualidade, que “transforma uma possibilidade de prazer numa fonte de desprazer” (FREUD, 2010c [1920], p. 167). Podemos afirmar que, ainda dentro da teoria da vivência de satisfação, trata-se das formações reativas (repressões) que nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* apontam o caminho para a sublimação ou para a realização da função biológica sexual. Em *Visão geral das neuroses de transferência*, a origem da pulsão sexual (que se satisfaz alucinatoriamente) coincide com a perda da função sexual biológica, devido às agruras da era glacial. Podemos supor que, de acordo com os *Três ensaios* existe uma tendência a resgatar a função perdida na filogênese. Tendência que possibilita que no intervalo entre a sexualidade perversa e a sexualidade genital – sexualidade genital que cumpre a função biológica,

mas que nunca será inteiramente alcançada (nunca no humano a função sexual biológica será destituída da fantasia) – ocorra a sublimação. Trata-se de uma repressão originária que possibilita a sublimação.

Repressão também presente em *Visão geral das neuroses de transferência*, na terceira fase, quando o pai primevo inventa a linguagem (proporciona a separação entre inconsciente e pré-consciente), aprende a pesquisar e a dominar um pouco do mundo. Podemos então afirmar que se, com a teoria da vivência de satisfação do *Projeto*, Freud apenas expôs o mecanismo de inibição da alucinação, de formação do Eu, do processo secundário e do princípio da realidade, com o conceito de sexualidade infantil, perversa e polimorfa, ele fundamenta sua teoria. O fato do ser humano satisfazer-se com suas representações (de forma alucinatória) deve-se a perda da função biológica (em *Visão geral*, perda ocorrida na história da espécie). Entre essa pulsão e a reatuação da função biológica (que jamais será realizada, mas que organiza o desenvolvimento) existe o espaço para a constituição do Eu – quer dizer, para uma organização com energia ligada, na qual ocorre o processo secundário e é regida pelo princípio da realidade – portanto, o espaço para a sublimação.

Mas, assim como o adiamento da satisfação, a repressão também não aponta para algo além do princípio do prazer. Depois de apresentar, no capítulo I de *Além do princípio do prazer*, suas teses a respeito da pulsão sexual, Freud afirma que não é disso que tratará o texto e termina o capítulo indicando qual será o âmbito de suas próximas reflexões: “a investigação da reação psíquica ao perigo externo” que “pode fornecer novo material e novas colocações ao problema que aqui tratamos” (FREUD, 2010c [1920], p. 167). Então, nas palavras de Freud, a discussão principal de *Além do princípio do prazer* versará sobre as relações com o mundo externo perigoso, nos termos do *Projeto*, das relações do aparelho psíquico com o objeto hostil.

Podemos então afirmar que se no primeiro capítulo de *Além do princípio do prazer* Freud referiu-se ao que no *Projeto* remetia à teoria da vivência de satisfação (e seu complemento, nos *Três ensaios da teoria sexual*, à teoria da sexualidade infantil) e ao que em *Visão geral das neuroses de transferência* remetia à psicologia do pai primitivo (que separa consciente de inconsciente, inventa a linguagem e sublima), a partir do segundo capítulo, Freud referir-se-á à teoria da vivência de dor, à teoria da reação psíquica ao perigo externo.

PROCESSO DE LIGAÇÃO E PROCESSO DE DESGASTE DAS REPRESENTAÇÕES AFETIVAS

A partir do segundo capítulo de *Além do princípio do prazer*, Freud se foca então em casos que repetem vivências que nunca foram prazerosas, que repetem vivências de dor: sonhos que repetem situações traumáticas, nas neuroses traumáticas e de guerra; o jogo em que a criança repete a vivência de separação da mãe ou de sua ida ao médico; pacientes que repetem na transferência a vivência de seu complexo de Édipo, não o amor pela mãe, mas a interdição deste amor, e fazem de tudo para repetir com o analista a mesma interdição; e pessoas que repetem em seu destino situações dolorosas, por exemplo, o abandono de benfeitores ou a morte dos maridos. Nestes exemplos aparentemente a vivência dolorosa se repete (no sonho, no jogo, na transferência na análise ou no decorrer da vida) para ser ligada, elaborada, para a ela ser dado um sentido. Trata-se de traduzir na linguagem da psicanálise a ideia nietzschiana de que “qualquer sentido é melhor que nenhum” (NIETZSCHE, 1998 [1887], p. 149). Assim, na neurose traumática, o trauma que gerou terror é revivido para que o sujeito se defenda dele por meio da preparação para a angústia. A criança repete uma situação em que foi passiva, sendo agora ativa ou vingando-se do objeto que causou dor; o paciente, estimulado pela sugestão do analista, repete a situação, também traumática, para na análise ab-reagi-la. O indivíduo sofre o mesmo destino, podemos supor, talvez na esperança de elaborá-lo, buscando outro desfecho. A repetição parece uma exigência do Eu para integrar todas as suas vivências, neste sentido, para integrar aquelas vivências ainda não integradas. Na teoria da vivência da dor, no *Projeto*, Freud supõe algo parecido. Como vimos, diante de uma vivência de dor, fugimos; na repetição da mesma, é gerado um afeto que nos faz fugir novamente tanto de sua percepção como de sua recordação; posteriormente, no entanto, o Eu tentará inibir a produção de afeto (por meio de investimentos colaterais ao investimento dos neurônios chave, liberadores de afeto) e investir paulatinamente as lembranças da vivência de dor (relacionadas ao objeto hostil, causador de dor). Metapsicologicamente, ligar, tornar-se ativo, parece corresponder aos pequenos investimentos (pequenas ocupações - *Besetzungen*) da imagem do objeto hostil, que o Eu realiza, tendo controle sobre sua liberação afetiva e associando-a com outras imagens e representações (principalmente com as imagens de palavras, inicialmente, por exemplo, com a representação do grito, na dor, e também com as imagens relacionadas com o cessar da dor). Os caminhos colaterais (associações com outras representações) fazem com que o afeto se torne um simples sinal de indicação de perigo e não algo que inibe o pensar, pois exige a evitação do investimento da imagem do objeto hostil. Faz parte do desenvolvimento do Eu – que é “uma rede de

neurônios ocupados [investidos], bem facilitados entre si” (FREUD, 1995 [1895] p. 37), “um grupo de neurônios cuja ocupação [cujo investimento] é constante” (id., p. 36) – a ampliação do processo de pensamento (deslocamento de pequenas Qs sobre representação/neurônios, investidas por uma Q constante), no qual são percorridas, investidas todas as representações, inclusive, as representações/imagens dos objetos hostis. O investimento inibido da imagem do objeto hostil é possibilitado pelo processo de desgaste da recordação afetiva, recordação frente a qual primeiramente fugimos com medo, mas que depois, aos poucos, dominamos, integramos, associando-a com outras representações do nosso Eu⁶.

Em *Além do princípio do prazer*, apesar da repetição das vivências de dor, nos casos elencados, parecer fruto do trabalho de desgaste, da inibição do afeto para incorporá-las ao Eu (e com isso garantir a ligação e o domínio do princípio do prazer), apesar da repetição aparentemente remeter a uma exigência do Eu, Freud afirma que parece existir uma independência da repetição, uma compulsão independente da exigência de ligação.

Também, no *Projeto*, havia tendências anteriores ao processo de ligação do Eu: justamente os caminhos facilitados pelas vivências de satisfação e de dor, que o Eu, com sua energia ligada, buscava inibir, o primeiro remetendo ao desejo e sua satisfação alucinatória e o segundo remetendo à fuga, ao afeto e à repressão, em ambos os casos buscando-se o prazer ou a evitação do desprazer. O que é novo, em *Além do princípio do prazer*, é a repetição não da fuga da vivência de dor (fuga do investimento da imagem do objeto hostil), mas repetição da própria vivência de dor. Os sonhos das neuroses traumáticas repetem de forma alucinatória o próprio trauma, e não a fuga dele.

AS ENIGMÁTICAS TENDÊNCIAS MASOQUISTAS DO EU

A primeira referência de Freud aos sonhos das neuroses traumáticas, que repetem a situação traumática, no capítulo II de *Além do princípio do prazer*, termina com a afirmação de que, nesses sonhos, ou supomos que a tendência realizadora de

⁶ No *Projeto*, no entanto, as representações patológicas não são submetidas ao processo de desgaste. Isso porque o afeto não está ligado a uma vivência de dor provinda de um objeto externo hostil, mas a um processo que ocorre no interior do próprio Eu e que o pega de surpresa, sem nenhuma reação anterior de fuga. Remetem geralmente a experiências sexuais, que pareceram inofensivas quando vividas e que só posteriormente geraram afeto de desprazer. Posteriormente, no entanto, são impossíveis de serem inibidas pelo Eu, pois não foram dele separadas anteriormente (não se fugiu delas, anteriormente, como se faz normalmente com representações das vivências de dor).

sonhos, isto é, “a função ao sonho [...] é abalada ou desviada de seus propósitos, ou teríamos que lembrar as ‘enigmáticas tendências masoquistas do Eu’” (FREUD, 2010c [1920], p. 170). Aparentemente, Freud nesse texto supõe uma nova função para os sonhos, como ele afirma no capítulo IV: o trabalho de ligação. No entanto, considero que não se trata de uma coisa *ou* outra, mas de uma coisa *e* outra, em distintos níveis de análise. Se em um primeiro nível de análise, a repetição é atribuída ao trabalho de ligação (do Eu), e isso corresponde à nova função do sonho que é realizar o processo de ligação, antes de realizar os desejos, em um segundo nível da análise, o que se repete é o reprimido, no entanto, não o reprimido relacionado às vivências de satisfação, aos objetos desiderativos alucinados, mas relacionado às “enigmáticas tendências masoquistas do eu”. Creio que, em *Além do princípio do prazer*, Freud fundamenta as tendências masoquistas do Eu, tendências que, em *Visão geral das neuroses de transferência*, foram consideradas a base da psicologia dos filhos: da submissão ao pai, do laço social e da constituição do ideal do Eu que condena o Eu (constituídas respectivamente nas quarta, quinta e sexta fases filogenéticas). Assim, se o processo de ligação está a serviço do processo de desgaste, para que se evite o desprazer, na verdade, ele é posterior a uma tendência que visa ao desprazer, visa à dor, por isso masoquista.

Vejam isso mais vagarmente. Se a análise dos jogos infantis (o jogo do fort/da, a brincadeira que transforma a vivência passiva no médico em ativa, a brincadeira com a imagem de si mesmo no espelho) indica que a repetição visa ao domínio da situação anteriormente passiva, ou à vingança, a análise da transferência que ocorre no processo analítico indicará que a repetição (a transferência de um material passado para o presente) é também fruto da resistência do Eu. Resistência que impede o surgimento das recordações reprimidas, como fora descrito em 1914 em *Recordar, repetir e elaborar*. Em *Além do princípio do prazer*, Freud escreve:

O doente não pode lembrar-se de tudo o que nele está reprimido, talvez precisamente do essencial, não se convencendo da justeza da construção que lhe é informada. Ele é antes levado a repetir o reprimido como vivência atual, em vez de, como preferiria o médico, recordá-lo como parte do passado (FREUD, 2010c [1920], p. 177).

A repetição, nesse caso, ocupa o lugar da recordação, se repete para não

recordar. A repetição, portanto, se opõe ao processo de ligação, já que este é concebido como a possibilidade de percorrer todas as representações/recordações.

A repetição, nesse caso, coincide com a resistência, que é também uma parte inconsciente do Eu, mas que se opõe à ligação:

Os fenômenos da transferência acham-se claramente a serviço da resistência por parte do Eu, que persevera na repressão; a compulsão à repetição, de que o tratamento pretendia se valer, é como que puxada para o lado do Eu, que se apegava ao princípio do prazer (FREUD, 2010c [1920], p. 183).

Assim, o Eu repete não só com o intuito de dominar (apoderar-se de todas suas recordações, ligar), ele também repete por causas opostas, quer dizer, para evitar que algumas recordações venham à consciência, para mantê-las reprimidas. É importante ressaltar que a tarefa de ligação do Eu (o desenvolvimento do processo secundário) é posterior a tarefa da repressão. No *Projeto*, Freud supôs, no caminho primário facilitado pela vivência de dor, uma repressão primária que ocorria em ψ , e que correspondia a um mecanismo de defesa do organismo de afastar a percepção e a recordação do objeto hostil. A repressão primária era independente do Eu e o Eu tinha como tarefa, como vimos anteriormente, desgastar a representação afetiva: inibir a liberação afetiva e investir (ocupar) a representação antes reprimida, quer dizer ligá-la com suas outras representações para avaliar o perigo e fugir apenas quando necessário. Por considerar a repressão primária fruto do funcionamento de ψ , portanto, independente do Eu, no *Projeto*, Freud não precisou supor distintas tarefas do Eu, no que diz respeito ao caminho facilitado pela vivência de dor. Mas quando a repressão passou a ser suposta ocorrendo sobre os objetos de satisfação (quando elaborado o conceito de sexualidade infantil), o Eu passou a ter uma dupla tarefa: reprimir (afastar) e ligar (unir, como atesta o processo secundário). O Eu então passou a ser constituído não apenas pelos caminhos facilitados pelas vivências de satisfação (Eu-prazer) e os caminhos colaterais a esses primeiros caminhos, como fôra suposto no *Projeto*, mas também pelas formações reativas, responsáveis pela repressão, que se contrapõem satisfações sexuais⁷.

Se a resistência, que visa a manutenção da repressão, se repete (e aqui novamente

⁷ No *Projeto*, o trabalho realizado pelo Eu de inibição do caminho facilitado pela vivência de satisfação, por sua vez, não consiste em uma repressão, pois a representação do objeto desiderativo continua sendo investida (ocupada). Seu investimento é apenas atenuado, inibido, para que não ocorra a alucinação, mas permaneça sendo a meta do pensamento, quer dizer, continue atraindo as quantidades provindas da percepção, para que, se houver uma imagem de movimento entre a imagem percebida e a desejada, a primeira se transforme na segunda (por exemplo, a percepção do seio lateral, com um movimento da cabeça, se transforme no seio frontal desejado).

a repetição coincide com um trabalho do Eu), ela ocorre porque antes dela a pressão do reprimido se repete. A resistência se repete para manter a repressão sobre um material que insiste em se repetir,

a resistência do analisando vem de seu Eu, e logo percebemos que a compulsão a repetição deve ser atribuída ao reprimido inconsciente. Ela não podia manifestar-se até que o trabalho terapêutico, vindo-lhe ao encontro, afrouxou a repressão (FREUD, 2010c [1920], p. 178/9).

Mas o que é o reprimido? Freud afirma que grande parte desse material reprimido, como já foi abordado no primeiro capítulo, remete às vivências de satisfação:

a maior parte do que a compulsão de repetição faz reviver causa necessariamente desprazer ao Eu, pois traz à luz atividades de impulsos pulsionais reprimidos, mas é um desprazer que já consideramos, que não contraria o princípio do prazer, é desprazer para um sistema e, ao mesmo tempo, satisfação para o outro (FREUD, 2010c [1920], p. 179).

No entanto há algo novo, quer dizer, há uma nova interpretação do material que se repete: “Mas o fato novo e digno de nota, que agora temos que descrever, é que a compulsão à repetição também traz de volta experiências do passado que não possibilitam prazer, que também naquele tempo não podem ter sido satisfações” (FREUD, 2010c [1920], p. 179). Trata-se de uma interpretação nova, pois até então Freud considerava que a repetição de uma situação desprazerosa trazia em si um prazer proibido, como o próprio Freud nos lembra, mais adiante, no próprio *Além do princípio do prazer*, a respeito dos pesadelos: “os sonhos de castigo substituem a realização proibida do desejo pelo castigo que lhe é apropriado” (FREUD, 2010c [1920], p. 196). Também os sintomas (e a transferência entre eles) sempre foram compreendidos como formações de compromisso, quer dizer, ao mesmo tempo que satisfaziam o impulso insatisfeito, na fantasia, satisfaziam também as forças repressivas (punitivas), produzindo sofrimento. Neste sentido, repetir na análise a circunstância penosa da perda do amor da mãe, significava satisfazer esse amor, na fantasia, por meio da punição por realizá-lo. Agora a interpretação é outra: há um impulso a repetir uma vivência que nunca causou prazer, ao contrário, causou dor, sofrimento. O núcleo do reprimido desloca-se de uma vivência de satisfação para uma vivência de dor. Algo que parece remeter às tendências masoquistas do Eu.

Devemos lembrar que pouco antes da publicação de *Além do princípio do prazer*, Freud havia publicado, em 1919, o texto *Batem em uma criança*, no qual analisou fantasias nas quais crianças são surradas e que, tanto nas meninas como nos

meninos, remetem a uma fase inconsciente na qual a própria criança é surrada pelo pai, uma fantasia masoquista que no caso dos meninos corresponde a atitude edípica inversa à atitude normal, remete a uma fantasia feminina do menino de ser amado pelo pai. Também em *Visão geral das neuroses de transferência*, como vimos, o masoquismo parece coincidir com o autoerotismo que surge na primeira fase da psicologia dos filhos. Freud supôs que, na história filogenética, a castração, que o pai primitivo infligia a seus filhos, determinou o autoerotismo, que é a disposição para a demência precoce. A autocastração na demência precoce expressa essa disposição. Também, como já vimos, Freud em *Introdução ao narcisismo* relacionou as neuroses narcisistas à dor e à hipocondria (esta seria para as neuroses narcisistas o que a angústia é para a neurose de transferência) e, tanto no caso Schreber como no Homem dos Lobos, vinculou o desejo de se tornar mulher para o pai à castração. A disposição para a demência precoce, que remete à hipocondria, parece, portanto, corresponder à sexualização da dor, ao desejo masoquista de dor e de submissão ao pai. Aí surge, portanto, a dimensão do narcisismo no qual o Eu é tomado como objeto de amor, primeiro do pai e depois de si mesmo, disposição que é a base dos laços sociais e fundamental para a compreensão das forças repressoras. A vida social exige a submissão ao líder, a obediência adiada, já identificada em *Totem e tabu*, exige também a submissão às regras sociais que implicam no repúdio de parte de si mesmo, quer dizer, implicam na repressão das próprias pulsões (culpa). Podemos então dizer que se, por um lado, as tendências masoquistas do Eu são enigmáticas, por outro, no mito da constituição da vida cultural e social (nas concepções filogenéticas), elas são o seu fundamento. *Além do princípio do prazer* parece, por sua vez, fornecer a elas sua base pulsional.

A PROTEÇÃO VERSUS A SUBMISSÃO E A FERIDA DOLORIDA

No capítulo IV de *Além do princípio do prazer* é apresentado um esquema similar ao do *Projeto*. Freud supõe um organismo vivo para o qual “a proteção contra estímulos é tarefa quase mais importante do que a recepção de estímulos” (FREUD, 2010c [1920], p. 189). Como no *Projeto*, a arquitetura do aparelho tem a função de afastar os estímulos, existe uma membrana protetora que funciona como uma barreira contra os estímulos externos. A proteção serve para preservar uma reserva própria de energia, preservar as formas especiais de transformação da energia diante da influência niveladora e, portanto, destruidora, das imensas energias que operam do lado de fora.

Depois da barreira protetora, o estímulo, em pequenas porções, é recebido. No *Projeto*, é recebido para que mais rapidamente as imagens perceptivas se tornem imagens desiderativas (mesmo o pensamento teórico visa em última instância a satisfação do desejo) ou para que se reconheça o perigo real, inibindo o perigo imaginado (que determina a fuga automática). Em *Além do princípio do prazer*, os estímulos devem ser recebidos para ser reconhecidos, dominados. O trauma físico significa, em ambos os textos, que a barreira contra os estímulos foi rompida. No aparelho psíquico do *Projeto*, quando a barreira é rompida e provoca a dor, é facilitado um caminho que encontra uma imagem de movimento de fuga e o organismo foge do objeto hostil (o objeto desaparece da percepção). Em *Além do princípio do prazer* - assim como no Rascunho G, texto escrito em 1894 e enviado a Fliess, portanto, contemporâneo ao *Projeto* -, Freud concebe outra forma de proteção. De todos os lados é convocada energia de investimento, a fim de criar, em torno do lugar da irrupção, investimentos de energia correspondentemente elevados. Produz-se um enorme contrainvestimento que pode ligar a excitação vinculada à dor/terror do trauma e até aumentar seu nível de energia ligada com a excitação da própria dor. Neste caso, o núcleo do processo de ligação (processo secundário, de energia ligada, núcleo do Eu) passa a ser a vivência de irrupção das quantidades externas no interior do aparelho. Como se o Eu surgisse para dominar essas altas energias que invadem o aparelho. O processo de ligação deixa de ser um processo de atenuação do desejo, como é no *Projeto*, para então ser concebido como um processo de proteção, por isso, original. O núcleo do Eu (do processo de ligação) desloca-se então da vivência de satisfação para a vivência de dor, ele surge para proteger o aparelho dos destruidores estímulos do mundo externo.

O que revelam as neuroses traumáticas em *Além do princípio do prazer*? Nelas, Freud já havia dito no capítulo II, se corre perigo sem se estar preparado, por isso o sentimento de terror, de surpresa (Schrek). Há uma ruptura da proteção contra estímulos, não só da membrana protetora, mas também do estado de ligação, do sobreinvestimento. Se houvesse a preparação, o sobreinvestimento, haveria a proteção. E aqui Freud supõe então a outra função do sonho que não a realização alucinatória do desejo: trata-se de “lidar retrospectivamente com o estímulo, mediante o desenvolvimento da angústia” (FREUD, 2010c [1920], p. 195), “tais sonhos [...] obedecem à compulsão de repetição, no interesse do ligamento psíquico de impressões traumáticas” (id., 196/7). Trata-se de uma função que “sem contrariar o princípio do prazer, é independente dele e parece mais primitiva que a intenção de obter prazer e

evitar desprazer” (id., p. 196). Os sonhos dos neuróticos traumáticos: “obedecem antes à compulsão de repetição, que na análise, de fato, é favorecida pelo desejo (encorajado pela ‘sugestão’) de evocar o que foi esquecido e reprimido” (ibidem). No caso da análise trata-se, portanto, de um movimento para romper a resistência que mantém a recordação reprimida e que é encorajado pelo analista. Trata-se então de um impulso reprimido que “deseja” a ligação (no interesse do ligamento psíquico), em oposição à repressão, que o afasta das outras representações. Voltamos à mesma questão, qual é o conteúdo reprimido que se repete, e o que *Além do princípio do prazer* traz de novo a seu respeito? Em primeiro lugar, apesar de presente no trauma, o que se repete é sexual. Assim Freud analisa as “neuroses de guerra”: “a violência mecânica do trauma liberaria o *quantum* de excitação sexual que, devido à falta de preparação para a angústia, tem efeito traumático” (id., p. 197). O terror, portanto, coincide com uma excitação sexual que aparentemente rompe a barreira protetora. Poderíamos pensar que, se se trata de excitação sexual, envolve então prazer e que se, nos sonhos, é repetido o trauma, isso ocorre porque neles se realiza um desejo sexual. Mas aqui não teríamos nada de novo (nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* Freud já havia apontado o prazer derivado das surras recebidas) e não parece ser esse o raciocínio de Freud. No sonho traumático, em vez de haver satisfação da excitação sexual, o aparelho protege-se dela. Que excitação sexual seria essa? Em *Psicologia das massas e análise do Eu*, ao analisar a organização do Exército, Freud afirma: “a negligência do fator emocional no Exército (...) parece (...) um perigo prático” (FREUD, 2011 [1921], p. 48). Trata-se de um perigo prático porque causa neurose em seus soldados, já que um dos maiores motivos das neuroses de guerra foi “o tratamento sem amor que o homem comum recebia dos superiores” (id., p. 49). O que seria levar o fator emocional em conta? Considerar que “o general é o pai, que ama igualmente todos os seus soldados, e que por isso eles são camaradas entre si.” (id., p. 48). Mas que tipo de amor é esse que pode ser dado pelo general? Jones faz um esclarecimento interessante sobre a compreensão de Freud e dos psicanalistas das neuroses de guerra:

era fácil atribuir, pelo menos às causas imediatas das neuroses de guerra, aos conflitos entre o instinto de autoconservação, necessidade de fugir dos perigos militares, e os vários fatores que não permitiriam a plena confissão deste fato, o sentido de dever, o treinamento com a finalidade de obediência, e assim por diante (JONES, 1979, p. 588).

Podemos dizer que o que se opunha ao desejo de fugir dos perigos do front, no

caso, era a obediência, o dever (à pátria, ao Exército, ao general), nas palavras de Freud, em *Psicologia das massas e análise do Eu*, a “sede de submissão” (FREUD, 2011 [1921], p. 91). Assim, a excitação sexual que surge no trauma da guerra, que tem a ver com o perigo (ou melhor, que confronta o perigo) pode ser satisfeita pelo reconhecimento do general da submissão, da obediência, da servidão do soldado.

Em *Além do princípio do prazer*, Freud afirma que a excitação sexual que surge no trauma pode ser ligada se houver uma ferida física. Freud aproxima a neurose de guerra à demência precoce e à melancolia. Há aproximação das neuroses narcisistas tanto no sofrimento subjetivo quanto no enfraquecimento e no transtorno das funções psíquicas. Além disso, elas se atenuam, todas as três, quando há um efetivo trauma físico, quando há uma ferida, uma doença. Por que isso ocorre? Porque os investimentos psíquicos se dirigem à ferida dolorida e desenvolvem um contrainvestimento para deter a dor. Este contrainvestimento, por sua vez, liga a excitação do terror, ou melhor, liga a excitação sexual provocada na situação de perigo (ou provocada pela violência mecânica). A ferida dolorida, portanto, possibilita uma certa organização psíquica, um trabalho de ligação, uma atividade do Eu que, em vez de permanecer passivo, toma a ferida como seu objeto de cuidado. Essa análise de Freud é importante porque mostra que a vivência de dor, a ferida dolorida, pode constituir o núcleo do processo de ligação. Não se trata apenas de se proteger de uma vivência de dor ou, quando isso não ocorre, proteger-se *a posteriori* (repetir para elaborar). A própria dor pode consistir no núcleo do processo de ligação, no núcleo do Eu. Os psicóticos (demência precoce e melancolia) e o neurótico traumático se aliviam com a ferida física certamente porque ela satisfaz algum impulso, o mesmo portanto também deve ocorrer com a submissão ao pai, ela também deve satisfazer algum impulso mais primário que o desejo de se submeter e de ser mulher para ele. Podemos aqui encontrar mais uma vez as tendências masoquistas do eu, seja na sede de submissão, e nos impulsos que sexualizam a servidão em vez de se opor a ela; seja na satisfação com a dor e nos impulsos que sexualizam a dor em vez de dela fugir.

É interessante que também na história filogenética a ferida física está relacionada com a demência precoce, com o narcisismo, no qual o Eu é tomado como objeto, e com a hipocondria. Na hipocondria também ocorre a volta do interesse e da libido para um órgão, geralmente substituto do sexual. A castração efetiva, realizada pelo pai primitivo, teria suscitado a disposição para a sexualização da dor (a hipocondria) e para a concentração de todo interesse e libido numa parte do próprio Eu, essa parte portanto

tomando o lugar de objeto. A sexualização da dor por sua vez coincide com o desejo de submeter-se ao pai e de ser castrado (portanto, ferido) por ele. Assim, a ferida corresponde a ter sido ferido por alguém e neste sentido a um masoquismo relativo a um outro externo sádico. Na história filogenética, a ferida determinou a submissão ao pai e essa foi a condição para o surgimento da vida social⁸.

O fato do órgão dolorido poder ser o núcleo do processo de ligação, quer dizer, da constituição do Eu, mostra um outro lado do Eu, conhecido a partir do estudo das forças repressivas. Ele se constitui também a partir da dor, transformando a dor em prazer, cuidando do órgão, da ferida, possibilitando que a dor seja contornada e se transforme em prazer.

PULSÃO DE MORTE

Mas se as tendências masoquistas ainda se referem a uma ligação, ainda se trata da sexualidade, elas são a manifestação mais próxima de uma compulsão à repetição que se opõe ao processo de ligação. Elas seriam uma ligação *a posteriori*, que contornam e transformam em prazer a destruição da proteção (proteção proporcionada pela membrana protetora e pela energia ligada). Antes delas deve haver uma tendência mais primária, que se opõe efetivamente à proteção e à ligação, uma tendência para a dor (sem sexualizá-la), uma tendência a deixar-se ser invadido pelas altas quantidades do mundo externo. Freud então supõe uma tendência que, diferentemente dos caminhos facilitados do *Projeto*, não busca eliminar as quantidades de forma mais eficiente, ao contrário, se opõe a qualquer tentativa de proteção, de ligação e de eliminação, uma tendência a deixar-se ser invadido pelas altas quantidades destruidoras do mundo externo⁹. A fonte dessa tendência será a pulsão de morte, fundamentada biologicamente. Há tendências mortíferas, em todos os organismos, que têm de ser expelidas para que o organismo não morra. Elas são expelidas no contato com outro organismo (troca de

⁸ Como tentei mostrar em *Filogênese da metapsicologia freudiana*, de acordo com *Visão geral das neuroses de transferência*, o desejo de submeter-se ao pai é fundamental para, depois do parricídio e da identificação com o pai por meio de sua devoração, o ódio voltar-se contra si mesmo, contra os próprios impulsos (masoquismo do eu correspondente ao sadismo da instância que depois será chamada de supereu).

⁹ É verdade que a tendência à eliminação das quantidades, como Monzani mostrou, remete a uma tendência mortuária presente já no *Projeto*, “uma atração irresistível para o vazio e para a não excitação absoluta” (Monzani, 2014, p. 216). Mas isso, parece-me, ocorre em um organismo já constituído que, em vez de viver suas tensões, suas diferenças vitais, busca livrar-se delas. A eliminação parece-me sim uma manifestação da pulsão de morte, mas uma manifestação posterior à tendência de se deixar ser invadido pelas altas Qs e da sexualização da dor. Seria, no meu entender, como a pulsão de morte se manifesta na psicologia do indivíduo, na psicologia do pai da horda primitiva.

água para os protozoários ou a copulação). Para que o organismo se constitua, tem de haver um objeto externo para o qual a pulsão de morte se dirija. Esta fundamentação biológica é traduzida na linguagem psicanalítica: “Não cabe supor que esse sadismo [pulsão sádica que visa ferir o objeto] é na verdade uma pulsão de morte que foi empurrada do Eu pela influência da libido narcísica, de modo que surge apenas em relação ao objeto?” (FREUD, 2010c [1920], p. 226). [...] “O masoquismo, a volta da pulsão contra o próprio Eu, seria então na realidade, um retorno a uma fase anterior dele mesmo [fase anterior do sadismo], uma regressão [...] o masoquismo pode também ser primário” (FREUD, 2010c [1920], p. 226/7).

Então, se Freud supõe, por um lado, um aparelho organizado contra perturbadoras forças externas, tanto arquitetonicamente, com suas barreiras protetoras, como também em seu funcionamento, por meio do processo de ligação, ele supõe, por outro lado, nesse aparelho, um movimento oposto, que tende a restaurar um estado anterior a essa organização, portanto, que não se opõe às forças externas perturbadoras. Existe uma pulsão de morte, uma pulsão contra a vida, contra a barreira de proteção e contra o estado de ligação, um impulso que tenta restaurar o inorgânico, portanto, destruindo o orgânico. Assim, quando o vivente surgiu, da matéria inanimada, lhe sobreveio uma tensão que tentou anular a si mesmo. Quando dominada pelo processo de proteção ou ligação, essa tendência se torna prazer na dor, no cuidado com o órgão dolorido e na repetição das vivências dolorosas (masoquismo). Quando o organismo se constitui surgem pulsões que, por um lado, defendem a conservação do organismo contra forças exteriores avassaladoras e, por outro lado, se satisfazem com a influência devastadora das forças externas que o ferem e o matam.

No capítulo V, Freud escreve: “surge então um paradoxo de que o organismo vivo se rebela fortemente contra influências (perigos) que poderiam ajudá-lo a alcançar sua meta de vida por um caminho curto” (FREUD, 2010c [1920], p. 206). Por que rebelar-se contra o perigo é um paradoxo, se toda a arquitetura e funcionamento do aparelho psíquico visa a proteção contra o perigo? Justamente porque existem pulsões que querem conduzir ao inanimado, que não se rebelam contra perigos, que não se rebelam contra influências externas devastadoras, que não se rebelam contra as vivências de desprazer (de dor) e contra os traumas físicos (a ferida e a castração). E essa parece ser, portanto, a formulação da pulsão de morte: uma tendência a se deixar ser invadido por estímulos externos perigosos e devastadores.

PULSÃO DE VIDA

Se Freud leva ao extremo as tendências ao inorgânico, à morte, à oposição contra toda proteção e ligação do organismo, tem de supor outra pulsão tão primária e independente como a de morte, que justifique a vida, a função de proteção, de ligação e de sexualização da tendência à destruição, cujo fundamento deve se apoiar em um argumento diferente do raciocínio biológico que fundamentou a pulsão de morte. A fundamentação será então no mito de Platão, do Banquete, no qual os seres duplos foram partidos em dois que, desde então, desejam se fundir. O mito é baseado em outro, dos Upanishads, que supõe que o Si-mesmo foi dividido em partes. Mito que possibilita a suposição de que a substância viva foi desmembrada em pequenas partículas que agora visam se reunir e que, diante dos estímulos perigosos para a vida, formam a camada cortical protetora, a multicelularidade, as células germinais e a tendência em reunir o orgânico em unidades cada vez maiores.

No final do capítulo V, Freud afirma que a tendência para reunir o orgânico em unidades cada vez maiores substitui a “pulsão de aperfeiçoamento”:

o esforço de Eros para reunir o orgânico em unidades cada vez maiores provavelmente substitui a “pulsão de aperfeiçoamento” que não podemos admitir. Associados aos efeitos da repressão, ele pode explicar os fenômenos atribuídos à essa (FREUD, 2010c [1920], p. 210/1).

Antes dessa explicação, no entanto, Freud faz uma importante referência ao *além do homem* (Übermensch, superhomem). Figura que, devemos lembrar, em *Psicologia das massas e análise do Eu*, Freud remeteu à psicologia do indivíduo, do pai primitivo, que, segundo Freud, Nietzsche esperava no futuro mas estava no passado, e que, em *Filogênese da metapsicologia freudiana*, relacionei com a psicologia dos fortes, nobres, primeiros conquistadores da *Genealogia da moral* (em oposição à psicologia dos fracos, da massa, dos filhos submissos e ressentidos da horda primitiva). Em *Além do princípio do prazer*, a referência ao além do homem, aparece assim:

Para muitos de nós pode ser difícil abandonar a crença de que no próprio homem há um impulso para a perfeição, que o levou a seu atual nível de realização intelectual e sublimação ética e do qual se esperaria que cuidasse de seu desenvolvimento rumo ao *além do homem*. [...] A evolução humana, até agora, não me parece necessitar de explicação diferente daquela dos animais, e o que observamos de incansável ímpeto rumo à perfeição, numa minoria de indivíduos, pode ser entendido como consequência da repressão das pulsões em que se baseia o que há de mais precioso na cultura humana. A pulsão reprimida jamais desiste de lutar

por sua completa satisfação, que consistiria na repetição de uma vivência primária de satisfação; todas as formações substitutas e reativas, todas as sublimações, não bastam para suprimir sua contínua tensão, e da diferença entre o prazer de satisfação encontrado e o exigido resulta o fator impulsor que não admite a permanência em nenhuma das situações produzidas, mas, nas palavras do poeta, “sempre impele, indomável para a frente” (Mefistófeles, no *Fausto*, I, Gabinete de estudos). O caminho para trás, para a completa satisfação, é em geral obstruído pelas resistências que mantêm as repressões, e assim não resta senão continuar pela direção de desenvolvimento ainda livre, embora sem perspectiva de encerrar o processo e poder alcançar a meta (FREUD, 2010c [1920] p. 209/10, grifo nosso).¹⁰

A repressão, agora, pode ser atribuída à própria pulsão de morte que luta com a pulsão de vida “desde os primórdios” e que não lhe dá descanso (e que será mais bem elaborada com o conceito de supereu). Mas a alusão ao *além do homem* parece aqui contrapor-se ao outro conceito também nietzschiano, encontrado em *Assim falou Zaratustra*, e também usado por Freud, em *Além do princípio do prazer*: o eterno retorno mesmo. Freud alude a ele quando descreve a compulsão à repetição que aparece no destino de algumas pessoas (cf., Freud 2010 [1920] p. 182), ideia fundamental para a formulação da pulsão de morte. Se deixarmos a crítica do além do homem de lado (supondo-a como uma necessidade de Freud de negar a influência de Nietzsche sobre seu pensamento) e pensarmos a pulsão ao aperfeiçoamento como autossuperação, podemos dizer que, ao relacionar o além do homem com a pulsão de vida e contrastá-los ao eterno retorno relacionado com a pulsão de morte, Freud entreviu um outro aspecto daquilo que ele chamou de a psicologia do pai primevo (que se contrapõe à psicologia do ressentido). O eterno retorno (a compulsão à repetição) necessariamente não precisa se expressar em submissão e ressentimento (como ocorre nas massas e na psicologia dos filhos). O além do homem que, diante das massas, da decadência e do ressentimento, se estabelece como forte e criador, pode também, diante do eterno retorno, querer exatamente a repetição, querer para trás, querer o que foi; ele pode, como Dionísio, buscar morrer do seu próprio modo, suportar artisticamente sua existência, dissipar as tensões e as diferenças vitais, vivendo-as. Mas esse é um tema para um outro artigo.

Também podemos pensar que se, para Freud, o masoquismo é o fundamento do processo cultural, ele pode ser mais intenso, como na psicologia das massas ressentidas, que não só intensificam a dor e a submissão como não suportam a existência e os

¹⁰ Devemos aqui lembrar da importância da pulsão para a perfeição em Lamarck e, portanto, apontar como o projeto de Freud com Ferenczi de relacionar Lamarck e a psicanálise parece estar relacionado diretamente com as reflexões de Freud sobre Nietzsche.

próprios impulsos agressivos e, por isso, criam valores opostos à existência e destroem acreditando construir, ou pode ser menos intenso, ele pode reverter-se em impulsos agressivos mais autênticos e em contornos do vazio; ou pode ainda propiciar uma existência que se suporta artisticamente. Mas esse também é assunto para ser desenvolvido posteriormente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluindo, podemos afirmar que a leitura de *Além do princípio do prazer*, tendo como base o *Projeto de uma psicologia* e *Visão geral das neuroses de transferência*, possibilitou-nos compreender a pulsão de morte como fundamento da disposição passivo-masoquista, disposição que é o fundamento dos laços sociais, já que esses se constituem não apenas pela pulsão de vida, que busca formar unidades cada vez mais extensas, mas também da submissão diante do outro, da culpa e do ódio contra si mesmo, contra as próprias pulsões, elementos fundamentais para a constituição do contrato social.

REFERÊNCIAS

CORRÊA, Fernanda S. *Filogênese da metapsicologia freudiana*. Campinas, S.P. Editora da Unicamp, 2015.

FREUD, Sigmund. (1985 [1915]) *Neuroses de Transferência: Uma síntese (Manuscrito recém-descoberto)*. Versão bilíngue, trad. Abram Eksterman. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. (1950 [1895]) *Projeto de uma psicologia*. Obras isoladas de Freud, trad. Osmyr Faria Gabbi Jr., Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. (1894) Rascunho G. In: Masson, J. M. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

_____. (1905) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: Freud, S. *Obras completas*, vol. 6, trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. (1911a) Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia (Dementia paranoides) relatado em autobiografia ('O caso Schreber'). In: Freud, S. *Obras Completas*, vol. 10, trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

_____. (1911b) Formulação sobre os dois princípios do funcionamento psíquico. In: Freud, S. *Obras Completas*, vol. 10, trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia

das Letras, 2010a.

_____ (1912-1913) Totem e tabu. In: Freud, S. *Obras Completas*, vol. 11, trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____ (1914) Introdução ao narcisismo. In: Freud, S. *Obras Completas*, vol. 12, trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____ (1915a) Os impulsos e seus destinos. In: Freud, S. *Obras Completas*, vol. 12, trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____ (1917b [1915]) Luto e melancolia. In: Freud, S. *Obras Completas*, vol. 12, trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____ (1918 [1914]) História de uma neurose infantil ('O homem dos lobos'). In: Freud, S. *Obras Completas*, vol. 14, trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

_____ (1921) 'Batem numa criança': contribuição ao conhecimento da gênese das perversões sexuais. In: Freud, S. *Obras Completas*, vol. 14, trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

_____ (1920) Além do princípio do prazer. In: Freud, S. *Obras Completas*, vol. 14, trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

_____ (1921) Psicologia das massas e análise do eu. In: Freud, S. *Obras Completas*, vol. 15, trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____ (1985 [1915]) *Übersicht der Übertragungsneurosen: Ein bisher unbekanntes Manuskript* - Ediert Ilse Grubrich-Simitis. Frankfurt am Main: S.Fischer Verlag, 1985.

_____ (1950 [1895]) Entwurf Einer Psychologie. In: Freud, S. *Gesammelte Werke*, Nachtragsband. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1987.

_____ (1905) Drei Abhandlung zur Sexualtheorie. In: Freud, S. *Studienausgabe*. Band V. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982.

_____ (1911a) Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall vn Paranoia (Dementia paranoides). In: Freud, S. *Studienausgabe*. Band VII. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982.

_____ (1911b) Formulierung über die zweit Prinzipien des psychischen Geschehens. In: Freud, S. *Studienausgabe*. Band III. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982.

_____ (1912-1913) Totem und Tabu. In: Freud, S. *Studienausgabe*. Band IX. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982.

_____ (1914) Zur Einführung des Narzißmus. In: Freud, S. *Studienausgabe*. Band III. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982.

_____ (1918 [1914]) Aus der Geschichte einer infantilen Neurose. In: Freud, S. *Studienausgabe*. Band VIII. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982.

_____ (1920) Jenseits des Lustprinzips. In: Freud, S. *Studienausgabe*. Band III. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982.

_____ (1921) Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: Freud, S. *Studienausgabe*. Band IX. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982.

GIACOIA JR, Oswaldo. *Além do princípio do prazer: Um dualismo incontornável (Para ler Freud)*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2008.

JONES, Ernest. *Vida e obra de Sigmund Freud* (organização e resumo Trilling e Marcus). Rio de Janeiro: Zahar editores, 1979.

MASSON, Jeffrey Moussaieff. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

MONZANI, Luiz Roberto. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora Unicamp, 1989.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. (1884) *Assim falou Zaratustra*. Coleção Obras de Nietzsche, trad. e coord. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2011.

_____ (1887) *Genealogia da moral*. Coleção Obras de Nietzsche, trad. e coord. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 1998.

Recebido em: 31/08/2020

Aceito para publicação em: 15/09/2020

O CAMPO EPISTEMOLÓGICO DA PULSÃO DE MORTE: UM DEBATE ENTRE PSICANÁLISE, CIÊNCIA E FILOSOFIA DA MENTE

THE EPISTEMOLOGICAL FIELD OF THE DEATH DRIVE: A DEBATE BETWEEN PSYCHOANALYSIS, SCIENCE, AND THE PHILOSOPHY OF MIND

Claudia Pereira do Carmo Murta
Professora da Universidade Federal do Espírito Santo)

cmurta@terra.com.br
Jacir Silvio Sanson Júnior

RESUMO: Neste artigo, investigamos o tema da especificidade da pulsão na obra freudiana, percorrendo referências que atuam na configuração desse conceito, para se chegar ao momento de propor a ideia de que a teoria pulsional instaura, entre a especulação e a ciência, um novo campo epistemológico. Essa conclusão é construída com base nas características do dualismo cosmológico de Empédocles, que Freud importa a fim de tratar as pulsões de vida e de morte como forças não necessariamente antagônicas, mas que agem em conjunto, e também com base no paradigma científico vigente no século XIX, ao qual Freud adere, parcialmente, concebendo a relação entre as pulsões a partir das leis termodinâmicas de conservação e entropia. Isso nos possibilita abordar a questão sobre o advento da pulsão de morte na teoria freudiana, e analisá-la em função dos critérios de plausibilidade e verificação requeridos por certa exigência de cientificidade. A proposição da pulsão de morte é um marco na teoria pulsional, consolida a estrutura dualista dessa teoria, liberta o campo da ética do princípio de prazer e promove a abertura de uma zona epistemológica para se pensar as relações entre corpo e alma, o físico e o psíquico, o somático e o mental, seja em face da natureza e das vicissitudes da pulsão, como Freud a definiu, seja em decorrência das interpelações remetidas pelas neurociências.

PALAVRAS-CHAVE: Dualismo Pulsional. Pulsão de Vida. Pulsão de Morte. Sigmund Freud. Psicanálise.

ABSTRACT: In this paper, we investigate the theme of drive specificity in Freud's work, traversing through references that act in the configuration of this concept, to arrive at the moment of proposing the idea that the drive theory establishes, between speculation and science, a new epistemological field. This conclusion is constructed based on the characteristics of Empedocles' cosmological dualism, which Freud imports for treating the drives of life and death as forces that are not necessarily antagonistic, but that act together. The conclusion is also based on the scientific paradigm in force in the 19th century, to which Freud partially adheres, conceiving the relationship between the drives in terms of thermodynamic laws of conservation and entropy. This allows us to address the issue of the advent of the death drive in Freudian theory, and to analyze it in terms of the plausibility and verification criteria required by a certain scientific requirement. The proposal of the death drive is a milestone in drive theory, consolidating the dualistic structure of this theory, freeing the field of ethics from the pleasure principle, and promoting the opening of an epistemological zone for thinking about the relationships between body and soul, the physical and the psychical, the somatic and the mental, either in the face of nature and the vicissitudes of the drive, as Freud defined it, or as a result of the interpellations that come from the neurosciences.

KEYWORDS: Pulsional dualism. Life Drive. Death Drive. Sigmund Freud. Psychoanalysis.

A PROBLEMÁTICA DO DUALISMO PULSIONAL

É preciso sempre enfatizar que Freud se serve de um formato dualista para desenvolver a noção de pulsão, a fim de nesse molde enunciá-la em vários momentos de sua reelaboração teórica.

A primeira elaboração da pulsão é suscitada pelo enunciado poético de Schiller de que “são a fome e o amor que movem o mundo”. Com essa referência surge o dualismo pulsional entre as pulsões do ego, ou auto preservativas, e as pulsões sexuais. Segundo Freud (1992/1930, p. 113, tradução nossa)¹¹, em *O mal-estar na civilização*, “a fome podia ser considerada o substituto daquelas pulsões que querem conservar o indivíduo, enquanto o amor briga por alcançar objetos; sua função principal, favorecida de todas as maneiras pela natureza, é a conservação da espécie”. Uma das primeiras exemplificações dessa proposição se dá na formulação mítica da experiência de satisfação. Passemos a ela.

A experiência de satisfação é proposta por Freud da seguinte forma: primeiramente, há um bebê que sente os estímulos da fome e, diante desses, a única descarga disponível na estrutura inicial do bebê desamparado é o grito. No entanto, esse grito não dá conta de satisfazer aqueles estímulos que se mantêm constantes. Diante dessa situação, surge a necessidade de uma ação específica no mundo externo, isto é, a busca de algum objeto a fim de que a descarga do estímulo da fome possa ser efetivada. Mas, pela situação de desamparo em que o bebê se encontra diante do mundo torna-se necessário que algum outro execute a ação no mundo externo em seu favor, na oferta de alimento.

Assim, desde o início, a satisfação de um ser humano depende de um outro que faz a intermediação, pois o grito que faz a marcação da busca de um objeto é insuficiente para liberar a excitação constante. Dessa forma, os investimentos libidinais que se seguem são dirigidos ao intervalo que há entre alguém que trouxe o alimento e o próprio alimento. Como Freud (1992/1985, p. 362-363, grifos do autor) assimilou no *Projeto para uma psicologia*, a experiência de satisfação “[...] cobra assim a função secundária, extremamente importante, do *entendimento* (*Verständigung*; ou “comunicação”), e o desamparo inicial do ser humano é a *fonte primordial* de todos os

¹¹ Para atenuar o uso da advertência, informamos de uma só vez que todos os textos citados, oriundos de idioma estrangeiro, tal como consta na lista de referências, são resultado de nossa tradução livre. A consulta à obra de Freud utiliza a tradução castelhana e direta do alemão de José Luis Etcheverry, presente na coleção Amorrortu. O título das obras é enunciado em português, mas por vezes nomeado de forma abreviada.

motivos morais”.

O que primeiro se apresenta nesta construção freudiana é o bebê desamparado, sem estrutura montada para lidar com o mundo externo. Ponto base da teoria freudiana, que se dá através da constatação de que não há contato direto do aparelho psíquico com o mundo, e, por isso, a realidade externa deve ser transformada, com a finalidade de um aproveitamento psíquico. Sendo assim, o aparelho psíquico forma uma barreira para receber e transformar os estímulos externos. Há, contudo, uma forma de contato direto do organismo com os estímulos externos, a qual surge através das grandes invasões externas provocadoras de dor e trauma. A partir dessas grandes invasões, o aparelho psíquico pode se organizar para lidar com o estranho da dor.

Há também os estímulos internos dos quais é impossível a fuga, o que confere à pulsão uma de suas principais características. Não podendo fugir da pulsão, o aparelho psíquico aprende a lidar com a sua força constante para não ser destruído. Nas palavras freudianas, nesse fato “[...] reside a *mola pulsional* do mecanismo psíquico” (FREUD, 1992/1985, p. 360, grifos do autor).

É interessante que Freud tenha forjado a experiência de satisfação com o estímulo da fome. Quando o bebê apreende o alimento, extingue-se de certo modo a fome. Mas na medida em que seu estímulo é só temporariamente apaziguado, trata-se de uma experiência que presume, muito mais, a manutenção de uma insatisfação. Trata-se então de uma experiência onde se pode tematizar a questão do desejo, pois ela instaura no homem uma situação de demanda. Só que a demanda nunca se realiza numa totalidade, porque aponta para mais além e aquém do outro, produzindo efeitos mediante os quais podemos situar o lugar do desejo.

Nós, humanos, temos fome e sede de algo além do leite enquanto tal, pois o alimento nos é ofertado por alguém que deseja. É o desejo da mãe (ou qualquer outra pessoa que exerça essa função para o bebê) que marca o propósito de toda investida pulsional do ser humano. Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud (1992/1905, p. 203) conclui que há bom fundamento para se conceber que “[...] o fato de a criança mamar do peito de sua mãe torna-se paradigmático para todo vínculo de amor. O encontro de objeto é propriamente um reencontro”. Em vários momentos, essa obra freudiana, que diz respeito ao campo da sexualidade, gira em torno da escolha objetual. A mãe emerge aí, segundo Freud (1992/1905, p. 204), fazendo nada mais do que o seu dever de ensinar seu filho a amar.

Os *Três ensaios...* são montados para esclarecer que o objeto de investimento

pulsional não é fixo. Assim sendo, Freud se detém longamente nas perversões sexuais e na sexualidade infantil.

A sexualidade adquire características revolucionárias na teorização freudiana. Para o fundador da Psicanálise, a sexualidade é pulsional, possibilitando que as características da pulsão sexual, ao aparecerem, não fiquem restritas ao domínio das relações genitais.

A grande revolução do pensamento de Freud é postular que o contato do ser humano com o mundo é intermediado pela via sexual. Isso é explicitado pelo fato de Freud não conceber um contato direto do ser humano com o que lhe é exterior, daí ser tão importante o aprendizado amoroso, possibilitado pelo desejo da mãe. E chega a cogitar ser “possível que no organismo não ocorra nada de certa importância que não ceda seus componentes à excitação da pulsão sexual” (FREUD, 1992/1905, p. 186). Isso sugere que embora Freud tenha sustentado o dualismo pulsional, ou seja, que algo escape à sexualidade, as duas classes de pulsões não agem de maneira dicotômica ou de forma mutuamente excludente, o que explicitaremos adiante.

O dualismo entre as pulsões sexuais e as pulsões do ego é a referência freudiana dos primeiros textos elaborados sobre a pulsão. Contudo Freud se detém em uma maior especificação sobre as pulsões sexuais. A partir do texto *As pulsões e suas vicissitudes*, marco na teorização das pulsões, Freud explicita que a origem clínica da hipótese das duas pulsões surgiu através do conflito do ego e das exigências da sexualidade.

Tendo em vista que o dualismo entre as pulsões sexuais e as pulsões do ego não é o único que vigora na teorização freudiana sobre as pulsões, a possibilidade de dissolução desse dualismo é aventada da seguinte forma:

Propus distinguir dois grupos de tais pulsões primordiais: as *pulsões egoicas* ou de *auto conservação* e as *pulsões sexuais*. Porém não convém dar a essa classificação o caráter de uma premissa necessária [...]; é uma mera construção auxiliar que só há de se manter enquanto se mostre útil, e cuja substituição por outra pouco alterará os resultados de nosso trabalho descritivo e ordenador (FREUD, 1992/1915a, p. 119-120, grifos do autor).

As principais características deste conceito fundamental para a Psicanálise, a pulsão, vão sendo cada vez mais sistematizadas a partir da metapsicologia freudiana. É no texto dedicado à temática pulsional que as características fundamentais da pulsão são evidenciadas. Neste desenvolvimento da elaboração pulsional, Freud procura fundamentar a pulsão como um conceito científico, ressaltando que a base de suas

considerações tem referência nas pulsões sexuais. Como é perceptível na citação anterior, as vulnerabilidades apresentadas pela pulsão no seu percurso de elaboração não descaracterizam a sua montagem apresentada nesse importante texto.

As características básicas da pulsão são, segundo Freud (1992/1915a, p. 115), “[...] sua proveniência de fontes de estímulo situadas no interior do organismo e sua emergência como força constante”; tal é “[...] sua origem na fonte somática, [que] dentro da vida anímica não nos é conhecida de outro modo que por suas metas” (FREUD, 1992/1915a, p. 119).

Esta produção constante de força interna exige a ação do organismo e é, por assim dizer, uma força de trabalho. A exigência de trabalho proporcionada pela pulsão é exemplificada na experiência de satisfação através da ação específica que o indivíduo tem de realizar no mundo. Em relação a essas considerações, podemos evidenciar que a produção implicada pela pulsão é o restante de uma busca de satisfação.

Os elementos básicos da pulsão são os seguintes: impulso, fonte, objeto e objetivo. Os dois primeiros dizem respeito à origem pulsional, em outras palavras, “de onde” ela vem. Já os outros dois tratam mais especificamente da satisfação, ou então “para onde” a pulsão vai. Os quatro elementos formam a pulsão; mas o objeto e o objetivo, por serem variáveis, podem modificar-se.

Podemos constatar que no próprio título *As pulsões e suas vicissitudes*, ou melhor, “As pulsões e seus destinos”, um detalhe de suma importância se faz perceber: as vicissitudes são mantenedoras do que é primordial na pulsão. Sendo as vicissitudes os destinos das pulsões, elas interferem no que se referem à satisfação pulsional, modificando os elementos mais variáveis da pulsão, que são o objeto e o objetivo.

Podemos antecipar a informação de que na elaboração freudiana posterior é a oposição entre as pulsões de vida e as pulsões de morte que mantém o aspecto fundamental da pulsão. Contudo, neste desenvolvimento de sua teorização, Freud tem a possibilidade de apresentar as características básicas da pulsão sem a referência à pulsão de morte. Isso se dá, porque as vicissitudes se apresentam como solução para que o investimento seja realmente pulsional. Por conseguinte, não existe pulsão sem vicissitudes, e é aventurando-se por uma delas que a pulsão se apresenta. Segundo Freud (1992/1915a, p. 122, grifo do autor), “[...] os destinos de pulsão podem ser apresentados também como variedades da *defesa* contra as pulsões”.

Freud propõe vicissitudes como: o recalque e a sublimação. O recalque está no regime da substituição, e, quando uma pulsão é a ele submetida, a situação se apresenta

da seguinte forma: impossibilitada de satisfazer-se diretamente, a pulsão mantém sua busca do objeto idealizado e o recalque surge desviando o objetivo pulsional sem modificar o objeto.

Então cada novo objetivo é carregado das mesmas impressões objetais, formando vias de relacionamento. A sublimação, em contrapartida, desvia a pulsão de seus objetos e objetivos, abandonando-os para, em seguida, eleger outros objetos e objetivos. Mas para que isso possa acontecer, existe uma condição especial das pulsões: a oportunidade de uma pulsão agir por outra, possibilitando a troca de objeto. Isso demonstra a flexibilidade da pulsão em sua satisfação, que é considerada sua característica plástica.

A plasticidade é uma característica inerente às pulsões – no caso, as sexuais – e, ao mesmo tempo, uma condição para que a sublimação possa ocorrer. Dessa forma, seria viável que o processo sublimatório fosse a vicissitude pulsional a se manifestar com a maior frequência. No entanto, o recalque ocorre com muito mais frequência do que a sublimação. Então, a pergunta decorrente é: por que o recalque se apresenta mais frequentemente do que a sublimação? Na sua conferência denominada *A terapia analítica*, Freud (1991/1917, p. 414) observa que os parâmetros da ocorrência da sublimação estão “[...] na falta de mobilidade da libido, que pode mostrar-se relutante em abandonar seus objetos, e na rigidez do narcisismo, que não permite que a transferência sobre objetos sobreponha certa fronteira”.

A observação freudiana esclarece que a recusa da libido em abandonar objetos e a rigidez do narcisismo atuam a favor do recalque, dificultando a sublimação. Mesmo estando de acordo com a tendência da pulsão, a sublimação acaba não conseguindo dominar as forças que atuam para a manutenção do objeto que ela visa modificar.

O advento da teoria do narcisismo inaugura a destituição da primeira oposição dualista da teorização pulsional. Isso se dá porque o ego, tendo a si mesmo como objeto sexual, faz com que a diferença entre as pulsões sexuais e as pulsões do ego deixe de existir.

Em *Sobre o narcisismo: uma introdução*, contudo, Freud insiste numa posição dualista que difere, segundo sua afirmação, de uma energia generalizada na mente, como proposta por Jung. Essa referência a Jung tem importância para a teoria pulsional, devido ao fato de que Freud enfatiza o dualismo em oposição ao monismo junguiano.

Através da constatação de que não há um dualismo entre as pulsões sexuais e as pulsões do ego, Freud elabora uma oposição entre libido do ego e libido de objeto, que

revigora o dualismo. Nas palavras do autor: “a separação da libido em uma que é própria do eu e uma endossada aos objetos é o inevitável prolongamento de uma primeira suposição que dividiu pulsões sexuais e pulsões egoicas” (FREUD, 1992/1914, p. 75).

Também a oposição entre libidos não é permanente, porque Freud descobre que a libido é apenas uma, deslocando-se do ego para os objetos. Essa descoberta denota a libido como eminentemente sexual. Podemos perceber, na elaboração teórica da pulsão, que no momento quando um dualismo se desfaz, outra forma de dualismo surge em seu lugar.

Como a proposta dualista reaparece constantemente na teorização da pulsão, o dualismo entre as pulsões de vida e as pulsões de morte apresentado na obra *Além do princípio de prazer* é a proposição que se segue. A partir da distinção entre pulsão de vida ou sexual e pulsão de morte, Freud mantém a sua hipótese de que há algo no organismo que está fora do domínio da sexualidade. Desde a primeira proposição do dualismo pulsional, a grande questão em vigor é a enunciação de que algo escapa à sexualidade.

A pulsão de morte é enunciada como uma pulsão que trabalha em silêncio por trás das ruidosas pulsões de vida ou sexuais. A denominação “morte” para esse tipo de pulsão advém de sua tendência ao inorgânico, presentificada pela compulsão à repetição. Por trabalhar com a noção de tendência ao inorgânico, Freud abole nas pulsões de morte a relação com o termo “vida”, mantendo sua referência à característica não-sexual da mente humana. Confirmando o sentido amplo do termo que a designa, Freud (1992/1921, p. 55) afirma o seguinte: “[...] se não queremos abandonar a hipótese das pulsões de morte, temos de associá-las desde o começo mesmo com umas pulsões de vida”.

Ao investigar sobre o dualismo energético, Judith Schlinger questiona qualquer proposta de dualismo, da seguinte forma:

A dualidade é de uma força produtiva e de um peso de morte que a freia, ou de duas correntes dinâmicas opostas? A resposta implica uma decisão sobre a natureza da passividade: é ela neutra? É ela oposta? É ela outra que não a atividade, quer dizer, precisamente inerte? Ou é uma força semelhante à primeira, mas adversa? (SCHLANGER, 1971, p. 110).

As questões de Judith Schlinger não implicam o dualismo pulsional, pois a indagação sobre a passividade não é própria a esse dualismo, já que qualquer tipo de

pulsão denota atividade. Por conseguinte, a afirmação de que as duas forças são ativas, embora opostas, não é o bastante.

O ponto fundamental do dualismo freudiano é a diferença entre as duas forças. A pulsão de morte é diferente da pulsão de vida. E como a pulsão de vida é sexual, a pulsão de morte é necessariamente algo de não-sexual na mente humana.

Freud mantém o dualismo para que a teoria das pulsões não perca sua radicalidade. Eis a grande importância do dualismo pulsional. Nas palavras de Freud (1992/1921, p. 51-52, grifo do autor): “Nossa concepção foi desde o começo *dualista*, e é de maneira ainda mais cortante hoje, quando deixamos de chamar aos opostos pulsões egoicas e pulsões sexuais, para dar-lhes o nome de pulsões de vida e pulsões de morte”.

Num dos últimos textos de Freud, *Análise terminável e interminável*, surge uma referência a Empédocles. O autor demonstra, no recorte que faz do ensinamento desse pensador grego, que as duas forças que movem o mundo, amor e ódio, são equivalentes às pulsões de vida e às pulsões de morte. É possível cogitar que Freud utiliza o pensamento de Empédocles para fundamentar a teoria do dualismo pulsional que, como a pulsão de morte, sofre descréditos. Neste momento, recorreremos aos *Fragmentos*, de Empédocles, entre eles, o seguinte:

*Duplas coisas direi: pois ora foi crescido a ser só
de muitos, ora de novo partiu-se a ser muitos de um só.
Dupla é a gênese das coisas mortais, dupla a desistência.
Pois uma convergência de todos engendra e destrói,
e a outra, de novo (as coisas) partindo-se, cresce e se dissipa.
E estas (coisas) mudando constantemente jamais cessam, ora
de novo divergidas em cada por ódio de Neikos.
Assim, por onde um de muitos aprenderam a formar-se, e de
novo partido e um múltiplos se tornaram,
por aí é que nascem e não lhes é estável a vida (EMPÉDOCLES, 1978, p.
223).*

A luta entre o amor e a discórdia é proposta por Empédocles como um ciclo cósmico onde há a transição do Um ao múltiplo. Ao ser é imposto o devir e, conseqüentemente, aquilo que chamamos vida. Muitos comentadores, entre os quais Guthrie, impõem quatro fases a esse ciclo, numa das quais haveria a instauração da separação através de um reinado absoluto da discórdia. A leitura de Freud segue esse tipo de interpretação clássica. Contudo, há outro tipo de interpretação do poema de Empédocles, sugerida pelo comentador Jean Bollack. Para a apreciação do comentário de Bollack sobre o ciclo cósmico de Empédocles, vamos seguir a afirmação empedocleana de que é impossível destruir aquilo que é: *Pois do que de nenhum modo*

é, impossível é vir-a-ser,destruir-se o que é (é) impossível e impensável; pois será sempre lá, onde um sempre o firmar (EMPÉDOCLES, 1978, p. 222).

Ocorre que dentre os pré-socráticos há certos autores que se ocupam com questão do Ser. Parmênides só admitiu o ser em detrimento do não-ser. Nesse sentido, Empédocles é parmenidiano. Bollack se vale da referência a Parmênides para fundamentar sua interpretação e dizer que Empédocles não admite a destruição do ser em detrimento do não-ser. Então, não pode haver no ciclo cósmico de Empédocles uma fase do reinado absoluto da discórdia, como é afirmado na interpretação clássica.

Em contrapartida, Bollack (1965, p. 97) escreve que “o ódio desencadeia o movimento, mas não lhe imprime alguma forma”. No seu entender, a discórdia se instala na esfera com o único sentido de lhe imprimir o movimento que é continuado com o crescimento e a predominância do amor. Nessa mesma linha do pensamento de Bollack, José Trindade dos Santos (1988, p. 166) acrescenta que a “separação poderia ter ocorrido se o Amor se tivesse retirado do mundo, mas tal nunca se terá dado”.

Essa ênfase na interpretação de Bollack para a passagem (de que Freud se apropriou) dos fragmentos de Empédocles faz-se necessária por oferecer uma maior fundamentação ao dualismo pulsional. A interpretação de Bollack abole a ideia de conflito, existente na interpretação clássica dos fragmentos de Empédocles. Essa referência é bastante adequada para o cotejo com o dualismo freudiano, pois mesmo que Freud tenha admitido a noção de conflito para as pulsões de vida e as pulsões de morte, o ponto mais importante do dualismo freudiano é a noção de diferença. Então, quando Bollack esclarece que a discórdia se instaura de chofre na esfera, podemos entender que é da mesma forma que a pulsão de vida e a pulsão de morte atuam em conjunto: a pulsão de morte apenas imprime o movimento que é mantido pela pulsão de vida.

Dessa forma, podemos dizer que o comentário de Bollack não elimina a referência freudiana a Empédocles; ao contrário, facilita o entendimento da pulsão de morte. Portanto, podemos concluir que, ao mencionar Empédocles, Freud utiliza uma boa referência para a fundamentação de sua teoria das pulsões. Para ele, o pensamento de Empédocles ressurgiu após dois mil anos.

ALGUMAS MANIFESTAÇÕES DA PULSÃO DE MORTE

A noção freudiana de pulsão de morte surge com todas as suas características no *Além do princípio de prazer*, mas o que dificulta sua apreensão é a forma com que o

conceito foi apresentado. O próprio Freud aponta, na sua exposição, para a ausência de caracteres práticos que poderiam garantir o seu estabelecimento. A afirmação de que a pulsão de morte é uma tendência ao inorgânico complica o seu discernimento.

No *Além...*, a pulsão de morte aparece em detrimento da dominância do princípio de prazer. Até esse momento da elaboração freudiana, o princípio de prazer foi considerado o processo dominante da vida mental por expressar a tendência geral da energia circulante pelo aparelho psíquico. Sua formulação é a seguinte: “cremos que em todos os casos se põe em marcha uma tensão desagradável, e depois adota tal orientação que seu resultado final coincide com uma diminuição daquela, isto é, com uma evitação de desprazer ou uma produção de prazer” (FREUD, 1992/1921, p. 7). Mas a questão freudiana é explicitar que nem tudo na mente está sob o domínio do princípio do prazer.

Num artigo denominado *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*, de fato Freud (1991/1911, p. 224-225) não se compactua radicalmente com a tese de que, “[...] uma organização [...] escrava do princípio de prazer e que descuida da realidade objetiva do mundo exterior, não poderia manter-se em vida nem por um instante, de sorte que nem mesmo poderia ter-se gerado”. Mas isso sugere que há a relevância do princípio de realidade que põe a mente em contato com as exigências do mundo externo.

Devido ao princípio de realidade, “se abandona um prazer momentâneo, porém inseguro em suas conseqüências, somente para ganhar pelo novo caminho um prazer seguro, que virá depois” (FREUD, 1991/1911, p. 228). Então, o princípio de realidade não destitui o princípio de prazer do lugar dominante na mente; ele somente adia a finalidade de obter prazer. Constitui-se como uma modificação do princípio de prazer que só é de fato destituído se estivesse a serviço da pulsão de morte.

Em *O problema econômico do masoquismo*, Freud esclarece que anteriormente o princípio de prazer foi visto apenas com referência a um fator quantitativo de aumento e diminuição de energia na mente. Prazer e desprazer teriam uma profunda relação com a característica qualitativa. Qual seria a relação do princípio de prazer com a tendência geral de manter o mínimo de energia constante no aparelho psíquico? De acordo com as anotações de Freud, essa tendência geral é denominada princípio de Nirvana que, por influência da libido, é modificado em princípio de prazer, do seguinte modo:

Seja como for, deveríamos advertir-nos que o princípio de Nirvana, súdito da pulsão de morte, experimentou no ser vivo uma modificação pela qual se tornou princípio de prazer; e em decorrência teríamos de evitar considerar a esses dois princípios como um só. Agora bem, se nos

empenhamos em avançar no sentido desta reflexão, não resultará difícil coligir o poder que partiu de tal modificação. Apenas pode ser a pulsão de vida, a libido, a que de tal modo conquistou um lugar junto à pulsão de morte na regulação dos processos vitais. Assim obtemos uma pequena, porém interessante série de pertenças: o princípio de *Nirvana* expressa a tendência da pulsão de morte; o princípio de *prazer* sub-roga a exigência da libido, e sua modificação, o princípio de *realidade*, o influxo do mundo exterior (FREUD, 1992/1924, p. 166, grifos do autor).

Os princípios que governam o funcionamento mental estão profundamente marcados pelas duas pulsões fundamentais. Trabalhando a noção desses princípios, Freud delimitou a existência da pulsão de morte. Morte e destruição são as denominações dadas pelo autor para este novo tipo de pulsão. Com esta base, Freud enuncia a pulsão de morte através de linguagem mítica e, a partir da referência científica, acusa este tratamento mítico de especulativo, reclamando contra a ausência dos caracteres práticos. Freud não se dá por satisfeito com o aspecto, por ele denominado “especulativo”, da apresentação da pulsão de morte; no entanto essa foi a única forma de sua viabilização.

Freud percebeu que as pulsões de morte podem manifestar-se através da compulsão à repetição, percebida na análise de neuróticos e nas brincadeiras de crianças. Por exemplo, algo se repete em certas situações como uma sina, e essa repetição independe da obtenção de prazer. A compulsão à repetição está referida à pulsão de morte. Essa compulsão é a busca de repetição da experiência de satisfação que marca o primeiro circuito pulsional. Essa experiência mítica põe em causa a satisfação.

A satisfação é central para a pulsão, pois não há pulsão sem satisfação. Segundo Freud (1992/1930, p. 96), “não é fácil compreender como é possível subtrair a satisfação de uma pulsão. E de modo algum deixa de ter seus perigos; se alguém não é compensado economicamente, já pode preparar-se para sérias perturbações”. Por outro lado, a manutenção do desejo exige uma insatisfação. Daí surge a pergunta de como a satisfação da pulsão e a insatisfação do desejo se relacionam. Essa questão é explicitada em uma importantíssima afirmação de Freud:

A pulsão reprimida nunca cessa de aspirar a sua satisfação plena, que consistiria na repetição de uma vivência primária de satisfação; todas as formações substitutivas e reativas, e todas as sublimações, são insuficientes para cancelar sua tensão cruciante, e a diferença entre o prazer de satisfação encontrado e o pretendido engendra o fator pulsionante, que não admite aferrar-se a nenhuma das situações estabelecidas [...] (FREUD, 1992/1921, p. 42).

É a diferença entre a satisfação exigida e a obtida que mantém o investimento

pulsional constante. Ao mesmo tempo em que a pulsão se satisfaz, o desejo se mantém vivo; pois a satisfação exigida é maior que a conseguida. Esse excedente é a pura pulsão de morte. Como as duas pulsões atuam em conjunto, o excedente é fator impulsionador.

Aqui temos a marca de que a pulsão de morte é diferente da sexual. Qual é a diferença entre ambas? O sentido de que a pulsão de morte é uma tendência ao inorgânico se dá quando ela é pensada como uma exigência de satisfação total, que é a destruição. A pulsão é sustentada por uma satisfação parcial através da influência da pulsão da vida.

E a partir deste momento entramos no terreno da ética freudiana, nomeada por Lacan. Freud a propôs, e Lacan, seguindo os seus passos, explicitou esse domínio da ética até então não trabalhado pelos seguidores de Freud. A ética da psicanálise não tem o prazer como referência; ela está em conformidade com o que está além do princípio de prazer. No dizer do fundador da Psicanálise, em *O problema...*,

O habitual é apresentar as coisas como se o reclame ético fosse o primário e a renúncia do pulsional, sua consequência. Porém assim fica sem explicar a origem da eticidade. Na realidade, parece ocorrer o inverso; a primeira renúncia do pulsional é arrancada por poderes exteriores, e é ela que cria a eticidade, que se expressa na consciência moral e reclama novas renúncias do pulsional (FREUD, 1992/1924, p. 176).

Dizer que a pulsão está por trás do senso ético confirma a diferença na satisfação pulsional, pois a manutenção da pulsão implica a renúncia da satisfação exigida em detrimento da satisfação que é possível obter. Todo movimento pulsional tem base numa primeira renúncia que pode ser entendida através da experiência de satisfação.

Na experiência montada por Freud, o bebê desamparado sente fome e, para satisfazer esse estímulo, ele necessita de outra pessoa que atue no mundo externo, oferecendo-lhe alimento. No entanto com a interferência do outro, o investimento seguinte fica dividido entre alguém que trouxe o alimento e o próprio alimento.

Uma das contribuições freudianas é enunciar a origem do senso ético. Seu compromisso se dá com essa anterioridade, não simplesmente com os requisitos éticos.

Se remontarmos aos primórdios da humanidade, essa situação pode ser ilustrada da seguinte forma: o homem primitivo era, como o bebê, desamparado diante do mundo que o cercava. Os animais e as intempéries da natureza eram bem mais potentes que ele. Para sobreviver, ele precisou viver em bandos e, por isso, teve de abrir mão de alguma coisa em prol da comunidade. O fato de o homem não dominar a natureza leva à

primeira renúncia pulsional. Como diagnostica Freud (1992/1930, p. 85) em *O mal-estar...*, “nunca dominaremos completamente a natureza; nosso organismo, ele mesmo parte dela, será sempre uma forma perecível, limitada em sua adaptação e operação”.

O homem não dá conta da natureza que lhe é própria. Isso é outra forma de dizer que para a pulsão não há satisfação total. A impossibilidade de satisfação total não denota uma visão pessimista da investigação freudiana, e, sim, a vertente da atividade. A pulsão implica atividade, pois através do encaminhamento pulsional o homem lida com as suas possibilidades.

A pulsão de vida tem por missão tornar inócua a pulsão de morte, “pois o sentimento de culpa é a expressão do conflito de ambivalência, da luta eterna entre o Eros e a pulsão de destruição ou de morte. E esse conflito se entabula toda vez que se propõe ao ser humano a tarefa da convivência” (FREUD, 1992/1930, p. 128).

Diante dos problemas (“mal-estar”) do homem com a civilização, qualquer saída encontrada não o faz livre do sentimento de culpa. Quanto maior rigor em cumprir os requisitos éticos, mais culpa ele tem. O sentimento de culpa é expressão da renúncia pulsional primária e, com isso, uma das manifestações da pulsão de morte. A pulsão de morte encontra, com esta perspectiva da ética, a sua referência prática contra cuja ausência Freud havia reclamado no *Além do princípio de prazer*.

Há também outro tipo de manifestação da pulsão de morte. Para desenvolver essa vertente, a referência inicial é o texto *O inconsciente*, onde Freud (1992/1915c, p. 173) enuncia: “Se a pulsão não se aderisse a uma representação nem saísse à luz como um estado afetivo, nada poderíamos saber dela”. O sentimento de culpa é a expressão da tendência afetiva, mas qual é o outro encaminhamento pulsional?

Tendo em vista a afirmação freudiana de que a pulsão é um conceito limite entre o físico e o psíquico, a ideia e o afeto a representam no psiquismo. Segundo Freud, o acesso às pulsões só é possibilitado por intermédio dos representantes, quais sejam, as ideias e o afeto. Nessa formulação freudiana, as ideias são apresentadas como traços de memória e o afeto, como processo de descarga.

Os traços de memória foram percepções que, transformadas pelo aparelho psíquico, fixaram-se sem outra característica senão a de traço. Freud faz equivaler os traços ao representante ideativo da pulsão. Moustapha Safouan (1988, p. 44), em *O fracasso do princípio de prazer*, com base no pensamento de Brentano, esclarece que a “*Vorstellung*”, palavra alemã utilizada por Freud, é intraduzível, e que “ideia” e “representação” são traduções inadequadas. No seu entender, a “*Vorstellung*” é presença

e, nesse caso, atualiza a presença da pulsão. Como em português não há o vocábulo “apresentação”, a opção dos estudiosos ficou sendo “representação”.

O primeiro traço de memória sofre um recalque primordial que marca todo o investimento pulsional. O recalque primordial é, como a experiência de satisfação, expressão da renúncia pulsional primária. Já o recalque, enquanto vicissitude da pulsão, é denominado como uma segunda fase e afeta os derivados mentais desse representante recalcado (FREUD, 1992/1915b, p. 142-143). Por forçar a renúncia pulsional primária, o recalque primordial é uma condição para o aparecimento do pensamento. Através da associação dos representantes pulsionais, o pensamento surge como um caminho a ser trilhado.

Na teoria psicanalítica, o pensamento não é entendido como a incorporação do princípio de realidade, já que dessa forma ocorre uma redução da concepção freudiana de pensamento. Para Freud, o pensamento é originalmente inconsciente, por advir do representante recalcado.

Existe outro ponto – a fantasia – que desfaz a concepção de que o pensamento tem compromisso apenas com o mundo externo. O fantasiar é um processo de pensamento onde o princípio de realidade não entra em questão. Dessa forma, há uma distinção entre o processo de pensamento racional e a fantasia, como se pontua neste trecho de *Formulações...*:

A repressão permanece onipotente no reino do fantasiar; logra inibir representações *in statu nascendi*, antes que possam fazer-se notáveis à consciência, toda vez que seu investimento possa dar ocasião ao desprendimento de desprazer. Esse é o lugar mais lábil de nossa organização psíquica; é o que pode ser aproveitado para levar de novo sob o império do princípio de prazer processos de pensamento já ajustados à *ratio* (FREUD, 1991/1911, p. 227-228).

Em *Uma lembrança infantil de Leonardo da Vinci*, Freud (1994/1910, p. 74-75) comenta que o pensamento segue três tipos de encaminhamentos: uma inibição, uma compulsão neurótica, ou então se apresenta de maneira desimpedida. Esses três segmentos são vicissitudes da pulsão de saber que, em si, não tem características sexuais, mas, para manifestar-se, precisa estar ligada à sexualidade. E, dependendo da adesividade da libido e do narcisismo, a pulsão de saber pode retornar pela via sublimatória. No que diz respeito à pulsão de saber, esta se detém em um ponto de ignorância sobre o qual o saber não é possível e por isso o pensamento segue o seu caminho.

Depois de ter realizado esses desenvolvimentos, podemos perguntar por que o pensamento é considerado, por Freud, uma etapa intermediária da ação. Neste momento recorreremos ao texto *A negação*, onde Freud (1992/1925, p. 256) esclarece: “O julgar é a ação intelectual que elege a ação motora, que põe fim ao adiamento que significa o pensamento mesmo, e conduz do pensar ao agir”. Para o autor, o pensar é uma ação intermediária à espera do julgar que, por sua vez, tem como essência afirmar ou negar um pensamento.

Ao comentar sobre *A negação*, Eduardo Vidal (1988, p. 29) escreve que a ação implicada pelo julgamento põe em causa a ética freudiana. Em suas palavras: “[...] a psicanálise não considera a ação apenas como uma descarga adequada ao fim, mas interpela na ação o desejo que a habita”. Então, a pulsão é novamente envolvida no tema da ética. Quando Freud apresenta a pulsão como uma exigência de trabalho feita à mente em consequência de sua ligação com o corpo, é de ação e ética que se trata. Segundo Vidal (1988, p. 29), “a ação comporta, desde sempre, um questionamento ético”.

Todavia, o julgamento aparece posteriormente ao recalque secundário e coloca em questão o representante pulsional. Como em um tribunal, o conteúdo de uma ideia é julgado, podendo ser condenado ou não. Dessa forma, o julgamento afirma ou nega o conteúdo de pensamento e a negação deixa o conteúdo do recalque aparecer, mesmo sendo condenado. Na exposição de Freud:

[...] um conteúdo de representação ou de pensamento reprimido pode irromper na consciência, sob a condição de que se deixe *negar*. A negação é um modo de tomar conhecimento do reprimido; na verdade, é já um cancelamento da repressão, mesmo que não, claro está, uma aceitação do reprimido. Vê-se como a função intelectual se separa aqui do processo afetivo (FREUD, 1992/1925, p. 253-254, grifo do autor).

A negação é considerada uma fase posterior do recalque, mesmo sendo uma suspensão deste. Por se tratar de uma suspensão do recalque, Jean Hyppolite, em seu comentário, se arrisca a perguntar se, deste modo, a negação não seria uma sublimação. O filósofo confirma a sua posição a partir da afirmação freudiana de que nesse processo o intelectual se separa do afetivo. A sublimação é uma dessexualização que se dá quando ocorre o deslocamento da libido. Freud assim a define em *O ego e o id*:

A transposição assim cumprida de libido de objeto em libido narcísica leva, manifestamente, uma resignação das metas sexuais, uma dessexualização e, portanto uma sorte de sublimação. Mais ainda; aqui

se forma uma questão que merece ser tratada a fundo: Não é esse o caminho universal em direção à sublimação?

Não se cumprirá toda sublimação pela mediação do ego, que primeiro muda a libido de objeto em libido narcísica, para depois, acaso, colocá-lo outra meta? (FREUD, 1992/1923, p. 32).

Essa definição é a mais esclarecedora que Freud enunciou sobre a sublimação. Ao tratar de deslocamento libidinal com o desvio de objetos, a dessexualização é desvendada. Já que a libido do objeto e a narcísica são ambos investimentos objetais e sexuais, o não-sexual se apresenta como a mudança entre um objeto sexual e outro. Esse pequeno intervalo de dessexualização é o domínio da pulsão de morte.

Como vimos, a pulsão de morte encontra formas sutis de manifestação. Sempre ligada à pulsão de vida, fez-se perceber por Freud através de minuciosos detalhes. Esses detalhes fazem-na tornar-se um grande problema para a sua definição e, por consequência, para a elaboração da teoria pulsional.

A TEORIA PULSIONAL É UMA ESPECULAÇÃO?

Diante da proposta de fazer uma pesquisa sobre o que na teoria freudiana se denomina “pulsão”, encontramos-nos em uma situação delicada, já que o próprio Freud considera a pulsão um dos temas mais obscuros e difíceis de sua investigação. Em uma de suas últimas conferências, o autor comenta que a angústia e a vida pulsional

São as tarefas mais difíceis que afrontamos, porém a dificuldade não reside [...] na insuficiência das observações, pois são justamente os fenômenos mais frequentes e familiares que nos apresentam aqueles enigmas; tampouco no caráter remoto das especulações que eles incitam, pois o processamento especulativo conta pouco neste âmbito. É que se trata real e efetivamente de concepções, [...] de introduzir as representações abstratas corretas, cuja aplicação à matéria bruta das observações faz nascer nela ordem e transparência (FREUD, 1991/1933a, p. 75).

Ao introduzir a pulsão de morte, Freud acusa o seu tratamento de especulativo por carecer de características práticas. Mas, no desenvolver de sua elaboração, a articulação com os elementos práticos aos poucos começa a suceder. É, principalmente, no que diz respeito à pulsão de morte que Freud fica insatisfeito com suas definições, pois a pulsão de vida se apresenta, desde o início, com maior clareza.

A afirmação freudiana é de que os dois tipos de pulsões só podem ser pensados em conjunto e a dificuldade enunciada na citação antecedente diz respeito ao conjunto pulsional. Como essa citação advém de uma fase mais avançada de seus estudos, Freud

ênfatiza que as manifestações pulsionais são fáceis de observar e o caráter especulativo, insignificante.

No *Além do princípio de prazer*, onde Freud apresenta a pulsão de morte, há uma preocupação, por parte do autor, de dizer que esse momento de seu trabalho é uma especulação. Como vimos, no avanço de suas considerações, Freud diminui a importância dada a essa temática. Contudo podemos perguntar qual a razão de ter ele atribuído um caráter de especulação ao desenvolvimento da teoria das pulsões. Nesse sentido, julgamos que essa proposta pode ter relação com a ideia freudiana de aproximação da psicanálise à ciência. Mas de que forma isso pode ser evidenciado?

Uma controvérsia foi instaurada, por parte dos críticos racionalistas, sobre o aspecto de verificabilidade a que a psicanálise pode ser submetida (BOUVERESSE QUILLIOT; QUILLIOT, 1991). Dentro dessa perspectiva, a disciplina psicanalítica não pode ser considerada científica, por não apresentar critérios passíveis de verificação. A partir disso surge a indagação ao considerar a teorização sobre a pulsão de morte uma especulação. Será que Freud apresenta algum compromisso com a forma de raciocínio acima mencionada?

Em vários momentos durante o texto do *Além...* aparecem expressões como “*a meta de toda vida é a morte*” (FREUD, 1992/1921, p. 38, grifos do autor), que podem levar a muitas conjecturas. Contudo o próprio Freud, em *Ansiedade e vida pulsional*, distancia-se dessas possibilidades de desenvolvimento de sua teoria, da seguinte forma:

Por acaso digam os senhores, encolhendo-se os ombros: “Isto não é ciência da natureza, é filosofia schopenhaueriana”. [...] E por outro lado, o que dissemos, na verdade, nem sequer é o que afirma Schopenhauer. Não asseveramos que a morte seja a meta única da vida; não deixamos de ver, junto à morte, a vida. Admitimos duas pulsões básicas, e deixamos a cada uma sua própria meta (FREUD, 1991/1933a, p. 99-100).

Os termos “morte” e “destruição”, utilizados para essa nova apresentação da pulsão, geram dificuldades de assimilação. Devemos lembrar que Freud se preocupa bastante com o uso dos termos, mas não se trata apenas de um problema de como utilizá-los e, sim, da forma como é encaminhada essa vertente de pensamento de Freud.

É A PULSÃO UM CONCEITO CIENTÍFICO?

Freud trabalha a pulsão como uma especulação e como um conceito científico, mas não de maneira simultânea, e sim pontuando momentos distintos no curso de um

desenvolvimento teórico.

Na formulação de sua metapsicologia, Freud apresenta a pulsão como um conceito onde um compromisso científico se dá. Mas a sugestão especulativa aparece em outro tempo, posterior ao da metapsicologia, aproximando-se das últimas produções do autor. Dessa forma, há um intervalo entre os dois momentos da elaboração teórica da pulsão, onde surge um reviramento com a pulsão de morte. Na proposição metapsicológica, a pulsão emerge como um conceito fundamental. Segundo P. L. Assoun (1978, p. 75), é o estatuto desses conceitos de base que é designado como o desafio essencial da metapsicologia.

No primeiro parágrafo do artigo *As pulsões e suas vicissitudes*, Freud apresenta sua maneira de entender um conceito científico. De acordo com a interpretação de Assoun, os conceitos fundamentais na teoria freudiana são gerados pela aplicação de ideias abstratas que são indispensáveis na elaboração do material trabalhado. Essas ideias abstratas são aplicadas ao material da experiência e transformadas em conceito científico. No seu entender, essas formações conceituais demonstram uma pobreza inicial contrastante com a riqueza de acabamento das formulações posteriores, ao se tornarem os conceitos fundamentais.

Esse comentador enfatiza a ambiguidade do termo “convenção” utilizado por Freud para a definição das formações conceituais. Em suas palavras, “[...] o que determina a escolha dessas ideias diretrizes é sua riqueza expressiva em determinações empíricas; e é isto que legitima o uso de convenções sem cair no convencionalismo” (ASSOUN, 1978, p. 75). Nas palavras de Freud (1992/1915a, p. 113, grifo do autor), “um conceito básico convencional dessa índole, por agora bastante obscuro, porém do qual em psicologia não podemos prescindir, é o de *pulsão*”.

Freud se opõe à ideia de que conceitos fundamentais devem ser definidos em um tempo anterior no qual forneceriam a base da ciência a ser construída. Para Assoun, esse posicionamento freudiano demonstra uma oposição à exigência, tipicamente filosófica, de pré-posição de termos claramente definidos. No seu dizer, “a definição metapsicológica se opõe, correlativamente, à definição filosófica pelo fato de vir em último lugar na elaboração conceitual” (ASSOUN, 1978, p. 75). O comentador acrescenta que, mesmo optando por definir posteriormente, Freud não se mantém rígido em suas definições.

Está claro que Freud não opõe a especulação à ciência, mas faz um reposicionamento dos elementos que forjam um conceito. Isso fez com que a teoria

psicanalítica fosse constantemente questionada, ou mesmo rejeitada, pela comunidade científica. Mas qual é o critério utilizado para a recusa da cientificidade psicanalítica?

Segundo Renée Bouveresse, comentadora autorizada de Popper, uma das críticas sofridas pela Psicanálise recai sobre a sua verificabilidade. Se a Psicanálise não oferece a possibilidade de verificação, ela se apresenta dogmática e, conseqüentemente, alheia ao discurso da ciência. De acordo com a comentadora, a crítica inicial que Popper faz à Psicanálise é que “eliminando a possibilidade de ser declarada falsa, a Psicanálise se coloca, portanto, em sua vitória, fora do discurso da ciência” (BOUVERESSE QUILLIOT, 1989, p. 150). No entanto Bouveresse complementa que Popper imprime à Psicanálise o critério de cientificidade que garante à teoria psicanalítica um compromisso com a ciência:

a atitude de Popper para com a psicanálise está longe de ser assim tão negativa como se tem suposto. Com efeito, Popper não partilha a semântica reducionista dos empiristas lógicos que superpõem critério de cientificidade e de significação. [...] Enfim, Popper diz, superpondo seu critério de racionalidade (o criticismo) e o critério de cientificidade (a falseabilidade), que é apenas um caso particular de criticismo, onde o controle empírico é possível, que a psicanálise pode pretender a racionalidade, mesmo não sendo científica (BOUVERESSE QUILLIOT, 1989, p. 153).

Nessa mesma linha de confronto com o ideal cientificista de Freud, podemos recorrer ao comentário de Assoun sobre as críticas de Wittgenstein em relação à psicanálise. Segundo sua afirmação, Wittgenstein considera que Freud produz uma mitologia, tomando-a por explicação científica. Nas palavras do comentador: “o que Wittgenstein significa é que o tipo de lógica persuasiva que o entendimento psicanalítico promove, explicando à margem de uma exigência primordial de ‘verificação’, remete para uma discursividade de tipos mitológicos” (ASSOUN, 1990, p. 170).

Contudo, o último desenvolvimento da pulsão é extraído do discurso científico pelo próprio Freud, o que induz a perguntar sobre os motivos de tal procedimento. A primeira evidência é a formulação mítica dada a este último desenvolvimento, pois o mito não é compatível com a caracterização conceitual. Dessa forma, outro questionamento pode ser levantado: teria Freud transformado a pulsão de morte em especulação, por não ter conseguido elaborá-la como um conceito científico? Para melhor esclarecer essa questão, uma incursão pelo movimento científico à época de Freud se faz necessária.

No período entre os séculos XVIII e XIX, a ciência está embrenhada em uma situação específica. Para os autores de *A nova aliança...*, “os médicos se sentiram autorizados por Newton a revestir de linguagem moderna o discurso vitalista e a falar de uma força vital *sui generis*” (PRIGOGINE; STANGERS, 1984, p. 20). Esse movimento teve grande repercussão no século XVIII. Freud apresentou-se comprometido com a repercussão daquele momento teórico e as ideias que permearam essa época se fazem perceptíveis em alguns de seus artigos. De acordo com Célio Garcia,

Freud participa de uma corrente que, para resumir, diria que ela é o resultado da influência do romantismo alemão e de uma certa Biologia Vitalista, na medida em que esta corrente de pensamento ocupa o final do século XVIII até meados do século XIX. Para o romantismo alemão, a realidade (*Wirklichkeit*) apresenta uma unidade orgânica onde se enraíza a oposição entre Natureza (*Natur*) e Espírito (*Geist*) (GARCIA, 1987, p. 74).

A Filosofia da natureza, a que muitos adeptos do romantismo estavam ligados, levou (aos olhos dos cientistas de *A nova aliança...*) a uma situação cultural complexa. Ao comentar sobre a Filosofia da natureza, Judith Schlanger (1966, p. 54) enuncia que “há um desenvolvimento que se eleva do inorgânico ao orgânico e, através do reino da organização, conduz ao surgimento do espírito. Estas teses e esta atitude, a Filosofia da natureza as integra diretamente”.

Em muitos momentos, a Filosofia da natureza e a corrente do Vitalismo confluem no trato com a noção de organismo. A ideia do organismo é central na biologia vitalista e traz em si a ideia de máquina, antecipando, assim, pontos fundamentais da cibernética.

Com o desenvolvimento da noção de organismo máquina, surge a necessidade de uma diferenciação entre os autômatos naturais e os autômatos artificiais. É nesse contexto que se insere o Vitalismo e sua proposta de que os autômatos naturais possuem uma força vital intrínseca e por isso são superiores aos autômatos artificiais. O que sustenta essa força vital seriam as noções de alma, Deus ou instinto, de acordo com a vertente discursiva.

Stahl, o pai do Vitalismo, escreve um texto para diferenciar o organismo como máquina biológica e como máquina artificial. No seu entender “o corpo humano é orgânico, porque é o instrumento ou laboratório de alma razoável” (SHELLEY, 1985, p. 51). Essa ideia é esclarecida por Judith Schlanger ao enunciar que, para Stahl (apud SCHLANGER, 1971, p. 56), o organismo “é a dualidade de uma vontade que designa

um fim e de um instrumento material que a executa e que é ao mesmo tempo objeto e agente do querer”. A comentadora explicita que a força vital defendida por Stahl se expressa em uma dualidade com vista a um fim harmonioso entre a máquina corporal e seu objeto.

Tanto a Filosofia da natureza quanto o Vitalismo estão embrenhados na discussão sobre algo intrínseco e vital ao organismo. No entanto, segundo Judith Schlanger, ao fim do século XVIII, entram em cena as pesquisas em Dinâmica. Entre o Vitalismo e a Física dinâmica, há uma sutil variação da noção de alma para a noção de energia.

Ao fim do século XVIII, o vetor da unidade cosmológico-lógica não é mais um vitalismo, mas um dinamismo de bom grado exotérico. A espontaneidade é dinâmica, a animação é energética. [...] é um esquema dinâmico que constitui as realidades concretas a partir de uma dualidade de forças, em termos seja de equilíbrio, seja de tensão, seja de conflito (SCHLANGER, 1971, p. 56).

A energia, enquanto base de investigações científicas, é a proposta de uma mudança de perspectiva que, sendo divulgada no meio científico, induz a algumas distorções. Como afirma Charles Brunold:

A exposição clássica dos princípios da termodinâmica criou um conceito que se estendeu a toda a física, este que Helmholtz de início chamou a *força* e que nós chamamos hoje a *energia*. Esta noção generalizou-se por toda a física, por ser utilizada para afirmar a conservação do que ela quer representar. Nós mostramos a ilusão que recobre este princípio e o equívoco que ele introduz na teoria (BRUNOLD, 1980, p. 143, grifos do autor).

O século XIX apresenta um grande desenvolvimento científico com as máquinas térmicas. A ciência piloto nesse caso é a termodinâmica, através da elaboração da transformação de calor em trabalho. Pois “a questão da qual nasceu a termodinâmica não concerne à *natureza* do calor, ou da sua ação sobre os corpos, mas à *utilização* dessa ação. Trata-se de saber em que condições o calor produz energia mecânica, quer dizer, pode fazer girar um motor” (PRIGOGINE; STANGERS, 1984, p. 83, grifos do autor).

Freud aproxima-se desta investida com a noção de homem como máquina energética. Ao propor o aspecto econômico de sua teoria, Freud sustenta o princípio de que o aparelho psíquico tende ao equilíbrio. No entanto, essa tendência é, também, o

que impulsiona o aparelho psíquico ao trabalho.

O resultado é que a manutenção do equilíbrio como mínimo de energia constante não é viabilizada, porque o aparelho psíquico é submetido à pulsão. A tendência ao equilíbrio e à produção decorrente são expressões do princípio de prazer e do trabalho conjunto das pulsões de vida e das pulsões de morte. Com essa base, o pensamento de Freud é distanciado da biologia e é aproximado da termodinâmica.

Essa forma de apresentação da teoria freudiana tem relação com os dois princípios da termodinâmica: o princípio da tendência ao equilíbrio, que utiliza a ideia de conservação, e o princípio da entropia, que exprime a ideia de mudança.

A teoria psicanalítica apresenta algumas características das questões científicas em vigor na contemporaneidade freudiana. Entretanto o fundador da psicanálise manteve a autonomia de sua descoberta. Mesmo utilizando postulados de outras disciplinas, não aderiu integralmente à cientificidade de sua época, cientificidade esta que, na análise de Prigogine e Stangers, apresenta-se alheia ao próprio mundo que ela visa dominar. Segundo esses autores, a ciência desse período participa de um desencantamento do mundo e, assim, tudo o que ela descreve é reduzido a um caso de aplicação de leis gerais.

O século XIX acreditou descobrir que a verdade é triste; o progresso da ciência acaba por ser sempre o mesmo, quaisquer que sejam as convicções pessoais do cientista; o que a ciência clássica toca, seca e morre. Morre para a diversidade qualitativa, para a singularidade, para tornar-se a simples consequência de uma lei geral. O que fora convicção inspiradora para alguns dos fundadores da ciência moderna aparece doravante como *conclusão* da própria ciência imposta pelo seu sucesso e, parece, imposta pela racionalidade e objetividade científicas. No momento em que quer explicar o significado geral de seus resultados e situá-los numa perspectiva culturalmente pertinente, o físico não tem outra linguagem senão a do mito, único discurso coerente que responde à exigência profunda da atividade científica: compreender a natureza e a maneira pela qual as sociedades humanas nela se inserem (PRIGOGINE; STANGERS, 1984, p. 39, grifo do autor).

Essa citação do texto *A nova aliança...* leva-nos a repensar a relação de Freud com a ciência. Como vimos, Freud foi um homem de sua época e participou do movimento científico vigente. De acordo com Prigogine e Stangers, a ciência daquele período era reducionista. E, diante das conclusões apresentadas pelos autores, perguntamos o seguinte: será que Freud, ao elaborar a pulsão de morte, não encontrou lugar no discurso científico para esta nova descoberta e, por isso, teve apenas o recurso ao mito para

enunciar o que de outra forma não teve oportunidade de dizer? Essa questão pode ser levantada de outra forma: diante do paradigma científico vigente, teria restado a Freud apenas o recurso ao mito como única linguagem coerente para suportar os resultados de sua descoberta?

Através desses questionamentos, corremos o risco de cair na redução positivista que exclui do discurso científico quaisquer resultados que não estejam dentro do paradigma da ciência em vigor. Ao indagarmos se algumas das proposições freudianas que dizem respeito à pulsão têm relação com o discurso mítico, não estamos caindo no reducionismo que aponta como mítico tudo o que não é científico. Em nosso questionamento, não colocamos a ciência no lugar da verdade absoluta e, sim, indagamos se o discurso científico à época de Freud tinha suporte para abarcar o que este autor queria dizer.

Aprofundando nossas questões, deparamo-nos com as correspondências de Freud a Einstein, onde o fundador da psicanálise oferece ao físico uma explicação do porquê da guerra. Segundo Freud, a guerra se manifesta devido ao confronto da pulsão de morte com a pulsão de vida, que pode resultar em força de destruição. Em certo momento desta carta, Freud refere-se à teoria das pulsões como uma mitologia, no seguinte comentário:

Talvez o senhor tenha a impressão de que nossas teorias constituem uma espécie de mitologia, e em tal caso nem mesmo uma mitologia alegre. Porém não desemboca toda ciência natural em uma mitologia dessa índole? Aos senhores lhes ocorre de outro modo na física hoje? (FREUD, 1991/1933b, p. 194).

Esse comentário freudiano endossa o questionamento de Prigogine e Stengers sobre as condições do movimento científico em sua época. Uma questão subsequente a essas conclusões pode ser a seguinte: é possível pensar em outro tipo de discurso científico que possa abarcar a descoberta freudiana?

O PERCURSO DA PULSÃO INAUGURA UMA ZONA EPISTEMOLÓGICA PARA SEU ESTUDO?

Dando repercussão à pergunta acima, uma via por onde possivelmente se articula uma resposta seria retomando um lastro que se apresenta determinante ao conceito de “pulsão”, quando ainda em 1985 – no *Projeto para uma psicologia* – Freud a designava de “estímulo endógeno”. Tal correspondência fica ainda mais saliente, a saber que não só em seu sentido geral, mas também especificando-se como “pulsão de morte”, essa

noção começou a ser forjada nas observações em torno à vivência da dor (CAROPRESO; SIMANKE, 2006, p. 221-222).

Tão promissor quanto reconstruir as origens de uma teoria é explorar as oportunidades que surgem com esse trabalho. Neste caso, há de se cogitar um intercâmbio de pressupostos, isto é, o influxo de algumas prerrogativas que se faziam presente numa época, quando nas primeiras elaborações da teoria pulsional.

A reflexão de Luiz Hanns a esse respeito soa bem pertinente. Se Freud se restringisse à “esfera onde a pulsão se manifesta como fenômeno psíquico (isto é, tal qual aparece *para* o sujeito) [...], não teria formulado propriamente uma teoria pulsional, mas uma teoria do mundo mental, dos afetos, dos impulsos, pensamentos (imagens, linguagem e relações)” (HANNNS, 1999, p. 37, grifo do autor). Em consequência, o que Freud “procurava estabelecer [era] uma *correspondência* entre o mundo psíquico (idéias, afetos) e a fisiologia pulsional (os processos neuroanatômicos e energético-econômicos)” (HANNNS, 1999, p. 37, grifo do autor).

A repercussão dessa condição só pode ser abraçada pela hipótese de que Freud (apud HANNNS, 1999, p. 37) jamais renunciou a sua intenção, como enunciada no *Projeto...*, de “representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis”. Freud teria se esbarrado “em dificuldades metodológicas e limites científicos”, donde a razão para “suspender sua pretensão de estabelecer naquele momento as bases de uma fisiologia pulsional” (HANNNS, 1999, p. 37-38). De acordo com Hanns (1999, p. 38), porém Freud “manteve um modelo energético-econômico onde permanece o pressuposto de que há uma inter-relação entre o que ocorre no sistema nervoso e a percepção psíquica”.

Na história de formação da teoria pulsional psicanalítica, está arraigada a tarefa, à qual Freud procurava dar conta, de “estabelecer as bases fisiológicas do psiquismo” (HANNNS, 1999, p. 37). Essa é uma tarefa que se configura não apenas junto aos textos de Freud, mas também – é sempre importante pontuar – nos diferentes campos e dimensões de manifestação do uso do termo *Trieb*, em língua alemã, onde se incluem o paradigma biológico vigente, a investigação neurofisiológica e, enfim, o mundo psíquico (HANNNS, 1999, p. 38). Esse respaldo é estratégico, não só para endossar uma perspectiva, como para nela abrir um horizonte.

Quando apreciava ser “muito oportuno, e potencialmente estimulante, o diálogo entre psicanálise e neurociências a partir de um ponto de vista filosófico” (ARAÚJO, 2009, p. 36), Araújo (2009, p. 35) se referia à concepção de “sonho” desenvolvida por

Freud na obra inaugural da Psicanálise, e nessa seara, alinhava alguns aspectos daquela elaboração ao crescente interesse da filosofia da mente por novas articulações do problema mente-corpo, mente-cérebro e assim por diante. Isso é o que se afigura, acrescentaríamos, de igual modo para o plano teórico da pulsão, notórias como lhe são as seguintes características:

[...] sabemos que Freud procura uma base biológica e materialista para os processos psíquicos e utiliza o ponto de vista tópico, dinâmico e econômico para construir os conceitos metapsicológicos e, especificamente, para o conceito de pulsão, também se utiliza dos pontos de vista biológico e fisiológico (MOUAMMAR, 2013, p. 69).

Ao fazer um movimento de retorno às hipóteses do *Projeto...*, afirmam Caropreso e Simanke (2006, p. 221), certas teses que estavam apenas subentendidas “começariam a retornar à letra da teorização freudiana” acerca da pulsão. Acontece que desse mesmo movimento fazem parte outras condições que não só dele participam, como ainda operam a condição de possibilidade para a sua concretização. Não se pode negar que Freud estivesse atento a elas.

Em que pese os fatores de ordem interna à construção da obra freudiana (CAROPRESO; SIMANKE, 2006, p. 222-223), dentre os quais ocupa posição especial a utilidade de uma hipótese para a escuta, a temporalidade e a intervenção clínicas (HANNIS, 1999, p. 153-187), certificamo-nos literalmente das preocupações de Freud quanto ao panorama científico capaz ou não de assimilar, acolher ou dar suporte, seja a suas observações, seja às ideias que formulava a partir de aludidos fatos. Assim declara Freud (apud MOUAMMAR, 2013, p. 65):

Quanto ao princípio de prazer, não cabe definirmos até que ponto nossa formulação nos aproxima ou filia a algum sistema filosófico já historicamente estabelecido, pois chegamos a essas hipóteses especulativas sobre o prazer e o desprazer por outro caminho: ao tentarmos fazer uma descrição e prestar contas dos fatos cotidianamente observáveis em nosso campo.

Mesmo com as dificuldades impostas ao nível deste objeto específico, a pulsão, talvez Freud não estivesse abdicando de certas constatações clínico-empíricas para simplesmente se lançar inconsequentemente num caminho metafísico-especulativo.

Aparentemente, o que não era considerado fato seguia-se para um registro meramente teórico-especulativo, de função reconhecida, porém secundária. Em todo

caso, não seria esse o palco para se criar algum tipo de antagonismo entre os dados observados e a respectiva explicação deles.

Freud externa sua percepção a respeito de, em que medida, o sistema vigente de saber abarcaria os fenômenos presentes ao campo clínico, sob pena do descredenciamento desses materiais perante a verificabilidade científica, ou sob pena do descredenciamento da ciência perante o campo psicanalítico.

Acreditamos que a questão principal não se ponha nesse nível tão conflitivo. Ademais, “uma das características essenciais do instrumental de escuta freudiano é sua capacidade de operar simultaneamente em múltiplos planos” (HANNIS, 1999, p. 153), diga-se, “essenciais à inserção do conceito de pulsão no arcabouço freudiano” (HANNIS, 1999, p. 156). Por isso suas análises não pendulam apenas entre o consciente e o inconsciente, mas levam também em consideração “o nível econômico, a fisiologia pulsional, [...] as determinações filogenéticas [...], além de determinações anatomo-biológicas e as grandes leis da natureza” (HANNIS, 1999, p. 156).

Essa é uma característica que se reproduz ao longo do eixo onde se fazem valer as teorizações sobre a pulsão, e que bem justifica a sempre vigilante postura de Freud a respeito da cultura e da ciência, em suas realizações, malogros e ilusões.

Desejamos enfim sugerir que a teoria pulsional freudiana reclama por um paradigma científico próprio. E se formos adiante nesta chave de leitura, Freud não aguardava, passivamente, que um paradigma compatível estivesse disponível, mas forjava, na vanguarda, a criação de um.

No conceito de pulsão, como Garcia-Roza permite visualizar, Freud talhou uma interface com várias modalidades. Ele nutria o audacioso projeto de substituir a realidade sobrenatural e metafísica por um conhecimento científico, preciso e minucioso, dos processos psíquicos, um projeto que se alentaria ao sumpto de uma mitologia. Não que isso assinala o fracasso desse árduo intento teórico, ao contrário, realça a natureza do que está em causa, pois a pulsão “nunca se dá por si mesma (nem a nível consciente, nem a nível inconsciente), ela só é conhecida pelos seus representantes: a *idéia* (*Vorstellung*) e o *afeto* (*Affekt*). Além do mais ela é meio física e meio psíquica. Daí seu caráter ‘mitológico’” (GARCIA-ROZA, 2008, p. 115, grifos do autor).

A razão da pergunta pelo que é científico da teoria pulsional cinge um problema filosófico de se há ou não ciência capaz de fazer da pulsão seu objeto. Qual saber atenderia aos requisitos desse objeto de natureza incomparavelmente singular, ao

mesmo tempo tão escorregadia?

Com essa indagação, não queremos diminuir o valor dos comentários terminológicos que, dentro de uma proposta particular, ensaiam outras diligências necessárias para compreender uma definição melindrosa. O aspecto necessário que enfatizamos é o epistemológico, considerando estar na pauta da Filosofia da Ciência a tratativa de um conceito, nas palavras de Freud (apud GARCIA-ROZA, 2008, p. 118), “situado na fronteira entre o mental e o somático”.

Para Elaine Pinheiro e Regina Herzog (2017, p. 45-46), esse conceito implicou numa ruptura epistemológica da psicanálise com o campo da medicina. O mais interessante, todavia é que esse conceito insere-se numa discussão que não é nova, mas lhe aportava uma densidade que as referências do tempo de Freud não comportavam.

Freud dá um passo a mais e pensará, posteriormente, num corpo pulsional – em oposição a um corpo meramente anatômico –, que depende da relação com o semelhante para se formar. É por conta do outro que nomeia, atende e frustra suas demandas que um sujeito pode advir como tal. Com isso, Freud desfaz a dicotomia que toma mente e corpo como dois lugares separados (PINHEIRO; HERZOG, 2017, p. 46).

Freud desatrela-se da dicotomia, mas não se precipita num reducionismo monista. Rompe com a medicina e seu “discurso soberano sobre os cuidados com o corpo” (PINHEIRO; HERZOG, 2017, p. 45), mas não com a dimensão somática que, amalgamada ao circuito pulsional, é alçada a um novo registro de significação.

Nada disso é empecilho nem torna obsoleto que a Psicanálise, ou tantas linhas de orientação psicanalítica, granjeie novas frentes de investigação. O problema das relações entre o biológico e o psicológico é transversal, gera afinidades e percalços, abre veredas, suscita controvérsias (PINHEIRO; HERZOG, 2017, p. 53-56), favorece os mais diversos arranjos entre psicanálise e neurociências (PINHEIRO; HERZOG, 2017, p. 41-43).

O que se mostra mais instigante é que a questão epistemológica, que atualiza a teoria das pulsões, não é mais colocada no sentido de categorizar uma área de investigação, dizer se é ou não, ou que tipo de ciência seria. As neurociências concretizam uma esperança de Freud em “encontrar marcadores biológicos para processos psíquicos” (PINHEIRO; HERZOG, 2017, p. 56). Mais que isso, sob essa designação é disparada uma série de assimetrias entre o fisiológico e o psíquico (ARAÚJO, 2010, p. 63-68), criando oportunidades que em muito ultrapassam o

esquema do nexos causal (ARAÚJO, 2010, p. 71-74).

Se Freud pode ser condecorado como um precursor da neurociência contemporânea (ARAÚJO, 2010, p. 7-9), é a teoria das pulsões que insere e permite trabalhar, estabelecendo uma zona fronteira, a dor, a frustração, o desejo, a representação, a intencionalidade, o desamparo e a linguagem, para citar alguns elementos.

Parece-nos assim propício remeter para uma cena epistemológica as mesmas palavras que Monzani (apud CAROPRESO; SIMANKE, 2006, p. 219) faz precipitar sobre a hipótese da pulsão de morte. Esta não ganha fisionomia em fenômenos isolados, mas apenas mediante “o arranjo formado por eles e o modo como colaboram na justificação dessa hipótese”. Tal é a pulsão, por cujo conceito advém os requisitos da ciência apta a estudá-la.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teoria das pulsões é desenvolvida por Freud no bojo de um constante questionamento epistemológico. Para sua constituição são provenientes elementos de diversas fontes, da filosofia antiga à física moderna, referências cuja ausência comprometeria a apreensão mais integral dessa noção.

Por conta de suas características e das definições que a ela se detém, bem como devido às dificuldades para a sua formulação, quisemos assim mostrar que junto ao conceito de pulsão talhou-se historicamente um lugar mais propício para a sua abordagem, um espaço que hoje se verifica em coordenada transdisciplinar e irreduzível à própria Psicanálise.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Arthur. *Freud e a neurobiologia*. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Núcleo de Educação Aberta e a Distância, 2010. Disponível em: <<http://acervo.sead.ufes.br/arquivos/freud-e-a-neurobiologia.pdf>>. Acesso em: 25 ago. 2020.

_____. “O sonho é a realização de um desejo”: Freud e as neurociências (mente, biologia e evolução). In: MURTA, Claudia (Org.). *Ensaio em Filosofia e Psicanálise*. Vitória: Edufes, 2009. p. 34-63.

ASSOUN, Paul Laurent. *Freud: a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978 (Episteme).

- _____. *Freud e Wittgenstein*. São Paulo: Campus, 1990.
- BOLLACK, Jean. *Empédocles: introduction à l'ancienne physique*. Paris: Minuit, 1965, v. 1.
- BOUVERESSE QUILLIOT, Renée. Karl Popper et l'irrefutabilité de la psychanalyse. *Apertura*. Paris: Springer-Verlag, 1989, v. 3, p. 149-160.
- BOUVERESSE QUILLIOT, Renée; QUILLIOT, Roland. *Les critiques de la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991 (Que sais-je?).
- BRUNOLD, Charles. Quand la philosophie des sciences reconte la psychanalyse. Un acte manqué: les fondements de la thermodynamique. *Revue Française de Psychanalyse*, Paris, v. 44, n. 1, p. 127-144, jan./fev. 1980.
- CAROPRESO, Fátima; SIMANKE, Richard Theisen. Compulsão à repetição: um retorno às origens da metapsicologia freudiana. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 207-224, dez. 2006. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/agora/v9n2/a04v9n2.pdf>>. Acesso em: 26 ago. 2020. <https://doi.org/10.1590/S1516-14982006000200004>.
- EMPÉDOCLES. *Fragmentos*. In: Os Pré-Socráticos. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores).
- FREUD, Sigmund. Proyecto de psicología. In: STRACHEY, James et al. (Orgs.). *Obras completas Sigmund Freud*. 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992[1895], v. 1, p. 323-446.
- _____. Tres ensayos de teoría sexual. In: STRACHEY, James et al. (Orgs.). *Obras completas Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992[1905], v. 7, p. 109-224.
- _____. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. In: STRACHEY, James et al. (Orgs.). *Obras completas Sigmund Freud*. 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994[1910], v. 11, p. 53-127.
- _____. Formulas sobre los dos principios del acontecer psíquico. In: STRACHEY, James et al. (Orgs.). *Obras completas Sigmund Freud*. 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991[1911], v. 12, p. 217-232.
- _____. Introducción del narcisismo. In: STRACHEY, James et al. (Orgs.). *Obras completas Sigmund Freud*. 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992[1914], v. 14, p. 65-98.
- _____. Pulsiones y destinos de pulsión. In: STRACHEY, James et al. (Orgs.). *Obras completas Sigmund Freud*. 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992[1915a], v. 14, p. 105-134.
- _____. La represión. In: STRACHEY, James et al. (Orgs.). *Obras completas Sigmund Freud*. 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992[1915b], v. 14, p. 135-152.
- _____. Lo inconciente. In: STRACHEY, James et al. (Orgs.). *Obras completas*

Sigmund Freud. 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992[1915c], v. 14, p. 153-214.

_____. Conferencias de introducción al psicoanálisis: 28ª conferencia – La terapia analítica. In: STRACHEY, James et al. (Orgs.). *Obras completas Sigmund Freud*. 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991[1917], v. 16, p. 408-421.

_____. Más allá del principio de placer. In: STRACHEY, James et al. (Orgs.). *Obras completas Sigmund Freud*. 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992[1921], v. 18, p. 1-62.

_____. El yo y el ello. In: STRACHEY, James et al. (Orgs.). *Obras completas Sigmund Freud*. 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992[1923], v. 19, p. 1-66.

_____. El problema económico del masoquismo. In: STRACHEY, James et al. (Orgs.). *Obras completas Sigmund Freud*. 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992[1924], v. 19, p. 161-176.

_____. La negación. In: STRACHEY, James et al. (Orgs.). *Obras completas Sigmund Freud*. 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992[1925], v. 19, p. 249-257.

_____. El malestar en la cultura. In: STRACHEY, James et al. (Orgs.). *Obras completas Sigmund Freud*. 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992[1930], v. 21, p. 57-140.

_____. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis: 32ª conferencia – Angustia y vida pulsional. In: STRACHEY, James et al. (Orgs.). *Obras completas Sigmund Freud*. 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991[1933a], v. 22, p. 75-103.

_____. ¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud). In: STRACHEY, James et al. (Orgs.). *Obras completas Sigmund Freud*. 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991[1933b], v. 22, p. 179-198.

GARCIA, Célio. O querer inconsciente: auto-organização ao nível do aparelho psíquico. In: GARCIA, Célio et al. (Orgs.). *Um novo paradigma em Ciências Humanas, Física e Biologia*. Belo Horizonte: UFMG/PROED, 1987.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. 23. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

HANNS, Luiz Alberto. *A teoria pulsional na clínica de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

MOUAMMAR, Christiane Carrijo Eckhardt. A pulsão de morte no *Além do Princípio do Prazer*. In: SIMANKE, Richard Theisen, BOCCA, Francisco Verardi, MURTA, Claudia (Orgs.). *Psicanálise em perspectiva IV*. 4. ed. Curitiba: CRV, 2013. p. 63-80.

PINHEIRO, Elaine; HERZOG, Regina. Psicanálise e neurociências: visões antagônicas ou compatíveis? *Tempo psicanalítico*, Rio de Janeiro, v. 49, n. 1, p. 37-61, jun. 2017. Disponível em <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/tpsi/v49n1/v49n1a03.pdf>>. Acesso em:

27 ago. 2020.

PRIGOGINE, Ilya; STANGERS, Isabelle. *A nova aliança: metamorfose da ciência*. Brasília: UnB, 1984.

SAFOUAN, Moustapha. *O fracasso do princípio de prazer*. Campinas: Papirus, 1988.

SANTOS, José Trindade dos. *Antes de Sócrates: introdução ao estudo da filosofia grega*. São Paulo: Papirus, 1988.

SCHLANGER, Judith. *Les métaphores de l'organisme*. Paris: J. Vrin, 1971.

_____. *Schelling et la réalité finie: essai sur la philosophie da nature et de l'identité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

SHELLEY, Mary. *Frankenstein*. 2. ed. Porto Alegre: L&P, 1985.

VIDAL, Eduardo. Comentários sobre “Die Verneinung”. *Letra freudiana: escola, psicanálise e transmissão*. Rio de Janeiro: Taurus, 1988, v. 7, n. 5.

Recebido em: 01/09/2020

Aceito para publicação em: 15/09/2020

O PASSADO BATE À PORTA: AS MARCAS DO EVOLUCIONISMO EM "VISÃO DE CONJUNTO DAS NEUROSES DE TRANSFERÊNCIA"

THE PAST KNOCKS ON THE DOOR: THE TRACES OF EVOLUTIONISM IN "OVERVIEW OF TRANSFERENCE NEUROSIS"

Vinícius Armiliato

*Pós-doutorado em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR, bolsista CAPES/Fundação Araucária.
vinicius.arm@gmail.com*

RESUMO: A partir de formulações oriundas da biologia evolutiva presentes em trabalhos de Sigmund Freud, procuramos indicar como os processos patológicos são também lidos, em sua psicanálise, como a emergência de elementos arcaicos da história da espécie, de modo que a biologia exerceria um efeito normatizante, ou seja, forneceria um modelo de natureza o qual Freud subscreveu em certas leituras que faz de fenômenos psíquicos. Após apontar sumariamente como Freud se sustenta em ideários evolucionários, indicamos como os aplica no manuscrito de 1915 intitulado *Visão de conjunto das neuroses de transferência*. Neste manuscrito Freud apresenta de forma ampla como cada neurose está calcada em um período evolutivo da história humana, ou seja, como são reações às variações do meio, outrora foram benéficas à espécie e que, contemporaneamente não mais seriam, tornando-se assim doentias. Ao final, indica-se como as psicopatologias tendem a ser lidas enquanto emergências do passado filogenético no presente, em detrimento de nelas visualizar novos modos de existência que fazem ruptura com as tendências biológicas do passado.

PALAVRAS-CHAVE: Biologia evolutiva. Psicopatologia. Filogênese. Sigmund Freud (1856-1939). Neuroses de transferência.

ABSTRACT: Starting with formulations from evolutionary biology present in Sigmund Freud's works, we seek to indicate how pathological processes are understood, in his psychoanalysis, as the emergence of archaic elements in the history of the species, so that biology would have a normative effect in certain interpretations he makes of the psychic phenomena. After briefly pointing out how Freud argues in the field of evolutionary ideas, we indicate how he applies them in the 1915 manuscript *Overview of the transference neurosis*. In this manuscript, Freud presents, in a broad way, how each neurosis is based on an evolutionary period of human history. In the same way as they are reactions to the variations of the environment, they were once beneficial to the species. Nowadays, this would not be the case, their thus becoming unhealthy. In the end, the paper indicates how psychopathologies tend to be read as emergencies of the past in the present, to the detriment of visualizing in them new ways of existence that break with the biological tendencies of the past.

KEYWORDS: Evolutionary biology. Psychopathology. Phylogenesis. Sigmund Freud (1856-1939). Transference neurosis.

CONSIDERAÇÕES INICIAS

Quando lemos *Moisés e o Monoteísmo* (FREUD, 1939), obra concluída e publicada por Freud em seu último ano de vida, vemos como as neuroses e certas manifestações culturais são amplamente entendidas enquanto efeitos de acontecimentos

do passado remoto da espécie humana.

Os indivíduos do presente se mostram marcados por ocorrências primevas, heranças filogenéticas, as quais seguiriam ecoando nas neuroses obsessivas, nas ambivalências afetivas, na relação com a religião, nas tramas familiares, entre outros campos.

Do mesmo modo, obras como *Totem e tabu* (FREUD, 1913c) e *Visão de conjunto das neuroses de transferência* (FREUD, 1915b), revelam como as neuroses e demais condições psíquicas podem ser entendidas a partir de prerrogativas filogenéticas. Nessas obras Freud visualizou estágios da evolução psicosssexual, a transmissão de acontecimentos da história da espécie ao psiquismo atual, bem como tendências evolutivas e involutivas no comportamento dos pacientes e em expressões da civilização.

Observemos que no momento de engendramento da psicanálise, mais precisamente ao final do século XIX, concepções sobre os fenômenos da vida estavam significativamente influenciadas pela publicação, em 1859, de *A origem das espécies*, por Charles Darwin¹². Nesse âmbito, o estudo da filogênese das formas vivas tornava-se incontornável para aqueles que almejavam encontrar suas determinações, de modo que as características da espécie humana passaram a ser também reconhecidas como resultantes de sua história ancestral, notadamente na percepção de uma história filogenética cujos efeitos ecoariam nas manifestações do presente. Conforme Monzani indica, quando Freud começa a escrever sobre as neuroses, tal ideia, de que há um conjunto de processos do passado primevo que ecoa no presente, era um ponto comum nos meios científicos por ele frequentados¹³. Nesse contexto, "Freud percebe claramente que as neuroses são regressões a fases anteriores do estágio final dela (da fase genital) e que elas revelam um modo de funcionamento mental, primário, primitivo, denominado por ele o 'processo primário'" (MONZANI, 1991, p. 88).

Neste trabalho pretendemos explorar com maior detalhamento os efeitos da presença evolucionária na obra de Freud, procurando indicar mais precisamente como a biologia evolutiva normatizou leituras de Freud a respeito de certas características humanas, como a tendência psíquica a regredir a estágios anteriores da evolução

¹² Sobre o modo como o modelo de Darwin se disseminou nos estudos biológicos ao final do século XIX ver Jacob (1970), Balan (1979) e Kelly (1981).

¹³ Como mostram as publicações de Auguste Comte, Herbert Spencer e Ernst Haeckel (MONZANI, 1991, p. 87).

filogenética em detrimento de propor variações à expressão psíquica da espécie.

Entendemos que há um viés na utilização dos conhecimentos das ciências da vida por Freud os quais viriam a normatizar elaborações que faz sobre os quadros patológicos. Conforme Georges Canguilhem apresenta em *O normal e o patológico*, a biologia, ao descrever fenômenos da vida animal que apresentam constância, reflete "a relação da ciência da vida [biologia] com a atividade normativa da vida e, no que se refere à ciência humana, com as técnicas biológicas de produção e de instauração do normal, mais especificamente com a medicina" (CANGUILHEM, 2014, p. 166). Nesse âmbito, o modelo de natureza fornecido pela biologia ofertaria a Freud certa tendência de interpretação sobre o funcionamento psíquico.

Entendemos tal investigação necessária devido à tendência em trabalhos consagrados ao estudo da presença de referenciais evolucionistas na psicanálise freudiana a visualizar equívocos conceituais sob a pena de Freud, os quais não teriam impactado em suas elaborações¹⁴. Todavia, os trabalhos de Sulloway (1992), Monzani (1991), Ferretti (2014) e Corrêa (2013) mostraram não ser justificado compreender a filogênese como algo estranho ou extrínseco à obra de Freud. Conforme formula Ferretti, as perspectivas filo e ontogenética fundamentaram a construção da diretriz metodológica de Freud, evidenciando como sua abordagem "deve - e muito mais do que se reconhece geralmente - à teoria darwiniana da evolução" (FERRETTI, 2014, p. 10). Conforme mostra em sua tese, ao longo de toda obra de Freud, há uma "diretriz

¹⁴ Ernest Jones viu em seus usos evolucionistas "[...] um desconcertante problema no estudo de desenvolvimento das ideias de Freud, e, também, no da sua personalidade" (1989, p. 309). Jones assim atribuiu os momentos nos quais Freud se dedicou à filogênese como decorrentes de um isolamento intelectual causado pelo contexto da Primeira Guerra Mundial. Ilse Grubrich-Simitis considerou que Freud insistiu nesse modelo "[...] teimosamente durante toda a sua vida" (1987, p. 101). Na mesma direção, Ernst Kris lamentou a "[...] inflexível resistência de Freud na herança de caracteres adquiridos" (1956, p. 631). Já David Rappaport, argumentou que apesar das tendências de Freud a misturar os modelos biológicos (notadamente os de Haeckel, Lamarck e Darwin), estes não interferiram nas bases de sua teoria (RAPPAPORT, 1982, p. 11). Lucille Ritvo, autora de *A influência de Darwin sobre Freud* considerou, após minuciosa pesquisa, que: "Felizmente, o uso que Freud fez das ideias, hoje desacreditadas, da recapitulação e herança de caracteres adquiridos não foi crucial para sua teoria científica, assim como não foi para a de Darwin" (RITVO, 1992, p. 253); ou que "As especulações de Freud com essas ideias biológicas hoje antiquadas não prejudicaram, contudo, sua teoria" (RITVO, 1992, p. 254); ou ainda, que "O efeito do trabalho de Darwin sobre o de Freud parece ter sido intenso e basicamente de natureza positiva. Os equívocos de Darwin aparecem nos textos de Freud, mas não são seriamente prejudiciais" (RITVO, 1992, p. 255). Parece que, para ela, determinados recursos de Freud podem ser considerados inofensivos em relação ao que seria a sua psicanálise. Um último exemplo é o de Elisa Slavet (2007) ao considerar a aderência de Freud a um evolucionismo lamarckista na década de 1910 poderia se tratar de uma estratégia política diante da ascensão do nazismo. Em nosso caso, secundamos Simanke, para quem embora se perceba uma avaliação positiva das articulações biológicas que Freud fez entre psiquismo e cultura, a mesma avaliação positiva "pareceu frequentemente exigir uma desconsideração do contexto naturalista em que elas foram originalmente elaboradas, rebaixado a uma idiosincrasia ou excentricidade pessoal de Freud, um apelo sentimental ao ideal epistêmico adquirido na juventude, tornado anacrônico pelo próprio caráter revolucionário e 'subversivo' da teoria" (SIMANKE, 2009, p. 226)

metodológica que condicionava o avanço de hipóteses filogenéticas ao esgotamento das explicações ontogenéticas" (FERRETTI, 2014, p. 153). Nos parece razoável seguirmos as indicações apresentadas por esses autores a fim de melhor compreendermos o subtexto biológico nas afirmações de Freud sem, no entanto, julgarmos sua validade epistêmica, seu caráter anacrônico ou a relação que apresentaria com a vida pessoal de Freud. Contrariamente, o faremos no intento de encontrar um modo de percepção dos fenômenos da vida que teria orientado o olhar de Freud para os processos patológicos que este visualizara na clínica. Ou seja, o caráter normatizador que a biologia evolucionária a qual se fiou conferiu às suas considerações psicanalíticas.

Para indicar tal modo de operação teórica assumida por Freud, partiremos indicando brevemente e de modo sumário articulações que realizou entre os tempos presente e passado (ontogenia e filogenia) no entendimento de processos psíquicos. Em um segundo momento do artigo, indicaremos mais detidamente como o caráter normativo da biologia que utiliza se configura em *Visão de conjunto das neuroses de transferência*, texto redigido em 1915 durante o período em que esteve dedicado na formalização de sua metapsicologia.

O PASSADO EMERGE NO PRESENTE

Os textos de Freud evidenciam recorrentemente como modelos evolucionários são subjacentes a um conjunto de elaborações sobre os fenômenos psíquicos, notadamente quanto ao caráter pervasivo de fenômenos do passado no tempo presente. Por exemplo, quando estados psíquicos são reportados enquanto resíduos do que seria a humanidade em seus primórdios. Como escreveu em *A interpretação dos sonhos*, "Parece que os sonhos e as neuroses conservaram, para nós, da Antiguidade da alma, mais do que poderíamos supor" (FREUD, 1900, p. 542). Há aqui uma chave de leitura interpretativa de elementos oníricos que parece se basear na pressuposição de rastros evolutivos arcaicos que não deixam de emergir com o transcurso do tempo. Esquemas semelhantes podem ser notados nas *Conferências introdutórias à psicanálise*, pronunciadas entre 1916 e 1917, nas quais sintetizou o percurso e as conclusões de sua disciplina. Ali reconheceu que "Repetidamente tenho sido levado a suspeitar que a psicologia das neuroses tem acumuladas em si mais antiguidades da evolução humana do que qualquer outra fonte" (FREUD, 1916-7, p. 373), lembrando em seguida à sua

plateia que o ser humano

Não é nada distinto do animal, nem algo melhor que este; procede da escala zoológica e é parente mais próximo de algumas espécies e mais distante de outras. Suas aquisições posteriores não conseguiram apagar os testemunhos de sua equiparação, notados tanto em sua constituição física quanto em suas disposições anímicas. (FREUD, 1916-7. p. 373)

A história evolutiva também exerceu certo papel na organização social, como considerou em *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907), argumentando que "A renúncia progressiva aos instintos constitucionais, cuja ativação proporcionaria o prazer primário do ego, parece ser uma das bases do desenvolvimento da civilização humana" (FREUD, 1907, p. 1337). De forma semelhante nas *Considerações sobre a guerra e a morte* (1915a), Freud conferiu um papel importante às origens filogenéticas, ao sugerir que a aderência que os indivíduos estabelecem às exigências sociais e morais se dá devido a uma conformação psíquica resultante de nossa história enquanto humanidade:

[...] toda coerção interna que se faz sentir na evolução do homem foi tão só originariamente, isto é, na história da Humanidade, coerção exterior. Os homens que nascem hoje já trazem consigo certa disposição à transformação dos instintos egoístas em instintos sociais como organização herdada, a qual, obediente a leves estímulos, leva a cabo tal transformação [...] o indivíduo não se acha tão só sob a influência de seu meio civilizado presente, mas está submetido também à influência da história cultural de seus antepassados. (FREUD, 1915a, p. 2106)

Outro caso é o entendimento dos movimentos de massa. Para Freud, "A massa se mostra, pois, como uma ressurreição da horda primitiva. Assim como o homem primitivo sobrevive virtualmente em cada indivíduo, também toda massa humana pode reconstruir a horda primitiva" (FREUD, 1921, p. 2596).

Nos parece que tais excertos explicitam uma apropriação específica da noção de história evolutiva. Trata-se de uma história que continua, se repete, que não cessa de emergir e de se sobrepor, e que os impasses vividos pelos indivíduos na cultura poderiam ser também resultantes de conflitos entre o arcaico e a organização psíquica do presente. É nesse sentido que parecem figurar oriundas do modelo de natureza biológica sobre o qual Freud se amparou, pressuposições normativas que lhe indicariam tendências no funcionamento do psiquismo. Mas antes de explorarmos isso em *Visão de conjunto das neuroses de transferência*, na segunda parte deste trabalho, cabe situar a indicação de Haute e Geyskens (2016). Ao notar que os processos patológicos na psicanálise, quando evocados enquanto repetições, recapitulações ou mesmo fixações a

estágios anteriores do desenvolvimento revelam uma anterioridade estrutural da constituição humana, os autores reforçam um entendimento de Freud de que "a patologia expressa, de maneira exagerada, as forças e tendências que formam e determinam a nossa existência", de modo que a psicopatologia de Freud "nos mostra os elementos estruturantes da existência humana" (HAUTE; GEYSKENS, 2016, p. 19).

De fato, é possível notar que tais elementos estruturantes se vinculam a distintos referenciais biológicos evolucionários de sua época. Dentro os quais poderíamos citar o princípio biológico, hoje mais comumente identificado a Jean-Baptiste de Lamarck, da herança de caracteres adquiridos¹⁵; a tese de que "todo indivíduo de algum modo recapitulou de forma abreviada todo o desenvolvimento da raça humana" (FREUD, 1916-7)¹⁶; a hipótese evolucionista que atribuiu a Darwin, segundo a qual somos herdeiros de uma horda primeva presente nos primeiros agrupamentos de nossa espécie¹⁷; as concepções de Darwin e de H. Spencer quanto à expressão daemoções¹⁸,o

¹⁵ Notadamente em *Moisés e o monoteísmo* (1939) e em *Totem e tabu* (1913c), mas outras aplicações podem ser encontrados em *O mal estar na civilização*, quando na seção IV procura justificar a configuração da família presente a partir das constituições dos primeiros agrupamentos humanos, dos quais herdamos a moral e a família que então nasceu (FREUD, 1930, p. 3038-49). Ou ainda, em *O eu e o isso*: "Os acontecimentos no *Eu*, em princípio, não são suscetíveis de constituir uma herança; mas quando se repetem com frequência e intensidade suficientes em indivíduos de gerações sucessivas, se transformam, por assim dizer, em acontecimentos do *Isso*, cujas impressões ficam conservadas hereditariamente (FREUD, 1923, p. 2716).

¹⁶ Também conhecida como Lei Biogenética Fundamental, tese popularizada por Ernst Haeckel (1834-1919) e que viria a contribuir para a aceitação de pressupostos da teoria de Darwin que Haeckel se esforçava em popularizar nos países de língua alemã (HUXLEY, 1865). Freud a enuncia em vários pontos de sua obra, como em *Totem e tabu*, quando ao afirmar que "[...] a vida psíquica desses povos [selvagens] adquire para nós um interesse particular quando vemos nela uma fase anterior, bem conservada, de nosso próprio desenvolvimento" (FREUD, 1913c, p. 1747), observa traços do psiquismo infantil encontrados no neurótico, especialmente por este "[...] não ter conseguido libertar-se das condições infantis da psicosexualidade, ou seja, por ter voltado a elas (detenção do desenvolvimento ou regressão)" (FREUD, 1913c, p. 1758). Em publicação do mesmo ano, *O interesse da psicanálise*, enunciou que "A psicanálise se viu obrigada a deduzir a vida anímica do adulto a partir da criança, dando assim razão à afirmação de que a criança é o pai do homem" (FREUD, 1913b, p. 1862). Na mesma publicação, afirmou "Nos últimos anos veio à psicanálise que o princípio de que 'a ontogenia é uma recapitulação da filogenia' poderia ser também aplicável à vida anímica, e desta reflexão, surgiu uma nova aplicação do interesse de nossa disciplina" (FREUD, 1913b, p. 1863). Por fim, lembremos que ne *Interpretação dos sonhos*, Freud havia indicado implicitamente a teoria da recapitulação, afirmando que, em adição de 1919, o ato de sonhar evidencia "Em si uma regressão às mais precoces circunstâncias do sonhador, uma ressurreição de sua infância, com todos seus impulsos instintivos e suas formas expressivas. Atrás desta infância individual se permite a nós uma visão da infância filogenética e do desenvolvimento no qual o individual não é senão uma reprodução abreviada e influenciada pelas circunstâncias acidentais da vida" (FREUD, 1900, p. 679). Outros enunciados estão presentes em várias outras obras (FREUD, 1916-7, p. 2343; 1919, p. 2471; 1924, p. 2749; 1930, p. 2020). As particularidades dos usos da recapitulação por Freud podem encontradas em Gould (1977) e em Winograd (2007; 2013).

¹⁷ Além de *Moisés e o monoteísmo* e de *Totem e tabu*, a continuidade de certos estados psíquicos decorrentes da horda primeva foi abordada no capítulo X de *Psicologia das massas e análise do eu* (FREUD, 1921), na *Autobiografia* (1925) e em *Reflexões para os tempos de guerra e de morte* (FREUD, 1915).

¹⁸ Como em *O chiste e sua relação com o inconsciente*, na intenção de estabelecer com maior precisão uma "explicação fisiológica do riso" (FREUD, 1905a, p. 1111), assim como especificamente a Darwin, no Caso Emmy, de *Estudos sobre a histeria*, quando cita o transbordamento de excitação excessiva, presente no trabalho de Darwin intitulado *Expressão das emoções nos homens e nos animais* (FREUD, 1895, pp. 55-89).

ainda a concepção de organização dos processos mentais em níveis evolutivos, concebida por Hughlings Jackson.¹⁹

Nos parece ser possível considerar que ao longo de suas investigações Freud não deixou de organizar sua leitura dos fenômenos patológicos a partir de um postulado que considera a existência da continuidade de uma história evolutiva que, de alguma maneira e com um caráter conflitivo, constitui e conforma o presente dos seres vivos. Desse modo, poderíamos encontrar, no âmbito de suas elaborações, o estabelecimento de uma relação identitária entre o passado e o presente, bem como a percepção de que os impasses psíquicos de algum modo seriam fomentados pela relação de diferença que um tempo evolutivo tem para com o outro. Além disso, seria possível notar nos quadros patológicos tendências humanas cuja defasagem temporal, ou anacronismos no modo de operação, demonstrariam não só os fundamentos evolucionários, mas sim, conforme anunciamos no início desse trabalho, uma norma emprestada da biologia a qual orientaria seu olhar. Veremos como esse traço normativo aparece no texto *Visão de conjunto das neuroses de transferência*, redigido em 1915, de modo que possamos indicar, ao final, as consequências que sua apropriação do modelo evolucionista exerceu em seu acolhimento dos processos patológicos.

A BIOLOGIA NORMATIVA NAS NEUROSES DE TRANSFERÊNCIA

Visão de conjunto das neuroses de transferência é um dos textos de Freud que mais recentemente se teve notícia, vindo a público na década de 1980 (GRUBRICH-SIMITIS, 1987). Nele, o modo de leitura evolucionário, notadamente quanto à transformação das espécies ao longo das eras, é patente. Levando a teoria da recapitulação, bem como o princípio da herança de caracteres adquiridos, às últimas consequências, conseguimos no texto acessar de modo mais evidente o subtexto evolucionário que antecedeu a leitura de Freud sobre os processos patológicos. Procuraremos aqui mapear especificamente dois pontos, que de algum modo se interconectam, a partir do texto que nos dispomos a percorrer: como o patológico se

¹⁹ A influência de suas obras aparece notadamente na *Monografia sobre as afasias* (FREUD, 1891) e nos *Três ensaios para uma teoria da sexualidade* (FREUD, 1905b). Para mais detalhes dessa influência ver Caropreso (2010).

vincula a uma história maior que, em alguma medida o determinou e; de que forma a norma biológica filogenética induziria Freud a reconhecer traços normativos atinentes aos quadros patológicos.

Quase vinte anos após a publicação da primeira edição da *Interpretação dos sonhos*, Freud adicionou, ao final da seção B do capítulo 7, sua opinião quanto à contribuição da psicanálise para um campo fora da clínica e da medicina. Dizia que a regressão presente nas manifestações oníricas preserva os elementos da antiguidade da mente humana, pois "a psicanálise pode aspirar um lugar importante entre as ciências que se esforçam em reconstruir as fases mais antigas e obscuras dos primórdios da Humanidade" (FREUD, 1900, p. 679).

Para tal asserção, Freud se amparou em um conjunto de elaborações dedicadas a estabelecer a relação entre os tempos primevos e os atuais, manifestada nas neuroses e demais expressões psíquicas. Sabemos que quando fez esta adição à *Interpretação dos Sonhos*, em 1919, já havia publicado *Totem e tabu*, onde estendeu a psicanálise para os estudos da antropologia. Isso revela como julgou que a psicanálise pode ser uma ferramenta genealógica tal como as oriundas da biologia evolutiva, como a embriologia. Em *Visão de conjunto das neuroses de transferências*, rascunho enviado a Sándor Ferenczi em 1915, Freud parece levar às últimas consequências essa aplicabilidade da psicanálise, vinculando os quadros patológicos com a organização da cultura ao longo do período de ocupação da Terra pela nossa espécie.

O escrito em questão revela como Freud estabeleceu a reconstrução genealógica das diferentes neuroses a partir do entendimento de que os processos patológicos e a organização do psiquismo humano ressoam o passado filogenético. Por se tratar de um rascunho, é possível nele visualizar a relação de Freud com o evolucionismo de modo, digamos, mais direto, sem tratamento estilístico e sem atenuações de pontos de vista, levados, como dissemos, às últimas consequências. Como disse a Ferenczi na ocasião do envio do manuscrito, "não encontro em mim que não apenas uma qualidade de primeira ordem, um tipo de coragem que não é desviada pelas convenções" (BRABANT; FALZEDER, 1996, p. 66).

No rascunho, Freud comparou os quadros sintomáticos das neuroses com as diferentes organizações sociais que se estabeleceram ao longo dos períodos geológicos da Terra. Seu objetivo inicial era de inserir este trabalho como o último do conjunto de 12 textos metapsicológicos, de modo que pudesse abrigar uma síntese final dos outros

onze trabalhos²⁰.

Embora essas elaborações de *Visão de conjunto das neuroses de transferência* juntamente às demais metapsicológicas deste período tenham sido entendidas por Jones como decorrente de aspectos que naquele momento assombravam Freud²¹ e acabaram conduzindo-o a especulações mais ousadas (JONES, 1988, p. 197), não nos parece que as elaborações filogenéticas de Freud se tratavam exclusivamente de uma reação às questões pessoais que enfrentava. É mais possível, pelo contrário, e a partir do que apresentamos na primeira parte deste trabalho, que as especulações metapsicológicas estavam vinculadas a elementos de seu trabalho enquanto clínico e teórico, assim como faziam parte de um referencial comum partilhado por seu círculo intelectual.

Para apresentar o manuscrito, utilizamos aqui uma carta de Freud a Ferenczi, enviada em 12 de junho de 1915, onde apresentou a ideia central que iria compor o décimo segundo ensaio metapsicológico, enviado ao colaborador alguns dias depois. Na carta anunciou que a ordem cronológica do aparecimento de neuroses – histeria de angústia, histeria de conversão, neurose obsessiva, demência precoce, paranóia e por fim, melancolia-mania – diz respeito a disposições libidinais deixadas pela história evolutiva. Explicou também que quanto mais posterior for o aparecimento da neurose (por exemplo, a melancolia-mania que se manifesta especialmente na idade madura, em comparação com a histeria de angústia, mais associada à infância) mais precoce é a fase do desenvolvimento filogenético à qual a fixação se vinculará. Freud concluiu que "esta sucessão, parece repetir, no sentido filogenético, um desenrolar histórico. As neuroses atuais seriam outrora estágios da evolução da humanidade" (BRABANT; FALZEDER, 1996, p. 77). No manuscrito que alguns dias depois Ferenczi recebeu, podemos ver como o entendimento da transmissão de acontecimentos ocorridos na história, bem como de uma ideia de evolução anímica, são fundamentais para uma leitura normativa por Freud

²⁰ Ele se referiu a esta empreitada de diferentes maneiras nas correspondências com Jones, Abraham e Ferenczi (JONES, 1989/1961). Segundo Jones, "Ele dava a este trabalho títulos variados: *Zur Vorbereitung der Metapsychologie (Introdução à metapsicologia)*, *Abhandlungen zur Vorbereitung der Metapsychologie (Ensaio preparatório para a metapsicologia)*, et *Uebersicht de Uebertragungsneurosen (Estudo geral das neuroses de transferência)*" (JONES, 1988, p. 197). Freud chegou a publicar cinco desses doze ensaios, todos redigidos em 1915: *Suplementos metapsicológicos à teoria dos sonhos*, *Luto e melancolia*, *A repressão*, *O inconsciente e Pulsões e os destinos das pulsões*.

²¹ Como a necessidade de alimentar as revistas de psicanálise ameaçadas pela guerra, o isolamento intelectual desta decorrente, a velhice, sua crença de que não teria muitos anos de vida e o desejo de estabelecer uma grande síntese da psicanálise. Elementos que podem de fato serem lidos no epistolário de Freud com Jones (PASKAUSKAS, 1998, p. 374).

dos quadros patológicos analisados.

O manuscrito se divide em 6 seções que explicam as neuroses de transferência²², cada qual explorando elementos que atravessam, em verdade, toda a sua psicanálise: a repressão, o contrainvestimento, a formação de substitutos e de sintomas, a relação com a sexualidade, a regressão e a disposição às neuroses²³. No entanto, ao abordar o último elemento, a disposição, Freud aumentou o escopo das neuroses que inicialmente se dedicara a percorrer, adicionando à análise das três neuroses de transferência, uma análise das neuroses narcísicas: demência precoce, paranoia e melancolia-mania. Freud julgou necessário ampliar a análise prevista para o domínio das neuroses de transferência, dado que suas características se destacam “por contraste com as neuroses narcísicas” (FREUD 1915b, p. 71). Para ele, “Com essa ampliação de horizonte, chegaria ao primeiro plano o relacionamento do eu com o objeto – o apego do objeto apareceria como o elemento discriminador comum” (1915b, p. 70-1). Vemos que Freud introduziu a filogênese especialmente ao abordar os fenômenos da regressão e da disposição e, ao traçar os paralelos entre as neuroses e a história evolutiva da espécie humana, apoiou-se especialmente em princípios como o da herança dos caracteres adquiridos e o da teoria da recapitulação.

No rascunho, observamos que as contingências geradas por cada contexto ambiental fizeram com que os agrupamentos humanos produzissem um modo de viver, de socializar e de pensar específicos, os quais foram transmitidos para as gerações seguintes. Conseqüentemente, a humanidade atual passa a ser herdeira de diferentes estatutos psíquicos formados em tempos remotos e que foram se sobrepondo uns aos outros. Todos estes modos de organização seguem coexistindo nas próximas gerações, no entanto, emergem em determinados contextos, como os da patologia. Dessa forma, parece a Freud “[...] legítimo supor que as neuroses também devem testemunhar a história do desenvolvimento mental da humanidade” (1915b, p. 72). Um dia partilhada por todos, certas organizações primevas do psiquismo sobrevivem e aparecem nas neuroses. Assim, “[...] todos os seres humanos eram como apenas alguns são hoje, em virtude de sua tendência hereditária por neoaquisição” (1915b, p. 13). Cada patologia

²² Neurose de angústia, histeria de conversão e neurose obsessiva.

²³ Conforme observou Corrêa (2013), com relação aos três primeiros fatores (repressão, contrainvestimento e formação de substitutos/sintomas), as considerações de Freud no manuscrito repetem a análise que este já havia feito em *A repressão* e na seção IV de *O inconsciente*.

pode, portanto, ter se iniciado em um momento específico da história da espécie humana. Foi o fenômeno da regressão que permitiu a Freud um retorno ao passado. Algo que ele já havia indicado em *A disposição à neurose obsessiva*:

A ordem na qual geralmente se expõem as formas principais das psiconeuroses - histeria, neurose obsessiva, paranóia, demência precoce - corresponde (ainda que não com absoluta exatidão) à ordem temporal do aparecimento dessas afecções na vida humana. (FREUD, 1913a, p. 1739)

Observemos que no manuscrito que aqui exploramos, Freud estabeleceu tais relações com mais precisão. Na histeria de angústia o indivíduo “regride a uma histeria infantil” (1915b, p. 69), enquanto que na histeria de conversão há uma regressão do eu “a uma fase onde não há separações entre o pcc e ics, portanto sem linguagem e sem censura” (1915b, p. 70). Na neurose obsessiva a regressão se dá por uma “intensa fixação constitucional ou por um desenvolvimento incompleto” (1915b, p. 70). Assim, dado que se trata de um fenômeno comum das neuroses, se propôs a investigar o que está “atrás da regressão [...] os problemas de fixação e de disposição” (FREUD, 1915b, p. 70)²⁴.

Freud considerou que a regressão “[...] retrocede até um ponto de fixação do desenvolvimento do eu ou da libido. [...] [Sendo a disposição] o elemento mais influente que intervém na decisão sobre [a] escolha da neurose” (1915b, p. 70). Isso porque a fixação é produzida “pela fase do desenvolvimento que foi demasiadamente marcada, ou talvez detida por um tempo excessivamente longo para que possa passar para a fase seguinte” (1915b, p. 70). Mas qual seria a origem dessa fixação? Para Freud há ao menos dois fatores concorrentes:

Tanto pode haver a possibilidade de que tal fixação simplesmente [seja]

²⁴ Laplanche e Pontalis (2008, p. 441) indicaram que o fator temporal da regressão “inicialmente implícito vai assumindo importância cada vez maior com as contribuições sucessivas de Freud acerca do desenvolvimento psicosssexual do indivíduo”. Na *Interpretação dos sonhos*, por exemplo, vemos que Freud adicionou um parágrafo em 1914 para detalhar esse fenômeno. Na ocasião, indicou semelhança entre o fenômeno regressivo dos sonhos com o das neuroses e apresentou três tipos de regressão: tópica (relativa ao sistema psi), temporal (no retorno a formações psíquicas anteriores) e formal (quando as formas de expressão são substituídas por formas correspondentes primitivas). Para Freud, “Essas três classes de regressão são no fundo uma mesma coisa, e coincidem com a maioria dos casos, pois o mais antigo temporalmente é também o primitivo em ordem formal, e o mais próximo, na tópica psíquica, ao extremo da percepção” (FREUD, 1900/1981). Um ano antes a essa adição, Freud publicou *A disposição à neurose obsessiva*, onde também fez referências mais diretas à regressão. Delas, destacamos a constante possibilidade de retorno a fases evolutivas anteriores, aparentemente superadas: “uma vez estabelecida a organização sexual que contém a disposição à neurose obsessiva, não é nunca mais superada; no nosso caso, foi substituída pela fase evolutiva superior e volta em seguida a ativar, pela regressão, desde esta última” (FREUD, 1913a, p. 1741).

congênita, como produzida por impressões precoces e, finalmente, de que ambos os fatores estejam associados. Tanto mais porque, pode-se afirmar, ambos os fatores são efetivamente ubíquos, já que, [por um lado] existem na constituição da criança todas as disposições e, pelo outro, as impressões eficazes atingem igualmente a muitíssimas crianças. (FREUD, 1915b, p. 70-1)

Assim, reforçou novamente certa onipresença tanto da disposição quanto das experiências capazes de gerar as neuroses. Adicionou em seguida, apoiado em um princípio que associou a Lamarck, que aquilo que é constitucional de uma fixação não está separado do adquirido, mas na verdade “retroage para um passado ainda mais remoto, já que se pode justamente afirmar que as disposições herdadas são restos das aquisições dos antepassados” (FREUD, 1915b, p. 71). Pode-se, portanto, dizer que “não há contradição quando o indivíduo adiciona às suas disposições herdadas, baseadas em vivência anterior, as disposições recentes derivadas de vivências próprias”,²⁵ pois para ele, entre o inato e o adquirido, “Parece muito mais [haver] uma complementação necessária” (FREUD, 1915b, p. 71)²⁶.

Em seguida, lembrou que apesar de ter demonstrado em seu ensaio *Sobre os dois princípios do funcionamento mental* que os impulsos sexuais do desenvolvimento humano são diferentes dos impulsos do eu, notou que esses últimos têm uma gênese mais difícil de mapear, donde provém a necessidade de proceder a investigação da história da evolução do eu na direção inversa, ou seja, do presente para o passado. Assim, conjecturou que:

[...] a história do desenvolvimento da libido repete uma parte do desenvolvimento [filogenético] bem mais antiga do que o do eu, o primeiro talvez repetindo as condições dos animais vertebrados, enquanto o último depende da história da espécie humana. (FREUD, 1915b, p. 73)

²⁵Há uma formulação semelhante na *Conferência XXIII*, onde abordou essa questão indicando a possibilidade de contínuas adições à herança filogenética: “As disposições constitucionais são incontestavelmente efeitos distantes de acontecimentos vividos por nossos ascendentes; isto é, caracteres adquiridos um dia e transmitidos depois por hereditariedade. Esta última não existiria se antes não tivesse havido aquisição, e não podemos admitir que a faculdade de adquirir novos caracteres suscetíveis de serem transmitidos pela hereditariedade termine precisamente na geração de que nos ocupamos” (FREUD, 1916-7, p. 2347).

²⁶Dois anos antes de escrever o rascunho, Freud fez uma elaboração condizente a esta em *A disposição à neurose obsessiva*: “Nas causas patológicas da neurose distinguimos duas classes: aquelas que o homem traz à vida consigo - causas constitucionais - e aquelas outras que a vida aporta a ele - causas acidentais -, sendo preciso, geralmente, a colaboração de ambas as ordens de causas para que surja a neurose” (FREUD, 1913a, p. 1738).

Assim, apresentou as psiconeuroses em uma ordem de acordo com o momento em que aparecem na história individual dos indivíduos (ou na história ontogenética), afinal, como remarca Freud, cada uma surge em períodos bastante específicos: a histeria de angústia e a de conversão aproximadamente aos 4 anos, a neurose obsessiva entre 9 e 10 anos, a demência precoce na puberdade, a paranóia e a melancolia-mania no período da maturidade. No entanto, como já havia adiantado a Ferenczi na carta que relatamos acima, as fixações que cada neurose apresenta ocorrem em uma sequência contrária à história filogenética, ou seja, quanto mais tarde se apresentar a neurose (como as que aparecem na maturidade), para um tempo mais precoce do desenvolvimento da libido ela irá se reportar:

A histeria de conversão orienta-se contra o primado dos genitais; a neurose obsessiva, contra a fase anterior sádica; todas as três neuroses de transferência, contra o pleno desenvolvimento da libido. As neuroses narcisistas, por sua vez, retrocedem às fases anteriores ao encontro do objeto: a demência precoce regride até o auto-erotismo. A paranóia, até a escolha homossexual e a narcisista de objeto; a melancolia baseia-se na identificação narcisista com o objeto. (FREUD, 1915b, p. 73-4)

O próximo passo de Freud no manuscrito foi o de propor “estabelecer uma outra sequência”, em contraponto à ontogenética, ou seja, a filogenética. Para isso baseou-se na ideia de que em algum momento “o primata teria passado sua existência num ambiente rico, satisfazendo todas as suas necessidades” (1915b, p. 74), e que em seguida, com o aparecimento das glaciações, privações foram impostas, oportunizando assim o desenvolvimento cultural. Isso porque reconheceu na histeria de angústia e de conversão, assim como na neurose obsessiva “regressões a fases pelas quais toda a espécie humana teve que passar do começo ao fim dos tempos glaciais” (1915b, p. 74).

Nesse momento chamamos a atenção para o posicionamento de Freud sobre os estados patológicos a partir do enquadre filogenético que desenvolveu até esse ponto do texto: “Assim como naquela época todos os homens passavam por essa experiência, hoje somente uma parcela passa em virtude da predisposição herdada acionada por novas experiências” (1915b, p. 74).

No entanto, a neurose não apresenta apenas uma fotografia, ou um quadro estanque do que fora a humanidade em determinado ponto da história. A neurose, disse Freud, “contém mais do que a regressão traz consigo” (1915b, p. 74). Adiantou que os quadros neuróticos recebem uma composição que está vinculada com essa história

pregressa da espécie, afinal, “Ela é também a expressão da resistência contra essa regressão, um compromisso entre as coisas antigas dos tempos primitivos e a exigência do culturalmente novo” (1915b, p. 75). Indicou o conflito atuando na dimensão da neurose. Um conflito que, conforme entendeu, refere-se especialmente à diferença ou a uma incompatibilidade entre dois tempos, cujo psiquismo, através da neurose, consegue estabelecer um compromisso entre o arcaico e o atual.

No diálogo entre o arcaico e o atual, a série cronológica que apresentou na última parte do texto permite bem visualizar uma causalidade filogenética operando na estruturação do psiquismo humano. Os acontecimentos históricos de algum modo estruturaram formas patológicas, visto que as intempéries ambientais criaram restrições para a vida em sociedade, justificando a fixação de certos quadros patológicos a determinados pontos do desenvolvimento. A esta altura propomos uma atenção aos acontecimentos históricos supostos por Freud, cada qual criando condições para uma das seis neuroses (narcísicas e de transferência) que apresenta no rascunho em questão. Vislumbremos os traços normativos que são inseridos na leitura das manifestações:

1) A influência das privações da era glacial tornou a humanidade angustiada, dado que o mundo externo deixou de ser amistoso ao transformar-se em um espaço dotado de riscos iminentes. Assim teria surgido a angústia real diante de qualquer fato novo. Apesar da libido sexual não ter perdido seus objetos humanos “compreende-se que o eu ameaçado na sua existência acabaria desistindo, até certo ponto, do investimento objetal” (FREUD, 1915b, p. 75). Isso fez com que se mantivesse a libido no eu, transformando-se em angústia real o que antes havia sido objetal. Freud exemplificou tal situação com o que aparece no presente relacionado à angústia infantil: a criança transforma (no caso da ausência de satisfação) a libido objetal em angústia real. Por conta disso, a criança tende a angustiar-se diante de qualquer coisa nova. A perspectiva filogenética permite reconhecer que há uma angústia real que também permite considerar:

Que uma parcela das crianças traz consigo aquele temor primitivo da era glacial, o que induz a tratar a libido insatisfeita como um perigo externo [...] a discussão sobre a histeria de angústia falaria a favor da preponderância da disposição filogenética sobre todos os demais fatores. (FREUD, 1915b, p. 75)

2) A continuação dos tempos difíceis da glaciação teria ameaçado a existência

do homem primitivo, o qual precisou “resignar-se diante do conflito entre a autopreservação e o prazer de procriar” (FREUD, 1915b, p. 76). Para Freud, esse conflito encontra expressão “na maioria dos casos típicos de histeria” (FREUD, 1915b, p. 75). Observou que diante das limitações alimentares do período glacial, as hordas não poderiam expandir-se, e uma matança dos recém-nascidos oriunda dessa condição “certamente encontrou resistência no amor, particularmente das mães narcisistas. Daí a limitação da procriação tornou-se um dever social” (FREUD, 1915b, p. 76). No entanto, as satisfações perversas não escapavam às proibições, o que promoveu uma regressão da libido a uma fase anterior ao primado dos genitais. Para justificar a constância da histeria de conversão nas mulheres, Freud supôs que a influência das proibições nas mulheres foi mais forte, pois elas carregavam mais duramente as consequências da relação sexual:

Essa situação toda corresponde evidentemente às condições da histeria de conversão. Da sintomatologia da mesma deduzimos que o homem ainda não possuía fala, quando, vencido pela necessidade, se impôs não procriar, portanto ainda não havia erigido o sistema ps acima do ic. (FREUD, 1915b, 76)

3) A linha de continuidade dessas etapas chega ao homem que, depois de ter aprendido a poupar sua libido da necessidade de regressar a uma fase anterior, a inteligência passou a ocupar um papel principal. Através dela passou a pesquisar, inventar e engendrar soluções para lidar com as forças do mundo. “A linguagem era para ele magia. Seus pensamentos pareciam-lhe onipotentes; compreendia o mundo através de seu próprio eu. É a época da concepção anímica do mundo e de sua técnica mágica” (FREUD, 1915b, p. 76-7). Consequentemente, seu domínio e poder para proteger a vida dos demais da horda, era ilimitado, levando ao aparecimento das duas primeiras normas: (1) sua inviolabilidade enquanto chefe da horda e; (2) o direito a todas as mulheres. O homem que dominava tais hordas era “sábio, forte e brutal, como o pai”. Para Freud, as considerações da psicologia de grupo não existiriam não fosse esse momento histórico e conseqüente difícil percurso das origens da humanidade. Com relação aos processos patológicos, é a neurose obsessiva que repetiria esse momento da história evolutiva, pois suas características são resistências a esse retorno. Observemos que Freud as considera como “traços não modificados: acentuação exagerada do pensar; a energia gigantesca, retornando na compulsão, a onipotência do pensamento; a

tendência para leis invioláveis” (FREUD, 1915b, p. 77). Esse tipo foi “o mais valioso para o desenvolvimento da cultura, em seu retorno, diante das exigências da vida social” (FREUD, 1915b, p. 78).

Em seguida Freud entrou no campo das neuroses narcísicas, sem deixar de reconhecer que haveria uma limitação dessa hipótese filogenética para tal trato. Ele considera que as neuroses narcísicas foram adquiridas em uma geração posterior a esta, levando a uma fase seguinte da cultura humana. Assim:

4) Surge a geração dos filhos daquele pai que nada permitia a eles. A experiência da psicanálise mostrou que para manter sua autoridade o pai castrava os filhos, mantendo-os como inofensivos trabalhadores. O efeito da castração geraria uma parada no desenvolvimento individual e a extinção da libido. A demência precoce seria o quadro patológico correspondente pois “parece repetir esse estado de coisas, e, principalmente na forma hebefrênica, leva à desistência de qualquer objeto de amor, involução de todas as sublimações e volta ao erotismo” (FREUD, 1915b, p. 78). Mas como ocorreria a sucessão e substituição do pai tirânico? São os filhos mais novos que, graças à intercessão da mãe e ao envelhecimento do pai, poderiam substituí-lo. Mesmo que contemporaneamente a preferência pelo mais jovem tenha sido substituída pelo filho mais velho, vemos nos contos de fada e no mito o lugar privilegiado do caçula, reforçando um lugar antes ocupado na história filogenética e que emerge na estrutura psíquica do presente.

5) A fase seguinte é caracterizada pela fuga dos filhos ameaçados de castração, cuja fraternidade os fortaleceu na luta pela vida, criando condições para o aparecimento de satisfações homossexuais. Nos deparamos, afirmou Freud, “com a tão procurada disposição hereditária à homossexualidade na transmissão das condições dessa fase” (FREUD, 1915b, p. 79). Os sentimentos sociais seriam a sublimação dessa fase homossexual. Tal sublimação torna-se a “propriedade permanente da humanidade e a base de toda sociedade futura” (FREUD, 1915b, p. 79). A paranoia opera como uma defesa ao retorno desse momento, na tentativa de repelir a homossexualidade, base dessa fraternidade.

6) O último quadro patológico que Freud mapeou no rascunho foi a melancolia-
mania que, por ser mais comum na idade adulta que na infância, pode estar relacionado com o triunfo e o luto presente nas festividades religiosas. Cerimonias que na verdade repetem um comportamento de fraternidade e luto que surgiu a partir da

morte do pai tirânico. O luto emana da identificação que é condição para o mecanismo da melancolia. O parricídio que pôs fim à horda primitiva, “a substituiu pela fraternidade vitoriosa” (FREUD, 1915b, p. 80), dando origem “às predisposições da peculiar sucessão de estado de ânimo que reconhecemos como particulares afecções narcísicas ao lado das parafrenias” (FREUD, 1915b, p. 80).

Ao terminar a correlação entre os fatos históricos e as disposições às neuroses de transferência, Freud observou uma extensão dos efeitos da opressão do pai à segunda geração. Enquanto na primeira geração há uma luta patriarcal, na segunda há uma luta social: “Ambas, contudo, produzem fixações, as quais, em seu retorno, após milênios, transformam-se nas disposições dos dois grupos de neuroses.

Portanto, neste sentido, “a neurose é também uma aquisição cultural” (FREUD, 1915b, p. 79). Freud indicou que a cultura e a neurose são indissociáveis, especialmente quando traçou a genealogia da neurose na cultura, entendendo a espécie humana como aberta a novas aquisições:

As coisas não se passam de maneira a que as constituições arcaicas retornem hoje em indivíduos, por exemplo, em proporções pré-estabelecidas, empurrando-os para a neurose através do conflito com as exigências atuais. Há lugar para novas aquisições e novas influências, as quais não conhecemos. (FREUD, 1915b, p. 82).

Pode-se notar, no entanto, que mesmo aberto a compreender novas aquisições, o argumento de Freud baseia-se na continuidade de elementos originais da história humana no presente, emergindo em momentos específicos da história ontogenética.

Conforme observou Corrêa, em Freud a suposição de tal continuidade que se sustenta foi construída a partir de situações clínicas (como a resistência, a transferência), das formas patológicas (as neuroses), da organização cultural (a religião, os movimentos de massa). Para a autora, Freud se sustentou em tais especulações no pressuposto de que:

Os elementos que não se adaptam à civilização são considerados elementos originais das disposições do homem civilizado. É, portanto, o arcaico em cada um de nós (já que a neurose apenas acentua o que existe em todos) que servirá como material para a construção da história da civilização. (CORRÊA, 2013, p. 3)

Nos parece que o rascunho de 1915 permite notar como Freud concebeu que dos acontecimentos marcantes em tempos primevos pode-se observar algo que atravessou a história da espécie humana. Além disso, a conservação de uma experiência passada

seria de um elemento fundamental para a caracterização da estrutura psíquica dos seres humanos dado que há uma base comum do psiquismo humano oriunda de acontecimentos primevos. Estes determinaram de algum modo o funcionamento psíquico em suas tramas universais, em seus processos de simbolização, de manifestação dos sintomas, dos sonhos, dos movimentos culturais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O manuscrito *Visão de conjunto das neuroses de transferência* nos parece emblemático para indicar o modelo de história evolutiva que encontramos na obra de Freud, assim como a normativa que pressupõe a sobrevivência, continuidade e pervasividade do passado no presente. O que se pode notar é que a busca pelas origens do patológico se vincula à compreensão evolucionária a qual Freud se fiou. Como vimos, para Freud há um ponto da história filogenética onde a espécie humana se tornou capaz de ter sintomas, de adoecer, de constituir quadros patológicos, mas ao mesmo tempo, de viver em sociedade, de partilhar, de produzir arte, de trabalhar. Outrossim, a norma evolucionária parece indicar uma tendência de reação de cada grupo de indivíduos, representados pela nosografia empregada por Freud, às coações do meio.

Sua apropriação evolucionária chancelou um entendimento estrutural específico da natureza humana: a constante inscrição do passado no presente, através de interrupções do desenvolvimento psíquico, de regressões deste, bem como de coexistências de distintos estágios evolutivos. Nesse ponto, podemos dizer que o uso de prerrogativas evolucionárias parece ter indicado a Freud uma natureza humana que tende a repetir, a regredir e a retomar a estados arcaicos de seu desenvolvimento. O processo patológico não parece adicionar, no recorte que fizemos, elementos novos à história da espécie, mas sim repeti-la anacronicamente. Embora Freud tenha reconhecido a possibilidade de adição de elementos novos à história evolutiva em pontos específicos de sua obra - que indicamos acima, notadamente quando considera que o herdado outrora foi adquirido -, não parece haver a interpretação de que manifestações patológicas de pacientes tratem-se da proposição de elementos novos à história da espécie. O que vemos são as considerações que faz do patológico enquanto repetições e emergências do passado no tempo presente. Como o percurso evolutivo desenhado em *Visão de conjunto das neuroses de transferência* demonstrou, quando há um elemento novo na história, ou seja, uma evolução, esse elemento parece referir-se a

uma norma muito específica valorizada por Freud, referente ao progresso da razão, da racionalidade, da civilidade entre os cidadãos. Progresso que, seguindo os princípios haeckelianos²⁷, estaria de algum modo presente nas tendências originárias da espécie humana. As marcas normativas do evolucionismo seguido por Freud podem ser vistas, portanto, na operação de desqualificar manifestações que não avançam conforme as expectativas de sociedade e cultura consideradas nos escritos freudianos, como a famosa sublimação via amor e trabalho indicada em *O mal-estar na civilização* (FREUD, 1930). Enfim, na normativa evolucionária adotada por Freud que aqui descrevemos, o irracional ou a ruptura com certos padrões de civilidade seguiriam significando uma regressão ou uma manifestação primitiva ou infantil da mente humana, e não a proposição de uma nova expressão à história da espécie ou mesmo de uma crítica a seus modos de conceber a vida.

REFERÊNCIAS

BALAN, Bernard. *L'ordre et le temps*. Paris: J. Vrin, 1979.

BOCCA, Francisco Verardi. Comte com Freud - possibilidades de pensar a história. In: FONSECA, E. R.; BOCCA, F. V.; ALMEIDA, R. M.; LOPARIC, Z. (orgs.) *Pluralismo na Psicanálise*. Curitiba: PUCPress, 2016.

BRABANT, Eva; FALZEDER, Ernst. *Sigmund Freud, Sándor Ferenczi: Correspondance*. Tome II (1914-1919). Paris: Calmann-Lévy. 1996.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. 6. ed. Revisada. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

CAROPRESO, Fátima. A influência de Hughlings Jackson sobre a teoria freudiana da memória e do aparelho psíquico. In: MURTA, Claudia; BOCCA, Francisco Verardi; SIMANKE, Richard Theisen (orgs.) *Psicanálise em perspectiva II*. Curitiba, CRV, 2010.

CORRÊA, Fernanda Silveira. *História hipotética da espécie humana: o processo de hominização nos tempos glaciais e na horda primitiva*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2013.

FERRETTI, Marcelo Galletti. *Ontogênese e filogênese em freud: uma visão de conjunto*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2014.

FREUD, Sigmund (1891). *Las Afasias*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1987.

²⁷ E comteanos também, conforme mostrou Bocca (2016)

_____. (1895) Estudios Sobre la Histeria. In: *Obras Completas*. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1900) La Interpretación de los sueños. In: *Obras Completas*. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1905a) El chiste y su relación con lo inconsciente. In: *Obras Completas*. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1905b) Tres ensayos para una teoría sexual. In: *Obras Completas*. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1907) Los actos obsesivos y las prácticas religiosas. In: *Obras Completas*. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1913a) La disposición a la neurosis obsesiva: una aportación al problema de la elección de neurosis. In: *Obras Completas*. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1913b) Multiple interes del psicoanalisis. In: *Obras Completas*. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1913c) Tótem y Tabú. In: *Obras Completas*. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1915a) Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte. In: *Obras Completas*. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1915b) *Neuroses de transferência*: uma síntese (manuscrito recém-descoberto). Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. (1916-7) Psicoanálisis. In: *Obras Completas*. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1919). Pegan a un niño: aportación al conocimiento de la genesis de las perversiones sexuales. In: *Obras Completas*. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1921) Psicología de las masas y análisis del yo. In: *Obras Completas*. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1923) El “yo” y el “ello”. In: *Obras Completas*. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1924) La disolución del complejo de Edipo. In: *Obras Completas*. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1925) Autobiografía. In: *Obras Completas*. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1930) El malestar en la cultura. In: *Obras Completas*. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1939) Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos. In: *Obras Completas*. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

GOULD, Stephen Jay. *Ontogeny and phylogeny*. Cambridge (Mass., Estados Unidos): Belknap Press of Harvard University Press, 1977.

GRUBRICH-SIMITIS, Ilse. Metapsicologia e Metabiologia: para o rascunho de Sigmund Freud sobre “Neuroses de transferência: uma síntese”. In: *Neuroses de transferência: uma síntese* (manuscrito recém-descoberto). Rio de Janeiro: Imago, 1987.

HAUTE, Philippe Van; GEYSKENS, Tomas. *Psicanálise sem Édipo: uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

HUXLEY, T. Letter no. 4838. In: *Darwin Correspondence Project*, 1865. Disponível em: <http://www.darwinproject.ac.uk/DCP-LETT-4838>. Acesso em 10 Out 2016.

JACOB, François. *La logique du vivant : une histoire de l’heredité*. Paris : Gallimard, 1970.

JONES, Ernst. *La vie et l’oeuvre de Sigmund Freud: II Les années de maturité (1901-1919)*. 4. ed. PUF: Paris, 1988.

_____. *A vida e a obra de Sigmund Freud: Última fase (1919-1939)*, vol.3. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1989.

KELLY, Alfred. *The descent of Darwin: The popularisation of Darwinism in Germany, 1860-1914*. The University of North Carolina Press, 1981.

KRIS, Ernst. Freud in the history of science. *The Listener*. N. 55. Londres: BBC, maio 1956.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, J. B. *Vocabulário da psicanálise*. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MONZANI, Luiz Roberto. A “fantasia” freudiana. In: PRADO Jr, Bento. (org.) *Filosofia da Psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PASKAUSKAS, R. Andrews. *Sigmund Freud - Ernst Jones: Correspondance complète (1908-1939)*. Paris: PUF, 1998.

RAPAPORT, David. *A estrutura da teoria psicanalítica*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

RITVO, Lucille. B. *A influência de Darwin sobre Freud: um conto de duas ciências*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

SIMANKE, Richard Theisen. A psicanálise freudiana e a dualidade entre ciências naturais e ciências humanas. *Scientiae Studia*. V. 7, n. 2, p. 221-35, 2009.

SLAVET, Eliza. Freud’s ‘Lamarckism’ and the Politics of Racial Science. *Journal of SOFIA* (ISSN 2317-2339), VITÓRIA (ES), v.9, n.2, p. 99-120, DEZ/2020

the History of Biology. 41: 37-80, 2008.

SULLOWAY, Frank. *Freud: biologist of the mind*. 2. ed. Harvard University Press, 1992.

WINOGRAD, Monah. Freud e a filogenia anímica. *Revista do Departamento de Psicologia – UFF*. V. 19, n. 1, p. 69-82, jan-jun, 2007.

_____. *Freud e a fábrica da alma: sobre a relação corpo-psiquismo em Psicanálise*. Curitiba: Appris, 2013.

Recebido em: 31/08/2020

Aceito para publicação em: 15/09/2020

A LINGUAGEM E O SIMBÓLICO: DA NOÇÃO DE TOTALIDADE DO CORPO À PRODUÇÃO DE UM SENTIMENTO DE SI (DAS SELBSTGEFÜHL) SOB OS IMPERATIVOS DO CORPO PSICOSSEXUALIZADO

LANGUAGE AND THE SYMBOLIC: FROM THE NOTION OF THE TOTALITY OF THE BODY TO THE PRODUCTION OF A SELF-FEELING (DAS SELBSTGEFÜHL) UNDER THE IMPERATIVES OF THE PSYCHOSEXUALIZED BODY

Carlos Eduardo Ortolani Prado de Moura
Pós-Doutorando em Psicologia pela FFCLRP-USP/FAPESP
cemoura73@gmail.com

RESUMO: O presente artigo procurará apresentar a noção de totalidade do corpo (corporeidade em relação com o outro e com o mundo) sob a condição de uma sensorialidade em concomitância com os processos de associação: *sentir é associar*. Deste modo, a coisa do mundo (*das Ding*), a palavra (unidade da função de linguagem) e o simbólico mostrarão o quanto a psicologia individual encontrar-se-á articulada à psicologia das massas. Será entre o indivíduo e a coletividade da qual participa que a patologia (no caso, a *patogênese da paranoia*) será colocada no campo da intercorporeidade pelo qual a memória, a maquinaria da produção imaginária, da sujeição ao desejo e ao simbólico serão capazes de mobilizar o jogo da economia das emoções na produção de um *sentimento de si* do corpo psicosexualizado – Mbembe será de grande importância para pensarmos nessa *neurose da vitimização*. Com isso, veremos o quanto da verdade social efetiva (histórica e material) entrará em comunicação com as forças que mobilizam o sensível e a imaginação: do sentimento do *infamiliar* (qualidades do sentir) à atividade criadora (dança, música, máscaras, rituais). Por fim, concluiremos que a condição humana se dá sob as aventuras da *intercorporeidade*, da *verdade* e da temporalidade do *Sendo*.

PALAVRAS-CHAVE: (inter)corporeidade. Sentimento de si. Corpo psicosexualizado. Patologia e vínculo social. Campo simbólico e Cultura.

ABSTRACT: This article will try to present the notion of the totality of the body (corporeality in relation to the other and to the world) under the condition of a sensoriality in concomitance with the association processes: *to feel is to associate*. In this way, the thing of the world (*das Ding*), the word (unity of the language function) and the symbolic will show how much individual psychology will be linked to the psychology of the masses. It will be between the individual and the collectivity in which the pathology (in this case, the *pathogenesis of paranoia*) will be placed in the field of intercorporeality through which memory, the machinery of imaginary production, subjection to desire and the symbolic will be able to mobilize the game of the economy of emotions in the production of a *self-feeling* of the psychosexualized body - Mbembe will be of great importance to think about this *neurosis of victimization*. With that, we will see how much of the effective social *truth* (historical and material) will enter in communication with the forces that mobilize the sensitive and the imagination: from the feeling of the *infamiliar* (qualities of feeling) to the creative activity (dance, music, masks, rituals). Finally, we will conclude that the human condition takes place under the adventures of *intercorporeality*, *truth* and the temporality of the *Being*.

KEYWORDS: (Inter)corporeality. Feeling of self. Psychosexualized body. Pathology and social bond. Symbolic Field and Culture.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O decisivo não é que o si-mesmo sabe de si mesmo, o decisivo é que este saber, no sentido da consciência de si, decorre e é apenas uma consequência do fato de, em sendo, estar sempre em jogo em seu próprio ser. (HEIDEGGER, *Ser e Verdade*)

Partindo-se de um dos primeiros escritos de Freud, o estudo crítico *Sobre a Conceção das Afasias* (1891), veremos que os sintomas não mais serão ancorados em uma constelação anatômica do sistema nervoso. Realizando a passagem da lesão anatômica a uma alteração de função ou de dinamismo (alteração funcional sem lesão orgânica concomitante), Freud abrirá caminho para também realizar a passagem ao terreno da psicologia: impressão psíquica, valor afetivo, território contínuo de associação e trabalho psíquico passarão a compor a investigação etiológica do sofrimento psíquico. É a partir dessa passagem que colocaremos em interação o aparelho de linguagem, o mundo e a totalidade do corpo. Com isso, enfatizaremos – percorrendo também outras obras de Freud – que a palavra ouvida e o campo simbólico serão capazes de mobilizar a totalidade corporal por um repetido *ir e vir* do movimento sensação-associação. A partir daí mostraremos que o Eu, enquanto psicossíntese, dar-se-á como resultado dialético de sua atividade sobre o dado, de maneira que a *coisa* do mundo (*das Ding*) adquira características pela vivência corporal das impressões dos sentidos. Do mesmo modo, a palavra e o símbolo serão capazes de despertar sentimentos, mover afetos e mobilizar coletividades (grupos, massas). A natureza afetiva desse *ir e vir* permitirá afirmar o caráter individual e social desse campo simbólico e a relação entre corpo e mundo que dele deriva.

Por consequência, serão os fatores da psicologia coletiva que possibilitarão colocar em jogo tanto as condições desencadeantes do sofrimento psíquico (com ênfase na noção de *patogênese da paranoia*), quanto os fatores que proporcionarão pensar na eficácia de procedimentos psicoterapêuticos em e a partir dos laços sociais (como no caso dos laços estabelecidos em rituais religiosos: dança, uso de máscara, etc.). O exemplo de patologização e possibilidade de cura no âmbito do indivíduo em sua dimensão social dar-se-á pela noção de raça a partir da problematização trazida pelo filósofo Achille Mbembe.

Será no contexto do racismo e resgatando-se as definições de psicossíntese e sensação-associação que procuraremos verificar o quanto a dimensão de um *sentimento de si* é produzida no contexto da relação com o outro pelo vínculo de reciprocidade segundo uma lógica (equivocada) da diferença de qualidade entre raças. No caso, problematizaremos o papel que o colono (Senhor) e o colonizado (Escravo), na esfera da intersubjetividade, assumem ao mobilizar a imensa maquinaria do desejo na produção dos estados patológicos que dela derivam. Será a partir dessa maquinaria do

desejo no campo da intercorporeidade que os componentes da libido sofrerão o peso da normatização e da naturalização do corpo – seguirá daí dois exemplos de sofrimento psíquico pelo peso da normatividade: o racismo e a sujeição das mulheres. O corpo, eis o que procuraremos mostrar, será atravessado por símbolos culturais e símbolos pessoais, de modo que as percepções sensoriais e seus respectivos processos de associação precisarão ser pensados a partir da relação entre memória e corpo sensorial – relação esta que se dará não apenas no campo simbólico, mas também na experiência que a cultura oferece. Dança, música, rituais religiosos serão capazes de mobilizar traumas, a sensorialidade, a imaginação e o recalcado e proporcionar a sensação do infamiliar a partir do qual o sujeito possa *agir ativamente*, não de forma sintomática, mas através da criação pela fantasia e ficção, pela criação literária e pela criação do campo simbólico-religioso. A partir daí, o corpo psicosssexualizado será pensado sob o solo da atividade de psicossíntese para mostrar que as poderosas moções de desejo e os processos de identificação encontrar-se-ão sob a pressão da educação para a cultura e do tempo socializado. Por fim, o corpo sexuado será colocado, inevitavelmente, sob a pressão dos ideais éticos e estéticos à luz da relação intersubjetiva que compõe o jogo simbólico e a historicidade fundamental da condição humana. Em outros termos, será na produção de sistemas simbólicos culturais e pessoais que a temporalidade e a *desejância* do ser no mundo colocará o existente na lida com a *verdade* e com o *sendo* (no sentido heideggeriano) nas estruturas de um *Je-Nous*.

2. LINGUAGEM E TOTALIDADE DO CORPO: UMA TRADUÇÃO SIMBÓLICA E SOCIAL DO CORPO-MUNDO.

Em *Sobre a Conceção das Afasias* (1891) podemos observar que o aparelho de linguagem, saudável ou não, estrutura-se pela conexão de diferentes representações (*Vorstellungen*) que possibilitam não só a formação de um conceito (*Begriff*), mas sistemas de associação que ligam diferentes áreas corticais entre si – o que autoriza a Freud estabelecer sua crítica à noção de uma localização restrita a uma área do córtex, ou melhor, à "circunscrição das funções do sistema nervoso a regiões anatomicamente determináveis [tese Localizacionista]" (FREUD, 1891/2013, p. 18). No caso, o distúrbio patológico da linguagem (como nas parafasias) aponta para uma perda da funcionalidade do sistema da Linguagem que não pode mais ser explicado por meio de uma localização anatômica, dado que não se trata de procurar a origem do sintoma em uma lesão orgânica qualquer. Assim, a questão "até que ponto se poderiam localizar

funções psíquicas?

(FREUD, 1891/2013, p. 19) conduz a Psicanálise nascente a refletir sobre a relação da totalidade do corpo (*gesammte Leib*) com o Mundo. É preciso, por consequência, investigar o modo pelo qual as incontáveis impressões sensoriais advindas do mundo externo podem ser produzidas e armazenadas em imagens de lembrança. Ainda que Freud esteja em disputa com as autoridades médicas de seu tempo – sobretudo Broca, Wernicke e Meynert –, as investigações sobre o aparelho psíquico (*der psychische Apparat*) ou sobre a atividade da alma (*Seelentätigkeit*) coloca em destaque algumas noções que também atravessam a história da filosofia: a sensação, a imagem e a representação. Com elas, Freud irá distanciar-se do modelo tradicional de seus interlocutores (das explicações por alterações e lesões orgânicas ou da tese localizacionista), buscando compreender o sintoma através de uma alteração puramente funcional ou constatando-o como um distúrbio na capacidade do aparelho associativo da linguagem. O terreno que demarcava o limite entre o normal e o patológico passou a ser fragilizado.

Observemos que Freud chama a atenção de seu leitor para o fato de que a parafrasia observada em pessoas enfermas em nada se diferenciava daquela verificada em uma pessoa saudável – esta, por sua vez, manifestava parafrasia por cansaço, atenção dividida ou por influência de afetos perturbadores. Era necessário considerá-la "em sua abrangência mais ampla, [como] um sintoma puramente funcional, [como] um indício de capacidade de desempenho menos acurada do aparelho associativo de linguagem." (FREUD, 1891/2013, p. 31). Com isso, Freud ofereceu às manifestações clínicas dos distúrbios de linguagem uma tal importância psíquica do aparelho associativo que o levará, a partir de seu estudo, a passar ao terreno da psicologia. No caso, se a capacidade associativa do aparelho é prejudicada em sua funcionalidade pela influência, por exemplo, de um afeto perturbador, pode-se compreender o modo pelo qual uma palavra apropriada é substituída por outra inapropriada, ainda que esta mantenha certa relação com a palavra correta: a patologia cada vez mais se aproxima da relação entre *associação e intensidade*.

É possível verificar, por intermédio dessas relações, como o aparelho de linguagem dispõe de uma riqueza em meios de expressão e de sintomas clinicamente observados e isso abandonando definitivamente a explicação localizacionista pela suposição de modificações do estado *funcional* do aparelho. Na relação com o Mundo exterior, o aparelho de linguagem reage e responde "como um todo solidário [e] em

virtude de um dano imaterial" (FREUD, 1891/2013, p. 51), atuando por modificações em sua excitabilidade – modificações funcionais ou dinâmicas. E destaquemos, em tal sistema, a importância do papel estruturante do som que atribui Freud ao aparelho da linguagem (FREUD, 1891/2013, p. 60). Segue daí algumas observações: 1º) não se ouve a imagem de som como algo composto por letras²⁸ ou por sons de letras (algo que só ocorrerá com a linguagem escrita, posteriormente), portanto, 2º) o som é algo dado por inteiro²⁹. Falar em Linguagem é, ao mesmo tempo, refletir sobre a totalidade do corpo e o trabalho do aparelho da alma com as representações associativas.

As representações (*Vorstellungen*) na Linguagem "são restos [*Reste*] de impressões que chegam pela via dos nervos óticos e acústicos ou que surgem durante os movimentos de linguagem como sensação de inervação ou percepção dos movimentos realizados" (FREUD, 1981/2013). O que nos interessa aqui é a consideração que Freud faz do edifício doutrinário de Meynert relativo à estrutura e ao funcionamento do cérebro. Como o seu objetivo é fazer do Aparelho de Linguagem um Sistema de Associação, as imagens de som de palavra e as imagens de movimento de palavra não poderão ser pensadas independentemente da concepção e importância geral da atividade do cérebro (FREUD, 1891/2013, p. 67). É nesse aspecto que a interação entre o aparelho de linguagem e o mundo exige a participação de uma vivência da totalidade do corpo:

A totalidade restante do cérebro aparece como órgão anexo e auxiliar do córtex cerebral; a totalidade do corpo [*gesammte Leib*] aparece como uma armadura de seus feixes sensoriais e tentáculos, que lhe asseguram as condições de incorporar a imagem do mundo e de nela interferir." (FREUD, 1891/2013, p. 68).³⁰

²⁸ No original: "dass man dasKlangbild já nicht als aus Buchstaben bestehend hört" (FREUD, 1891, p. 40).

²⁹ No original: "Der Klang ist etwas Ganzes" (FREUD, 1891, p.40). Escreverá Freud que "A atividade associativa do elemento acústico se encontra no ponto nodal de toda a função de linguagem" (FREUD, 1891/2013). Dada a importância do ouvir, lembremo-nos do que encontraremos em *O Eu e o Id* (1923): "Agora, considerando a significatividade que atribuímos aos resíduos verbais pré-conscientes que há no Eu, surge uma pergunta: se o Super-eu, quando é *Ics*, consiste em tais representações-palavra [*Wortvorstellungen*], ou em outras coisas. A singela resposta será que o Super-eu também não pode negar sua origem no que foi ouvido [*Gehörtem*], pois é parte do Eu e continua acessível à consciência a partir dessas representações-palavra (conceitos, abstrações) [*Wortvorstellungen (Begriffen, Abstraktionen)*]" (FREUD, 1923/1993, p. 53).

³⁰ Poderíamos aqui dar uma salto para 1920 em *Além do Princípio de Prazer* para mostrar que o estrato cortical sensitivo se tornará o sistema *Cs* que, por sua vez, não receberá apenas excitações de fora, mas também de dentro e é no decorrer das excitações que se produzirá a série das sensações de prazer e de desprazer. A totalidade do corpo, como nos mostra o estudo *Sobre a concepção das Afasias*, pode ser compreendida à luz do texto de 1920: "a posição do sistema entre o exterior e o interior, assim como a diversidade das condições para que haja influência de um e de outro lado, tornam-se decisivas para a sua operação e a do aparelho anímico [*seelischen Apparates*] como um todo." (FREUD, 1920/1995, p. 28). No mesmo caminho, também podemos afirmar que essa totalidade do corpo (ou corporalidade), pelo tatear o Mundo a partir da extremidade sensorial do aparelho da alma, não se reduz a uma passividade de seus feixes sensoriais e tentáculos. Ainda que em *Sobre a Concepção das Afasias* (1891) não exista uma noção do Eu e

A palavra é unidade da função de linguagem, isto é, uma representação complexa composta por elementos acústicos, visuais e cinestésicos, dando-se por um processo que é único, indivisível e por um repetido movimento de associação: há unidade e síntese entre ouvir e associar. A palavra ouvida movimentada a totalidade do corpo, pois é palavra sentida, inervada, estruturada em imagem por um corpo que é tátil e potência na medida em que se faz presença. A palavra é uma representação complexa, a ela "corresponde um intrincado processo associativo [*Assoziationsvorgang*] para o qual concorrem os referidos elementos de origem visual, acústica e cinestésica." (FREUD, 1891/2013, p. 102). O *simbólico*, nesse contexto, surge em e a partir desse contato corpo-mundo, corpo-objeto ou corpo-pessoa – "nada é somente orgânico no ser humano, tudo é também simbólico." (DOLTO, 2017, p. 147). Sendo a relação simbólica, à luz de Freud (1891/2013, pp. 102-103), uma relação entre representação de palavra [*Wortvorstellung*] – enquanto processo associativo: elementos de origem visual, acústica e cinestésica – e representação de objeto [*Objektvorstellung*] – enquanto complexo associativo: representações visuais, acústicas, táteis, sinestésicas –, o campo simbólico deve movimentar a corporalidade. Do mesmo modo, se a representação-objeto e a representação-palavra também são consideradas no campo de um repetido ir e vir do movimento de sensação-associação, a aparência de uma *coisa* [*dass der Anschein eines "Dinges"*] adquire características (*Eigenschaften*) pela vivência corporal das impressões dos sentidos que se apreende de um objeto.³¹ Ora a riqueza da cadeia associativa – sempre em aberto – dessa vivência passa pela experiência de um corpo-próprio afetado.

As palavras, na mobilidade do processo sensação-associação, conservam seu poder mágico, sua capacidade de fazer um homem feliz ou de levá-lo ao desespero, de transmitir saber e de conduzir multidões desvelando, enfim, seu poder de mover afetos. "Palavras despertam sentimentos e são o meio universal com que os homens se influenciam uns aos outros." (FREUD, 1916-17 [1915-17]/1994, p. 15). É, em suma, na

nem a possibilidade de se pensar, do ponto de vista psíquico, em uma imagem de lembrança latente, o trabalho de Freud intitulado *A negação* (1925) nos dá a indicação precisa para compreendermos que sensação e associação apresentam-se como um processo único e indivisível por um sujeito que é ativo: "a percepção não é um processo puramente passivo, o eu envia periodicamente ao sistema perceptivo pequenas quantidades de investimento [*kleine Besetzungsmengen*] mediante as quais toma amostras dos estímulos externos, retraindo-se novamente após cada uma desses avanços tateantes." (FREUD, 1925/1993, p. 256). Em *O Eu e o Id* (1923), o corpo, sobretudo sua superfície – afirma Freud –, é um lugar pelo qual partem *simultaneamente* [*gleichzeitig*] percepções internas e externas (FREUD, 1923/1993, p. 27). Na linguagem, por consequência, o corpo dela participa em sua totalidade e atividade – mesmo que por uma dimensão da palavra a ser recalçada pela pessoa, mesmo que por uma atividade inconsciente.

³¹ Do ponto de vista psicológico, defenderá Freud, "reconhecemos a palavra como um complexo de representações que, em sua extremidade sensível (a partir da imagem de som), liga-se ao complexo de representações de objeto." (FREUD, 1891/2013, p. 131).

relação entre representação de palavra e representação de objeto que o símbolo possui o poder mágico de despertar sentimentos, de mover afetos e de conduzir multidões.

A formação de símbolos também ocorre normalmente. Um soldado é capaz de se sacrificar por um farrapo multicor preso a um mastro, por que isso se transformou para ele no símbolo de sua pátria, e ninguém considera isso neurótico. (FREUD, 1895/1994, p. 396).

Em *Ontogênese dos Símbolos*, por exemplo, Ferenczi (1913) defenderá que a principal condição para que surja um símbolo não é de natureza intelectual – ainda que uma parcela intelectual seja também necessária à sua formação –, mas de natureza afetiva. Por um lado, deparamo-nos com as “relações profundas [...] entre o corpo humano e o mundo dos objetos, a que chamamos *relações simbólicas*” (FERENCZI, 1913/2011, p. 117), por outro a educação cultural que pesa sobre essas relações. Em outro texto de Ferenczi (*O desenvolvimento do sentido de realidade e seus estágios* – 1913), as relações simbólicas, o simbolismo gestual e verbal – sob o pano de fundo da aptidão da criança para a figuração simbólica – estruturam-se nos estágios de desenvolvimento do sentido de realidade por uma série de impulsos de recalçamento (recalçamento dos hábitos): “o ser humano é forçado pela necessidade, pela frustração que exige a adaptação” (FERENCZI, 1913/2011, p. 59).

Em *A adaptação da família à criança* (1927), Ferenczi apresentará ao leitor o quanto a evolução afetiva da criança durante a fase de adaptação e aprendizagem aos códigos do asseio pessoal a conduz da exclusividade da satisfação de suas pulsões às exigências da civilização. Nessa passagem do autoerotismo ao investimento objetal ou dos estágios de onipotência (fases de introjeção) aos estágios de realidade (fase de projeção), as relações tornam-se simbólicas, sobretudo o simbolismo gestual da corporeidade e o verbal. É neste contexto que Ferenczi nos afirmará que:

Quanto a saber como traduzir os símbolos para as crianças, direi que, em geral, as crianças têm mais a nos ensinar nesse domínio do que o inverso. Os símbolos são a própria língua das crianças, não temos que ensinar-lhes como se servirem dela. (FERENCZI, 1928/2011, p. 15).

Assim, a tradução simbólica do mundo para a criança passa pela relação entre o desenvolvimento de uma psicologia que é individual, mas em profundo vínculo com uma psicologia que é social – e não necessariamente apenas por intermédio de grandes massas. É o que vemos em Ferenczi, no trabalho sobre *Psicologia de grupo e análise do ego, de Freud* (1922), ao afirmar que os “fenômenos da vida afetiva e da esfera

intelectual [também] podem produzir-se quando se trata de um pequeno grupo de pessoas, uma família, por exemplo, e mesmo nas relações com uma só pessoa, o caso da 'formação coletiva a dois.'" (FERENCZI, 1922/2011, p. 194). Ora, se toda impressão psíquica e seu valor afetivo, se o território contínuo de associação e trabalho psíquico (sublimação, recalque, deslocamento, projeção, introjeção, condensação) são potências mobilizadoras da totalidade do corpo (como acima defendido a partir do estudo sobre *A Conceção das Afasias*), falar de relações simbólicas é falar de um jogo de forças e de energias no corpo e no psiquismo em um contexto intersubjetivo. Trata-se, portanto, de destacar a importância de se estabelecer o vínculo do indivíduo com o coletivo.

No caso, podemos pensar em *Psicologia das Massas e análise do Eu* (1921). Lá, Freud vai nos mostrar que a Psicologia Individual e a Psicologia das Massas ou Psicologia Social ficarão muito empobrecidas se as examinarmos e as compreendermos como se fossem opostas. A Psicologia Individual vai falar do indivíduo e dos seus desejos de satisfação, mas esses desejos só acontecem se forem considerados em relação com os outros. O *Outro* (pais, irmãos, objeto amoroso, médico, professor) será um *ajudante* ou um *adversário* para aquele que procura vivenciar a satisfação de seus desejos. Pensar no Eu é pensá-lo na medida em que cada indivíduo é parte integrante de muitos grupos ou dos vários modelos (raça, classe social, comunidade religiosa) que lhe permitiram constituir-se como uma singularidade, ao mesmo tempo, atravessada pelo social através de ligações de libido e de afetos.

Não é por acaso que Ferenczi, no já referido texto de 1922 (*Psicologia de grupo e análise do ego*), propõe-nos pensar o quanto essa obra de Freud de 1921 permitiu-nos compreender que a investigação de processos dependentes da psicologia coletiva pode resolver problemas fundamentais da psicologia individual (FERENCZI, 1922/2011, p. 193). Segundo o autor, as investigações sobre a psicologia coletiva possibilitam a descoberta de uma nova etapa do desenvolvimento do ego e da libido, de modo que os objetos do mundo externo sejam incorporados na imaginação, introjetando as suas propriedades, anexando-as e atribuindo-as ao próprio ego como sendo seu ideal (FERENCZI, 1922/2011, p. 195). É por esse processo de identificação com o objeto – que, no caso de nosso estudo, pode ser uma pessoa, uma ideologia, um grupo religioso, uma tradição ou uma ancestralidade – que a libido do eu vincula-se socialmente com um líder ou com seus semelhantes. É nesse contexto que podemos inserir a noção ferencziana de *patogênese da paranoia*.

3. AS PATOLOGIAS E O VÍNCULO SOCIAL: PENSANDO O *SELBSTGEFÜHL* NO CAMPO DA (INTER)CORPOREIDADE

Indivíduos, em consequência de humilhação social, de perseguição por coletividades, comunidades ou associações (religiosas, sociais, políticas) e em virtude da ofensa e do conflito agudo resultantes, veem-se na saída desse conflito pela paranoia (formação de compromisso) ou, mais especificamente, pela *patogênese da paranoia*. O antigo vínculo social continua a exprimir-se e sustentar-se no sentido de ser perseguido e no sentido da humilhação social (FERENCZI, 1922/2011, p. 196). Todavia, é pelo fenômeno da psicologia de grupo que se faz possível compreender as implicações entre os fatores da psicoterapia e os fatores da psicologia coletiva. É por essa relação que podemos vislumbrar a função social de um indivíduo na produção de condições favoráveis e eficazes ao cuidado e tratamento dos que padecem de alguma forma de sofrimento – o médico, o padre católico ou o xamã tornam-se os representantes de um agrupamento, de vínculos libidinais e de laços afetivos.

É possível, com isso, pensarmos na eficácia de uma psicoterapia sob os fatores que compõem uma psicologia coletiva através da formação de vínculos sociais que não mais se sustentariam pela humilhação, perseguição social ou pelos vínculos perpetuados segundo uma *patogênese da paranoia* e sim por laços de natureza libidinal capazes de libertar (desinvestir) o Eu daquilo que o aprisiona na reação paranoica ao distúrbio gerado pela humilhação e perseguição de uma coletividade qualquer. Agora, o novo vínculo transferencial de amor dar-se-á com uma coletividade capaz de gerar as condições para que o indivíduo possa encontrar os meios de neutralizar as partes de sua consciência moral que sustentava sua *patogênese da paranoia*, podendo também abolir os recalcamientos que o prendia a essas formas agressivas de investimento de libido do eu e do objeto. “Por amor ao médico [padre, xamã], o doente aprende a neutralizar a sua antiga ‘consciência moral’ que o fez adoecer, e a autoridade do médico permite-lhe abolir seus recalcamientos.” (FERENCZI, 1922/2011, p. 198).³²

³² Lévi-Strauss nos traz um rico exemplo do quanto poderíamos situar uma cura xamânica no campo das terapêuticas psicológicas, especificamente a psicanálise. Ambas, na visão do antropólogo, são capazes de suscitar uma experiência e modos de organizá-la por mecanismos que, mesmo fora do controle do sujeito, se regulariam e resultariam em um funcionamento mais ordenado (superação da desordem) entre o mundo orgânico e o mundo psíquico. Tanto o xamanismo quanto a psicanálise encontrariam a possibilidade de um diálogo na medida em que, “Em ambos os casos, propõe-se trazer à consciência conflitos e resistências que até então haviam permanecido inconscientes, seja por terem sido recalcados por outras forças psicológicas, seja [...] em razão de sua própria natureza, que não é psíquica e sim orgânica, ou até simplesmente mecânica. Também em ambos os casos, os conflitos e resistências se dissolvem, não porque a paciente deles vá tomando progressivamente conhecimento, real ou suposto, mas porque esse conhecimento torna possível uma experiência específica, na qual os conflitos se realizam numa ordem e num plano que permitem seu livre desenrolar e conduzem ao seu desenlace. Em psicanálise essa experiência vivida é chamada de *ab-reação*.” (LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 198).

Assim sendo, os fatores da psicologia coletiva encontram-se – eis o que se deseja ressaltar – implicados na psicoterapia, de tal modo que aquele que deseja cuidar de espíritos doentes deverá compreender o quanto certos processos da psicologia de grupo permitem explicar a eficácia de certas patologias (paranoia, identificação histérica, conflito neurótico), bem como a eficácia de alguns procedimentos psicoterapêuticos (FERENCZI, 1922/2011, pp. 196-198). Como exemplo das implicações grupo-indivíduo nesses campos, podemos trazer o contexto de Achille Mbembe. O filósofo, ao analisar os mecanismos psíquicos da colonização – mecanismos não desvinculados dos dispositivos sociais do *Umwelt* – mostra-nos como o "encontro colonial [...] desencadeou desejos que colonos e colonizados possivelmente precisam esconder de si mesmos e que, por isso, foram reprimidos e relegados ao inconsciente." (MBEMBE, 2018, p. 212). É à luz desse contexto que a noção ferencziana de *patogênese da paranoia* se articularia com as reflexões de Mbembe.

Pela mediação desse material recalcado e relegado ao inconsciente, afirma Mbembe, a memória da colônia assume o papel de um trabalho psíquico que acaba acarretando uma constituição do sujeito e um saber sobre si mesmo que o mantém investido no peso psíquico da colônia. Em outros termos, nos procedimentos de constituição do sujeito continua a ser atribuído o enorme peso psíquico da colônia, bem como a relação entre o tempo e a subjetividade que dele deriva: “os negros relembram o potentado colonial como um desastre originário e que, ao mesmo tempo, se recusam a admitir sua parcela de investimentos inconscientes na colônia enquanto máquina de produção de desejo.” (MBEMBE, 2018, p. 212). Memória e recordação manifestam-se como modos de presentificar o passado, seus traços, seus resíduos e seus sedimentos, de modo que a história da colônia se faça *presença* na economia das emoções e no “vestígio deixado fisicamente no *corpo de um lugar* pelos acontecimentos do passado.” (MBEMBE, 2018, p. 219).

Transpondo para o contexto ferencziano, essa *presença* resulta no aprisionamento do sujeito em seu desejo na maquinaria da *patogênese da paranoia*. Esta noção de Ferenczi, no contexto do universo teórico da *Crítica da Razão Negra* (2018) de Achille Mbembe, pode ser considerada como um processo de investimento psíquico que se

Logo, a potência psíquica da colônia, na perspectiva da humilhação e da perseguição social, é repetitivamente atualizada e reinvestida inconscientemente na maquinaria da produção imaginária, da sujeição ao desejo e ao simbólico. A memória, é o que se quer aqui destacar, se efetiva no jogo da economia das emoções, no corpo, no universo do sensível e da imaginação, em suma, no ponto de encontro do acontecimento, da palavra, do signo e da imagem – enfim, nas estruturas do inconsciente, mas também na rotina da vida cotidiana (MBEMBE, 2018, pp. 213-225). A racialização da vida intercorpórea produziu diferenças nefastas, desigualdades materiais e simbólicas, de modo que, para o negro, o seu *sentimento de si* (*Selbstgefühl*) se estrutura pela via negativa.

Todavia, é preciso sublinhar, não se trata de entender este argumento acrescentando mais um ponto problematizador à maquinaria afetiva e imaginária: o da culpabilização. Apropriando-se das reflexões de Mbembe (2018, pp. 68-69), por mais que saibamos que a palavra "Raça" não traga uma essência que habite a condição humana, não podemos negar que ela exista como um fator socialmente construído: “a cor negra não tem sentido. Só existe por referência a um poder que a inventa, a uma infraestrutura que a suporta e a contrasta com outras cores e, por fim, a um mundo que a nomeia e axiomatiza.” (MBEMBE, 2018, p. 265).³³ Por outro lado, a noção de raça produz efeitos traumáticos de uma experiência que se inscreve no próprio corpo: angústia, vergonha de si, despersonalização, desejo de desaparecer (NOGUEIRA, 1998, p. 99) – daí o *sentimento de si* pela via negativa.

Essa inscrição no corpo de um efeito traumático se dá na perspectiva da relação indivíduo-massa enquanto estruturante de uma dinâmica da personalidade à luz de um movimento de convergência e de uma *regular ação conjugada* (*regelmäßiges Zusammenwirken*) entre determinação (configuração inata/poderes internos) e contingência (imersão na cultura, na casualidade histórica/poderes externos). Em outros termos, uma personalidade se constrói imersa na cultura e enquanto superfície de inscrição da relação com o outro (enquanto um *ajudante* ou um *adversário* – como

³³ Em nome de uma essência universal e imutável, não caímos numa substancialização do indivíduo que, por um *a priori* histórico ou biologizante, relega-o a um idealismo transcendental ou a um puro subjetivo (sobre a crítica ao idealismo transcendental, conferir LAPLANCHE, 1993, pp. 96-97). Evitemos recorrer a explicações imutáveis e fetichizadas dos fatos que envolvem a relação singular-universal pela ideia de uma interioridade fetichizada ou de um fetichismo da totalização. Em outros termos, precisamos entender que a construção da noção de raça pela cor da pele só existe enquanto uma construção social que se dá por um olhar que imobiliza, coisifica, coloniza e petrifica o outro dentro de uma lógica de designação de identidades segundo, como nos provoca Mbembe, uma função talismânica da cor que se impõe como sintoma e destino em um nó na trama das relações de poder (MBEMBE, 2018, p. 265): a ideologia de cor é a superfície de uma ideologia do corpo (SOUZA, 1983, p. 5). A partir disso, pretende-se defender que a identidade dar-se-á em *devoir*, isto é, na *tensão* ou na *elasticidade* entre os fatores internos (configuração inata) e externos (factualidade histórica) em um campo simbólico – portanto, em um campo social, cultural, político.

afirmado anteriormente) através de uma "série dentro da qual se ordenam as magnitudes cambiantes de ambos os fatores [disposição e acaso]" (FREUD, 1912/1995). É diante desse quadro teórico que vemos em Mbembe uma excelente oportunidade para exemplificarmos essa *ação conjugada*.

O filósofo (MBEMBE, 2018, p. 68), na medida em que afirma a existência de um universo de apetites, afetos, paixões e temores (impasses do desejo simbolizados por causas que atravessam a pessoa vítima de racismo), permite-nos compreender o quanto que o racismo produz de sofrimento psíquico ao mobilizar a maquinaria do mundo sensorial (considerada, neste trabalho, na qualidade de um *Selbstgefühl*) e das relações de poder nela envolvidas. Logo, a dinâmica da personalidade se faz compreensível a partir de um circuito pulsional operando-se por meio de uma estrutura imaginária enraizada nas estruturas concretas do *Umwelt* – ao mesmo tempo em que essa dinâmica se constitui por uma espécie de *viscosidade* pela qual a libido se manifesta.³⁴

Este *Selbstgefühl*³⁵ dar-se-ia segundo um Eu falho, empobrecido psiquicamente e inserido em uma espécie de quiasma, de nó e entrelaçamento³⁶ com o outro em que o *paradigma da vitimização* (MBEMBE, 2018, p. 159) – que expressa os dois polos da série complementar – se engendraria na vida cotidiana e nas estruturas do inconsciente e é nessa intersecção que a cena racial se configura. A questão que se deveria colocar aqui é a seguinte: partindo-se do horizonte do paradigma da neurose de vitimização e da patogênese da paranoia, de que modo se sustentaria uma ideologia da diferença cultural, seja pelo colono ou pelo colonizado? Mbembe (2018, pp.166-169) convida-nos a pensar nas noções de territorialização da identidade e de racialização da geografia por um discurso retórico da diferença que se sustenta pelo ressentimento e pela autodeterminação. O problema é que essas formas da diferença (paradigma negativo da diferença) carregam consigo germes mortíferos que abrem caminho às forças da desumanização.

O Mundo, ao mesmo tempo, seria uma ameaça à identidade e representaria,

³⁴ A noção de *viscosidade* será trabalhada no próximo item.

³⁵ Na tradução de Paulo César de Souza de *Introdução ao Narcisismo, Ensaio de Metapsicologia e Outros Textos*, da Companhia das Letras, há uma nota de rodapé com as seguintes informações: "*Selbstgefühl*, que literalmente se traduziria por 'sentimento de si' (como fazem o tradutor argentino e italiano); Strachey usa *self-regard*, e a versão holandesa recorre a *gevoel van eigenwaarde*, 'sentimento do próprio valor'. As definições encontradas nos dicionários de língua alemã autorizam a versão por 'amor-próprio'; os dicionários bilíngues alemão-português trazem 'dignidade pessoal, orgulho, consciência da própria dignidade'." (FREUD, 1914/2010, p. 45).

³⁶ Entrelaçamento no sentido que nos coloca Isildinha Batista Nogueira, ou seja, na perspectiva de um Eu que só pode ser construído em um processo inseparável da existência do Outro, da alteridade (como no estágio do espelho de Lacan) – (NOGUEIRA, 1998, pp. 59-60). Também no sentido de que é no quiasma que se efetiva a experiência da sujeição mediante uma falsificação de si pelo outro e pelo empobrecimento ontológico que dele decorre – sofrimento, morte civil, negação da dignidade (MBEMBE, 2018, p. 144).

paradoxalmente, a impossibilidade de romper com a noção de identidade em nome da multiplicação de qualidades predicativas. Como nos faz pensar Devereux, "Toda individualidade pressupõe uma identidade e as duas pressupõem uma existência. A identidade é o produto de um processo de diferenciação." (DEVEREUX, 2019, p. 26): identidade e essencialidade são dois caminhos que se conectam com facilidade. O paradoxo da questão se coloca a meio caminho entre um juízo de identidade (gesto de autodeterminação, modo de presença a si) e o estranhamento de si (do sujeito tornado um estranho a si mesmo por uma identidade alienada e quase inerte): o Eu – eis aí o problema – teria deixado de se reconhecer (desapropriação de si) – (MBEMBE, 2018, pp. 62, 64, 143).

Poderíamos inserir aqui outra perspectiva dessa ambiguidade: de um lado, a reafirmação da identidade portadora de um imaginário da cultura sob o fundamento de um sujeito racial. O problema é que a maquinaria da produção imaginária, da sujeição ao desejo e ao simbólico reafirmariam uma lógica da territorialização da identidade: "Paradoxalmente, esse trabalho" político de seleção numa memória em torno do duplo desejo de soberania e de autonomia "apenas serviu para reforçar nos negros o ressentimento e a neurose da vitimização." (MBEMBE, 2018, p. 166).³⁷ É nesse percurso que o sentido de um "si mesmo" (*Selbstgefühl*) pode dar-se por empobrecimento segundo o paradigma da vitimização – eis o que se quer destacar. Por outro lado, é em devir que a noção de raça "consiste em incessantemente alimentar, atualizar e reatualizar essas capacidades de autoinvenção" (MBEMBE, 2018, p. 307). No lugar de uma "idolatria racial" (MBEMBE, 2018, p. 276) dever-se-ia falar "de um *devir-negro do mundo*" (MBEMBE, 2018, p. 309).

O problema é que o estado da patogênese da paranoia, como um comportamento sintomático que caminha ao lado da repetição, nos apresenta um sujeito que é espectador de sua própria inércia, de sua própria impotência e isso por uma "relação de tensão [que] toma o feitio de sentimento de culpa, inferioridade, defesa fóbica e

³⁷ Esses termos poderiam ser colocados segundo o que nos mostra Frantz Fanon: "O negro quer ser como o branco. Para o negro não há senão um destino. E ele é branco. Já faz muito tempo que o negro admitiu a superioridade indiscutível do branco e todos os seus esforços tendem a realizar uma existência branca." (FANON, 2008, p. 188). Do mesmo modo, Lévi-Strauss nos ajuda a compreender os perigos que envolvem esta maquinaria da produção imaginária e do desejo. A leitura de *Raça e História*, especificamente, lança-nos no seguinte paradoxo: a pergunta sobre o que consiste a diversidade das culturas pode levar-nos ao risco de vermos os preconceitos racistas apenas desenraizados de sua base biológica para fazê-los retornar em um outro campo, o etnocêntrico. As investigações geográficas, históricas, sociológicas e psicológicas podem ser marcadas por uma maquiagem falsamente científica de um problema (como o da diversidade cultural) para o qual não existe certeza de que a observação e a indução derivadas destas investigações forneçam a chave da verdade procurada – enigma inerente às comparações interculturais.

depressão” (SOUZA, 1983, p. 78). É por este algo que se repete (repetição traumática) que podemos recorrer à noção freudiana de verdade histórica, isto é, uma verdade estruturada em traços e resíduos mnêmicos a partir de vivências da ordem material³⁸. Com isso, somos convidados a refletir no papel que colono (opressor/Senhor) e colonizado (oprimido/Escravo) assumem ao movimentarem a imensa maquinaria do desejo e suas tendências deformadoras no confronto narcísico entre subjetividades e isso na qualidade de uma *experiência intersubjetiva* – utilizando-se um termo de Hyppolite (1989, p. 13). No caso, os resíduos históricos dar-se-ão entre trauma e designação de identidades fixas (da raça como armação e como forma de alterocídio³⁹) por um corpo que se manifesta enquanto "rede de imagens e de reflexos heterogêneos, [como] forma concreta da desproporção" (MBEMBE, 2018, p. 235) no campo da intercorporeidade.

4. DA EROGENEIDADE POLIMÓRFICA AO EGO CIVILIZADO: PENSANDO SOBRE FORMAS DE SUJEIÇÃO, CORPOREIDADE E VISCOSIDADE DA LIBIDO.

As restrições do Eu enfraquecido, nesse campo da intercorporeidade, assumem um caráter compulsivo e repetitivo que ganham intensidade diante de outros processos psíquicos que são adaptados às exigências da realidade objetiva. Por um lado, "graves conflitos entre as exigências do mundo externo real e o Eu, que procura manter sua organização, penosamente conquistada na luta defensiva" (FREUD, 1939 [1934-1938]/2018, p. 110); por outro lado a patogênese da paranoia "como tentativa de cura, como esforço de reconciliar as partes do Eu dissociadas por influência do trauma com o restante [do Eu] e reuni-las num todo forte perante o mundo exterior." (FREUD, 1939 [1934-1938]/2018, p. 110). Trata-se, portanto, de pensar a sujeição também como uma forma de investimento psíquico pela força do recalcado, como algo que se inscreve na vida cotidiana daquele que se identifica com a sua sombra ou com a sombra de seus antepassados por tal viés.

³⁸ Recordemos o estudo de Freud sobre as *Afásias*: sentir é associar. "Sensação e associação são dois nomes com os quais recobrimos diferentes aspectos do mesmo processo. Sabemos, contudo, que ambos os nomes são abstraídos de um processo único e indivisível." (FREUD, 1891/2013, p. 80). É por esse processo único e indivisível que a realidade sociocultural deixa suas marcas na psique (NOGUEIRA, 1998, p. 16) através de um corpo que se torna a pedra de toque de sistemas de identificação, de vigilância e de repressão (MBEMBE, 2018, p. 53). Sensação e associação, enfim, dão-se por uma totalidade corporal inserida em um contexto cultural sócio-normativo, seja no campo ético ou estético. Em suma, é pelo corpo como atividade de negação e dificuldade de elaboração de um esquema corporal que reina uma atmosfera densa de incertezas: entre corpo e mundo se estabelece uma dialética efetiva e é na corporeidade (na personalidade concreta) que se atinge o preto (FANON, 2008, p. 104 e p. 142). Um *Selbstgefühl* se estrutura nesse campo tensional.

³⁹ "Alterocídio, isto é, constituição do outro não como *semelhante a si mesmo*, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total." (MBEMBE, 2018, p. 27).

Neste aspecto, o recalçado contém algo de verdade histórica (retorno compulsivo de um acontecimento passado) e seria infrutífero convencer aquele que sofre de que é louco e contradiz a realidade (processo de culpabilização), ao contrário, é preciso reconhecer nos traços e resíduos mnêmicos um núcleo de verdade (FREUD, 1937/1993, p. 269) que não se desvincula das exigências do mundo exterior – isto é, não ocorrem apenas na intimidade do indivíduo, mas na alteridade. Uma verdade histórica de sofrimento e suplício de um grupo existe também enquanto um recalque (traços, resíduos mnêmicos) que é estruturado em relação com o âmbito social da verdade material (acontecimentos factuais e manifestos). O povo judeu, para seguir um exemplo de *Moisés e o Monoteísmo* (1939 [1934-1938]), com sua inaudita capacidade de resistência enfrentou desventuras e maus-tratos (conflitos externos) e desenvolveu traços de caráter especiais (conflitos internos), de modo que suas características encontrar-se-iam ligadas à sua história (FREUD, 1939 [1934-1938]/2018, pp. 145-146).

Ora, isso se dá porque o processo da produção de um ego civilizado *passa* pela normatização do corpo erogeneizado da criança – a princípio, pelos códigos de higienização ("o corpo a corpo de uma mãe com seu bebê é erotizante" [DOLTO, 2017, p. 80]) – e pela normatização do manejo léxico de uma língua materna (das coerções da educação e do pensar correto para separar o verdadeiro do falso na realidade objetiva [FREUD, 1905/1993, p. 120]). "Aliás, sabe-se que toda fantasia sempre busca se instituir no real enquanto verdade social efetiva." (MBEMBE, 2018, p. 91).

Nessa *passagem* muitos dos complexos de representações, de afetos e seus derivados são interditados pela cultura e pela educação exercendo grande influência sobre o desenvolvimento de processos recalçadores (do sentir como algo agradável e do sentir como algo desagradável a ser rejeitado e censurado), produzindo modificações da organização psíquica de tal forma que ela possa surgir como predisposição herdada: o que antes era sentido como agradável, aparece agora como desagradável e reprimível com todas as forças psíquicas (FREUD, 1905/1993, p. 95).

A inclinação de ver desnudado o que é peculiar a cada sexo, o prazer de ver e tocar, exemplifica-nos Freud (1905/1993, pp. 92-93), são componentes originais da libido. Todavia, segundo as convenções e circunstâncias, o ver e o tocar tornam-se flexíveis e variáveis as medidas de exibição permitidas. No caso de uma *moral dupla* (FREUD, 1908/1993), é no recalque social que a repressão pode ser entendida como sendo o "poder que dificulta ou impossibilita a mulher, e em menor medida também ao homem, fruir a franca obscenidade" (FREUD, 1905/1993, p. 95). O corpo sentido só é

permitido pelas imposições estéticas e éticas de uma moral sexual normal, portanto, por um *Selbstgefühl* normatizado.

O sofrimento e o represamento psíquico passam pelas estruturas recaladoras do campo simbólico e das convenções e demandas da sociedade. Essa luta contra as satisfações pulsionais, em nome das forças éticas e estéticas no interior da vida da alma e no exterior das estruturas culturais, não só temperam o caráter, mas também lhe extrai uma considerável quantidade de energia disponível para novos investimentos. Entre recalque social e recalque psíquico – utilizando-se agora de um exemplo de Stuart Mill em *A sujeição das Mulheres* – podemos compreender o quanto a naturalização do corpo produz formas opressora de silenciamento.

Quantas mais são as mulheres que acalentam de forma silenciosa aspirações [de protestar], possivelmente ninguém saberá; mas há sinais abundantes de quantas as acalentariam se não fossem tão diligentemente ensinadas a reprimi-las como contrárias ao que é próprio de seu sexo. (MILL, 2017, p. 242).

Desse modo, consideramos o quanto a histeria foi a "salvação das mulheres" (KEHL, 2016, p. 152) por ter sido, talvez, a única expressão possível da experiência do corpo-próprio, de tal forma vivenciada por uma corporalidade normatizada por ideais éticos e estéticos de feminilidade, que só pelo adoecimento puderam fazer-se falar. A mulher, enquanto sujeito, se viu calada, dessubjetivada, despontencializada. Não se trata de falar de uma debilidade intelectual fisiológica da mulher – como ainda se vê em muitos discursos conservadores –, mas de saber que essa "debilidade" deve "se relacionar à inibição do pensamento que se requer para sufocar o sexual." (FREUD, 1908/1993, pp. 177-178).

Se por um lado falamos no empobrecimento do Eu, de seus gastos com o mecanismo do recalque, por outro lado temos de considerar as exigências da cultura e do grupo social que, diante das patologias manifestas e produzidas contra a moral (psico)sexual normal, não respondem com simpatia aos sofrimentos psíquicos – já que ainda se pautam sobre a noção de uma subjetividade pura detentora da moralidade à luz, em termos foucaultianos, da "utopia de um corpo incorporeal" (FOUCAULT, 2013, p. 8). As patologias – eis aí o perigo para os conservadores – desnudam os danos e as deficiências das estruturas do grupo social, desmascarando uma verdade recalçada e indesejável perante a massa normatizadora. Em suma, as patologias desmascaram as misérias e os danos do mundo tornando explícitas as necessárias transformações na Cultura (FREUD, 1910/1994).

O problema é que, nestas patologias sociais – especificamente pensando-se na questão do feminino –, a corporeidade adquire uma parcela de coisidade e quanto mais densidade (de *Ser*) ela adquire por um ato de identificação da existência (*Eu sou, logo existo*), mais ela se aproxima de uma noção de identidade que se distancia daquela noção de diferenciação e fonte de criação. Judith Butler, em *A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição* (2017), nos mostrará, por exemplo, que o sujeito aparece e se manifesta à custa de um corpo condicionado: "O corpo não é um lugar onde acontece uma construção; é uma destruição em cuja ocasião o sujeito é formado." (BUTLER, 2017, p. 99). Mas esse corpo dissociado também excede a normatização e resiste a ela por um corpo negado e recalcado em nome da construção (social, política, moral) de contornos corporais estáveis (docilizados e submetidos a lugares fixos, de permissão e interdição de vivências corporais). Todavia, cabe aqui a questão: "Poderíamos esperar que o corpo retornasse num estado selvagem não normalizável" (BUTLER, 2017, p. 100), já que nascer é estar submetido a códigos éticos e estéticos (condição da permissão e da proibição)?

É entre a nossa miséria [*unserem Elend*] (sofrimento) e os laços sociais da cultura, entre o poder da comunidade [*Macht dieser Gemeinschaft*] e o poder do indivíduo [*Macht des Einzelnen*], entre trabalho e amor e entre *Eros* e *Ανάγκη* (FREUD, 1930 [1929]/1994) que a vida individual e coletiva se produz. É prudente ressaltar que toda noção de identidade, que é atravessada por esses laços, dá-se por criação e diferenciação, requerendo um

trabalho negativo da destruição, [do] tornar-se outro, [do] fazer-se empreendedor de si mesmo e [de] se transformar num sujeito capaz de se projetar no futuro e de se dedicar a um desejo. [É preciso] se autoproduzir, não como repetição, mas como *diferença irresolúvel e singularidade absoluta*. (MBEMBE, 2018, p. 267).

É preciso que o sujeito encontre novas formas de marcar a sua presença no corpo-próprio, na sua apropriação da fala, no modo pelo qual ele se lança ao outro e ao *Umwelt* (a partir de um *Selbstgefühl*). Para Mbembe, por exemplo, deve-se defender o

ponto de intersecção entre a clínica do sujeito e a política do paciente [:] o político [sofrimento produzido pelas demandas sociais] e o clínico [fragilização das capacidades do paciente em entrar no mundo da linguagem] têm em comum serem ambos psíquicos por excelência. (MBEMBE, 2018, p. 282).

Desse modo, falar do meu corpo é falar de um corpo *transindividual*, que existe no quiasma entre um tocante e um tocado e na medida em que engendram o campo simbólico. Assim sendo, todo sistema simbólico tem sua inteligibilidade no contexto de uma ordem social dos membros que a compõem. O reconhecimento de si de uma personalidade passa por esse sistema simbólico, isto é, passa pelo objeto simbolizado e, por consequência, por relações interpessoais. “Nesse caso, uma relação se objetifica através de itens (como objetos de valor) que circulam entre doador e receptor. Na medida em que são ‘transacionados’, eles têm uma identidade social” (STRATHERN, 2006, p. 269).⁴⁰ Não só o sujeito, mas o objeto é também um agenciador.

O objeto, no caso, adquire uma viscosidade e um valor simbólico que se volta contra essa corporalidade. Logo, o corpo não é objeto do mundo, mas um meio de comunicação com o entorno – como no exemplo freudiano do choro da criança, que se torna, pela função secundária, via de entendimento ou de comunicação e fonte primordial de todos os motivos morais (FREUD, 1895/1994, pp. 362-363). É através desse meio de comunicação e de moralidade que o corpo erogeneizado colocar-se-á da predisposição polimórfica perversa da criança à educabilidade no horizonte e na função de *tocante* e de *tocado*. É nesse horizonte que os traços na economia libidinal da criança enraizar-se-ão

em historicidade: não há como escapar, o corpo cresce sob os imperativos da cultura.

Diante disso, os corpos se apresentam como

objetos pertencentes à realidade cruzada do tempo e do espaço. Cada corpo é representativo de um sujeito desejante [;] mas é percebido pelos outros sob sua forma de objeto oferecido a seu desejo, provocando-os a desejá-lo de uma maneira fílica ou fóbica; quero dizer, desejar para entrar com ele em uma relação de troca de prazer, ou para recusar uma relação de troca com ele que seria desprazer. (DOLTO, 2017, p. 310).

A libido, no caso, adere a determinadas orientações e objetos, ela adquire uma *viscosidade* (*viscosidade da libido* [*Klebrigkeit der Libido*] [FREUD, 1916-1917/1994,

⁴⁰ Podemos entender essa noção objeto *transacionado* pela ideia de objeto ou de fenômeno *transicional* segundo Winnicott. A experiência do objeto e da formação simbólica são experiências localizadas no tempo e no espaço, portanto, apresentam-se através de uma vivência que não pode ser reduzida a um *dentro* ou ao um *fora*. Trata-se de uma área intermediária, “nem dentro do indivíduo nem do lado de fora, no mundo da realidade compartilhada” (WINNICOTT, 2019, p. 176) – recorrer a uma postura idealista ou materialista do fenômeno implicaria em aprisioná-lo ou limitá-lo em uma interioridade ou em uma exterioridade. No mesmo sentido, podemos evocar o contexto do *Fort-Da* da brincadeira da criança com o carretel. Para Freud, a brincadeira infantil é autocriada e traz um ganho de prazer. Da passividade (fazer desaparecer, falta do objeto-mãe/*Fort*) à atividade (fazer voltar, retorno do objeto substituto-carretel/*Da*) e é nessa brincadeira, nesse ponto intermediário entre o Eu e o Não-Eu que se localiza o primeiro grande êxito cultural da criança (da agressividade aculturada): “a criança troca a passividade do vivenciar pela atividade do brincar [uma estética de inspiração econômica]” (FREUD, 1920/1995, p. 17).

p. 317]) variável para os indivíduos conforme seu histórico entre o fator interno e o fator externo, mas a ele impondo-se como fator determinante. A experiência desse corpo (tocante-tocado) não se reduz a uma representação corpórea no plano de uma inscrição cognitiva: o corpo não é apenas uma representação da reunião de órgãos justapostos no espaço. Pode-se, por exemplo, pensar em formas culturais e religiosas de uma vivência corporal no campo simbólico como sendo

impossível de verbalizar, quer por referir memórias pessoais e comunitárias cujo rastro na esfera da representação cognitiva se perdeu, quer por a inscrição dessas memórias nem sequer se haver inscrito no âmbito da cognição (transmitindo-se diretamente como um "jeito do corpo"), quer por se tratar de verdades recalçadas e de traumas históricos manifestamente interditos. (BAIRRÃO, 2004, pp. 5-6).

Esse corpo mobilizado pelo campo simbólico pode enunciar-se apresentando-se como uma experiência no plano do *indizível*, bem como exteriorizar-se por uma riqueza enunciativa e de gestos que, ao serem traduzidos por representações cognitivas, encontrar-se-iam empobrecidos pela tradução verbal.

A própria vivência de excitações exteroceptivas e proprioceptivas de resíduos cinestésicos (estimulação corporal) despertam um *movimento virtual* (mas, real) por um corpo que se anuncia por uma tensão e por uma potência de ação que transborda o mero esquematismo ou dispositivo anatômico. A totalidade de uma vivência corporal pode não ser reduzida à totalidade do dizível ou a símbolos verbalmente inteligíveis, dando-se, no caso, por uma "expressividade rica e sinestésica, independente de subsequentes racionalizações" (BAIRRÃO, 2004, p. 06). Lévi-Strauss nos dá um belo exemplo dessa perspectiva em *A Eficácia Simbólica*. Vemos ali o quanto determinadas representações psicológicas podem ser evocadas para combater distúrbios fisiológicos por uma *medicação puramente psicológica* em que o corpo da paciente não é tocado e não há administração de remédio algum, mas, ao mesmo tempo, o xamã (no papel de médico) é capaz, com seu canto, de envolver o estado patológico por uma *manipulação psicológica do órgão doente* e promover a cura (LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 191). No caso, o *jeito do corpo* representa mobilizações para além do cognitivo.

5. O CORPO ENQUANTO ATIVIDADE FORMADORA DO MITO: MEMÓRIA, SENSORIALIDADE E SENTIMENTO DO INFAMILIAR

O corpo é atravessado por símbolos culturais, símbolos sociais e coletivos, ao mesmo tempo em que é mobilizado por símbolos pessoais – enraizados na especificidade de uma biografia. Em *O Interesse pela Psicanálise* (1913), Freud nos mostrará que, diante da “complicada estrutura das compensações de desejo do ser humano”, há uma “realidade objetiva convencionalmente admitida, em que, graças à ilusão artística, símbolos e formações substitutivas são capazes de provocar afetos reais e efetivos” e é nesse campo que “a arte constitui um reino intermediário entre a realidade que renega os desejos e o mundo da fantasia que os satisfaz” (FREUD, 1913/1994, p. 190). Além disso, é o que nos provoca a leitura do texto *Sobre a conquista do Fogo* (1932 [1931]), devemos também levar em consideração as distorções (mecanismos de representação por símbolo e transformação ao contrário) na passagem para a formação mítica – uma distorcida reminiscência da humanidade.

De um lado, a renúncia ao pulsional; de outro a elaboração simbólica – enquanto símbolo da libido – que evoca a possibilidade de satisfação⁴¹.

É possível, em suma,

que a atividade formadora de mitos tente (como uma brincadeira, se diria) dar representação disfarçada a processos anímicos com expressão corporal, universalmente conhecidos, mas também de extremo interesse sem outro motivo que o simples prazer de representar. (FREUD, 1932 [1931]/1993, p. 176).

E Freud termina o texto possibilitando-nos pensar na capacidade do homem entender o mundo externo com o auxílio das sensações e condições de seu próprio corpo, e isso para além da esfera da representação cognitiva. À vista disso, as manifestações corporais (jeito do corpo), seus gestos e ações embaladas pela corporalidade da música, da dança, do rito, por exemplo, são mobilizadas através do impacto estético e sensorial do sistema simbólico que compõe o enquadre dessa vivência. O participante, no caso, movimenta “tanto aspectos de sua vida e lacunas de sua história pessoal [sendo ressignificados]”, quanto os da população [...] pelas vias da identificação simbólica

⁴¹ Exemplos de utilização de analogias que o comportamento externo indica a partir das vivências sensoriais do próprio corpo: fogo = calor = paixão amorosa (fogo da paixão) → fogo como representante simbólico da libido; calor = sensação de excitação sexual → chama = falo em ação. A repressão orgânica abriu caminho para a formação do sistema simbólico cultural a partir do entrelaçamento entre o corpo (sensorialidade), o elemento histórico (fato) e a fantasia (simbólico-fantástico), permitindo uma forma de restauração e satisfação dos desejos libidinais (indestrutíveis) após a renúncia pulsional.

propiciadas pelo culto.” (PAGLIUSO; BAIRRÃO, 2010, p. 201).

Conseqüentemente, o "jeito do corpo" (do anímico manifesto corporalmente segundo sistemas simbólicos culturais e pessoais) – tratando-se de verdades recalçadas ou de traumas históricos – pode ser articulado à noção de tendência deformadora apresentada por Freud em *Moisés e o Monoteísmo* (1939 [1934-1938]/2018, p. 61). Nesse texto, o autor atribui ao termo *Entstellung* (deformação) um duplo sentido: 1) modificar a aparência e 2) pôr em outro lugar, deslocar. O que é suprimido e renegado, ainda que mudado e arrancado do contexto, aparece em outro lugar, de modo que nem sempre seja uma tarefa fácil reconhecê-lo ou dizê-lo. A natureza de uma tradição, no caso, é geralmente empobrecida quando se admite apenas motivos de necessidades materiais, sacrificando, em nome de tal admissão, a diversidade da vida humana (e seus mecanismos psíquicos: latência, resistência, recalque, tendência deformadora, fantasia, compulsão à repetição, traumas, lembranças encobridoras, defesas).

A oposição entre um registro escrito e a transmissão oral desse material (a Tradição) pode, como exemplificará Freud, nos mostrar o quanto daquilo "O que fora omitido ou modificado na redação pôde muito bem ser conservado intacto na tradição." (FREUD, 1939 [1934-1938]/ 2018, p. 97). Uma historiografia, segue Freud, é menos submetida à influência das tendências deformadoras, pois a comunicação oral da tradição entre gerações pode encontrar diferentes destinos – uma plasticidade que não é permitida pelo relato fixado por escrito.

A relação entre o individual e as massas, que inclui a tradição, é compreendida pela noção de *série complementar* (*Ergänzungsreihe*), em que a medida menor de um fator hereditário é compensado pela medida maior de um fator contingencial – e vice-versa – e isso segundo um movimento de convergência (FREUD, 1939 [1934-1938]/2018, p. 104).⁴² O que nos interessa aqui é refletirmos sobre a relação entre a tradição e as vivências do indivíduo enquanto corpo-próprio (corporalidade ou percepções sensoriais) no campo simbólico – campo esse transmitido pela tradição.

No caso, não será apenas o trabalho analítico a proporcionar ao outro uma experiência de vivências esquecidas, mas as próprias estruturas simbólicas (ritualísticas,

⁴² Não caímos no erro de substancializar a massa (produção da "group mind"). Em *Psicologia das Massas e análise do Eu* (1921) Freud, para mostrar a relação ente o indivíduo e o grupo – ligados por laços afetivos (investimentos libidinais) – podem ser desfeitos quando, por exemplo, desaparece a ligação ao líder e os vínculos recíprocos dos indivíduos da massa pulverizam-se como uma lágrima batávica (FREUD, 1921/1995, p. 93). Todavia, assevera-nos em uma nota de rodapé no final do Capítulo III, que não se "pode admitir que prover a 'alma da massa [*Massenseele*]' de organização signifique hipostasiá-la, isto é, atribuir-lhe independência dos processos da alma [*seelischen Vorgängen*] do indivíduo." (FREUD, 1921/1995, p. 83). Nem indivíduo e nem a massa são providos de uma substância que os façam existir em estado puro de independência.

cerimoniárias) possibilitarão tais vivências. Uma vivência corporal – mobilizada pelo universo simbólico de uma tradição – pode tornar um complexo de representações – outrora interditas e recalçadas segundo as exigências do mundo externo aculturado – novamente vivenciáveis pela repetição afetiva anteriormente negada. Se o recalçado pode provocar inibição e incapacidade diante da vida, a vivência de um complexo de representações, que agora encontram um caminho de descarga, pode proporcionar a manifestação de potencializações afetivas não mais contrainvestidas. Achille Mbembe nos dá um exemplo que nos interessa nesse contexto: a relação entre memória e recordação.

Para o autor, retomando a noção merleau-pontyniana de tempo e sua relação com os fatos psíquicos (em *Fenomenologia da Percepção*), analisar o tempo é ter acesso à estrutura da subjetividade em sua concretude e intimidade (MBEMBE, 2018, pp. 213-214). Mbembe defende, com isso, a existência de modos pelos quais o passado se faz presente (traços, restos, fragmentos) na consciência, seja ela racional, onírica ou imaginante: o tempo não existe em si, mas nasce da relação contingente, contraditória e ambígua com as coisas, com mundo e com o corpo.

Trata-se de experienciar – retomando o texto *O Infamiliar* (1919) de Freud, juntamente com Mbembe – uma temporalidade em que já não se sabe no que ela se baseia do próprio Eu.⁴³ A ideia de corpo-próprio ou totalidade do corpo (*gesamnte Leib*), apresentada anteriormente, pode ser inserida no contexto do "tempo negro" elaborado por Mbembe (2018, pp. 213-222), já que o autor lá defenderá que a experiência do tempo se faz por meio das sensações, isto é, pelo ver, ouvir, tocar, cheirar, saborear – estabelecendo uma relação prioritária entre memória e sensorialidade.

No caso, memória e lembrança, enquanto sensação e associação, colocam em jogo toda uma economia das emoções centralizada na experiência do corpo, mas também por tudo aquilo que o extrapola. "O corpo é um grande ator utópico, quando se trata de máscaras, da maquiagem e da tatuagem." (FOUCAULT, 2013, p. 12). É fazer

⁴³ Cito o texto a que Mbembe se refere: "Trata-se do âmbito do duplo, em todas as suas gradações e formações; ou seja, o aparecimento de pessoas que, por causa da mesma aparência, devem ser consideradas como idênticas; o incremento dessas relações por meio da transmissão dos processos psíquicos de uma dessas pessoas para a outra – o que deveríamos chamar de telepatia –, de tal modo que uma se apropria da outra: a identificação com uma outra pessoa, de modo que esta perde o domínio de seu Eu ou transporta o Eu alheio para o lugar do seu próprio, ou seja, duplicação do Eu, divisão do Eu, confusão do Eu – e, enfim, o eterno retorno do mesmo, a repetição dos mesmos traços fisionômicos, o mesmo caráter, o mesmo destino, os mesmos atos criminosos, o nome por meio de muitas e sucessivas gerações." (FREUD, 1919/2019, pp. 67-69) – Mbembe utiliza-se da seguinte parte do texto de Freud: "duplicação, divisão e permutação do Eu" (MBEMBE, 2018, p. 215).

com que o corpo entre em comunicação com outras linguagens – sejam elas cifradas, secretas ou sagradas –, manifestando-o como um fragmento de espaço imaginário em comunicação com essas linguagens. Com essa experiência, o *infallimiar* e o *indizível* nele se encarnam. Assim, o *indizível* pode, apropriando-se de Mbembe, manifestar-se como lembrança por meio da dança e da música, do jogo de máscaras, do transe e da possessão: não existe memória que não mobilize as forças do sensível e da imaginação (MBEMBE, 2018, p. 215).

A relação entre o retorno do esquecido e a restauração do passado mostra-nos o quanto "cada porção que retorna do esquecimento com poder especial, exerce uma influência incomparavelmente forte sobre as massas e reivindica a verdade de forma irresistível" (FREUD, 1939 [1934-1938]/ 2018,p 119). Podemos pensar que a vivência corporal do simbólico, da memória – que coloca em movimento o sistema nervoso e a economia das emoções e afetos – faz com que o "atuar" (*Agieren*) tome o lugar do recordar. O atuar de um *inconsciente dos povos* (*Unbewußten der Völker* – FREUD, 1939 [1934-1938]/ 2018,p. 129) pode manifestar-se pelo corpo investido e movente à luz de uma tradição, da máscara, da dança, da possessão.

Mas, em que sentido podemos aqui utilizar do termo *tradição*? No sentido que nos propõe Freud em *Moisés e o Monoteísmo* (1939 [1934-1938]).

A Tradição remete a uma concordância entre o indivíduo e a massa pela impressão de um passado que permanece conservado em traços mnêmicos inconscientes (FREUD, 1939 [1934-1938]/ 2018, p. 133) – portanto, a partir de algum material reprimido, mas que mantém seu ímpeto (*Auftrieb*) e esforço de tornar-se consciente. Ora, no corpo-próprio (movente e investido simbolicamente) "a experiência recente é reforçada pela energia latente do reprimido e este passa a agir atrás da experiência recente, com ajuda desta" (FREUD, 1939 [1934-1938]/ 2018,p. 134) – mesmo que não consciente ou sob influência deformadora. O corpo, no caso, é penetrado pelo caráter universal do simbolismo e da linguagem como algo (in)familiar. Mesmo que se utilize de traduções ou de frequentes expressões em que se encontra fixado esse simbolismo, há sempre algo que lhe escapa, há um sentido próprio de uma expressão simbólica não traduzível por representações cognitivas.

Na experiência do *indizível*, "O simbolismo [...] ignora as diferenças entre as línguas; [...] ele é ubíquo, é o mesmo em todos os povos" (FREUD, 1939 [1934-1938]/ 2018, pp. 138-139). De um lado, traços mnêmicos de uma herança arcaica; de outro, traços mnêmicos de impressões externas. A tradição é expressão daquilo o que Freud

nomeou de *séries complementares*, pois ela 1º) traz elementos de traços mnêmicos esquecidos (recalcados) de uma herança arcaica; 2º) atualiza tais traços mediante uma repetição real recente e 3º) não se baseia apenas na transmissão escrita, alcançando o privilégio de se libertar da coação do pensamento lógico (*Befreiung vom Zwang des Logischen Denkens* [FREUD, 1939 [1934-1938]/ 2018, p. 143]), podendo assim dar formas de satisfação que superam a *cicatriz da repressão* (*Verdrängungsnarbe* [FREUD, 1939 [1934-1938]/ 2018, p. 175]). Articulemos esse contexto a algumas noções freudianas sobre o *infamiliar* (*Das Unheimlichen* – 1919).

Na medida em que a vivência do infamiliar sublinha uma sensibilidade para esse sentimento que é experienciado em diferentes graus e em diferentes pessoas, ele se dá como uma possibilidade do indivíduo mergulhar nesse sentimento. O que deveria permanecer em segredo, oculto, mas que veio à tona (o eterno retorno do mesmo) é por ele apropriado (no sentido de tomar posse) à luz de uma defesa contra o aniquilamento (*Abwehr gegen die Vernichtung* [FREUD, 1919/2019, p. 68]) visando, com isso, uma segurança quanto à continuidade da vida – já que o infamiliar se torna um mensageiro da morte, um perigo ao apego narcísico à identidade, à segurança quanto à continuidade da vida. Luta-se, inevitavelmente, contra as formas do destino (*Geschicksgestaltung* [FREUD, 1919/2019, p. 70]) em defesa das aspirações do Eu (*Ichstrebungen* [FREUD, 1919/2019, p. 72]).

Acrescenta-se a esse fato que o *sentimento de desamparo e infamiliaridade* (*Gefühl von Hilflosigkeit und Unheimlichkeit* [FREUD, 1919/2019, p. 74]) dá-se pela repetição involuntária do mesmo, por uma compulsão interna à repetição, por uma angústia diante da natureza secreta do infamiliar que, como afirmado, deveria permanecer oculto, indizível, mas veio à tona para desvelar a fissura, a hiância entre o ser e o dever-ser e a própria fragilidade da identidade – a indiferenciação, a perda do domínio de seu Eu (duplicação, divisão, confusão). Mas é exatamente nesse movimento de perda do domínio que o Eu alheio (o outro) é transportado para o lugar de seu próprio Eu (o si mesmo) em um processo de identificação, de repetição dos mesmos traços e é em defesa contra a destruição, o aniquilamento e o enérgico poder da morte que se apresenta um *impulso para a arte* (*Antrieb für die Kunst*) e as criações com as quais o ilimitado narcisismo se defende das objeções impostas pela realidade (FREUD, 1919/2019, p. 85) – retrocede-se ao recalcado para manifestar-se em novas formas simbólicas segundo modos de satisfação aceitos socialmente.

Diante do infamiliar manifesta-se a força de nossas reações emocionais mais originárias (animismo, magia, feitiçaria, onipotência de pensamentos, modos de relacionar-se com a morte – formas mais libertas da coação do pensamento lógico). É no feito do infamiliar (*unheimliche Wirkung* [FREUD, 1919/2019, p. 94]) e no surgimento do sentimento do infamiliar (*unheimlichen Gefühls* [FREUD, 1919/2019, p. 106]) que o indivíduo reage passivamente (sucumbindo a ele) ou, a partir do estado emocional que ele o coloca, (re)age ativamente (fantasias, ficção, criação literária, modos de figurar o mundo como esboço de solução entre o recalcado e o superado, entre as exigências da realidade e a fantasia [FREUD, 1919/2019, pp. 107-115]). Com o impulso para a arte e o agir ativamente, a memória, a linguagem e o simbólico, pode-se concluir, não se separam da práxis corporal de um corpo psicosssexualizado: "o corpo, na sua materialidade, na sua carne, seria como o produto de seus próprios fantasmas [*fantasmes*]." (FOUCAULT, 2013, p. 14). Memória e fantasia podem ser pensadas no plano da atividade criadora do sujeito e no seio das exigências culturais da relação com o outro.

6. O CORPO PSICOSSEXUALIZADO: ENTRE O DESEMPARO, A EDUCABILIDADE E O SELBSTGEFÜHL

O que queremos ressaltar com tais observações é o fato de que, sobre a memória, "Já não se pode considerá-la inocente" (FREUD, 1899/1994, p. 309) pois, sendo ela uma das mais importantes expressões de uma biografia, a imagem-lembrança jamais encontra-se desvinculada da forma pela qual ela é presentificada: a lembrança nunca aflora, ela é sempre formada; ela não é *da* infância, mas *sobre* a infância (FREUD, 1899/1994, p. 315). Conclui-se dessa afirmação que a "imagem mnêmica não pode ser a repetição fiel da impressão originalmente sentida. De fato, o sujeito encontrava-se em meio à situação e não prestava atenção a si mesmo, mas sim ao mundo exterior." (FREUD, 1899/1994, p. 314). Mesmo na percepção da imagem-lembrança, o sujeito não é um observador passivo da intensidade sensorial da imagem, ao contrário, trata-se de uma síntese associativa entre o eu atuante e o eu recordador, um modo pelo qual, como defende Freud, a impressão originária sofreu uma reformulação, um retoque ou

uma revisão [*Überarbeitung*].⁴⁴ Mas não seria contraditório falar de síntese (ato sintético) por um sujeito que é marcado pela clivagem (pelo conflito entre desejo e desejo do não desejo)?

É claro que o sintoma é a manifestação entre a centralidade da função dos afetos negativos e a dissociação anímica, ou melhor, é a exteriorização da fragmentação da personalidade (excisão da alma). Ainda que haja cisão pela estruturação da gênese da dissociação histórica (divisão da consciência (*Bewußtseinspaltung* [FREUD, 1910 [1909]/1994, pp. 18-24]), não se nega que na vida da alma há que enfrentar as aspirações submetidas a uma compulsão de unificar e reunir. Mesmo na fragmentação da personalidade via formação sintomática, o sujeito nela se manifesta em sua inteireza, de modo que em que cada ação há uma integração na unidade do "Eu": todas as moções pulsionais que até então estavam dela dissociados e ligadas noutra parte, nela integram-se. É, de fato, no seio de uma vida psíquica dilacerada e dividida por recalques e resistências que a atividade sintética do Eu se exterioriza sob o solo de uma *psicossíntese* (*Psychosynthese*): "a psicossíntese se consuma no analisando sem a nossa intervenção [a do analista], de maneira automática e inevitável" (FREUD, 1919 [1918]/1994, p. 157) – lembremo-nos do impulso para a associação (*Assoziationsanregung*) do qual nos fala Freud em *Sobre a Concepção das Afasias* (FREUD, 1891/2013, p. 88).

No caso, as poderosas moções de desejo da infância, entre autoerotismo e autoconservação (libido do Eu), os investimentos da libido em uma pessoa externa (as escolhas da libido de objeto) e a pressão da educação para a cultura (*Erziehung zur Kultur*), a vida (psico)sexual da criança experimenta uma síntese e uma organização (FREUD, 1910 [1909]/1994, pp. 36-40). A indagação psicanalítica sobre o desenvolvimento de um Indivíduo (de um Eu próprio)⁴⁵ exige uma investigação em torno da relação entre as pulsões orgânicas originárias, as contingências de episódios, as influências do meio e as reações desse indivíduo. Nas palavras de Lacan, "O que está

⁴⁴ O Trabalho terapêutico, como exemplificação desses fatos, tem como finalidade, além de tomar a pessoa em sua singularidade, "libertar o fragmento de verdade histórica de suas deformações e ligações com o dia presente real, e em conduzir [o analisando] de volta para o ponto do passado a que pertence." (FREUD, 1937/1993, p. 269). No sentido lacaniano, "o interesse, a essência e o fundamento, a dimensão própria da análise, é a integração, pelo sujeito, da sua história até os seus últimos limites sensíveis, isto é, até uma dimensão que ultrapassa de muitos limites individuais." (LACAN, 1953-1954/2009, p. 22). Como se defenderá em seguida, o indivíduo, seu "si-mesmo" ou seu "Eu-próprio", enquanto estrutura de uma personalidade em vida, passa pela dimensão de um tempo socializado, por um Eu e seu Outro segundo uma densidade vivida que precisa levar em conta outras existências.

⁴⁵ Do "Eu próprio" enquanto compreensão dinâmica do psíquico como algo especificamente único, isto é, como um fenômeno que, na vida da alma, enfrenta aspirações submetidas a uma compulsão (*Zwang*) por unificar e reunir (FREUD, 1919 [1918]/1994, p. 157).

em questão é a subjetividade do sujeito, nos seus desejos, na sua relação com seu meio, com os outros, com a própria vida." (LACAN, 1953-1954/2009, p. 10).

Assim, o desenvolvimento de um Indivíduo, como nos mostrará Freud *em Uma lembrança de Infância de Leonardo Da Vinci* (1910/1994), deve ser sondado dinamicamente, de maneira que as transformações e os desenvolvimentos da conduta de uma personalidade em vida (*Lebensverhalten der Persönlichkeit*: características psicológicas singulares, estabilidade e alterações dos traços de personalidade, funções inatas e modos de exteriorização) sustentam-se pela tensionalidade entre as necessidades da constituição e as contingências das vivências históricas na infância. Trata-se, em suma, de pensar na ação conjugada entre a formação disposicional e as forças internas e externas que penetram nas experiências de vida e sob as quais se edifica uma personalidade (FREUD, 1910/1994, pp. 125-127). De um lado, a Necessidade [*Notwendigkeiten*], de outro lado um certo "grau de liberdade" (*Grad von Freiheit* – FREUD, 1910/1994, p. 126) que não se pode resolver mediante a psicanálise (a Contingência [*Zufälligkeiten*]).

Como há uma estrutura implícita desse sujeito enquanto personalidade em vida em uma história de desenvolvimento (*Entwicklungsgeschichte* [FREUD, 1916-1917/1994, p. 325]) entre o Eu e a libido, ela só se definirá na perspectiva de um tempo socializado, isto é, entre a fixação da libido (fator interno) e a frustração imposta pela realidade (*Ανάγκη*). No sentido lacaniano de *tempo socializado*, temos a noção de que "O centro de gravidade do sujeito é essa síntese presente do passado a que chamamos história." (LACAN, 1953-1954/2009, p. 53). Essa história se dá a partir de uma potente força impulsora, a única capaz de colocar em movimento o aparelho psíquico: o desejo (FREUD, 1900 [1901]/1994, p. 588). Esse desejo, estruturador⁴⁶ de uma história de vida, utilizando-se aqui de uma metáfora lacaniana, "corre como um anel que vemos desaparecer e reaparecer num jogo de passa-passa" (LACAN, 1953-1954/2009, p. 65). Os traços de caráter, desde a primeira formação de uma organização do Eu a partir da atração de desejo e da inclinação a recalcar (FREUD, 1895/1994, p. 368), o avanço do princípio de prazer (*Lustprinzip*) ao princípio de realidade (*Realitätsprinzip*) passa,

⁴⁶ O desejo é estruturador, mas por um movimento pelo qual o sujeito é descentrado por buscar um objeto de satisfação que desvela seu ser como falta: seu centro não está mais nele, está fora, em um objeto do qual está separado e pelo qual procura reconstruir seu centro (GREEN, 1988, p. 20).

necessariamente, pelo trabalho educativo (*Erziehungswerk*).⁴⁷ É sob as necessidades da vida (*Lebensnot*) e o amor enquanto o grande pedagogo e educador (*große Erzieherin*) que aquele centro de gravidade, acima referido, mobiliza o sujeito entre satisfações prazerosas, sacrifícios, mudanças de finalidade em que, de certa modo, decide submeter-se a uma necessidade que é válida para todos (FREUD, 1916/1995). A síntese e a organização do Eu só se dá sob a influência da Educação (obstáculos externos), das repressões enérgicas sobre as pulsões, pela produção de forças psíquicas (vergonha, nojo, moral: obstáculos internos) em nome da formação das vias normais de satisfação (por diques à pulsão recalçada) e isso desde as primeiras vivências de desamparo psíquico e biológico do bebê (ou das situações traumáticas do desamparo [*traumatische Situation von Hilflosigkeit*] – FREUD, 1926 [1925]/1993). Uma organização e síntese que se dá na medida em que o Eu vivencia o encontro do desamparo motor com sua expressão no desamparo psíquico (FREUD, 1926 [1925]/1993, p. 157). É nesse sentido que o Eu, enquanto efeito, é já estruturado como sintoma (LACAN, 1953-1954/2009, p. 27).

O bebê, em suas sensações (inervações) prazerosas do corpo tocado, higienizado, alimentado, excretado, organiza-se corporalmente entre as lutas internas e externas que constituirão a sua historicidade (luta entre satisfação e defesa). Ele aprenderá a submeter sua vontade individual ao mandato social: ele trocará prazer por dignidade social (FREUD, 1917 [1916-1917]/1994): "a criança aprende a *amar* outras pessoas – que a ajudam em seu desamparo e satisfazem suas necessidades –, inteiramente segundo o modelo e em prosseguimento da sua relação de lactente com a nutriz" (FREUD, 1905/1995, p. 203). Os códigos de higienização são, para a criança que toca e é tocada, embalada, acariciada, uma permanente fonte de excitação sexual e satisfação do corpo erógeno – do mesmo modo que a ternura e o carinho que, posteriormente, exercerão o seu efeito sobre as zonas genitais.

O bebê desamparado e a auxiliadora externa associam-se à luz das mudanças exigidas pela passagem da atividade autística (mesmidade) para a vida em comunidade (FERENCZI, 1928/2011, pp. 14-15) a partir das exigências de cuidado, alimentação e higienização. Essa educabilidade do sujeito pelo corpo passa por uma tradução dos símbolos mediada pelo transindividual, ou seja, por um permanente "estabelecimento da

⁴⁷ O bebê, predominantemente monista, a princípio, ensimesmado em seu corpo-próprio, passa processualmente à fase predominantemente dualista, aprendendo a conhecer a malícia das coisas, de um mundo que está à sua disposição e, ao mesmo tempo, podendo ser rebelde à sua vontade (FERENCZI, 1909/2011, p. 96).

continuidade nas motivações do sujeito [que] só se satisfaz na continuidade intersubjetiva do discurso em que se constitui a história do sujeito" (LACAN, 1998, p. 259): eis aqui o necessário campo da intersubjetividade pela qual a síntese e a organização de uma personalidade se dá (bem como a organização de certezas, crenças e coordenadas de referências Éticas e Estéticas). Em suma, a imagem do corpo está ao lado do desejo e não vinculada unicamente à necessidade fisiológica, pois a imagem do corpo se estrutura na relação intersubjetiva e na relação linguageira com o outro (DOLTO, 2017, pp. 29-30).

Deste modo, o corpo sexuado esquematiza-se sob a pressão dos ideais estéticos e morais, formando diques e contrainvestimentos enquanto um esboço de solução aos imperativos estabelecidos pela cultura contra seus desejos. A fim de produzir a criança civilizada, os estágios pulsionais (pré-genital, oral, anal, genital), as excitações mecânicas das sensações de prazer-desprazer (que configuram um ritmo do corpo), os processos afetivos e o trabalho intelectual (pulsão de saber) organizam-se como (inter)subjetividade. Uma organização que se estabelece não só no sentido de uma carne que se faz carne por relação às disposições orgânicas (fixadas hereditariamente), mas também como *acaso significativa* da criança higienizada e alimentada pelas condutas maternas. No caso, ambos se encontram alicerçados no campo do desejo: "O desejo [...] é realizado no outro, pelo outro – *no* outro." (LACAN, 1953-1954/2009, p. 234). Por consequência, a relação entre a imagem corporal (desde a noção de totalidade do corpo [*gesammte Leib*]) e o *Umwelt* (que inclui o outro) permite a formação de um sentimento de si enquanto uma vivência do próprio corpo (*Selbstgefühl*).

A noção de *Selbstgefühl* traz à tona a ideia de um investimento no corpo próprio que, sustentado por uma imagem corporal, também dá forma ao *Umwelt* – que sobre ele retorna. O sentimento de si resulta, em outros termos, da relação entre a constituição da realidade externa e seu relacionamento com a forma do corpo investida. Como apresentado inicialmente, do ponto de vista psicológico, a palavra é um complexo de representações que, a partir da extremidade sensível da corporalidade (a partir da imagem de som), liga-se ao complexo de representações de objeto, de modo que o corpo vivencia na carne o simbólico e a verdade que nela se inscreve. É em relação com o entorno e com sua imagem corporal em vínculo reflexivo ao outro que um Eu corporal e seu ser libidinal se estruturam: um "esquema corporal pelo qual o sujeito na realidade se presentifica em relação com os outros e com o mundo" (DOLTO, 2017, p. 268).

Como vimos, é deste modo que o fenômeno humano se presentifica mediado por

uma memória que é individual e social, atualizada em autorrepresentações enraizadas no âmbito da intercorporeidade, da linguagem e do simbólico e, como consequência, marcada em seus efeitos éticos e estéticos. Memória e esquecimento surgem numa dimensão que é simbólica e política enquanto representação de experiências originárias que, na lembrança e no esquecimento, exteriorizam-se no “jogo de símbolos” e em “sua circulação, desvios”, nas “mentiras” e nas “dificuldades de articulação”, nos “pequenos atos falhos” e “atos sintomáticos” e nos “lapsos” enquanto derivados de “uma operação psíquica e de uma crítica do tempo” (MBEMBE, 2018, p. 186). O trabalho psíquico, portanto, atua também como uma crítica do tempo, como uma prática de ressimbolização que coloca em jogo as possibilidades de reciprocidade e o respectivo retorno a si do indivíduo que ela promove (MBEMBE, 2018, p. 282).

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS: O *JE-NOUS* E A CONDIÇÃO HUMANA DO *SENDO*

A existência humana, na construção de sistemas simbólicos culturais e pessoais, se dá, inevitavelmente, sob “a forma primária de relação que psicologicamente chamamos de efetiva, [...] ela própria situada no campo distintivo da situação humana [que] comporta já de saída uma historicidade fundamental” (HYPPOLITE, 1989, p. 51). É nesse quiasma (entrelaçamento), nessa espessura do olhar e do corpo na intercorporeidade que, não só se falará de uma História do desenvolvimento individual do Eu, mas também se compreenderá a formação de uma “arquitetônica do corpo humano [a partir da] existência de seres sonoros para os outros e para si próprios [contendo] tudo o que é necessário para que, entre um e outro, exista fala, fala sobre o mundo.” (MERLEAU-PONTY, 2014, pp. 151-152). Incorporar o sensível é, ao mesmo tempo, incorporar a si mesmo em um sensível, em uma temporalidade: “a síntese perceptiva é uma síntese temporal; a subjetividade, no plano da percepção, não é senão a temporalidade” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 321).

Esse ser intercorporal se dá como um campo aberto para outros narcisos – é a construção ontológica do nó, do laço, do entrelaçamento, do quiasma. Todo investimento libidinal requer, afinal, um equacionamento entre movimentos centrífugos (Eu→Objeto externo) e movimentos centrípetos (Objeto externo→Eu), pois é preciso pensar na “superção da *Hilflosigkeit* pela constituição do objeto e do Eu ‘narcisado’.” (GREEN, 1988, p. 26). Colocando em perspectiva o Eu e o objeto, é possível “livrar a teoria freudiana de um cheiro de solipsismo” (GREEN, 1988, p. 19) e compreender que

uma "imagem dinâmica [do corpo] expressa em cada um de nós o Sendo, chamando o Advir: o sujeito no direito do desejar", isto é, em *desejância* no mundo (DOLTO, 2017, p. 44): "o mundo é, antes de tudo, uma forma de relação a si. Mas não há nenhuma relação a si que não passe pela relação com outrem. O outrem é a um só tempo a diferença e o semelhante reunidos." (MBEMBE, 2018, p. 307).

Dado que tais movimentos centrífugos e centrípetos manifestam-se no universo da intercorporeidade e da linguagem – já que a pessoa se movimenta em direção à objetivação frente ao outro como *sendo* na palavra –, "na fala e como falante, o homem já está na lida com o sendo" (HEIDEGGER, 2012, p. 126). O homem é *sendo* na medida em que "nasceu e se acha dentro de uma *comunidade*; ele já cresce e se desenvolve numa verdade muito *bem-determinada*, com a qual ele, mais ou menos, debate e discute." (HEIDEGGER, 2012, p. 184). No caso, a corporeidade não se reduz às leis de uma biologia animal, como observa Heidegger, pois "o lactente não é um animal, mas é *logo* homem" (HEIDEGGER, 2012, p. 187), portanto, sua corporeidade deve ser deslocada para o plano da existência ou, no sentido que apresenta Freud no *Projeto* (1895), deslocada do desamparo inicial do ser humano à comunicação, ao entendimento e à fonte primordial de todos os motivos morais.

Podemos compreender essas palavras de Heidegger pelas de Ferenczi (*A Adaptação da Família à Criança* [1928]), quando ele mostrará ao seu leitor o quanto o processo de aprendizagem do asseio pessoal deixa profundos traços na vida psíquica e no caráter da criança. Mas é preciso entender que o caráter de um homem se forma a partir de sua predisposição desde o nascimento (hereditariedade) e, ao mesmo tempo, pelas influências modificadoras das experiências vividas após o nascimento e pela educação (contingência, factualidade histórica). A corporeidade lançada à existência aponta para a cooperação de ambos os fatores, sem que se negue que o acontecimento fundamental do homem (da existência posta e colocada no acontecimento da *verdade*, no sentido heideggeriano) dependa de condições e formas de desenvolvimento muito bem determinadas (HEIDEGGER, 2012, pp.186-188) – mas isso por uma corporeidade que é inserida em um discurso normatizador que nada tem de inato.

É na relação adulto-*infans* (LAPLANCHE, 2015, p. 106) e enquanto componente físico inter-relacional (DOLTO, 2017, p. 184) que a adaptação das necessidades primitivas às exigências e aos códigos da civilização enraízam-se no fisiológico. Trata-se de um inevitável paradoxo: o da importância e da utilidade dos ideais para a criança e o da nocividade de exigências e ideais excessivas (FERENCZI, 1928/2011). Nesse

contexto, o corpo (em seu desamparo psíquico [*psychischen Hilflosigkeit*] e biológico [*biologischen Hilflosigkeit*]) é moldado pelas exigências das normas éticas e estéticas, procurando submeter o indivíduo à comunidade, produzindo-o numa transformação contínua entre coerção externa e coerção interna (FREUD, 1915/1995).

É desse modo que, como escreverá Ferenczi, "se estabelecem essas relações profundas, persistentes a vida inteira, entre o corpo e o mundo dos objetos, a que chamamos *relações simbólicas*." (FERENCZI, 1913a/2011, p. 54). Nesse processo de aculturação a criança vê no mundo reproduções de sua corporalidade, de modo a aprender a figurar pela mediação de seu corpo a diversidade do *Umwelt*. Através de sua aptidão para a figuração simbólica, o corpo adquire uma linguagem gestual e, posteriormente, uma linguagem verbal que sintetiza os desejos que envolvem a busca pela satisfação e as modificações necessárias a serem aplicadas no mundo externo. A relação de contato com o objeto parcial de apaziguamento (a mãe) faz do corpo da criança linguagem gestual em intercomunicação (DOLTO, 2017, pp. 49-40), figurando desejos e objetos, sons e coisas que entram em relação de associação com esse corpo que eclode no mundo, que está na lida com o *sendo*, existindo na linguagem com os outros (desde o choro como forma de comunicação): o escutar dos outros, uns aos outros, não é, pois, um fenômeno acústico, mas significa acompanhar a solicitação e a demanda dos outros, obedecer-lhes os desejos, seguir-lhes as ordens e incumbências etc." (HEIDEGGER, 2012, p. 167).

É por essa corporalidade que a criança faz a travessia ao permeável, ao perfil do *sendo*, marcada com um sinete (racializada?) através da intercorporeidade (fixações, viscosidade da libido, relação do lactente com a nutriz enquanto modelo de toda relação amorosa), já que "a relação com a mãe, fonte de sua própria existência, [é] simultaneamente ética e estética" (DOLTO, 2017, p. 184). Das marcas dessa condição, ninguém poderá escapar!

Como vimos, toda verdade que sustenta um discurso normatizador, toda forma utópica que visa apagar os corpos pela utopia do corpo incorporeal (*dessexualizado*) é, podemos dizer, uma verdade que se hominiza, que só existe na medida em que se torna dependente do homem. "O homem é, assim, o ser que se comporta com o *sendo*, [...] é aquele que, enquanto *aberto e manifesto*, *abre-se e manifesta seu ser para si mesmo*." (HEIDEGGER, 2012, p. 185). Mas é no *sendo* que o psiquismo endopsíquico faz de seu *Selbstgefühl* um *endo*, uma identificação que se cristaliza, mas por uma *Identifizierung* em dependência de um Outro (LACAN, 1976-1977/2008, pp. 17-21). E é em

dependência com o outro que não se pode escapar da abertura do *sendo*, pois o Eu é estruturado por duas espécies de buracos, de aberturas: a existência de um interior que não se desvincula da existência de um exterior, de modo que não se elimine, como afirma Freud, a plasticidade extraordinária dos desenvolvimentos da alma (FREUD, 1915/1995, p. 287).

É nesse sentido que a imagem do corpo – sua carne e a relação intrapsíquica que a esquematiza, pois não se trata só de uma relação corpo a corpo (DOLTO, 2017, p. 21) – desvela-se como um enigma. A relação com o outro, pelo corpo, pela linguagem, pela mediação das coisas, dos olhares, dos sons, carregam o enigma de nosso ser no mundo: “O enigma ‘*Je-Nous*’ permanece, de geração em geração” (DOLTO, 2017, p. 313). O sujeito desejante se enuncia por uma existência que só se dinamiza no seio da Cultura. Se por um lado a frustração, imposta pela realidade e pelas exigências da vida (*Ανάγκη*), se dá como um educador rigoroso e como motor do desenvolvimento, por outro lado essa influência pedagógica da necessidade imposta pelo mundo externo depara-se com a potência das pulsões – que, a princípio nada sabem das necessidades impostas pelo objeto. “Qualquer ser humano é naturalmente social, à condição de que o social não adoeça o desejo na busca de sua realização no prazer” (DOLTO, 2017, p. 120). É no seio do *Je-Nous* que permanece o mal-estar da busca de uma solução entre a força pulsional constitucional e a alteração imposta ao Eu em uma constante luta defensiva (FREUD, 1937a/1993, p. 223).

Desse modo, para encerrar, podemos afirmar que a figura humana é plástica por definição e que, compelida à perda, à destruição, à fissura, à falta, ao aniquilamento e à *elasticidade orgânica* (*organischer Elastizität* – FREUD, 1920/1995, p. 36)⁴⁸, encontra-se entre a natureza conservadora do ser vivo, as forças perturbadoras externas e a exteriorização da inércia na vida orgânica. Viver é estar condenado a fazer surgir desse acontecimento uma nova identidade, uma nova *mesmidade* entre autoconservação e aniquilamento. Está colocada a questão da aventura humana: criar um esboço de solução para a orientação de sua libido (defendendo a igualdade de direitos a respeito dos

⁴⁸ Podemos compreender essa noção de elasticidade orgânica através do “Manuscrito de 1931” de Freud, onde lemos: “na vida psíquica [*Seelenleben*] atuam dois instintos principais [*zwei Haupttriebe*]: o Eros, a sexualidade no sentido mais amplo, cuja energia acabamos de denominar libido e um outro, que chamamos, de acordo com sua tendência final, de instinto de morte [*Todestrieb*] e que se dá a conhecer como impulso à agressão e à destruição. O instinto de morte é adversário de Eros, cujo anseio é estabelecer unidades cada vez maiores, que se mantêm unidas pela libido. Ambos os instintos [*Triebe*] estão simultaneamente presentes desde o início da vida psíquica [*Seelenleben*], mas raramente, ou nunca, se apresentam a nós em sua forma pura; ao contrário, geralmente estão soldados um ao outro em quantidades proporcionais variáveis.” (FREUD, 1931/2017, p. 47).

"normais") ou a rebelar-se por meio de uma obsessão patológica (FREUD, 1905/1995, p. 125). Cabe então a pergunta: é possível resolver um conflito pulsional de forma duradora e definitiva domando uma exigência pulsional? (FREUD, 1937/1993, p.228).

Mais do que normatizar o indivíduo é preciso pensar nas formas pelas quais o Eu poderá retomar as suas forças criativas e sair de um estado de esgotamento, sem nos esquecermos de que "esse eu normal como a normalidade em geral, é uma ficção ideal." (FREUD, 1937a/1993, p. 237). Não podemos, por fim, escapar ao fato de que toda história de desenvolvimento de uma personalidade passa pela elasticidade entre "a *vontade de destruição* como vontade de um instinto mais profundo ainda, o instinto de autodestruição, a *vontade do nada*" (NIETZSCHE, 2017, p. 158) e, "apesar disso, a vontade de viver, a afirmação da vida" (NIETZSCHE, 2017, p. 165) que sobre ela se impõe. A cada um – e em relação com a coletividade (*Je-Nous*) – cabe encontrar um esboço de solução ao problema do dever-ser, mesmo que na inércia ou no adoecimento já se passa pela inevitabilidade de um engajamento no *Sendo*.

REFERÊNCIAS

BAIRRÃO, José F. Miguel H. Tulipa. In: *VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, 2004, Coimbra.

BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Tradução Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

DEVEREUX, Georges. *La Renonciation à l'Identité: Défense contre l'Anéantissement*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2019.

DOLTO, Françoise. *A imagem inconsciente do corpo*. Tradução Noemi Motriz e Marise Levy. São Paulo: Perspectiva, 2017.

FANON, Frantz. *Pele negra máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERENCZI, Sándor. Transferência e Introjeção (1909). In: *Psicanálise I. Obras Completas*, Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. Ontogênese dos Símbolos (1913). In: *Psicanálise II. Obras Completas*, Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. O desenvolvimento do sentido de realidade e seus estágios (1913a). In: *Psicanálise II. Obras Completas*, Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. Adaptação da família à criança (1928). In: *Psicanálise IV. Obras Completas*, Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. Psicología de grupo e análise do ego, de Freud (Progresso da psicologia individual). (1922). In: *Psicanálise III. Obras Completas*, Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico; As heterotopias*. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

FREUD, S. Zur Auffassung der Aphasien: eine kritische Studie. Leipzig: Franz Deuticke, 1891.

_____. *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*. Tradução Emiliano de Brito Rossi. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. Proyecto de psicología. In: *Obras completas*, v. I (1950 [1895]). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. Sobre los recuerdos encubridores. In: *Obras completas*, v. I (1899). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. La interpretación de los sueños. In: *Obras completas*, v. V (1900-1901). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. Tres ensayos de teoría sexual. In: *Obras completas*, v. VII (1905). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1995.

_____. El chiste y su relación con lo inconciente. In: *Obras completas*, v. VIII (1905). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1993.

_____. La moral sexual “cultural” y la nervosidad moderna. In: *Obras completas*, v. IX (1908). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1993.

_____. Cinco conferencias sobre psicoanálisis. In: *Obras completas*, v. XI (1910 [1909]). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994

FREUD, S. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. In: *Obras completas*, v. XI (1910). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica. In: *Obras completas*, v. XI (1910). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. Sobre la dinámica de la transferencia. In: *Obras completas*, v. XII (1912). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1995.

_____. El interés por el psicoanálisis. In: *Obras completas*, v. XIII (1913). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. *Introdução ao Narcisismo, Ensaio de Metapsicologia e Outros Textos (1914-1916)*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. Pulsiones y destinos de pulsión. In: *Obras completas*, v. XIV (1915).

Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1995.

_____. De guerra y muerte. Temas de actualidad. In: Obras completas, v. XIV (1915). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1995.

_____. Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico. In: Obras completas, v. XIV (1916). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1995

_____. 1ª Conferencia. Introducción. In: Obras completas, v. XV (1916-17 [1915-17]). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. 20ª conferencia. La vida sexual de los seres humanos. In: Obras completas, v. XVI (1917 [1916-1917]). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. 22ª conferencia. Algunas perspectivas sobre el desarrollo y la regresión. Etiología. In: Obras completas, v. XVI (1917 [1916-1917]). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. Una dificultad del psicoanálisis. In: Obras completas, v. XVII (1917 [1916]). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica. In: Obras completas, v. XVII (1919 [1918]). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. Moisés e o Monoteísmo: Três Ensaio. In: Obras Completas, v. 19 (1939 [1934-1938]). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

_____. Más allá del principio de placer. In: Obras completas, v. XVIII (1920). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1995.

_____. Psicología de las masas y análisis del yo. In: Obras completas, v. XVIII (1921). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1995.

_____. Dos artículos de enciclopedia: “Psicoanálisis” y “Teoría de la libido”. In: Obras completas, v. XVIII (1923 [1922]). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1995.

_____. El yo y el ello. In: Obras completas, v. XIX (1923). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1993.

_____. La Negación. In: Obras completas, v. XIX (1925). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1993.

_____. Inibición, sintoma y angustia. In: Obras completas, v. XX (1926 [1925]). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1993.XVI

_____. El porvenir de una ilusión. In: Obras completas, v. XXI (1927). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. El malestar en la cultura. In: Obras completas, v. XXI (1930 [1929]).

Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. 31ª Conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica. In: Obras completas, v. XXII (1932-1936). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1993.

_____. Sobre la conquista del fuego. In: Obras completas, v. XXII (1932 [1931]). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1993.

_____. Construcciones en el análisis. In: Obras completas, v. XXIII (1937). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1993.

_____. Análisis terminable e interminable. In: Obras completas, v. XXIII (1937a). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1993.

_____. Sobre a Concepção das Afasias: um estudo crítico. Tradução Emiliano de Brito Rossi. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. *O Infamiliar* [Das Unheimliche] (1919) – seguido de *O Homem de Areia*, de E.T.A Hoffman. Tradução Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

_____. Manuscrito inédito de 1931. Tradução Elsa Vera Kunze Post Susemihl. SP: Blucher, 2017.

GREEN, André. *Narcisismo de vida/Narcisismo de morte*. Tradução Claudia Berlinder. SP: Editora Escuta, p. 1988.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Verdade: a questão fundamental da filosofia; Da Essência da Verdade*. Tradução Emmanuel Carneiro. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HYPPOLITE, Jean. *Ensaio de Psicanálise e Filosofia*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Taurus-Timbre, 1989.

KEHL, Maria Rita. *Deslocamentos do feminino: a mulher na passagem para a modernidade*. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

LACAN, Jacques. El fracasso del Um-desliz es el amor. A la manera del seminário oral del Jacques Lacan 1976-1977. Traducción Ariel Dillon. Mexico: Ortega e Ortiz editores, 2008.

_____. *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. *O Seminário*. Livro 1. Os escritos técnicos de Freud. 1953-1954. Tradução Betty Milan. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LAPLANCHE, Jean. *A tina: a transcendência da transferência*. Problemáticas V. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Marins Fontes, 1993.

_____. A partir da situação antropológica fundamental. In: *Sexual: A Sexualidade* SOFIA (ISSN 2317-2339), VITÓRIA (ES), V. 9, N. 2, P. 121-158, DEZ/2020

ampliada no sentido Freudiano – 2000-2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: *Coleção Os Pensadores, Vol. L*. Tradução Inácia Canelas. São Paulo: Abril Cultural, 1976, pp. 51-93.

_____. *Antropologia estrutural*. Vol. I. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: UBU Editora, 2017.

MASCARENHAS, Pedro. Estranho jogo amargo: Desconstruindo a Vitimização nos Jogos Racistas. In: KON, Noemi Moritz e CURI, Cristiane (Orgs.). *O Racismo e o Negro no Brasil: Questões para a Psicanálise*. SP: Perspectiva, 2017.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Tradução José Artur Gianotti e Amando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MILL, John Stuart. *A Sujeição das Mulheres*. Trad. de Paulo Geiger. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. Vontade de Potência. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. Significações do corpo negro. Tese (doutorado) Programa Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1998.

PAGLIUSO, Ligia; BAIRRÃO, José Francisco Miguel H. *Luz no caminho: corpo, gesto e ato na umbanda*. Afro-Ásia, núm. 42, 2010, pp. 195-225 Universidade Federal da Bahia Bahía, Brasil.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou As Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascenso Social*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Tradução André Villalobos. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2006.

WINNICOTT, Donald W. *O brincar e a realidade*. Tradução Breno Longhi. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

Recebido em: 31/08/2020

Aceito para publicação em: 14/09/2020

O RETORNO DA SOFÍSTICA RECALCADA: IMPLICAÇÕES FREUDO-LACANIANAS

THE RETURN OF THE REPRESSED SOPHISTRY: FREUDIAN-LACANIAN IMPLICATIONS

Sergio Augusto Franco Fernandes
Doutor em Filosofia (UNICAMP). Professor associado da UFRB
sergioaffernandes@gmail.com

RESUMO: Levando em consideração a posição de Bárbara Cassin, que afirma ter encontrado na psicanálise um dos pontos de retorno mais bem definido do *logos* sofístico, nos propomos a verificar até que medida a sofística, recalcada enquanto não sentido, nos leva, de alguma maneira, a repensar os limites do conceito de sentido. Nessa perspectiva, o *logos* sofístico é sempre remetido ao que ele mesmo busca impedir, a saber, o ser e a fala do ser. Vale lembrar que, na história da filosofia, a metafísica do ser e do sentido é platônico-aristotélica. No que concerne aos diálogos platônicos, por exemplo, a sofística é completamente desconsiderada, seja no plano ontológico, seja no plano lógico. Seria necessário, para se fazer um mínimo de justiça à sofística, aceitar, além das oposições entre filosofia e retórica, de um lado, e sentido e não sentido, do outro, a sofística como "esquiva" do metafísico e alternativa à linguagem clássica da filosofia. Jacques Lacan, distinguindo-se da linguagem do ser, aproxima-se da ficção da palavra; nesse aspecto, aproxima-se, também, da sofística. Abordaremos, portanto, algumas teses que podem nos propiciar uma tal aproximação, no intuito de apresentar a sofística como uma questão sempre atual.

PALAVRAS-CHAVE: Linguagem. *Logos*. Psicanálise. Sentido. Sofística.

ABSTRACT: Taking into consideration the stance of Barbara Cassin, who claims to have found in psychoanalysis one of the most defined points of return of the sophistic logos, we propose to verify to what extent the repressed sophistry, while nonsense, leads us to somehow rethink, the conceptual limits of sense. From this perspective, the sophistic logos is always reminiscent of what it seeks to prevent, namely being, and the speech of being. It is worth remembering that in the history of philosophy, the metaphysics of being and meaning is Platonic-Aristotelian. Regarding the Platonic dialogues, for instance, sophistry is completely disregarded, whether on the ontological or logical plane. In order to do a minimum of justice to sophistry, it would be necessary to accept, beyond the oppositions between philosophy and rhetoric, on the one hand, and meaning and not meaning, on the other, sophistic as the "elusive" of the metaphysical and alternative to the classical language of philosophy. Jacques Lacan, distinguishing himself from the language of being, approaches the fiction of the word; in this aspect, he also approaches sophistry. We will, therefore, approach some theses that can provide us with such an approach, in order to present sophistry as an always current issue.

KEYWORDS: Language. *Logos*. Sense. Sophistry.

CONSIDERAÇÕES INICIAS

Chama-nos atenção as razões pelas quais a sofística, aparentemente tão distante de nós pelos séculos, consegue, de um certo modo, nos direcionar à essência da lógica freudiana. Vamos entender. Lembro que, dentre as definições dadas por Sigmund Freud ao chiste (*Witz*), a de "sentido no não-sentido" assume, na sua obra *O chiste e sua relação com o inconsciente* (1905) uma importância particular, visto que identifica o chamado chiste "sofístico" ou "intelectual" (*Gedankenwitz*), que é marcado por um tipo

específico de raciocínio, onde uma fachada lógica aparece, substituindo a cômica. Freud os denomina, também, de “chistes intelectuais sofisticos” (FREUD 2017, p. 154). Quanto a essa aproximação entre o chiste e o sofisma, o filósofo Theodor Lipps (1898) relacionou, de forma bastante interessante, a estrutura do chiste com a estrutura do sofisma, afirmando que o chiste diz o que tem que ser dito, nem sempre em poucas palavras, “[...] mas sempre em palavras de menos, isto é, em palavras que, segundo uma lógica estrita ou o modo comum de pensar e falar, não seriam suficientes para dizê-lo. No fim das contas, ele pode inclusive dizer o que tem a dizer silenciando” (LIPPS, apud FREUD, 2017, p. 23). Isso posto, sobressai-se aos nossos olhos a semelhança existente entre a estrutura de um chiste “sofístico” e a estrutura de um sofisma.

No diálogo platônico *Sofista* (PLATÃO, 1969, 233a-b), os sofistas nos são apresentados como sendo aqueles que possuem o poder de contradizer alguém mais competente, sem que se tenha que dizer qualquer coisa de substancial. O sofista diz algo, utilizando sempre as artimanhas que as técnicas de um discurso proporcionam. O seu discurso, no dizer de Platão, é falacioso, artiloso, impregnado de técnicas e armadilhas; ainda de acordo com o pensador grego, o sofista não se ocupa do ser, mas se refugia no não-ser e no acidente; ele não busca nem a verdade, nem o rigor dialético e, sim, a coerência aparente, a opinião, a persuasão e a vitória nas disputas oratórias; ele não visa nem a virtude nem a sabedoria e, sim, o poder pessoal e o dinheiro. Nesse sentido, a interpretação platônica se apresenta como uma interpretação negativa, onde a figura do sofista é atacada por todas as vertentes possíveis. Foi, entretanto, a partir do conjunto dos diálogos platônicos que se destacou, na tradição filosófica, a figura do sofista e da sofística. A esse respeito, nos diz Barbara Cassin: “Para avaliar a sofística com a medida do ser e da verdade, é preciso condená-la como pseudo-filosofia: filosofia das aparências e aparências da filosofia” (CASSIN, 1990, p. 9), como bem o fez Platão e, posteriormente, Aristóteles.

1- O LONGO DESVIO ARISTOTÉLICO

É com Freud que passamos, aqui, a considerar a interpretação da sofística como sendo uma interpretação positiva, visto que ele nos apresenta uma nova análise do prazer de falar, fazendo a verdade mudar de sentido.

O sofisma, então, aparece como chiste “sofístico” ou “intelectual” do lado inofensivo; entretanto, na palavra do sofista, aparece do lado tendencioso. Quanto a isso, Cassin esclarece: “A sofística joga com o pseudos, mistura de falso e de mentira ou de má fé, para se fazer passar pelo que não é: lógica e sabedoria” (CASSIN, 1990, p. 285). Vale lembrar que um sofisma é o mesmo que uma falácia, ou seja, um raciocínio minucioso que leva a conclusões paradoxais ou desagradáveis. Já, a sofística, era tida como uma orientação própria dos chamados sofistas, considerados mestres de retórica ou de cultura geral que, na Grécia, entre os séculos V e IV a.C., tiveram notável influência sobre o clima intelectual vigente. Dando continuidade à condenação da sofística, como se não bastassem as críticas platônicas, Aristóteles instaurou, por sua vez, o princípio da não-contradição e o regime da significação, herança que a cultura ocidental carregou consigo por um bom tempo, excluindo o discurso sofístico e, conseqüentemente, impedindo-nos de entendê-lo diretamente. Começou, então, a operar-se sobre a tradição ocidental um grandioso recalque que, muito adequadamente, Cassin passou a se referir como sendo “o longo desvio aristotélico”.

A sofística, então recalçada como não-sentido, nos obrigou a rever os limites do nosso conceito de sentido. Vejamos. Freud, assim como toda a tradição filosófica, terminou por se deixar levar pela exigência aristotélica de sentido. O “falar por falar” ou o “falar pelo prazer de falar”, próprio dos sofistas (CASSIN, 1990, p. 309), foi veementemente rejeitado por Aristóteles, que afirmava que falar é dizer algo, desde que esse algo “[...] tenha um significado para ele (quem diz) e para os outros [...]” (ARISTÓTELES, 2003, 1006a 21). Sem maiores dificuldades, podemos perceber a presença dessa exigência de sentido em todo o *corpus* freudiano, seja na teoria, seja na prática. Para tanto, basta que olhemos para as chamadas ‘formações do inconsciente’: o sintoma, o sonho, os atos falhos, os lapsos e os chistes. Para considerá-los objetos da psicanálise, temos que defini-los pelo sentido que lhes foi atribuído, mesmo que forjados pela metapsicologia. São formações mais ou menos diretas do próprio inconsciente, cujo estatuto de hipótese necessária e legítima se deve a um ganho de sentido e coerência.

Nessa perspectiva, podemos considerar que o projeto freudiano consiste em estender, de maneira virtualmente ilimitada, o domínio do sentido, desde que daí possa advir o que sempre foi levado em conta como insensato. Os exemplos dos chistes, apresentados por Freud, corroboram essas afirmações. Dentre todas as definições de chiste reunidas por Freud, a que ele denomina “sentido no não-sentido” assume, aos

seus olhos, uma importância particular, onde, como já dito, uma fachada lógica substitui a cômica. O lugar de Freud, diante do sofisma, manifesta-se, pois, na ambivalência, que se configura como uma característica fundamental dessa espécie de chiste. O chiste “sofístico” ou “intelectual” é desvalorizado de maneira imediata, como falha de raciocínio ou não-sentido, como produto de uma atividade regressiva, infantil, neurótica, até mesmo psicótica. Por outro lado, sua valorização se manifesta como prazer, seja em termos econômicos, seja em termos de jogo com as palavras e com os sons ou, principalmente, em termos de prazer com a sua própria atividade. Vale lembrar que a produção de prazer é tida por Freud (2017, p. 44) como sendo a principal característica dos chistes.

Quanto ao prazer produzido por um chiste, podemos dizer que esse prazer vai sempre emergir de um “curto-circuito” que, normalmente, se dá quando diferentes pensamentos ou palavras são conectados entre si, criando um abismo entre eles devido a uma aparente falta de sentido. Quanto maior for o abismo, maior será a economia que o método técnico do chiste fornecerá ao curso do pensamento. Freud não tinha dúvidas de que era mais fácil e mais conveniente divergir de uma linha de pensamento empreendida do que mantê-la, tanto quanto confundir coisas diferentes do que contrastá-las. O que a técnica de tais chistes faz é, justamente, admitir como válidos os métodos de inferência (que são rejeitados pela lógica formal), agrupando palavras ou pensamentos sem respeitar a condição de que façam sentido. Contudo, provoca-nos estranheza que um tal procedimento forneça ao chiste uma fonte de prazer, pois, salvo no caso dos próprios chistes, qualquer funcionamento intelectual deficiente nos faz experimentar desagradáveis sentimentos defensivos.

Enfatiza Freud que tal prazer sempre procederá de uma economia na despesa psíquica ou de um “afrouxamento” da repressão, exercido pelo nosso juízo crítico. Toda a engenhosidade da elaboração do chiste é trazida à tona para que as combinações de palavras sem sentido ou as absurdas reuniões de pensamentos devam ter um sentido. O que Freud designa como sendo a técnica dos chistes são, nada mais nada menos, as fontes a partir das quais os chistes nos fornecem prazer. A técnica, peculiar e exclusiva deles consiste, todavia, num procedimento para assegurar o emprego de recursos que produzem prazer contra o veto da crítica e que terminam por anular esse mesmo prazer. Como disse Freud, o trabalho do chiste revela-se a partir da seleção de um material verbal e de situações conceituais tais, que o antigo jogo com palavras e pensamentos possa passar no exame da crítica: “[...] e para esse fim devem ser exploradas, do modo

mais hábil, todas as peculiaridades do vocabulário e todas as constelações do contexto de pensamentos” (FREUD, 2017, p. 186). Portanto, o chiste “sofístico” ou “intelectual” diz, assim, a verdade do desejo, liberando-o do julgamento da “razão crítica”, manifestando-se enquanto exercício de liberdade. Cito Cassin: “Se o sofisma se torna finalmente ‘o porta-voz da verdade’, é porque exalta por meio da suspensão da inibição, no lugar da ‘verdade filosófica’, essa verdade mais verdadeira que é, aos olhos de Freud, a expressão do inconsciente” (CASSIN, 1990, p. 18).

2- O MUTHOS E O LOGOS

E Jacques Lacan, qual o seu lugar nessa discussão? Vamos, então, situá-lo. Freud “habitua” a psicanálise a uma certa cultura grega, a Grécia dos trágicos – Édipo, Electra, Antígona – e suas interpretações, mas também a Grécia de Eros e Tânatos, do amor e do ódio; ele conheceu tudo isso e, da sua maneira, se apropriou. Acrescente-se também a tudo isso, a sua vasta cultura alemã do final do século XIX e início do século XX. Mas, curiosamente, ao invés de privilegiar o *logos*, seja provindo do *corpus* platônico-aristotélico ou mesmo o *logos* da filosofia em geral, ele vai preferir o mito e a narrativa (*muthos*), onde, segundo Cassin, “[...] filogênese e Cabala encontram espaço para avançar” (CASSIN, 2017, p. 47). Quanto a isso, Lacan, em “Variantes do tratamento padrão” (1955), se posiciona:

É que a análise, por progredir essencialmente no não-saber, liga-se, na história da ciência, a seu estado anterior à sua definição aristotélica, que se chama dialética. Do mesmo modo, a obra de Freud, por suas referências platônicas, ou mesmo pré-socráticas, traz o testemunho disso (LACAN, 1998, p. 363).

Nesse ponto, percebemos uma diferença importante entre Lacan e Freud em relação ao *logos*; Freud estaria com Platão e os pré-socráticos, privilegiando o mito e a narrativa (*muthos*), ao mesmo tempo que estaria também privilegiando o *logos*, não com Aristóteles, mas, sim, com a dialética pré-aristotélica. Referindo-se à Lacan, mais especificamente à “Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos *Escritos*” (1973), Cassin explicita a diferença: Freud, no dizer de Lacan (2003, p. 555), teria ido aos pré-socráticos porque estes seriam os únicos pensadores capazes de confirmar a sua descoberta. Já o próprio Lacan, nesse sentido, não teria retornado a ninguém, embora também tenha se apropriado, para seu uso, de todos os recursos disponíveis, inclusive os

próprios pré-socráticos, mas, não necessariamente, os mesmos de Freud. Lendo Lacan, qualquer um pode perceber, sem maiores dificuldades, os diversos usos que ele faz da filosofia e dos filósofos, mesmo que seja apenas para tecer comentários, como por exemplo, sobre o *Banquete* de Platão ou sobre a *Antígona* de Sófocles; mas lembremos que ele fala enquanto analista, para aqueles interessados na psicanálise, ou seja, Lacan, já aqui, “filosofistiza”, ensinando psicanálise (logo mais retomaremos esse neologismo). Contudo, é importante frisar que, de qualquer maneira, o que aí está sendo colocado em primeiro plano é o *logos*, em toda a sua amplitude, revisitado pela psicanálise.

Com a sua leitura heideggeriana dos pré-socráticos, Lacan se interessa, com algumas diferenças em relação à Freud, não pelo mito e pela narrativa (*muthos*), mas, sim, pelo *logos* pré-socrático. Interessa-lhe, pois, esse *logos* numa relação estreita com o desvelamento da *alêtheia* (verdade) e com o surgimento da diferença ontológica. Leitura heideggeriana, interpretação lacaniana; Lacan, do jeito que lhe é peculiar, concebe alguns pré-socráticos de maneira completamente diferente de Martin Heidegger, como é o caso de Heráclito e de Demócrito, por exemplo. Trata-se, como sugere Cassin, de dois pré-socráticos “[...] irreduzíveis à interpretação heideggeriana. Eles o são a tal ponto que Lacan pode deles se servir para fins lacanianos, como paradigmas do significante” (CASSIN, 2017, p. 50). Vejamos, aqui, rapidamente, o exemplo de um deslocamento operado por Lacan, no que diz respeito à célebre tradução/reinterpretação heideggeriana do fragmento 93, de Heráclito, onde o pré-socrático enuncia: “ele não confessa nem esconde, ele significa”; Lacan, ao seu modo, vai reinterpretar assim: “ele não diz, ele não esconde, ele faz significante” (LACAN, 2006, p. 211).

É bom que se ressalte, mesmo já sendo um tanto quanto óbvio, que estamos discorrendo sobre questões da psicanálise, do ponto de vista do *logos*. O *logos*, mais especificamente o *logos* dos gregos passa, portanto, a assumir aqui um protagonismo interessante em relação às questões postas. Diz Cassin: “O *logos* dos Gregos, do qual o *muthos* se torna filosoficamente um subconjunto, ‘pode tudo’ ” (CASSIN, 2017, p. 50). Essa pretensão, que afirma que o *logos* grego “pode tudo”, é diretamente associada ao advento da sofística. Apesar de Lacan não fazer referência, de forma constante, à sofística, a discursividade que ela produz nos permite esclarecer, de certo modo, a própria discursividade lacaniana, esclarecendo, também, concomitantemente, o sentido do longo desvio aristotélico (a sofística recalçada) e a forma como Lacan lida com essa questão.

Note-se que é de discurso que estamos a tratar o tempo todo. Nesse sentido, podemos afirmar que o campo compartilhado entre a psicanálise lacaniana e a sofística é o campo do discurso, em sua relação transgressora com o sentido, passando pelo significante e pela performance, sempre distante da verdade da filosofia. Apesar da distância que separa o animal político grego do sujeito do inconsciente contemporâneo, ambos se caracterizam, antes de qualquer coisa, como seres que falam e que, conseqüentemente, por falarem, abrem-se para o mal-entendido que se instaura, fundamental na comunicação inter-humana e para todo o uso do sentido. Sabemos, também, que, por outro lado, o filósofo está sempre querendo “salvar” a verdade; daí, talvez, o gracejo de Cassin, aproximando Freud do filósofo que ele não é e que lhe é impossível ser; aquele que busca, como o filósofo, também “salvar” a verdade, só que uma outra verdade, desta feita, a verdade do sujeito.

3 LACAN, FILÓSOFO E SOFISTA

Nessa aproximação, Freud aparece como sendo o maiêutico que ironiza e, Lacan, o sofista que “filosofistiza”, ensinando a psicanálise. Mas, entretanto, o que isso quer dizer, “filosofistizar”? Essa expressão é do poeta alemão Novalis (1975, p. 51), a qual Cassin se apropria e utiliza para demonstrar o lugar paradoxal ocupado por Lacan nesse campo, qual seja, o de filósofo e sofista ao mesmo tempo. Isso quer dizer: Lacan, se por um lado é “Sócrates”, ao mesmo tempo, do outro, é “Górgias”, representando, assim, as duas faces de uma mesma moeda. Trocando, então, em miúdos: Lacan, mestre de sua Escola, com o seu discurso; ao mesmo tempo Lacan, psicanalista, com a palavra e o silêncio. Logo, para entendermos o vínculo “lógico” entre esses dois, pensemos da seguinte maneira: “[...] é que o mestre/o analista é suposto saber. Essa suposição que constitui o nervo do semblante, semblante nervo do discurso, faz tomar o todo do lado Górgias, do qual Sócrates é o avesso dessupponente dessuposto” (CASSIN, 2017, p. 53-54), brinca a filósofa francesa.

No “VII Congresso de Roma”, em 1974, Lacan (1980, p. 161) diz que ele próprio deveria ser demasiadamente sofista, dado o seu grande interesse por essa figura. Percebeu que, ao observá-lo, algo o bloqueava, isto é, faltavam elementos para que pudesse analisá-lo, faltava saber o que era o sofista naquela época, o que o definia enquanto tal. Luiz Alfredo Garcia-Roza, no seu pequeno e interessante livro *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise* nos dá uma dica: “Movendo-se sempre no

espaço definido pelo confronto de dois discursos, a argumentação sofista permanece no lugar da ambiguidade. E é precisamente nisto que reside sua eficácia” (GARCIA-ROZA, 1990, p. 60-61). Talvez tenha sido justamente esse “lugar da ambiguidade”, ou mesmo “lugar da eficácia discursiva” do sofista, que tenha deixado o velho Lacan “siderado”, a ponto de identificar-se com essa figura.

Se Freud não se mobilizou em torno da figura do sofista, Lacan, contrariamente, percorreu diretamente sobre o sofista e sobre a sofística, relacionando-os ao psicanalista. Se ele ficou siderado pela figura do sofista, arriscamos a dizer que foi, também, pelo fato do sofista simplesmente exagerar, produzindo excesso. Se, pela lógica do sofista nada é adquirido além do que o outro diz, ele, o sofista, vai estar, quase sempre, produzindo uma consequência a mais acerca daquilo que foi dito, colocando, sempre, uma questão a mais. Essa atitude, que se pode considerar “insolente” ou, mesmo, “indecente” do sofista, acaba por afetar a filosofia, colocando-a, literalmente, fora de si. O amor à sabedoria é, então, forçado a transpor os seus próprios limites, se obrigando a tomar atitudes que, normalmente, não costuma tomar. Nesse sentido, Cassin define a sofística como sendo “um operador de delimitação da filosofia”. E completa: “A psicanálise, operador de delimitação, poderíamos dizê-lo da de Freud enquanto revolução subjetiva do amor próprio à *la* Copérnico e Darwin, ao qual Freud se compara, como da de Lacan enquanto gênero de discurso, situado sob a antifilosofia” (CASSIN, 2017, p. 58).

Cassin faz uma curiosa digressão, ao afirmar sua crença de que Lacan, realmente, teria algo a contribuir com a história da filosofia “doutrinal”, na medida em que a sua escuta a interpreta, quando vinculada à atenção flutuante. Refere-se a um método “ao pé da letra”, que nos faz mergulhar no que o psicanalista francês chama de “furo soprador” (*le trou du souffleur*), ou mesmo “buraco que sopra”, onde a orelha vagueia insistentemente, nos permitindo ouvir às avessas, com exatidão e no bom sentido. Seria uma maneira através da qual um analista escuta a história da filosofia, ou seja, uma escuta de uma “história sofística da filosofia”, uma história ouvida do lado do analista. Conforme Cassin, “Isso vale particularmente para a filosofia grega, que, por essência e devoção, é completamente palimpséstica, transpassada de citações invisíveis e de ressemantizações homônimas” (CASSIN, 2017, p. 59).

O que se percebe, então, é que o inconsciente da filosofia não pode ser confundido com o impensado da diferença ontológica. Aproveita Cassin para alfinetar o Heidegger dos pré-socráticos, criticando a sua “muito fina audição” que, talvez, por ter

sido “muito fina”, não lhe tenha dado condições de escutar as reinterpretações das “palavras-conceitos-chave”; teria faltado, portanto, dimensionar a performance daquele que diz, o caso a caso de cada enunciação. A performance surge aí como a tradução mais adequada do termo grego *epideixis*, utilizado por Cassin para designar os seminários de Lacan. No sentido platônico, *epideixis* faz referência ao discurso contínuo dos sofistas, em oposição ao diálogo, produzido através de questões e respostas; *epideixis* seria algo como uma conferência, uma exibição, diferentemente do termo *apodeixis*, utilizado na filosofia com o sentido de “demonstração”. Trata-se, pois, numa perspectiva mais abrangente, de uma exibição falada ou escrita, improvisada ou previamente elaborada. Cassin, portanto, propõe a performance e, principalmente, a homonímia como paradigmas para uma escuta minimamente produtiva, vinculando-as à maneira como Górgias compreende o *Poema* de Parmênides, no seu *Tratado do não-ser*. Lembremos que Parmênides afirma que “o ser é e o não-ser não é” e Górgias, no seu referido *Tratado*, o refuta: “Nada, diz ele, é; aliás, se é, é incognoscível; aliás, se é e se é cognoscível, não pode ser mostrado a outros” (GÓRGIAS, apud CASSIN, 2005, p. 278). E complementa Cassin:

Isso basta para desinflar o ser, fazendo de Heidegger um sintoma tardio de surdez sublime. Dois pontos de ancoragem, portanto, bastante terra a terra: situar a performance (que se diga...) e designar os equívocos. Em seu *Tratado*, Górgias re-produz, para o não ser, o conjunto dos nós semânticos e sintáticos que serviram para fazer o *Ser* no *Poema* (CASSIN, 2017, p. 60).

É por demais interessante perceber que os gregos e sua história nos ajudam a adentrar nas profundezas de uma língua, com todos os seus equívocos constitutivos e outras coisas mais. Estamos, aqui, nos referindo à importância de uma escuta sofisticada da filosofia, em suas mais diversas línguas, tais como as próprias línguas são ditas. Seria, portanto, a escuta de Górgias que nos apresentaria o ser como um efeito do dizer, e que o dizer grego do ser – a ontologia – seria aquilo mesmo que faz do ser um significante, embora, evidentemente, Górgias não tenha falado de significante. Cito Lacan:

A ontologia é o que valorizou na linguagem o uso da cópula, isolando-a como significante. Parar no verbo *ser* – esse verbo que não é nem mesmo, no campo completo da diversidade das línguas, de uso que pudéssemos qualificar de universal – produzi-lo como tal, eis uma ênfase cheia de riscos (LACAN, 1985, p. 44).

E para exorcizar a ontologia, minimizando toda essa ênfase atribuída ao verbo *ser*, Lacan sugere que, ao dizermos sobre o que quer que seja, que aquilo que foi dito “seja o que é”, não precisando colocar ênfase no referido verbo. Seria, portanto, esse *ser* que se opõe ao que isso é, esse algo que tanto incomodou o pensamento aristotélico. Esse *ser* ao qual se refere Lacan é, simplesmente, “o *ser* à vontade, o *ser* às ordens” (LACAN, 1985, p. 45). Nesse sentido, toda e qualquer dimensão do *ser* vai ser produzida a partir do discurso do “senhor”, isto é, daquele que produz o significante e espera os seus efeitos, se atendo ao fato de que o significante é imperativo, ou seja, o significante é quem comanda. Numa das suas alfinetadas à filosofia, o psicanalista francês define, de maneira geral, o que é a linguagem, afirmando ser ela um campo muito mais rico de recursos do que aquele no qual se inscreve o discurso filosófico.

4 LOGOLOGIA: FALAR PELO PRAZER DE FALAR

Qual seria, então, essa riqueza, esse excesso dessa linguagem que tanto age quanto exprime? Lacan, inspirado na definição do “performativo” estabelecida pelo linguista Émile Benveniste – que afirma que “o enunciado é o ato” (BENVENISTE, 1995, p. 303) –, liga a homonímia tanto à consciência do ato de linguagem quanto à linguagem como ato; estes seriam, no seu entender, os dois pontos que sustentariam a discursividade sofístico-analítica. O poeta alemão Novalis, num interessante trecho dos seus *Fragments logologiques* (1975), discorre sobre a *logologia* situando, num primeiro plano do discurso, a *performance* em detrimento da descrição, da informação e do seu endereçamento:

No final das contas, falar e escrever é algo por demais interessante; a verdadeira conversa, o autêntico diálogo é um puro jogo de palavras. Claramente assombroso e ridículo é o equívoco daqueles que imaginam falar pelas próprias coisas. Mas o que é próprio da linguagem, o fato dela ser absorvida unicamente por si mesma, todos ignoram. É por isso que a linguagem é um mistério tão maravilhoso e inesgotável: que alguém fale bastante pelo prazer de falar, é justamente então que ele exprime as verdades mais surpreendentes. Mas que ele queira, contrariamente, falar de algo preciso, eis que prontamente a língua maliciosa lhe faz dizer absurdos e grotescas idiotices. É também daí que vem o ódio, que tanta gente séria tem da linguagem. Sua petulância e sua traquinagem, elas a observam; mas o que elas não observam é que a tagarelice atrapalhada e a sua displicência tão desdenhosa são precisamente o lado infinitamente sério da língua (NOVALIS, 1975, p. 86. Tradução nossa).

Esse trecho, particularmente interessante, nos remete aos jogos de palavras, à tagarelice e aos chistes, nos apresentando a diferença entre a seriedade dos filósofos e a seriedade da própria língua, nos aproximando e nos fazendo pensar sobre o discurso da psicanálise e sobre o discurso da sofística. A *logologia*, pelo que pudemos observar, se faz presente seja no discurso da sofística, seja no discurso da psicanálise, mais especificamente no discurso da psicanálise lacaniana. A *logologia* designa, portanto, o momento em que o discurso é pensado em relação a ele mesmo; na psicanálise lacaniana, podemos pensar a língua em relação à “lalíngua” (*lalangue*). Tentemos entender essa aproximação; esse neologismo contribui para a concepção de uma língua formulada a partir do não-representável, ou do real da língua, como pressupõe Lacan: “Falo do real como impossível na medida em que creio justamente que o real – enfim, creio, se esse é meu sintoma, digam-me –, é preciso dizê-lo bem, o real é sem lei. O verdadeiro real implica ausência de lei. O real não tem ordem” (LACAN, 2011, p. 133). Nesse sentido, “lalíngua” se mostra inseparável do gozo, não se prestando à significação, mas, sim, prestando-se à satisfação da pulsão. Na relação da língua com “lalíngua”, busca-se, portanto, os índices do impossível da língua.

Essa língua, entretanto, apresenta um elemento fundamental, presente tanto no discurso da sofística quanto no discurso da psicanálise, a saber, a já citada homonímia. Normalmente se considera a homonímia como um simples acidente, uma pequena dificuldade que habita todas as línguas, suscetível de pregar peças naquele que a traduz, quando desatento. Diz Cassin: “É o caso, de modo paradigmático, para Aristóteles, que se vê forçado a conceber a homonímia, tal como a ilusão transcendental, como um mal que se pode sempre dissipar, mas que não cessa de renascer” (CASSIN, 1990 p. 273). A homonímia aparece, assim, como um fato da estrutura da linguagem, ameaçando a própria linguagem em sua estrutura. Não foi por menos que Aristóteles sempre trabalhou para dissipá-la. O problema, entretanto, é que a homonímia é constitutiva da linguagem, sendo a principal fonte dos sofistas.

O sofista, então, aparece sorrateiro, se posicionando para agir como se a homonímia não existisse. É assim, pois, que os sofistas tiram proveito dela. Lembremos o que foi dito pelo estagirita, no capítulo IV do livro *Gama da Metafísica*: falar é dizer algo, desde que esse algo “[...] tenha um significado para ele (quem diz) e para os outros [...]” (ARISTÓTELES, 2003, 1006a 21). Nessa lógica, para significar algo vai ser necessário não somente significar algo, mas, também, significar uma única coisa. O sofista negligencia ou mesmo recusa-se a submeter-se às imposições da significação, ou

mesmo da univocidade. Para que se convença do princípio da não-contradição, o sofista exige uma refutação que o obrigue a se convencer, sendo que o próprio Aristóteles considera impossível esse feito. Seria, pois, necessário refutar tudo o que foi dito pela voz através das palavras, ou seja, uma refutação que não leve em consideração nem o exterior a ser dito – o referente –, nem o interior, a ser expressado – a intenção –, mas, unicamente o significante, o próprio dizer. Complementa Cassin: “O sofista ‘gorgianiza’, quer dizer, prende-se às identidades sonoras, à homofonia que gera as figuras, como se a materialidade significante fosse a dádiva mesma da linguagem, que se trata não de sujeitar e de ultrapassar, mas no máximo de entender e explorar” (CASSIN, 1990, p. 277). “Gorgianizar” é, pois, um verbo forjado pelo comediógrafo Aristófanes, referindo-se, evidentemente, ao renomado sofista Górgias. Esse verbo diz respeito à propagação de uma certa “catástrofe” inerente ao dizer da identidade, fazendo ressoar a fala como uma espécie de fluxo sonoro ou mesmo como o andamento de um discurso.

Vamos juntar os cacos. Vamos tentar entender como a *logologia* consegue designar, concomitantemente, tanto a discursividade do sofista, quanto a do psicanalista, mais especificamente a do psicanalista lacaniano. Se, para Aristóteles (2003, 1009a 20-21), os sofistas “falam pelo prazer de falar” ou mesmo “falam por falar” para nada dizer, Lacan, então, define a psicanálise como o estagirita define a sofística, invertendo, de forma esclarecedora, os séculos aristotélicos de predominância do sentido. Diferentemente de Freud que, paradoxalmente, fica ainda preso às exigências de sentido, Lacan elabora essa inversão, designando uma mudança de época e uma diferença de estatuto. Diz Lacan: “A psicanálise, a saber, a objetivação do fato de que o ser falante passa ainda o tempo a falar em pura perda” (LACAN, 1985, p. 116). Nesse seminário, o psicanalista francês ataca o velho Parmênides, mais especificamente a sua tese fundante da ontologia, qual seja, “O ser é e o não-ser não é”, que passou a caracterizar o discurso filosófico nos séculos que se seguiram.

E a propósito de Aristóteles, Lacan vai dizer, nesse mesmo seminário, que seu defeito seria “[...] implicar que o pensado é feito à imagem do pensamento, quer dizer, que o *ser* pense” (LACAN, 1985, p. 143). Se o discurso do *ser* supõe que o *ser* seja, encontramos no *Tratado do não-ser*, de Górgias, uma operação que mostra que a ontologia somente sustenta o seu lugar, predominante na cena, porque ela esquece não o *ser*, mas a própria ontologia, ou seja, esquece que ela mesma, a ontologia, é um

discurso. Fica, nesse sentido, constatado que tanto a tese lacaniana quanto a tese sofística são a mesma, a saber, que o *ser* é um efeito do dizer, um “fato do dito”. Essa constatação termina por caracterizar o lado sofista de Lacan, sua posição *logológica*. Se o *ser* é um “fato do dito”, isso quer dizer que não há nenhuma realidade pré-discursiva, visto que cada realidade, de acordo com Lacan, se funda e se define a partir de um discurso (LACAN, 1985, p. 45). É preciso, portanto, mudar o sentido do sentido, que vai do dizer ao *ser* e, não, do *ser* ao dizer, isto é, é o exterior que vem revelar o discurso, pois o discurso não pode revelar o real; se existe relação de significação, é necessário que se inverta essa relação.

Logo, se o discurso faz *ser*, o seu sentido só pode ser apreendido posteriormente, no que concerne ao mundo que ele produziu. Cassin ressalta, aí, o fato como “fixão”, utilizando esse neologismo para atenuar o peso da verdade, nos lembrando que há, somente, “interpretações e interpretações de interpretações” (CASSIN, 2017, p. 68). Daí decorre uma série de proposições negativas, que terminam por colocar o discurso científico tradicional no lugar da ingenuidade, culminando na fórmula lacaniana “não há linguagem do *ser*”. Partindo dessa afirmação, Lacan acredita ter “desativado” a proposição ontológica fundamental: “o *ser* é e o não-ser não é”. Diz Lacan: “Eu me distingo da linguagem do *ser*. Isso implica que possa haver aí ficção de palavra – quero dizer, a partir da palavra” (LACAN, 1985, p. 160-161). Se o *ser* é um fato do dito, temos, então, que ter atenção ao que concerne à significação, distinguindo a dimensão do significante, onde o significado não é, necessariamente, aquilo que se ouve, isto é, o significado é efeito do significante. A ficção de palavra caracteriza, portanto, a ruptura com a filosofia, colocando, tanto o discurso como o pensamento, numa nova situação. Se a psicanálise se apoia na autonomia de um discurso que é definido como som, conseqüentemente faz o significante soar como um ruído, razão pela qual, segundo Cassin, Lacan “lacaniza”, enquanto Górgias “gorgianiza”. Lacan e Górgias, ambos com seus discursos *logológicos*, transformando fenômenos em seus contrários. Que o diga Górgias, com o seu célebre *Elogio de Helena* (GÓRGIAS, apud CASSIN, 2005, p. 293-301), certamente sua mais memorável *epideixis*; louvando o louvável e censurando o censurável, Górgias conseguiu inocentar aquela mulher que, desde Homero, foi acusada de infiel.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apontamos, inicialmente, para uma certa oscilação de Freud em relação à

psicanálise na sua aurora e o aristotelismo então vigente. É bastante curiosa a hesitação de Freud em privilegiar o sentido ou o não sentido. Na verdade, ele não estava preocupado em criar uma noção de sentido, pois, se assim o fizesse, ele estaria sendo mais aristotélico que o próprio Aristóteles. Tratava-se, no entanto, de situar-se diante da compreensão do “não-sentido fundamental a todo uso do sentido”, o que, de certo modo, deixou-lhe um tanto embaraçado quanto aos seus estudos sobre o chiste, fazendo emergir uma série de questões, provocando, ao mesmo tempo, um sentimento de aversão/excitação, que acabou por direcioná-lo ao porto não tão seguro do sentido. Mas tanto ele quanto Lacan estariam de acordo quanto ao seguinte: para abalar a perspectiva aristotélica do princípio da não-contradição como decisão do sentido, bastava deterem-se no já citado “não-sentido fundamental a todo uso do sentido” como fundamento, indo, dessa maneira, ao encontro da ideia aristotélica do homem como animal dotado de *logos* até a sua raiz.

Apesar do referido acordo, ambos tiveram reações distintas, pois, para Freud, o valor do não-sentido é o seu sentido e, para Lacan, o valor do não-sentido continuou sendo o não-sentido. Eis, pois, uma diferença fundamental. É preciso levar em conta que o texto freudiano introduz conceitos e critérios que acabam permitindo conduzir o sofisma da margem para o centro, permanecendo aristotélico. E, de certa forma, foi a análise freudiana dos chistes que nos fez ter interesse “[...] pelas razões pelas quais a sofística forcluída por Aristóteles retorna na lógica freudiana, assim como pela maneira pela qual essa lógica não pode ou não ousa, entretanto, sair do aristotelismo” (CASSIN, 1990, p. 283). A verdade, que era o outro do sofisma, passa, então, com a análise dos chistes, a ser revelada pelo próprio sofisma, na medida em que ela suspende o recalque aristotélico, assim como o sonho ou o lapso, para deixar vir à tona o desejo. Dessa forma, o sentido não se encontra mais onde parecia estar, na fachada lógica e, sim, no lugar do não-sentido. Portanto, é o não-sentido feito sentido. De todo modo, podemos notar, em Freud, a presença de elementos que nos permitem reinterpretar a sofística de uma maneira positiva, tendo como pano de fundo a atenção dispensada ao dizer. Constatamos, enfim, que essa nova análise do prazer de falar acontece mesmo com a verdade mudando de sentido, fora do registro aristotélico do sentido.

E quanto a Lacan, ele nos faz refletir acerca de uma série de questões, nos fazendo pensar a situação da psicanálise em relação ao *logos*. A ênfase na ficção da palavra vem para romper com a filosofia, estabelecendo algo novo, a saber, uma nova situação para o discurso e para o pensamento, onde seus objetos subsistente e

substancial desaparecem, em benefício do seu efeito e da sua eficácia. Lacan e Górgias assumem, portanto, um mesmo posicionamento, no que concerne à filosofia e à ontologia. Ambos passam a operar o *logos* levando em consideração o *logos-pharmakon* de Górgias, que é bem definido na citação que segue:

Pois existe uma mesma relação entre poder do discurso e disposição da alma, dispositivo das drogas e natureza dos corpos: assim como tal droga faz sair do corpo um tal humor, e que umas fazem cessar a doença, outras a vida, assim também, dentre os discursos, alguns afligem, outros encantam, fazem medo, inflamam os ouvintes, e alguns, por efeito de alguma má persuasão, drogam a alma e a enfeitam (GÓRGIAS, apud CASSIN, 2005, p. 299-300).

Note-se que, no *logos-pharmakon*, as palavras são os únicos estímulos eficazes sobre a alma, da mesma maneira que os remédios o são para os corpos; são, pois, as palavras que transformam nossas disposições. Ressalte-se que estamos nos referindo a uma prática discursiva, onde o *pharmakon* não se vincula à verdade, mas, sim, à interpretação. E quanto aos efeitos terapêuticos do *pharmakon* da *talking cure*, Freud nos diz o seguinte:

Em sua origem, as palavras eram magia, e ainda hoje a palavra conserva muito de seu velho poder mágico. Com palavras, uma pessoa é capaz de fazer outra feliz ou de levá-la ao desespero; é com palavras que o professor transmite seu conhecimento aos alunos e é também por intermédio das palavras que o orador arrebatava a assembleia de ouvintes e influi sobre os juízos e as decisões de cada um deles. Palavras evocam afetos e constituem o meio universal de que se valem as pessoas para influenciar umas às outras (FREUD, 2018, p. 22).

Notadas as semelhanças, voltemos a Lacan e Górgias. Ambos, como vimos, têm uma mesma concepção em relação à linguagem e ao discurso, valendo a ressalva de que estamos nos referindo ao discurso enquanto laço social. E quanto ao discurso como laço social, diz Lacan: “O significante como tal não se refere a nada que não seja um discurso, isto é, um modo de funcionamento, uma utilização da linguagem como laço” (LACAN, 1985, p. 43). De acordo com Lacan, um discurso determina uma forma de laço social; o discurso do analista, por exemplo, tem como particularidade visar ao sentido e, não, visar a verdade, como o discurso filosófico. Em *Variantes do tratamento padrão* (1955), Lacan passa, de forma direta, da cura para a ambiguidade, uma ambiguidade insustentável, proposta pela própria psicanálise. Ela estaria ao alcance de todos, revelando “o que falar quer dizer”, na medida em que “[...] todos a encontram ao acolher simplesmente um

discurso” (LACAN, 1998, p. 332). Por esse raciocínio, tanto o sentido quanto o sujeito que fala são considerados como produto, como resultado. Do ponto de vista da retórica, portanto, “fala-se a”, ao invés de “fala-se de”, como na filosofia. A partir de então, instaura-se uma ambiguidade sem rodeios, ligada à posição do intérprete, cujo limite, pouco observado, diga-se de passagem, é a sintaxe, que articula a fala do sujeito em discurso, na língua que ele utiliza.

Enfim, não necessariamente para concluir mas para finalizar esse texto, vale enfatizar que a problemática do *logos-pharmakon*, colocada na psicanálise como problemática da ambiguidade ligada à fala, ao discurso e à língua, faz da homonímia, inicialmente encarnada pela discursividade dos sofistas, o “mal radical” (CASSIN, 2017, p.103). O verbete do *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, elaborado por Andre Lalande, se refere à sofística como “[...] uma filosofia de raciocínio verbal, sem solidez e sem seriedade” (LALANDE, 1997, p. 1011. Tradução nossa), situando os sofistas às margens da fala filosófica ou mesmo fora dela, ao lado da retórica, da ficção e do romance, ou seja, ao lado do sentido sem referência, desvinculado do *ser*. Mas não se trata de algo simplesmente irracional. Fica evidente que Cassin contraria essa definição, na medida em que ela não apenas considera, como sustenta a homonímia, inicialmente encarnada no discurso do sofista, como sendo a essência mesma das línguas e da linguagem. Entretanto, é a psicanálise que nos faz perceber que é na própria estrutura do discurso que se produz a relação transgressora com o sentido, cujos impasses se fazem presentes desde sempre. E a constatação desses impasses nos faz perceber o quanto atual é a questão sofística.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perini. São Paulo: Loyola, 2002.

BEVENISTE. Émile. *Problemas de linguística geral*. Tradução de Maria da Glória Novak e Maria Luíza Néri. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

CASSIN, Barbara. *Ensaio sofísticos*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Edições Siciliano, 1990.

_____. *O efeito sofístico*. Tradução de Ana L. de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

_____. *Jacques, o sofista*. Lacan, *logos* e psicanálise. Tradução de Yolanda Vilela. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

FREUD, Sigmund. “O chiste e suas relações com o inconsciente” (1905). In: *Sigmund Freud, Obras Completas*, vol. 7. Tradução de Fernando C. Mattos e Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2017.

_____. “Conferências introdutórias à psicanálise” (1916-1917). In: *Sigmund Freud, Obras Completas*, vol. 13. Tradução de Sergio Tellaroli. São Paulo: Cia. das Letras, 2018.

GARCIA-ROSA, Luiz Alfredo. *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: JZE, 1990.

LACAN, Jacques. “Variantes do tratamento padrão” (1955). In: *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: JZE, 1998.

_____. *O Seminário, livro 12, Problemas cruciais para a psicanálise* (1964-1965). Tradução de Letícia P. Fonseca. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2006.

_____. *O Seminário, livro 20, Mais, ainda* (1972-1973). Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: JZE, 1985.

_____. “Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos *Escritos*” (1973). In: *Outros Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: JZE, 2003.

_____. “La Tercera”. In: *Actas de la Escuela Freudiana de Paris – VII Congreso*, Roma, 1974. Barcelona: Petrel, 1980.

_____. *Le Séminaire de Jacques Lacan, livre XXII, R.S.I.* (1974-1975). Paris: Éditions de La Association Freudienne Internationale, 2011.

LALANDE, Andre. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Volume 2. Paris: Quadrige/PUF, 1997.

LIPPS, Theodor. *Komik und Humor*. Hamburgo/Leipzig, 1898.

NOVALIS. “Fragments logologiques”, t. II. In: *Œuvres Complètes*, 2 volumes. Traduit par Armel Guerne. Paris: Gallimard, 1975.

PLATON. “Le Sophiste”. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1969.

Recebido em: 24/08/2020

Aceito para publicação em: 10/09/2020

SABER E NÃO SABER: CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE A VERDADE DO IMAGINÁRIO EM SIGMUND FREUD*

Knowing and Not-Knowing: preliminary considerations about the truth of the imaginary in Sigmund Freud

Ana Carolina Soliva Soria⁴⁹

*Docente do Departamento de Filosofia da UFSCar
anasoliva@ufscar.br*

RESUMO: O presente texto analisa alguns aspectos da relação entre verdade e ficção na construção dos textos freudianos à luz de um conjunto de cartas pertencente à coleção hipocrática. Nossa intenção é a de traçar algumas possíveis aproximações entre uma tradição médica diferente da do final do século XIX e a psicanálise freudiana tendo em vista o embaralhamento, em ambas, da separação entre verdade e ficção no processo terapêutico e na escritura de texto.

PALAVRAS-CHAVE: Sigmund Freud. Loucura. Normalidade. Medicina antiga

ABSTRACT: The present study analyzes some aspects of the relationship between truth and fiction in the construction of Freudian works in the light of a set of letters belonging to the Hippocratic collection. Our purpose is to make some possible approaches between a medical tradition different from that of the late 19th century and Freudian psychoanalysis in order to mix together, in both, the separation between truth and fiction in the therapeutic process and in the writing of the text.

KEYWORDS: Sigmund Freud. Madness. Normality. Ancient medicine.

CONSIDERAÇÕES INICIAS

Muitos foram os autores que escreveram sobre o papel revolucionário exercido pela psicanálise em relação ao que era praticado pela medicina e pela psiquiatria do final do século XIX. Referimo-nos, sobretudo, ao valor de verdade ou de ficção atribuído ao discurso dos pacientes e ao modo como o jogo entre esses conceitos parece ter papel fundamental na investigação do inconsciente. Os sintomas histéricos eram referidos como teatrais e modos de atrair a atenção do médico. Um profissional que quisesse ser levado a sério por seus colegas teria de se referir a eventos cuja verdade pudesse ser demonstrada na “realidade extra-subjetiva” (BIRMAN, 1991, p. 25), e não no discurso sem sentido dos pacientes. Freud, ao contrário, irá se ater a “fatos anódinos, desprezados por seus colegas positivistas” (RANCIÈRE, 2018, p. 11), que testemunham

* O presente estudo foi apresentado como conferência no VIII CIFP Congresso Internacional de Filosofia da Psicanálise, organizado pelo GT de Filosofia e Psicanálise da ANPOF e realizado na PUC-PR.

⁴⁹ Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. Agradecemos ao CNPq pelo auxílio (processo 442873/2018-2) concedido, fundamental para a realização da presente pesquisa.

o inconsciente. Fora do terreno propriamente clínico, muitos são os exemplos de obras que jogam com as concepções de verdade e ficção. A questão que guia a presente exposição é posta sobre a precedência de textos médicos que estejam construídos sobre essa diretriz e que apontem para um poder terapêutico que possa sair do embaralhamento desses conceitos e lançar luz para uma verdade que advenha do imaginário⁵⁰. Não cabe aqui uma investigação exaustiva dessa questão, que envolveria o exame de obras de diferentes períodos da história de nosso pensamento, mas apenas apontar para uma possibilidade de relação da psicanálise com outra tradição médica que escape àquela que a precede imediatamente. Para isso, tomamos aqui um conjunto de cartas redigidas na antiguidade grega, intitulado *Sobre o riso e a loucura*. A escolha dessas cartas como pertencentes a uma tradição médica que dialoga com a psicanálise apoia-se principalmente nas considerações levantadas por Pigeaud, trazidas no final do próximo item, e que nos parecem muito próximas das de Freud, a saber: de deslocamento do acento da verdade material para a verdade história do imaginário.

A CURA E A ESCRITA DE FICÇÃO

Os séculos V e IV a. C. nos deixaram uma massa de escritos pela qual conhecemos os fundamentos filosóficos, a prática profissional e docente da famosa escola médica que teve sua sede na ilha grega de Cós. A esse conjunto de escritos damos hoje o título de *Corpus Hippocraticum* ou *Coleção hipocrática*, nome que faz referência ao grande mestre dessa escola. A esse respeito, escreve Jaeger na *Paideia*:

As obras médicas dos séculos V e IV a. C. que chegaram completas até nós colocam-se sem exceção sob o nome de Hipócrates e são-nos transmitidas sob a forma dum corpo de escritos da Antiguidade. As mais recentes investigações científicas a eles consagradas provaram em grande medida que os escritos que formam esta coleção – os quais *em não poucos sítios se contradizem mutuamente e até se combatem* – não podem provir do mesmo autor, conclusão a que já a filologia hipocrática da

⁵⁰ Quanto à utilização do termo imaginário, é necessário esclarecer que o empregamos para nos referir ao que é da ordem do fantástico, fictício, fantasioso, oposto à efetividade e materialidade dos fatos. Tomamos a liberdade desse uso, por conta do emprego do termo feito pelo próprio Freud, por exemplo, em *O tabu da virgindade* (1917), onde afirma que o primitivo não separa o perigo material do psíquico, nem o real do imaginário (“*Er sondert die materielle Gefahr nicht von der psychischen und die reale nicht von der imaginären*”). FREUD, 1999d, p. 170). Esse emprego também aparece em comentadores como Laplanche e Pontalis (1985, p. 22): “Se se trata de opor a realidade dos fenômenos psicológicos à ‘realidade material’, a ‘realidade de pensamento’ à ‘realidade exterior’, isso equivale a dizer: movemo-nos no imaginário (*imaginaire*), no subjetivo, mas o subjetivo é nosso objeto; o objeto da psicologia vale tanto quanto aquele das ciências da natureza física”.

Antiguidade havia chegado. (JAEGER, 1979, p. 946. Grifo nosso)

A autoria dos textos que tradicionalmente se atribui a Hipócrates é incerta e desde a Antiguidade tardia bastante discutida. Mas se é certo que os textos da coleção não provêm de um único autor, não é consenso entre os especialistas a demarcação dos escritos que pertencem a Hipócrates e os que foram escritos por seus discípulos. A impessoalidade que vigorava na escola hipocrática impediu que se distinguisse com clareza as obras do mestre das de seus alunos (JAEGER, 1979, p. 948). Determinar hoje o autêntico Hipócrates em meio a esses textos e separar seus escritos dos do chamado Pseudo-Hipócrates não é tarefa fácil. O inventário de suas obras “varia com a orientação que se lhe atribua, dentre as várias tendências médicas que no *Corpus* se podem distinguir” (JAEGER, 1979, p. 947).

Tomemos agora um dos escritos dessa coleção, a saber: *Sobre o riso e a loucura*. Ele não é atribuído pelos especialistas ao verdadeiro Hipócrates; mas quem seria esse *verdadeiro Hipócrates*? Na introdução a uma coletânea de textos do médico grego, intitulada *A arte da medicina*, Jacques Jouanna e Caroline Magdelaine narram uma origem mítica do médico grego. Nascido na Ilha de Cós:

no seio da ilustre família dos Asclepiade (Cf. Platão, Protágoras 311b) que, desde seus ancestrais prestigiosos, Asclépio (o Esculápio latino) e seu filho Podalírio, consagra-se à medicina de pai para filho. Com efeito, antes de tornar-se deus da medicina, Asclépio não é, nos tempos dos poemas homéricos, senão um príncipe de Tricca, na Tessália, que aprende a medicina ao lado do centauro Quiron antes de enviar seus dois filhos, Macaão e Podalírio, eles próprios médicos, à guerra de Troia. Macaão perece na tomada da cidade, enquanto seu irmão, no caminho de volta, escolhe a Sirna, na Caria, onde se estabelece: é de lá que seus descendentes povoaram para se separar em três ramos, os asclepiade de Cós, os de Cnido e enfim aqueles de Rodes, onde a família se extingue rapidamente. Em Cós, Hipócrates perpetua a tradição familiar recebendo sua formação médica de seu avô, igualmente denominado Hipócrates, e de seu pai, Heráclidos, antes de formar ele próprio seus filhos, Tessalos e Dracon, e seu genro e discípulo, Pólipo. Se, numa primeira época, ele parece exercer sua arte em Cós, seu renome transpõe rapidamente os limites da ilha. Os biógrafos contam duas anedotas concernentes a esse período: a cidade de Abdera chamou-lhe para curar o filósofo Demócrito, julgado louco por seus concidadãos porque ria de tudo; Artaxerxes I, rei da Pérsia de 464 a 424, propôs-lhe imensas riquezas para prestar seus serviços, mas furtou-se com uma recusa justificada pelo desinteresse e pelo patriotismo do médico. (JOUANNA; MAGDELAINE, 1999, p. 10)

No texto *Sobre o riso e a loucura*, encontramos uma série de cartas que narram a ida de Hipócrates a Abdera e o encontro do médico com Demócrito. Esse escrito muito deu a pensar aos seus estudiosos. Alguns tomaram o conteúdo destas cartas segundo o seu valor histórico, como um documento de acontecimentos efetivos, ou seja, tomaram-nas ao pé da letra. Outros, mais cautelosos, desconfiaram de sua autoria e dos fatos que elas narravam. Demócrito, por exemplo, apresentaria um discurso bastante aristotelizado, contradizendo “os dados positivos da história” (BOURGEY, 1953, p. 80), uma vez que teria morrido antes do nascimento de Aristóteles. Seriam então essas cartas um disparate completo? Teríamos de descartá-las inteiramente? Littré, que traduziu as obras de Hipócrates para o francês, encontra a seguinte solução: “Não se pode, dessas narrativas, tirar nenhuma conclusão que faça descobrir a menor parcela de verdade; elas não contêm nenhum núcleo de realidade; ou, se elas contêm, a crítica não tem meios de resgatar” (LITTRÉ apud HERSANT, 1989, p. 8). A mesma opinião é compartilhada por Bourgey: “As cartas e discursos inseridos na *Coleção [Hipocrática]* podem menos ainda dar informações sérias; esses últimos elementos carregam a marca dos escritos apócrifos, imitação sem inteligência e sem vigor de passagens já conhecidas, presença de fatos mais ou menos sensacionais e espetaculares através dos quais aparece o trabalho de uma imaginação entregue a ela própria” (BOURGEY, 1953, p. 80). Se para o filólogo ou para o biógrafo essas cartas sobre o riso e a loucura são problemáticas, e se, apesar disso, elas continuam a figurar entre os escritos da *Coleção*, que importância podemos atribuir a elas, mesmo que contradigam os fatos históricos e tenham sido escritas por um Pseudo-Hipócrates?

O exame dessa questão pressupõe que tenhamos em conta o movimento do conjunto das cartas. Para isso, seguiremos a divisão sugerida por Hersant em seu prefácio à tradução francesa de *Sobre o riso e a loucura*:

Em um primeiro momento do texto, Hipócrates é chamado a Abdera, local onde habitava Demócrito, para curar a suposta loucura do filósofo. Os habitantes da cidade temiam que a loucura de Demócrito pudesse contaminar todo o corpo social. O filósofo, que ria de tudo e de todos, instalou-se fora dos limites da cidade.

Num segundo momento, Hipócrates, antes de sua partida, viaja em sonho e, numa espécie de delírio noturno, aproxima-se da condição de seu paciente:

Tendo dormido esta noite pleno de inquietude e de preocupação com Demócrito, perto do nascer do dia tive um sonho. Pareceu-me ver o próprio Asclépio, que apareceu ao meu lado, e nós nos aproximávamos

já das portas de Abdera. Asclépio não se mostrava tal como o representam seus retratos, tranquilo e contido, mas em um estado de excitação que deixava o seu aspecto temível; dragões o seguiam, um tipo de gigantescos reptéis que apressavam-se eles também, deixando imensas pegadas, e assobiando horrivelmente como nos desertos e no fundo dos vales; seus companheiros caminhavam atrás, portando drogas medicinais em caixas cuidadosamente fechadas. O deus me estende então a mão; eu a seguro com prazer, pedindo-lhe que me assista e não me abandone no tratamento. (HIPPOCRATE, 1989, p. 61)

Nesse instante, aparece uma bela dama que o segura fortemente pelo pulso e o conduz pela cidade até o lugar em que ficará hospedado. Hipócrates pergunta o nome da dama e ela responde: Verdade. Ela então desaparece como uma visão, dizendo que no dia seguinte ele se encontraria com Demócrito. Aproxima-se agora outra dama, não menos bela. Seu nome: Opinião, que escolheu habitar entre os abderitas. Quando Hipócrates acorda, interpreta o sonho da seguinte maneira: “Demócrito não necessita de médico, já que o próprio deus terapeuta afastou-se dele, como se a terapia não encontrasse onde exercer-se; em Demócrito, encontra-se a verdade da saúde, já que a opinião de sua doença reside nos abderitas” (HIPPOCRETE, 1989, pp. 63-64).

No terceiro e último momento, Hipócrates encontra-se com Demócrito que, em meio a animais dissecados, redigia um escrito sobre os efeitos da bile negra na saúde do homem. Ambos conversam longamente e o médico começa a compreender a razão do riso de seu interlocutor. Hipócrates descreve então uma tripla virada: “o suposto louco é um sábio, o terapeuta, um ignorante; e a normalidade, uma demência” (HERSANT, 1989, p. 15). O riso de Demócrito não é, ao contrário do que se supunha no início das cartas, um riso demencial, mas um remédio que ele propõe contra a doença. Ele não é apenas a marca de um julgamento sobre a desrazão humana, mas ao mesmo tempo um elixir contra a própria desrazão. O filósofo solitário ensina que a verdade da loucura não está na opinião dos abderitas, segundo a qual ele é louco, nem tampouco no saber do médico. Desse modo, a suposta desrazão do riso de Demócrito implica um componente de verdade e sabedoria: o filósofo extrai dela o riso (o riso é o que a natureza oferece-lhe para retomar o estado de sanidade próprio ao homem), e o utiliza como arma contra a própria doença, doença dos homens da cidade da qual se afastou (PIGEAUD, 2008, p. 65). Por fim, o próprio médico reconhece a sanidade do paciente: “Devo-lhes [aos abderitas] a dádiva de me ter chamado em meio a vós; pois vi o grande sábio Demócrito, único capaz de tornar sábios os homens.” (PIGEAUD, 2008, p. 35).

Retornemos agora à nossa questão: como é possível pensar a importância dessas cartas, mesmo que elas contradigam a materialidade dos fatos? Uma interessante solução é encontrada por Pigeaud em *Melancholia* (2008, pp. 43 et seqs.)⁵¹: para ele, não podemos rejeitar as cartas, mas concordar a leitura filológica (aquela que se liga aos textos originais) a uma leitura histórica do imaginário (aquela que se questiona acerca da coerência e da jurisprudência do imaginário e da força da *phantasiai*). Pigeaud rebate as críticas dos filólogos e historiógrafos questionando a concepção de “verdade” sobre a qual se apoiam esses estudiosos. Ele escreve:

São espíritos ‘positivistas’ que não brincam com a verdade, ou antes, com a verdade tal como eles a concebem. Ora, existe uma verdade do imaginário. Admiti-la não é coisa fácil. O imaginário zomba da autenticidade. Faz seu ninho onde se encontra à vontade. E essas cartas são uma sucessão de bens de um estrangeiro. [...] Concordamos que havia o verdadeiro Demócrito, aquele dos fragmentos [que chegaram até nós], e o falso, aquele das Cartas, por exemplo. Mas eis aí que os dois se misturam, e que o falso precede o verdadeiro. Quando compreendermos que um falso pode ser essencial, uma lenda, um mito tão importante quanto a verdade, teremos progredido muito nos estudos da coerência do imaginário e na história da cultura. E poderemos nos dar a oportunidade de sonhar. (2008, pp. 47-48)

E qual é a verdade que tiramos dessas cartas? Segundo Pigeaud, a de que a desrazão toca o indivíduo, toca o homem em sua própria constituição. Sendo assim, cada um pode experimentá-la e conhecê-la, ou antes: é preciso experimentá-la para conhecê-la. Todo homem que persegue o saber acerca da loucura, que recolhe o que é dito acerca dela, não chega senão ao conhecimento disso que o constitui. Nas cartas de Hipócrates acima citadas é certamente essa face do homem que está no centro: é ele quem sofre, mas também é ele o único que, experimentando a sua desrazão, pode conhecer-se e, assim, rindo de si mesmo, curar-se.

FREUD E A ESCRITURA DE CASO CLÍNICO

Antes de tentar estabelecer qualquer vínculo entre a conclusão a que chegamos acerca das cartas de Hipócrates e Freud, é preciso lembrar que as referências ao nome do médico grego no conjunto da obra freudiana são muito raras. Freud não menciona a arte hipocrática do tratamento das doenças, muito menos as cartas acima citadas. Ora, o que então nos permite traçar uma linha comum entre a doutrina hipocrática e a do

⁵¹ Pigeaud lê as cartas trocadas entre Hipócrates e os abderitas em conjunto com outra obra, a saber: *A anatomia da melancolia*, de Robert Burton.

psicanalista austríaco? Certamente, nossa aproximação deve estar encerrada dentro de limites bastante determinados, expostos no início da presente apresentação, sem os quais destruiríamos qualquer possibilidade de contato entre autores tão distintos. Apontamos algumas chaves de leitura, jamais uma interpretação acabada e sem lacunas⁵². Para isso, nos concentraremos em uma questão específica, a saber: não encontraríamos como questão central na obra freudiana a pergunta pelo que é o homem e a verdade contida em seu imaginário? A primeira questão nos leva ao problema do Édipo e não será abordada aqui. Nos concentraremos em alguns aspectos da segunda.

Perguntar-se pela coerência e jurisprudência do imaginário e pela força da *Phantasie* certamente não está no horizonte médico difundido da época de Freud. Nesse período, a psiquiatria adotava um discurso em que a referência à verdade da loucura encontrava-se unicamente naquele capaz de explicar a alteração psíquica, a saber: no médico. Este, por considerar a loucura uma alienação de si próprio, privou o louco de qualquer verdade e saber. Freud subverteu o ponto de apoio do discurso médico de sua época ao defender que a verdade da fala do enfermo encontra-se em algo que transcende a consciência do sujeito e suas relações interpessoais. Ela se enraíza no que há de mais

⁵² Vale frisar que uma das questões que nos interessa particularmente nessa relação entre as cartas de Hipócrates e a obra freudiana diz respeito ao papel medicinal que o humor, a zombaria e o chiste têm na obra do psicanalista austríaco. Exemplo disso pode ser encontrado em *O humor* (1927): “[...] Durante o estudo de alguns casos de paranoia pude estabelecer que as mais antigas ideias persecutórias existentes há muito tempo, se expressam sem um efeito perceptível, até que, então, elas obtenham, em uma determinada oportunidade, a quantidade de investimentos que lhe tornará dominante. Também a cura de tais casos paranoicos deveria consistir menos em uma dissolução e correção das ideias delirantes, do que da retirada do investimento que lhes é emprestada. A diversidade de melancolia e mania, de dominação cruel do Eu por meio do Supereu e da libertação do Eu de tal pressão, nos deu a impressão de uma tal mudança de investimento, a qual também se deveria de todo modo recorrer para o esclarecimento de uma gama inteira de fenômenos da vida anímica normal. [...] Não conhecemos o Supereu, a não ser como um senhor rigoroso. Dever-se-ia dizer que soaria ruim para esta característica, se ele se afrouxasse, para permitir ao Eu um pequeno ganho de prazer. É certo que o prazer humorístico nunca alcança a intensidade do prazer no cômico ou no chiste, que ele nunca se entrega ao riso efusivo; é também verdade que o Supereu, quando dirige a atitude humorística, recusa, de fato a realidade e oferece uma ilusão. Mas esse prazer pouco intenso assinala – sem que se saiba realmente por que – um caráter bastante valorizado, nós o sentimos como particularmente libertador e elevado.” (FREUD, 2018a, p. 278-279). Como sabemos, Freud trabalhou em seu texto sobre o chiste a estreita relação entre o humor e os sonhos. A questão que permanece apenas sugerida e que não será aqui desenvolvida, pois merece um estudo à parte, diz respeito ao sentido terapêutico que essas construções espirituosas possam ter na escritura do psicanalista. Na obra freudiana, encontramos muitos trechos que podem provocar o riso do leitor ou que proporcionaram o riso do próprio autor. Nos questionamos a respeito de um poder terapêutico na atitude irônica e cômica presente na escritura de Freud, tal como quando afirma sobre seus adversários: “Quando, por exemplo, os *Estudos* foram duramente rejeitados por Strümpell, eu fui capaz de rir da crítica insensata, mas Breuer magoou-se e perdeu o alento” (FREUD, 2011, p. 98), ou ainda, citando Goethe, “Seja breve! No dia do Juízo Final isso não será mais do que um pum!” (FREUD, 1999a, p. 84). O riso não se destina apenas ao outro, mas por vezes a ele mesmo ou à própria psicanálise, a exemplo da epígrafe que abre a *Contribuição à história do movimento psicanalítico: Fluctuat nec mergitur* (“Sacode, mas não afunda”).

profundo nele mesmo, isto é, em sua vida imaginária. As cenas narradas pelos enfermos, suas fantasias, são plenas de realidade e de sentido, os quais só pode compreendidos pela investigação anamnética do enfermo. O psicanalista deve deslocar-se da posição de conhecedor/avaliador dos estados alterados e aprender a ouvir o discurso de seu paciente.

Tais ideias tão peculiares ao tratamento freudiano da enfermidade não deixam de estar associadas à maneira como o psicanalista relatava seu procedimento clínico. A originalidade de seu modo de conduzir a análise, bem como a sua maneira de escrever estavam bastante distantes daquilo que certos pesquisadores de renome entendiam por *ciência*. Suas publicações eram qualificadas de modo muito pouco elogioso: “doido, extremo, muito singular” (FREUD, 1999a, p. 61). Excluído, sentia-se como Róbinson Crusóe em sua ilha deserta (FREUD, 1999a, p. 60). Assim como os loucos, foi privado de sua comunidade e do diálogo: fecharam-lhe as portas do laboratório de anatomia cerebral, foi afastado da atividade docente, perdeu os poucos pacientes que tinha e até mesmo alguns amigos. Em suas palavras, formou-se rapidamente um “espaço negativo” (*negativer Raum*. FREUD, 1999a, p. 50) em torno de sua pessoa. Embora doloroso, esse isolamento deu-lhe a oportunidade de desenvolver seus estudos: “não tinha nenhuma literatura para ler, nenhum adversário mal instruído para escutar, não estava sujeito a nenhuma influência nem oprimido por nada” (FREUD, 1999a, p. 60). Freud pôde assim dedicar-se inteiramente à busca da origem da psicopatologia e mostrar que o saber dos médicos de sua época não era senão opinião e que o conhecimento da verdade dos estados alterados estaria muito além do entendimento e da razão.

Tal como a opinião dos habitantes de Abdera, a da comunidade médica do final do século XIX mostrou-se, por fim, ser a verdadeira loucura, e a extravagância das ideias do psicanalista, uma grande sabedoria. O conhecimento da loucura que Freud propunha era, assim, muito distinto do que comumente se julgava o “verdadeiro saber”, pois, aproximava, e por vezes coincidia as figuras do médico e do paciente (e igualmente o do com sentido e do sem sentido). Escreve Freud em uma carta a Fliess de 21 de dezembro de 1899:

Conheces meu sonho, que promete obstinadamente a conclusão da cura de E. (dentre os sonhos absurdos), imaginas ainda o quão importante tornou-se para mim esse único paciente perseverante. Agora parece que [a cura de E.] deve realizar-se. Parece, digo com cautela, que a minha com maior certeza. Profundamente enterrada sob todas as fantasias, nós encontramos uma cena de sua época primitiva (anterior aos 22 meses de

idade), que satisfaz a todas as exigências e na qual desembocam todos os enigmas restantes; que é tudo ao mesmo tempo: sexual, inocente, natural etc. Ainda mal ousa crer nisso. É como se Schliemann tivesse uma vez mais desenterrado a Troia tida como lendária. Além disso, o moço está desavergonhadamente bem. *Ele me mostrou a realidade de minha doutrina em corpo próprio, com uma surpreendente volta de solução que me escapara de minha antiga fobia de trens.* Para essa parte do trabalho presenteei-o até mesmo com uma imagem “Édipo e a esfinge”. Minha fobia era então uma fantasia de empobrecimento, ou melhor, uma fobia de fome, dependente de minha voracidade infantil e produzida pela falta de dote de minha mulher (que tanto me orgulho). (FREUD, 1999b, p. 430. Grifo nosso.)

Segundo o relato acima citado, no processo terapêutico, a relação entre o sábio e o enfermo perde a fixidez e se estabelece no movimento de um para com o outro. O analista não se encontra mais no lugar do conhecedor/avaliador que deve educar seu analisando; ele próprio toma, durante a análise, o lugar de analisando. E é a partir dessa relação de troca que Freud constrói sua auto-análise. Certamente o psicanalista austríaco só pôde chegar a esse resultado porque percebeu que o conhecimento da verdade da patologia não estaria nem unicamente no médico, nem unicamente no louco. Nas palavras de Maud Mannoni:

É por ter sabido pôr o acento sobre a impotência do médico e sobre o valor de seus próprios pacientes (a quem atribuía o papel primeiro na análise) que Freud pode, a contragosto, afastar a análise da vista médica e das práticas psiquiátricas. Ele rompeu com o modo de pensamento científico de sua época construindo um instrumento de análise ao invés de um instrumento de conhecimento do objeto [de um objeto fisiológico]. A partir disso, o acento foi posto não sobre o saber, mas sobre a verdade do dizer. (MANNONI, 1979, p. 22)

Ou ainda, a verdade do dizer é a verdade do saber analítico. Com isso, dissolve-se a linha divisória que separa o normal (o detentor de um saber que cura) e o patológico (aquele que deve cumprir as determinações do sábio para alcançar a cura). Ambos possuem a mesma natureza e o que os diferencia não é a qualidade das representações ou das instâncias psíquicas, mas a quantidade de excitação nelas presente. Ao deixar para trás as teorias somático-hereditárias da origem da loucura, que viam na natureza fisiológica do sujeito a origem da doença, o saber analítico será construído sobre a observação atenta de cada caso particular e terá como seu fundamento a interpretação do discurso patológico. Não haverá mais uma fórmula pré-estabelecida para explicar o adoecimento psíquico. Cada caso terá de ser analisado segundo a sua singularidade e a interpretação se realizará na relação dialogada entre dois indivíduos. Não é por acaso

que Freud inicia cada um de seus relatos clínicos com o histórico do paciente. A construção desse cenário anterior à análise é sempre feita segundo o relato do próprio enfermo, e não com base no exame de diagnósticos anteriores, dados por outros médicos. Não interessa mais a Freud a correspondência entre o discurso e a materialidade dos fatos da vida do enfermo, nem qualquer teoria científica que identifique consciência e psiquismo. As fantasias narradas por seus pacientes e a verdade do imaginário portam uma realidade sobre a existência humana, cuja eficácia é tão poderosa que acaba por fundamentar a própria construção teórica da psicanálise.

Em *Construções em análise* (1937), o autor trabalha alguns aspectos da possibilidade de uma construção equivocada por parte do analista e do problema de se colocar em risco o sucesso da análise pela sua comunicação ao paciente: sobre isso, Freud afirma que não há efeito nocivo para a análise, bem como nenhuma sugestão equivocada será produzida no analisando, pois, caso a construção não esteja correta, as recordações recalçadas não serão postas em movimento e efeito algum se produzirá. Nesse caso, assim que um novo material analítico for trazido à luz, uma nova construção poderá ser feita e a antiga, ser descartada como se jamais tivesse sido dita. Ora, poderia parecer então que toda construção verdadeira comunicada pelo analista deveria culminar com a recordação de uma vivência do paciente. Contudo, como esclarece Freud, mesmo que a análise seja bem conduzida e a construção certa, a recordação pode não ser recuperada e, em seu lugar, aparecer apenas um substituto imperfeito que, não obstante, produza todo o efeito analítico desejado. O paciente não recupera a cena esquecida, mas convence-se da verdade da construção. Não recupera as cenas do passado, mas pode trazer à luz, em sonhos ou em devaneios diurnos, fragmentos hipernítidos de detalhes pouco importantes relacionados ao que se supõe ser a recordação principal. A nitidez hiperintensa desses fragmentos poderia ser chamada de alucinação, caso fosse acompanhada da crença de sua existência real.

No caso em que não se tem uma recordação de fato, mas algo que se aproxima dos mecanismos da loucura, como garantir um solo seguro sobre o qual a construção psicanalítica possa se apoiar? A esse respeito, escreve Freud:

Valeria a pena, provavelmente, buscar estudar casos patológicos desse tipo [a saber, o do delírio] com base nos pressupostos aqui desenvolvidos e estabelecer o tratamento em conformidade com eles. Seria abandonado o esforço vão de convencer o doente de que seu delírio é louco e contradiz a realidade, e se buscaria encontrar, reconhecendo o núcleo de verdade, um ponto em comum sobre o qual se desenvolvesse o trabalho

terapêutico. Esse trabalho consistiria em liberar o quê de verdade histórica de suas deformações e seus apoios na realidade presente e ajustá-lo ao lugar do passado a que pertence. Transpor material da pré-história esquecida para o presente ou para uma expectativa do futuro é algo que acontece regularmente também no neurótico. [...] Os delírios dos doentes se apresentam, para mim, como equivalentes às construções que fazemos nos tratamentos analíticos, tentativas de explicação e recuperação que, nas condições da psicose, apenas podem levar a substituir o pedaço da realidade que é recusado no presente por outro pedaço que foi igualmente recusado numa época distante. A tarefa da investigação individual será desvendar as relações íntimas entre o material da recusa de agora e o da repressão daquele tempo. Assim como nossa construção funciona apenas por restituir uma parcela da história perdida da vida, também o delírio deve sua força persuasiva à parte de verdade histórica que põe no lugar da realidade rejeitada. (FREUD, 2018b, p. 236-237)

Loucura do escritor-terapeuta? Essa questão é posta no final do *Caso Schreber*, onde Freud, com um humor que nos faz lembrar o do Demócrito das cartas, arranca o riso de seu leitor: “Deixo para o futuro decidir se a teoria contém mais delírio do que gostaria, ou se o delírio, mais verdade do que hoje outros acham crível” (FREUD, 1999c, p. 315).

REFERÊNCIAS

BIRMAN, Joel. *Freud e a interpretação psicanalítica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1991.

BOURGEY, Louis. *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, Paris : Vrin, 1953, p. 80.

FREUD, Sigmund. Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung. In: *Gesammelte Werke*, vol. X. Frankfurt am Main: Fischer, 1999a.

_____. *Briefe an Wilhelm Fliess*. Frankfurt am Main: Fischer, 1999b.

_____. Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (*Dementia paranoides*). In: *Gesammelte Werke*, vol. VIII. Frankfurt am Main: Fischer, 1999c.

_____. Beiträge zur Psychologie des Liebenslebens III: Das Tabu der Virginität. In: *Gesammelte Werke*, vol. XII. Frankfurt am Main: Fischer, 1999d.

_____. “Autobiografia”. In: *Obras completas*, vol. 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. O humor. In: *Obras incompletas: arte, literatura e os artistas*. Trad. Ernani Chaves. Belo Horizonte: Autêntica, 2018a.

_____. Construções em análise. In: *Obras completas*, vol. 19: Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018b._____. GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

HERSANT, Yves. Préface. In : HIPPOCRATE. *Sur le rire et la folie*. Paris : Rivages poche/ Petit Bibliothèque, 1989.

HIPPOCRATE. *Sur le rire et la folie*. Paris: Rivages poche/ Petit Bibliothèque, 1989.

HIPPOCRATE. *L'art de la médecine*. Paris: Flammarion, 1999.JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

JOUANNA, Jacques; MAGDELAINE, Caroline. Introduction. In: HIPPOCRATE. *L'art de la médecine*. Paris: Flammarion, 1999.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Fantasme originare, fantasmes des origines, origines du fantasme*. Paris : Hachette, 1985.

MANNONI, Maud. *La théorie comme fiction*. Paris: Seuil, 1979.

PIGEAUD, Jackie. *Melancholia*. Paris: Payot & Rivages, 2008.

RANCIÈRE, Jacques. *O inconsciente estético*. Trad. Mônica Costa Netto. 3ª. Edição. São Paulo: Editora 34, 2018.

Recebido em: 31/08/2020

Aceito para publicação em: 11/09/2020

ANOMIA E HIPOCONDRIA NAS RELAÇÕES ENTRE CORPO, SAÚDE E O SOFRIMENTO NA CONTEMPORANEIDADE

ANOMY AND HYPOCHONDRIA IN THE RELATIONSHIPS BETWEEN BODY, HEALTH AND SUFFERING IN CONTEMPORARY TIMES

Josiane Cristina Bocchi

*Universidade Estadual Paulista – UNESP. Faculdade de Ciências de Bauru
josiane.bocchi@unesp.br*

RESUMO: Um dos traços mais visíveis do sofrimento psíquico contemporâneo encontra-se na relação do sofrer com o corpo na sociedade atual. Este trabalho discute a ênfase conferida às formas de apropriação do corpo saudável e do corpo doente e divide-se em duas partes: a) A valorização da alimentação saudável e a ascensão da cultura da boa forma e b) Resgate do conceito freudiano de hipocondria, para orientar o debate sobre os impactos do uso das noções de saúde e de alimentação na subjetividade atual e sobre formas de regulação do mal-estar e do sofrimento psíquico no espectro narcísico da imagem corporal.

Palavras-chave: Corpo. Saúde. Sofrimento. Psicanálise. Hipocondria

ABSTRACT: One of the most visible traits of contemporary psychological suffering is found in the relationship of suffering with the body in today's society. This paper, which discusses the emphasis given to the forms of appropriation of the healthy body and the sick body, is divided into two parts: a) The appreciation of healthy eating and the rise of the culture of good shape, and b) The rescue of the Freudian concept of hypochondria, to guide the debate on the impacts of the use of the notions of health and eating on current subjectivity, and on ways of regulating malaise and psychological suffering in the narcissistic spectrum of body image.

Keywords: Body. Health. Suffering. Psychoanalysis. Hypochondria

CONSIDERAÇÕES INICIAS

Um dos traços mais marcantes do sofrimento psíquico contemporâneo encontra-se na relação deste com o corpo e com uma modalidade de relação do sujeito com a imagem corporal em nossa sociedade, qual seja, uma modalidade narcísica na qual se assume o que é o representado na imagem. A noção de corpo é empregada de forma ampla neste trabalho, seja para pensá-lo como fonte somática ou erótica – e nesse caso, o corpo é o *locus* da excitação e ao mesmo tempo o destino da satisfação pulsional – seja para conceber o corpo como um notório lugar de processos. Nesse caso, o corpo constitui um lugar de afirmação, de negação ou de transformação de regimes normativos e sociais de desejo e, portanto, ele não está isento aos efeitos das relações de poder, como já demonstrado nas leituras de extração foucaultiana, a exemplo do que fez Judith Butler em *A vida psíquica do poder* (2018). De forma mais específica, interessa-nos as

relações estabelecidas entre corpo, saúde, doença e imagem corporal. Partimos da hipótese de que essa articulação está diretamente relacionada à produção de formas contemporâneas de sofrimento psíquico.

O presente trabalho tem como objetivo abordar especificamente a existência de uma torção no discurso social vigente e a ênfase dada às formas de apropriação do corpo saudável e do corpo doente. Essa é a proposta central do artigo e será desenvolvida através de dois eixos complementares de argumentação. Primeiro, discutiremos a valorização da alimentação saudável e a ascensão da cultura da boa forma; nesse contexto, também indicaremos uma possibilidade de leitura da anomia no que tange às modalidades de apreensão e de captação subjetiva do corpo saudável. Na segunda parte do trabalho, resgataremos o modelo freudiano da hipocondria, pouco explorado para além da clínica, para orientar o debate sobre os impactos do uso da imagem do corpo na subjetividade atual. Ao final desse percurso, indicaremos que a relação entre corpo e sofrimento psíquico contemporâneo, por via da apropriação de um corpo saudável, revela uma operação paradoxal na qual a imagem do corpo e sua dimensão narcísica exercem um papel fundamental.

Atualmente, são intensas as preocupações sobre a estética corporal e a alimentação saudável. Ambas as dimensões estão em alta nos meios de comunicação midiáticos – como em *realites* shows, revistas sobre saúde, nutrição esportiva, por exemplo – e são veiculadas por imagens e anúncios sobre bem-estar, qualidade de vida e o que seria desejável a partir de padrões socialmente impostos sobre beleza, nutrição e saúde.

A construção desses padrões produz fenômenos que interferem na economia psíquica dos sujeitos e nos processos de produção de identidades sociais, podendo gerar sofrimentos excessivos e um campo de regulação de condutas desejáveis a partir de certo ideário normativo e disciplinar de uma época. A estrutura do sofrimento e a patologia não dizem respeito apenas a princípios descritivos ou funcionais de uma dada dinâmica intrapsíquica, mas operam em regimes de gestão e de normatividade, indissociáveis de horizontes de valores e de ações: “as patologias são setores fundamentais de processos de socialização” (SAFATLE, 2018, p. 09). Uma discussão detalhada sobre a relação entre patologia, gestão do sofrimento e formas contemporâneas de captação subjetiva pode ser encontrada no esforço de recuperação do conceito de patologia social, realizado por Vladimir Safatle em *Patologias do social: arqueologias do sofrimento psíquico* (2018).

Nesse caso, o autor recusa um paralelismo isomórfico entre indivíduo e sociedade e propõe uma redefinição em relação às concepções do século XIX, em que as patologias sociais correspondiam à sociedade pensada como um organismo funcional ou disfuncional.

Segundo Maria Helena Fernandes (2012b), a psicanálise encontra-se em uma posição epistêmica particular para contribuir mais criticamente no debate sobre a participação do fenômeno da alimentação nas formas de expressão do sofrimento na atualidade. Esta autora aponta um tipo de mal-estar decorrente de uma tendência de enaltecimento do corpo tal como um fetiche, como na perspectiva psicanalítica. Segundo ela, isso seria resultado, dentre outros fatores, da homogeneização da cultura por efeito da globalização, de forma que assistimos a “uma verdadeira *fetichização* do corpo, que se traduz pela preocupação excessiva não apenas com seu funcionamento, mas, sobretudo com sua forma” (FERNANDES, 2012a, p. 343). Os excessos de cuidados com a estética do corpo saudável e a alimentação adequada imprimem a estes comportamentos características de um novo estilo de vida, caracterizando uma espécie de corpolatria (NASCIMENTO, 2007).

Tais leituras apontam subsídios para pensarmos a obsessão pela magreza ou pelo corpo musculoso, a busca por cirurgias modeladoras e de redução da capacidade estomacal, exercícios físicos extenuantes e a adesão irrestrita a dietas. Se antes considerávamos a realidade do vegetarianismo, agora há que se levar em conta o movimento do veganismo e suas implicações para um determinado horizonte de valores socioculturais e de modalidades de consumo – embora esta última categoria traga no seu cerne uma crítica ao consumismo.

Chamamos atenção para o fato de que nunca se falou tanto em alimentação saudável como nos últimos tempos. Por isso, propomos problematizar os impactos desse fenômeno nas tentativas de controle sobre o corpo e sobre os afetos, apoiadas no discurso da medicina sobre as regras de bem-estar e de qualidade de vida. Nesta primeira etapa do trabalho, propomos recortar e discutir algumas experiências do campo social e a proliferação de discursos sobre a saúde que incidem diretamente sobre a alimentação saudável e sobre o corpo – e os posicionam como alvos de elevado interesse.

A IDOLATRIA DO CORPO E DA ALIMENTAÇÃO: ANOMIA E GESTÃO DE RISCOS

Com relação à categoria social da anomia, esta não tem uma pertença ao campo clínico e está ligada a outras áreas do saber, como sociologia e direito (ALVES et al., 2018). Seu sentido mais básico está ligado à ausência de normas ou à confusão de designações sobre como agir. O fato que nos interessa, nesse trabalho, é que tanto a ausência como a profusão de regras de conduta interferem na economia psíquica ligada aos processos de inscrição pulsional e de simbolização, bem como levam à perda de unidade e coesão do Eu. A anomia, portanto, não leva a formas de liberação da autoridade moral e nem conduz a mais liberdade, mas sim à perda de referências simbólicas para a socialização do desejo e para o enfrentamento das situações de desamparo, seja diante da perda, da desestabilização ou da rápida transformação dos ideais normativos do discurso social contemporâneo. Tal realidade parece se colocar no horizonte da alimentação e da saúde corporal. Aparentemente, esses setores têm servido de suporte para os ideais contemporâneos de perfeição e de sucesso, encarnados na beleza e na boa forma, massivamente veiculados pela nossa época como objetos privilegiados de processos de subjetivação pela via da idealização.

E ainda, a produção excessiva de regras sobre o que comer, horários das refeições, como comer e como preparar os pratos, geram uma confusão sobre a alimentação, além de interferir na autonomia das pessoas quanto às suas escolhas. São inúmeros os discursos que impõem regras sobre o comer, muitas vezes contraditórias. A crescente importância dada à alimentação saudável, à valorização das representações do corpo jovem ou rejuvenescido e, em especial, a ênfase à boa forma, encobrem uma concepção homogênea e padronizada de saúde, como um ideal normativo de felicidade, em afirmações como: “*Você vai unir a felicidade de voltar a sentir o jeans folgado e a tranquilidade de manter o coração saudável*” (Boa Forma, Maio de 2017, p. 65)⁵³. Os enunciados que incitam alimentação saudável e o corpo magro apoiam-se no discurso das diferentes especialidades clínicas e de intervenção pelo saber médico, trazendo como pauta declarações de profissionais da saúde. Tais enunciados recorrem a estratégias que vão desde apelos comerciais (“a última novidade”, “Não fique de fora”), prescrições e até injunções com caráter imperativo (“Faça”, “Planeje”), constituindo um roteiro de orientações para a conduta alimentar (um passo a passo).

Na referida pesquisa, destacaram-se categorias como “Ranking alimentar”, relativas ao consumo de alimentos que estão na moda, e “Prescrições alimentares”. Essa

⁵³ Esses dados referem-se a uma pesquisa qualitativa que investigou a produção discursiva sobre alimentação e sua relação com o corpo e saúde na Revista “Boa Forma” e Revista “Saúde”, no ano de 2017.

última categoria trazia reportagens que continham sugestões diretas de comportamentos a serem adotados sobre a escolha alimentar e até mesmo juízos de valor agregados ao campo da alimentação, como explícito no título de matérias da revista *Saúde é Vital* (março de 2017, p. 24-30): “Comer à noite mexe (muito) com o corpo” e “Adoçante: o exagero engorda” (maio de 2017, p. 36-39). As orientações apresentam um tom discursivo ora de prescrição de regras, ora de moderação. Inclusive, elas trazem tacitamente aquilo que seria o objeto da normatização (o que se pretende alcançar ou evitar), por exemplo, a perda de controle e a permissividade devem ser evitadas. Os enunciados exemplificam: “Essa é para tranquilizar de vez os fãs do cafezinho: tomá-lo com moderação no dia a dia garantiria aniversários extras” (Saúde, junho de 2017, p. 31) e “Prepare a mesa, mantenha as panelas no fogão e desligue a TV” (Saúde, março de 2017, p. 30).

O fato é que a proliferação de narrativas dietéticas nas práticas de saúde e o movimento que impele ao controle alimentar e à busca do corpo flexível, vigoroso (e sempre disposto) realizam uma profusão cosmética de performances identitárias na vida cotidiana. Nunca se viu tanto a aplicação do aforismo “você é o que você come”. Para alguns, isso se traduz em um apego radical a variações alimentares, novas dietas, suplementação nutricional, de modo não muito distinto de quando um determinado grupo assume um ideal em comum ou uma nova moral a ser seguida.

É como se os valores intrínsecos (morais, psicológicos), antes devotados à sexualidade e ao erotismo, migrassem agora para a comida (HERMANN & MINERBO, 1998) e todo prazer fosse vivenciado como algo excessivo. A comida parece ocupar o espaço de controle dos corpos individuais e sociais, o que antes recaía sobre o sexual. Haveria uma mudança da fonte social que determina as figuras da moralidade dominante, que implica recusa do prazer, “o mesmo que se expressava em termos de sexualidade parece agora ressurgir como moral dietética, conservando muitas características morais do discurso sexual” (HERMANN & MINERBO, 1998, p. 21).

Na clínica, tais fenômenos se traduzem pelo aumento dos quadros de distúrbios alimentares, pelas adições e por novas formas de descontrole impulsivo, em que se destacam: compulsão por exercícios físicos e repetidas intervenções cirúrgicas estéticas. O corpo torna-se depositário do ideário de completude e de satisfação ainda não concretizados. Todavia, quanto mais se engaja o corpo diretamente, mais frágil parece tornar-se a imagem narcísica. Qualquer mínima imperfeição corporal torna-se uma

catástrofe para alguns, pois a real ameaça concerne à integridade e à identidade corporal, como se observa na obsessão pela magreza e nas dismorfias corporais. Esse termo refere-se à extinta categoria dos transtornos somatoformes do DSM-IV-TR (2002), mas o termo ainda preserva um valor descritivo clínico para a psiquiatria e até mesmo para a psicopatologia psicanalítica, pois são quadros clínicos que conjugam características de controle obsessivo do objeto e de fragmentação do senso de identidade.

Nas últimas décadas, a ascensão de disciplinas administrativas em vários domínios de produção do saber – nas áreas da saúde, da nutrição, da educação, das ciências do esporte e do exercício – incidem, especialmente, sobre o corpo e seus sucedâneos (comida, saúde), e os transformam em objetos de múltiplos investimentos (publicitário, econômico, estético, etc). O corpo torna-se alvo de uma verdadeira psicossociologia neoliberal. A esse respeito, o discurso neoliberal não afeta só a economia *stricto sensu*. Ele possui sua normatividade e sua diagnóstica, assim como uma gramática de reconhecimento e uma política para o sofrimento (DUNKER, 2015). O empreendedorismo e a administração social são característicos da forma neoliberal. Em algum momento, eles são interiorizados como norma universal das condutas (DARDOT & LAVAL, 2016).

É possível postularmos a existência de uma economia libidinal latente aos regimes de circulação das representações sobre imagem corporal e objetos desejo – e, nesse caso, trata-se do consumo subjacente de formas de viver, de adoecer, de uso do tempo livre e do próprio corpo. Tais regimes podem gerar dissociação, duplicação, substituições e sobreposições nas relações entre sujeito, imagem narcísica e experiência corporal. Essas relações têm como base um redobramento da imagem narcísica sobre o corpo, o que será pontuado logo mais quando adentrarmos ao modelo freudiano da hipocondria.

O culto ao corpo e à alimentação saudável revela uma corporeidade passível de ser administrada por setores normativos que visam a prevenir os riscos à saúde e à melhora das performances individuais. É impossível não retomar a biopolítica, na medida em que Michel Foucault demonstrou a existência de dispositivos disciplinares que impõem à população formas de bem-estar social e estabelecem mecanismos reguladores: “tornado possíveis pelo exercício do bio-poder com suas formas e procedimentos múltiplos. O investimento sobre o corpo vivo, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças foram indispensáveis naquele momento (FOUCAULT, 1988,

p. 133).

A ideia da gestão de riscos no âmbito da saúde faz com que o objeto da Medicina não seja mais somente doenças e a disfuncionalidade, mas seu objeto converte-se na própria normalidade. Mesmo na ausência de doenças, este objeto deve ser constantemente monitorado, como o corpo do suposto doente o é na hipocondria. A normalidade em saúde é substituída pela noção de prevenção, ou seja, de uma normatividade probabilística e antecipatória de riscos. É possível uma saúde plena? Pelo contrário, nesse “novo conceito de doença a normalidade é impossível. Mesmo que nenhum sintoma se apresente, deve-se estar o tempo todo vigilante, controlando parâmetros biológicos do corpo” (LAIA & AGUIAR, 2018, p. 25). Veja bem, “Existem os grupos de risco”, mas a verdade veiculada é a de que todos podemos alcançar o ideal de hipersaúde, embora no fundo *é como se todos nós estivéssemos, na realidade, muito doentes*.

O medo da doença é induzido de forma implícita e sub-reptícia, para se oferecer o remédio “Coma bem, exercite-se, viva melhor!”. Não por acaso, tantas pessoas sentem-se doentes e são levadas a consumir formas de vida saudável. Um fenômeno análogo ocorre na globalização do sofrimento psíquico, discutida sob a ótica da crítica da razão diagnóstica, como realizado por Christian Dunker em *Mal-estar, sofrimento e sintoma* (2015). A racionalidade psiquiátrica tem oferecido mais do que o diagnóstico, mas a própria doença e o modo de sofrer: “para ser tratado pela medicina moderna, era preciso sofrer de acordo com ela. Para ser incluído nos dispositivos de assistência social, securitária e de saúde, é preciso estar de acordo com seus protocolos diagnósticos” (DUNKER, 2015, p. 29).

Trata-se, a nosso ver, da oferta de modelos de doença ou de transtorno mental individualizados, porém aplicáveis às massas (seguimentos clínicos, perfis sócio econômicos, grupos e certas populações), uma vez que se pleiteia uma universalidade ligada a um ideal regulador de saúde. Assim, as medicalizações do sofrimento, da infância e, agora, do próprio corpo estão mais adaptadas às exigências do capitalismo tardio; esse que se sustenta no consumo de massas e, além de criar seus mercados, produz também as subjetividades conformadas às suas demandas.

O corpo parece servir de forma plástica para abrigar o fantasma da indestrutibilidade, “o terror do envelhecimento e da morte são o negativo que sustenta a lógica perversa do culto ao corpo e à imagem, em que aquilo que se recusa parece ser a vulnerabilidade inerente à existência humana” (FERNANDES, 2012a, p. 344). Joel

Birman (2003) afirma um declínio da interioridade em relação à forma externa. A busca pela saúde plena e a promessa do rejuvenescimento são vetores que impulsionam a submissão aos tratamentos estéticos, cirúrgicos dolorosos e às dietas rigorosas. É como se o ideal de ego, herdeiro do narcisismo infantil, assegurasse no corpo sua autossuficiência e autoestima, “deixando entrever, assim, que, hoje em dia esse *ego ideal é, antes de tudo, corporal*” (FERNANDES, 2012b, p. 138. Grifos do autor).

Eis uma forma de religiosidade nem tão nova – essa da obsessão pelo próprio corpo. Para experimentar a sensação de estar evitando ou postergando sua morte, investe-se nesse território que, desde sempre, esteve à mão: o próprio corpo e aquilo que se come. Condenam-se alguns alimentos, elegem-se outros (ovos, pães já foram vilões e mocinhos), deixando-se assim de viver para prolongar a vida (ironia).

O corpo fornecido pela indústria cultural e pela retórica do consumo aparece cada vez mais como matéria plástica, espaço de afirmação da multiplicidade [...]. Através do culto midiático a dietas, ginástica, cosméticos, etc, etc, tem-se uma *retórica de reconfiguração plástica de si a baixo custo*, que foi se consolidando como peça central do discurso social contemporâneo. (SAFATLE, 2016, p. 148. Grifos nossos)

A reconfiguração de “baixo custo” se dá no sentido de o corpo ser este objeto que está mais próximo da experiência subjetiva. O discurso científico ameniza e encobre a dissociação sujeito-corpo, produzindo freneticamente mais saberes sobre o corpo e sobre o si mesmo (autossatisfação, condições de autorrealização). Com isso, planifica-se ou satura-se a experiência corporal – com imperativos, prescrições das imagens do que se deseja conformar – mediante a inflação da imagem narcísica do corpo, afastando a todos da experiência da condição de sujeito e de sua causa desejante.

Perguntamos o quanto a corporeidade é administrável do ponto de vista do alcance da valoração performática e de seus eventuais limites. O discurso social e as mídias sociais sugerem um corpo cuja imagem agrega beleza, longevidade, flexibilidade e força. Parece que temos aqui a descrição de um corpo apto a exercer todo o seu potencial produtivo, tanto que, nos dias atuais, a ideia de ser saudável está diretamente vinculada às representações de um indivíduo versátil e que se recompõe rapidamente – aquele que dorme mal e requer pouco ou nenhum repouso. Em troca, os discursos sobre alimentação e exercícios físicos repõem a ilusão onipotente de um corpo narcisicamente fortalecido pela técnica e pela autoeficácia, em detrimento dos eventuais riscos e perigos inerentes ao fato de estarmos vivos e à percepção realística do corpo como fonte de

dissolução e desamparo – como é comum aos processos de castração e à imposição de limites corporais, psíquicos e sociais.

Sendo assim, a valorização da alimentação e a oferta de múltiplas estratégias de melhoria corporal dão forma ao pensamento neoliberal, que tem como alvo induzir um modelo de corpo apto ao trabalho ininterrupto e à permanente produção de si, traduzida pela replicação de imagens de autorrealização e de desempenhos satisfatórios. As redes sociais mais conhecidas em nosso meio (Facebook, Instagram) oferecem uma profusão de registros visuais de experiências de autoperformances, por meio de fotos e imagens de pratos, de procedimentos de culinária e de programas de treinos para a prática de exercícios físicos. O resultado é que a atribuição de saberes e a produção de notícias sobre alimentação e corpo saudáveis reduzem a concepção de saúde às representações de boa forma e à qualidade de vida. Mais do que isso, a insistente retórica sobre a importância da alimentação saudável, por trás do intuito de minimizar os riscos à saúde e consubstanciar a conquista da longevidade, coloca em circulação regimes normativos de identificação e estruturas disciplinares formativas que têm como referência a construção de um corpo ideal, imune ou protegido de riscos, de excessos e dos perigos do adoecimento e da morte precoce.

Nessa primeira parte, concluímos que a fixação no corpo-ideal e naquilo que esse corpo ingere (uma parte substitui o todo) revelam modos atuais de subjetivação e, ao mesmo tempo, inscrevem uma *noção de saúde* que se torna *sinônimo de boa forma*. Deriva-se disso a representação de um corpo transparente, recorrentemente perfurado, infiltrado pela técnica e pelo cálculo do saber médico. O campo de intervenções disponibilizado pela área da Medicina e da Educação em saúde é apresentado como necessário para atender aos padrões de saúde e qualidade de vida, mas está apoiado em noções impossíveis de se sustentar, assim como a insistente ideia do bem-estar.

Talvez o modelo psicanalítico da hipocondria (e sua incurável mania de doença) tenha algo a dizer sobre as cercanias do visível e do invisível na constituição da imagem do corpo e de sua economia libidinal. Propomos que as discussões sobre corpo, saúde, doença e imagem corporal precisam considerar o âmbito do sofrimento social gerado pela mercantilização da forma corporal no que concerne às ideias de possuir um corpo saudável ou um corpo doente. Plenamente saudáveis ou permanentemente doentes? Em todo caso, a normalidade em saúde parece mesmo ter sido substituída pela noção de prevenção.

HIPOCONDRIA E A DESESTABILIZAÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES DO CORPO

Diferentemente do que julgaria o senso comum, o que mais caracteriza a ansiedade na hipocondria não é ter medo de doenças, mas ser habitado pela constante convicção de estar doente. Para a psicanálise, a hipocondria não está ligada apenas a um quadro psicopatológico. Ela remete antes a uma experiência inconsciente de representação e de percepção dos estados corporais. A hipocondria emerge também como solução subjetiva – ligada a uma dimensão narcísica estruturante – que mal ou bem-sucedida visa evitar a descompensação psíquica, na forma da despersonalização ou fragmentação do Eu, ou evitar a desorganização somática, na forma da doença orgânica propriamente. Qualquer sintoma (narcísico ou psiconeurótico) é determinado por experiências de desprazer eminentemente corporais, “não estaremos exagerando ao supormos que uma pequena porção de hipocondria estaria em geral presente na constituição de outras neuroses” (FREUD, 1914, p. 104).

As referências à hipocondria em Freud começam com a discussão sobre a etiologia das neuroses e a origem da noção de angústia. No Rascunho B (1983/1986), a hipocondria é descrita como a presença de uma angústia relacionada ao corpo e ao adoecimento na neurose de angústia e, principalmente, na neurastenia, mas também na neurose obsessiva, na histeria e na fobia.

A hipocondria ganha mais especificidade a partir da discussão sobre a paranoia no caso Schreber e a partir da formalização da teoria do narcisismo, em *Introdução ao narcisismo* (1914). Como um dos fenômenos narcísicos, a hipocondria passa a integrar as neuroses narcísicas por ser o equivalente somático da paranoia, mas sem nunca ter deixado também de fazer parte das neuroses atuais (neurastenia e neurose de angústia). As neuroses atuais – manifestações de angústia difusa e perturbações funcionais (vertigem, taquicardia, cefaleia, dispepsia, uma expectativa ansiosa, etc) – foram relacionadas por Freud à ausência de descarga das excitações que se acumulam devido a um bloqueio da satisfação pulsional na vida sexual do adulto. Há uma estase da libido, ligada ao plano somático, que não alcança limiar de inscrição psíquica, transformando-se em angústia.

O afeto nas neuroses atuais (da qual a hipocondria faz parte) não se origina de uma representação recalçada ou de um conflito infantil. Nelas, os sintomas teriam a ver com níveis de excitação do organismo e sua regulação, mas desvinculados de uma cadeia simbólica, diferente dos casos de conversão histérica. No trabalho de 1894, *Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica intitulada “neurose de angústia”*, a hipocondria é uma das formas da “expectativa angustiada – a

que se relaciona com a saúde do próprio sujeito” (1894-95, p. 52). É interessante a observação de Freud nesse texto, porque a pessoa não tem o dano orgânico, mas vivencia o *terror antecipatório* de que eles venham a ocorrer.

A doença física e a hipocondria, aparentemente, fornecem destinos diferentes para a ligação da excitação. Freud diz que um ataque de ansiedade pode vir apenas como sentimento de angústia (sem representação associada) “ou ser acompanhado de uma interpretação que que estiver mais à mão” (1894, p. 52), como o medo de morrer, enlouquecer ou crença em um distúrbio corporal.

Freud faz a interpolação entre narcisismo e hipocondria no seu ensaio de 1914, em que a presença ou não de achados orgânicos não é o mais importante para distinguir entre doença orgânica e hipocondria. A hipocondria há de estar certa, afirma Freud, pois nela também há alterações de órgão, mas de outra ordem.

O hipocondríaco recolhe o interesse e a libido – esta última de modo especialmente nítido – dos objetos do mundo exterior e os concentra sobre o órgão do qual está se ocupando. Contudo, salta à vista uma diferença entre a hipocondria e a doença orgânica: no segundo caso, as sensações desagradáveis calcam-se sobre alterações comprováveis e, no primeiro caso, não. Todavia, seria perfeitamente compatível com nossa concepção dos processos da neurose se decidíssemos afirmar: A hipocondria deve ter razão, também nela não podem faltar as alterações de órgão. Em que elas consistiriam? (FREUD, 1914, p. 104)

O corpo é estimulado a partir de fontes da pulsão e de traços da sexualidade infantil, tais como o prazer de órgão, o autoerotismo e as pulsões parciais. É a noção de corpo erógeno, precisamente, que se encontra em primeiro plano, de modo que a estimulação de determinadas zonas corporais exerce um efeito semelhante ao da distribuição da libido nas enfermidades orgânicas (ou dor física): “Certas outras localizações do corpo – as zonas *erógenas* - podem substituir os órgãos genitais e se comportar-se de maneira análoga a eles” (FREUD, 1914, p.104-105). A descrição freudiana da hipocondria vincula-se à erogeneidade como uma propriedade geral de todo o corpo e ao primitivo protótipo de um órgão dolorosamente alterado e sensível, sede “passível de múltiplas sensações”. Com efeito, “em paralelo a cada uma dessas alterações da erogeneidade nos órgãos poderia estar ocorrendo uma alteração do investimento da libido no Eu” (FREUD, 1914, p. 105). Isso explica, segundo Freud, o que está subjacente à hipocondria: “tais fatores podem estar produzindo o mesmo efeito sobre a distribuição da libido que seria produzido por um adoecimento material dos órgãos” (1914, p. 105).

Rubens Volich (2015), também em uma leitura de extração freudiana, discute a presença de um trabalho psíquico na hipocondria. Esse trabalho se daria em relação à perda e às ameaças que ela comporta (perda do amor, abandono do objeto), como “uma forma particular de investimento e de apropriação da experiência corporal que se contrapõe ao desamparo que aliena o sujeito de seu corpo” (VOLICH, 2015, p. 311). Para esse autor, que também retoma a perspectiva de Pierre Fédida, as queixas somáticas e melancólicas se equivalem, uma vez que ambas dizem respeito “a função do *ausente* (médico, terapeuta) no alucinatório da palavra” (2015, p. 304. Grifos do autor). A queixa somática é o trabalho do luto (melancólico) sem palavra. Se, na melancolia, o objeto está fundido ao Eu, na hipocondria, ele estaria fundido a partes corporais.

A partir da formulação freudiana da hipocondria, é possível inferir que seu modelo aponta para a existência de uma regressão tópica e para a perda da distinção entre Eu e objetos. Com efeito, o valor dinâmico da hipocondria consiste em desinvestir objetos (externos e internos) e manter um mínimo de investimento objetal identificado ao corpo. A hipocondria também incide em uma hipervalorização do registro corporal, talvez uma tentativa de ressexualização a partir da esfera somática; porém, há fechamento do repertório de representações e de possibilidades de encontrar vias de satisfação pulsional no campo objetal. O retraimento narcísico hipocondríaco sobrecarrega libidinalmente a fonte da pulsão, pois permanece restrito a um modo autoerótico de reencontro com objetos parciais, no domínio corporal ainda fragmentado. Por isso, a hipocondria parece estar ligada a uma tentativa precária de simbolização.

Nesse sentido, a angústia hipocondríaca representa sinal de perigo à esfera narcísica, pois o embate com o objeto recai sempre na ordem do investimento corporal, incorrendo em ameaças à estabilização ou à unificação mais bem-sucedida da imagem do Eu e da imagem corporal, “e analogamente podemos imaginar que também nos fenômenos da hipocondria e da parafrenia ocorra um represamento da libido do Eu” (FREUD, 1914, p. 105). Talvez a hipocondria represente esforços inacabados na tentativa de realizar uma *transição do investimento narcísico para o investimento de objeto*, de modo semelhante ao que Freud descreve em *Inibição, sintoma e angústia* (1926), sobre a economia narcísica subjacente ao luto, à dor e à angústia: A passagem da dor física para a mental corresponde à mudança de investimento narcísico para objetal. A noção de objeto altamente investida pelas necessidades desempenha o papel do local do corpo investido pelo aumento de estímulo (FREUD, 1926, p. 123).

Nesse caso, os discursos sociais sobre prevenção, alimentação e corpo saudáveis

induzem ao percurso inverso da tentativa de elaboração a partir das progressivas experiências que levam à aquisição da imagem corporal inconsciente – e que, por sua vez, tornam a hipocondria um legítimo trabalho psíquico para dar corpo ao que ainda não tem lugar. Aqueles discursos induzem a uma regressão melancólica, na qual parte do mundo objetal recai sobre o Eu e, assim, somos incitados a reabitar uma vivência hipocondríaca na relação com o corpo, com a imagem corporal e com a saúde.

Assim, a anomia presente na cultura da boa forma, como vimos na primeira parte do trabalho, encontra-se, agora, com a hipocondria da imagem corporal e juntas estabelecem um elo comum às duas etapas desse trabalho, na medida em que revelam uma relação paradoxal entre o corpo saudável e o corpo mórbido. As injunções direcionadas à conquista de um corpo saudável são mantidas às custas da ameaça latente da imagem de um corpo mórbido ou moribundo. Apontamos que essa é uma das formas de regulação do mal-estar e do sofrimento psíquico no espectro narcísico da imagem corporal.

O uso das noções de anomia e de hipocondria contribuiu para sustentar a problematização da tese central, ou seja, discutir formas de apropriação do corpo saudável e do corpo doente na sociedade atual. Contudo, será pertinente um trabalho oportuno de aprofundamento dessas noções, assim como sua articulação com o problema do narcisismo. Nesse sentido, esperamos, pelo menos, ter indicado o papel e o valor conceitual da anomia e da hipocondria para a compreensão de alguns processos contemporâneos de subjetivação. Esse parece ser o alcance deste trabalho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Primeiramente, abordamos o predomínio de diversas narrativas dietéticas e estéticas nas práticas de saúde, as quais visam a ideais normativos de corpo e alimentação saudáveis. Discutimos que estão impulsionadas por uma publicidade dirigida ao consumo e gestão de novas formas de vida. Estes são exemplos de setores que absorveram transformações da economia neoliberal e afetam o regime de circulação das representações sobre o corpo e imagem de si. Por um lado, a ascensão desses discursos produz um estado de anomia, por meio da produção de indeterminação, de despersonalização e de dissociação do senso de identidade, fenômenos pelos quais os sujeitos são afetados e que estão vinculados a modalidades de sofrimento que também são de natureza social. Assim, certas formas sofrimento encontram no próprio corpo um

lugar de verdade subjetiva – e, ao mesmo tempo, exprimem limites e contradições do corpo social. Por outro lado, a cultura da boa forma produz determinantes bem sólidos do ponto de vista do ideário social-neoliberal, na medida em que são cooptados setores íntimos da vida cotidiana para administrar e extrair valor do seu tempo, de suas formas de sofrer e do próprio corpo.

A partir do primeiro eixo de argumentação, encaminhamos como conclusão que o atual e incessante incentivo ao corpo e à alimentação saudável são subpolíticas que operam a partir de uma pluralidade discursiva nas relações entre comportamento, alimentação e saúde, o que produz sentimentos de confusão e anomia. E talvez por seus efeitos anômicos, fazem-se efetivos para intensificar os desempenhos individuais, com indicativos e imperativos que direcionam a um horizonte determinado de condutas.

A partir do segundo eixo argumentativo, apresentamos brevemente a categoria da hipocondria na psicopatologia freudiana. Se o discurso contemporâneo favorece a flexibilização extrema do campo identificatório, mesmo que uma redução do sujeito ao corpo seja elevada ao patamar de norma ideal de vida, isso ocorre às custas de um rebatimento entre sujeito, a imagem do corpo e o senso de identidade. Com isso, o modelo da hipocondria pode ser útil para auxiliar na elucidação do debate sobre uma regulação de processos subjetivos contemporâneos e do próprio sofrimento no espectro imaginário do corpóreo. Este trabalho sugere como resultado (a ser explorado em oportunidades futuras) a hipótese de que as relações de poder impelem a uma hipocondria na relação entre sujeito, imagem narcísica e experiência corporal.

A sanção de sofrimentos corporais pode representar autopunição (o flagelo do superego sádico) ou ainda atualizar fantasias de controle sobre a verdadeira doença identificável: a morte certa. O próprio órgão, destinatário e objeto da queixa na hipocondria, lembra-se da necessidade de vigilância constante em relação à angústia de decomposição de modo não muito diferente do saber médico, cujas orientações nos impelem a monitorar a normalidade, mesmo na ausência de doenças, para prevenir ou certificar a boa saúde – como discutido na primeira parte desse artigo. Porém, apesar da dimensão *narcísica* e *autocrática* da hipocondria, trata-se de uma experiência que, ainda assim, implica o outro, quando, do ponto de vista do sujeito, restar-lhe-ia só o próprio corpo a oferecer ao campo do olhar. Por isso, deve ser vigiado e investido – nada pode ficar de fora.

Quem sabe o paradigma da hipocondria mostre justamente que a busca compulsiva pelas doenças e seus diagnósticos revela uma permanente ambivalência:

oferta-se o corpo em busca de alívio para, em seguida, desautorizar o outro do cuidado. Expõe-se a questão de *quem* sofreu um dano, um desconhecimento em relação ao corpo e a desconfiança acusatória em relação ao outro, o qual o sujeito ora se vinga, ora acusa, mas lança uma verdade: você não sabe! A busca do reconhecimento médico revela um ardid. Insiste-se em oferecer o corpo para dizer “Não”. Seria subtrair esse corpo ao desejo e ao saber de outro? Afinal, procura-se um médico não exatamente para se livrar dos seus temores ou convicções, mas para continuar interrogando e duvidando.

REFERÊNCIAS

ALVES, Karen; SANCHES, Daniele; DE LUCCIA, Danna. Anomia e declínio da autoridade paterna. In: SAFATLE, Vladimir; SILVA JR. Nelson; DUNKER, Christian. (Orgs.). *Patologias do social – arqueologias do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, p. 111-140.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (APA). *Manual diagnóstico e estatístico dos transtornos mentais: texto revisado - DSM-IV-TR*. 4ª. edição. Porto Alegre: Artmed, 2002.

BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Chistian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015.

FERNANDES, Maria Helena (2012a). *Transtornos Alimentares*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

_____. (2012b). O corpo e os ideias no mal-estar feminino. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, Colômbia, 10(1), 135-140.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade: vol. 1- a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988.

FREUD, Sigmund (1894). Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada neurose de angústia. In FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud – Primeiras Publicações Psicanalíticas (1893-1899)*, (Vol. III, pp. 48-68). Rio de Janeiro: Imago, 1990. (Trabalho original publicado em 1894)

_____. (1914) À Guisa de Introdução ao Narcisismo (1914). In FREUD, S. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (1911-1915) (Vol. I, pp.95-131). Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004. (Obras psicológicas de Sigmund Freud).

_____. (1926). Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). *Obras Completas* (Vol. 17). Trad. Paulo César de Souza. São Paul: Companhia das Letras, 2014.

HERMANN, Fabio.; MINERBO, Marion. Creme e castigo. Sobre a migração dos valores morais da sexualidade à comida. In: CARONE, Iray. *Psicanálise fim de século — ensaios críticos*. São Paulo: Hacker. p.19-36, 1998.

LAIA, Sérgio e AGUIAR, Adriano Amaral. Enigma, objetivação e diluição da loucura. In: TEIXEIRA, Antônio; CALDAS, Heloísa (Orgs.). *Psicopatologia lacaniana 1 - Semiologia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p.13-33.

MASSON, Jeffrey Moussayeff. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess – 1887 – 1904*. Tradução de Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Imago, 1986.

NASCIMENTO, Angelina Bulcão. *Comida: prazeres, gozos e transgressões*. Salvador:

EDUFBA, 2007. Disponível em: <<http://books.scielo.org/>> Acesso em: 17 out. 2019. *Revista Boa Forma*, edição 367, maio de 2017, ano 31/n. 05. São Paulo: Editora Abril. *Revista Boa Forma*. São Paulo: Editora Abril. Disponível em <<http://mdemulher.abril.com.br/dieta/boa-forma/top-5-aliados-da-dieta>> Acesso em: 22 set. 2017.

Revista Saúde É Vital, edição 414, março de 2017. São Paulo: Editora Abril.

Revista Saúde É Vital, edição 416, maio de 2017. São Paulo: Editora Abril.

Revista Saúde É Vital, edição 417, junho de 2017. São Paulo: Editora Abril.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

_____. Introdução - Em direção a um novo modelo de crítica: as possibilidades de recuperação contemporânea do conceito de patologia social. In: SAFATLE, Vladimir;

SILVA JR. Nelson; DUNKER, Christian. (Orgs.). *Patologias do social – arqueologias do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, p.07-33.

VOLICH, Rubens Marcelo. *Hipocondria: impasses da alma, desafios do corpo*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 3ª. Reimpressão, 2015. (Coleção: Clínica Psicanalítica).

Recebido em: 01/09/2020

Aceito para publicação em: 21/09/2020

PSICANÁLISE PANDÊMICA: A ENERGÉTICA E A HERMENÊUTICA DA COVID-19⁵⁴

PANDEMIC PSYCHOANALYSIS: THE ENERGETICS AND HERMENEUTICS OF COVID-19

Weiny César Freitas Pinto
Doutor em Filosofia
Professor do Curso de Filosofia – UFMS
weiny.freitas@ufms.br

RESUMO: O texto, mais caracterizado como um ensaio, que como artigo, propõe, por meio de um exercício imaginativo, a aplicação conceitual das categorias ricœurianas “energética” e “hermenêutica” à situação de sofrimento e morte, causada pela pandemia do coronavírus. Após contextualizar a formulação conceitual das duas categorias de Ricœur, realiza-se uma análise antropológica, por meio da qual se propõe uma energética e hermenêutica da COVID-19 e finalmente faz-se uma análise epistemológica, da qual deriva, em conclusão, a ideia de uma psicanálise pandêmica.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia da psicanálise. Pandemia. Coronavírus. Energética. Hermenêutica, Paul Ricœur.

ABSTRACT: The text, more of an essay than an article, proposes, through an imaginative exercise, the conceptual application of Ricœur’s categories “energetic” and “hermeneutics” to the situation of suffering and death caused by the pandemic of the coronavirus. After contextualizing the conceptual formulation of the two categories of Ricœur, an anthropological analysis is carried out through which is proposed an energetic and hermeneutic of COVID-19; finally, an epistemological analysis is made from which, in conclusion, the idea of a pandemic psychoanalysis is derived.

KEYWORDS: Philosophy of psychoanalysis. Pandemic. Coronavirus. Energetics. Hermeneutics, Paul Ricœur.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O que a “Filosofia da psicanálise” tem a dizer sobre contemporaneidade, sofrimento e morte, no contexto da pandemia do novo coronavírus?

Mobilizado pela provocação causada por essa questão, tão desafiadoramente formulada como eixo interrogativo do nosso *Colóquio online Filosofia, Psicanálise e Pandemia: contemporaneidade, sofrimento e morte*, me proponho a apresentar uma espécie de “filosofia aplicada” – embora eu não saiba o que exatamente isso significa. Na verdade, eu gostaria de correr o risco de realizar um breve e simples exercício imaginativo, muito mais uma experiência imediata do pensamento, que rigorosamente uma reflexão, no sentido substancial desse termo.

Objetivamente, o que pretendo fazer é aplicar um argumento, um modelo

⁵⁴ Este texto foi apresentado no *Colóquio online Filosofia, Psicanálise e Pandemia: contemporaneidade, sofrimento e morte*, organizado pelo *GT Filosofia e Psicanálise* (ANPOF) e realizado entre os dias 15 e 17 de julho de 2020. A versão aqui publicada mantém a natureza ensaística da comunicação original, o que explica o tom coloquial do texto, mas foi acrescida de alguns desenvolvimentos complementares.

explicativo desenvolvido pelo filósofo francês Paul Ricœur (1913-2005) para compreender o discurso freudiano, à situação atual de sofrimento e morte pela qual estamos passando neste contexto de pandemia. O argumento, o modelo explicativo ao qual me refiro, é bastante conhecido por todos nós: as categorias “energética” e “hermenêutica”, formuladas por Ricœur em seu clássico *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (1965).⁵⁵

A aplicação que proponho consiste em pensarmos em duas direções, a primeira delas vai no sentido da análise essencialmente antropológica do sofrimento e da morte causados pela COVID-19⁵⁶. Aqui, por meio da chave de leitura ricœuriana da “energética e hermenêutica”, chegaremos à nossa própria formulação de uma energética e hermenêutica da COVID-19. A segunda direção da análise que proponho, aponta, sem dúvida, para um grande exagero conceitual. Gostaria de imaginar livremente uma “psicanálise pandêmica”, mais precisamente, gostaria que a nossa formulação de uma energética e hermenêutica da COVID-19 fosse transportada para o âmbito específico da análise epistemológica de uma “psicanálise pandêmica”. Desse modo, em resumo, meu exercício imaginativo consiste, então, fundamentalmente, em pensar a pandemia do novo coronavírus por meio de dois aspectos principais, o aspecto antropológico, concernente muito mais a uma análise da situação de sofrimento e morte, vivenciada por todos nós, e o aspecto epistemológico, relacionado a uma análise de ordem mais metodológica do campo “Filosofia da psicanálise”.

CONTEXTUALIZAÇÃO: AS CATEGORIAS RICŒURIANAS

A título de precisão, retomemos brevemente as categorias ricœurianas de “energética” e “hermenêutica”, no contexto específico de sua formulação conceitual⁵⁷.

Ao se dedicar ao problema da unidade do discurso freudiano – problema que resumidamente consiste em saber qual a natureza do pensamento de Freud – Ricœur (1995) formula a ideia de que o discurso da psicanálise freudiana é constituído por duas dimensões fundamentais, a dimensão energética e a dimensão hermenêutica.

Essas duas categorias ricœurianas são, portanto, em primeiro lugar, a resposta de

⁵⁵ Daqui em diante, apenas, *Da interpretação*.

⁵⁶ COVID-19 é uma doença infecciosa causada pelo novo coronavírus (SARS-COV-2). É 19 porque o agente causador da doença foi descoberto em 2019. Mais informações sobre a terminologia oficial dos termos, cf. abaixo, nota 8 deste artigo.

⁵⁷ O leitor pode encontrar uma análise mais detalhada desse assunto, da qual justamente parte da presente contextualização foi extraída, em: Freitas Pinto; Padovan (2020).

Ricœur ao problema epistemológico colocado pela especificidade (atipicidade) da “invenção” (discurso, pensamento) de Freud. É importante reter esta circunscrição inicial do problema e principalmente a resposta dada a ele por Ricœur, não apenas porque ela marca a constituição originária da formulação conceitual ricœuriana, mas também porque evidencia sua característica primordial: trata-se, apesar de o próprio Ricœur estender seu uso ao âmbito da reflexão antropológica, de uma resposta fundamentalmente epistemológica a um problema estritamente epistemológico.

Não é por acaso que o filósofo concentra a formulação de suas categorias principalmente na parte “Analítica” da sua obra, isto é, na parte do *Da interpretação* que o próprio Ricœur denominou como sendo a sua “Leitura de Freud” (RICŒUR, 1995, p. 9). Mais precisamente, o tema é desenvolvido nos três primeiros capítulos da analítica ricœuriana, os quais, segundo o filósofo, reúnem: “O problema epistemológico do freudismo” (RICŒUR, 1995, p. 77). O seu ponto de partida reside na constatação de que na explicação psicanalítica dos fenômenos psíquicos haveria um “aparente dilema”:

(...) Por toda a parte, a psicanálise nos aparecerá como uma explicação dos fenômenos psíquicos por conflitos de forças, portanto, como uma energética – e como uma exegese do sentido aparente por um sentido latente, portanto como uma hermenêutica. (RICŒUR, 1995, p. 72)⁵⁸.

Para o filósofo, a psicanálise teria então duas dimensões de explicação do psíquico: a primeira, a dimensão energética, representada por conflitos de forças; e a segunda, a dimensão hermenêutica, representada pela interpretação do sentido. De imediato, o problema que se põe é saber como estas duas dimensões se articulam em uma única explicação, quer dizer, como a psicanálise justifica este duplo discurso no qual se baseia a sua explicação global dos fenômenos psíquicos.

Com efeito, o problema do duplo discurso do freudismo ganha, sob a pena de Ricœur, contornos bem mais tortuosos. Para o filósofo, a admissão de uma dimensão do sentido, portanto, de uma hermenêutica na psicanálise, só é verdadeiramente aceitável se esta dimensão incorporar o ponto de vista econômico do freudismo; isto quer dizer que, a rigor, para Ricœur, a psicanálise só pode ser uma “interpretação”, uma hermenêutica, na medida em que a economia das forças psíquicas seja levada em conta; caso contrário, ela em nada diferiria de uma teoria geral da interpretação e toda a potencialidade hermenêutica própria do freudismo seria aí ignorada.

⁵⁸ Salvo quando houver outra indicação, as traduções aqui presentes são de minha autoria.

A esse respeito, a argumentação do filósofo é bastante sensível e incisiva: para fazer justiça à obra freudiana é preciso estabelecer, de partida, a irreduzibilidade da dimensão energética. Mesmo que o ponto de vista econômico possa, em alguma medida, ser relativizado – tal como veremos adiante – ele, no entanto, jamais poderá ser superado. A principal razão disso se dá em função mesmo daquilo que o ponto de vista econômico essencialmente representa: o ponto inultrapassável do desejo, o insuperável ao sentido, em uma palavra, o limite intransponível a qualquer hermenêutica possível.

Ora, quando Ricœur se refere ao duplo caráter da explicação psicanalítica dos fenômenos psíquicos, concebe-o, conforme destacamos mais acima, como um “dilema aparente”. Isso implica, imediatamente, dizer que este duplo discurso explicativo da psicanálise não deve ser dicotomizado.

A natureza da distinção entre explicação energética e explicação hermenêutica deve ser concebida de acordo com a posição que estas duas dimensões ocupam no interior da conceituação freudiana e não de acordo com o inveterado vício conceitual contemporâneo que temos, o vício de simplesmente aprofundar dualismos.

Em outras palavras, há, segundo Ricœur, um *quid* no discurso do freudismo que permite a admissão deste duplo discurso de explicação da psicanálise sem que, necessariamente, isso se faça às custas de auto-oposição, dicotomização, dualização etc. É a este *quid* que se refere, precisamente, a tese ricœuriana do “discurso misto” de Freud.

(...) Os escritos de Freud se apresentam em sua totalidade como um discurso misto, até mesmo ambíguo, que, ao mesmo tempo em que ele enuncia conflitos de forças justificáveis de uma energética, ele também enuncia relações de sentido justificáveis de uma hermenêutica. Eu gostaria de mostrar que essa ambiguidade aparente é a razão de ser da psicanálise (RICŒUR, 1995, p. 77).

Como podemos notar, com Ricœur, não estamos diante de uma divisão dualista, por vezes simplista, entre energética e hermenêutica, ao modo de certas tendências interpretativas filosóficas bastante difundidas, mas não menos equivocadas, do discurso

Ora, o que Ricœur dirá é precisamente o contrário do que diria qualquer acepção dualista do discurso da psicanálise: o que importa é “(...) mostrar (...) a necessidade das duas dimensões deste discurso (...) que a energética *passa por* uma hermenêutica e que a hermenêutica *descobre* uma energética. (...)” (RICŒUR, 1995, p. 77, grifo original).

Eis aí o problema mais fundamental da epistemologia do freudismo, segundo Ricœur, ou seja: “(...) como é possível que a explicação econômica *passe por* uma

interpretação de significações e, em sentido inverso, que a interpretação seja *um momento* da explicação econômica? (...)” (RICŒUR, 1995, p. 78, grifo original).

Minha resposta, que a bem da verdade radicaliza a resposta do próprio Ricœur, é: isso só é possível se compreendermos que, sim, a psicanálise é uma hermenêutica, mas, não, ela não é uma “hermenêutica tradicional”, ou ainda, ela não é apenas uma “hermenêutica crítica”, para usar, por exemplo, os termos próprios do debate atual no interior do campo da hermenêutica filosófica. A psicanálise é um tipo completamente novo de hermenêutica, cuja singularidade ainda não foi reconhecida satisfatoriamente, nem pela psicanálise, nem pela filosofia.⁵⁹

Com efeito, fato é que a alternativa da epistemologia dualista do discurso freudiano, a divisão simplista entre energética e hermenêutica, não apenas é recusada pelo próprio Ricœur, mas, segundo ele, esta é a alternativa à qual o próprio freudismo mais radicalmente se opõe:

(...) É mais fácil se lançar em uma alternativa: seja uma explicação de estilo energético, seja uma compreensão de estilo fenomenológico. Ora, é preciso admitir que o freudismo existe justamente para refutar essa alternativa. (RICŒUR, 1995, p. 78).⁶⁰

Desse conjunto de questões que a contextualização acima apresentou, reafirmamos nosso pressuposto inicial, agora, ainda que de forma breve, demonstrado: é somente levando em conta este contexto, no qual se formulou conceitualmente as categorias ricœurianas de “energética” e “hermenêutica”, que podemos, não apenas melhor compreendê-las, mas delas extrair consequências outras, como esta que constitui nosso exercício imaginativo a seguir.

“APLICAÇÃO I”: ANÁLISE ANTROPOLÓGICA PARA UMA ENERGÉTICA E HERMENÊUTICA DA COVID-19

Tendo compreendido e respeitado a formulação conceitual das categorias ricœurianas, podemos agora dar um passo adiante e adentrar ao exercício de imaginação proposto no início. Bem entendido: este passo é nosso, não de Ricœur!

Neste plano de análise, a “energética” e a “hermenêutica” assumem outro

⁵⁹ Os termos “hermenêutica tradicional” e “hermenêutica crítica” referem-se ao clássico debate entre Habermas e Gadamer sobre o estatuto da hermenêutica filosófica. O leitor pode encontrar uma boa introdução a esse debate em Lima (2008).

⁶⁰ Sobre a contestação do dualismo da obra freudiana, bem como sobre o tema geral das leituras filosóficas de Freud, encontramos uma rica e inspiradora análise em dois trabalhos do filósofo brasileiro Luiz Roberto Monzani (1989; 1991).

sentido ao se tornarem úteis para refletirmos sobre o drama antropológico – o sofrimento e a morte – vivenciado por nós neste trágico contexto de pandemia. Várias são as figuras de sofrimento as quais podemos imaginar: o sofrimento de toda ordem causado pelo distanciamento social, pelo medo de contágio da doença, pela incerteza quanto ao futuro, pelo próprio adoecimento, pelo medo do adoecimento e perda do outro que amamos, pelas dificuldades

de subsistência que a pandemia impôs, pelo desemprego, em muitos casos, pela fome e pelo desespero social, instalado pelo desamparo completo e cínico do governo brasileiro.

Igualmente são várias as figuras de morte às quais podemos recorrer: em primeiro lugar, evidentemente, há a morte natural, objetiva, do organismo que padece, do corpo que desaparece; há também a morte pensada como elemento simbólico do nosso mundo ordinário, por exemplo, a morte de nossa habitual rotina – desde a mais íntima, que envolve os cuidados com o corpo, agora submetido à assepsia, quando não neurótica, constante, à mais social, relativa à forma de trabalho, das relações com o outro, com o espaço público em geral –, há ainda a morte entendida como elemento psicológico, certas expectativas, projetos, sonhos ou intenções, que impedidos de se realizarem em função, por exemplo, da restrição de circulação, causa melancolia, ansiedade, tristeza, depressão, enfim, morre-se também de “pequenas mortes”!

Ora, a pandemia que enfrentamos, os sofrimentos e as mortes que dela decorrem, são, no fim das contas, causados por um vírus (um tipo novo de coronavírus ou “SARS-CoV-2”⁶¹), que, por sua vez, causa uma doença (a COVID-19). Já não é preciso argumentar em relação à dimensão propriamente “energética” da pandemia, ela é quase autoevidente, já que sua origem e consequência mais grave é, em primeiro lugar, uma questão biológica, isto é, uma questão da ordem de certa “economia das forças” da natureza e do corpo humano.

Mas o que é uma questão biológica? Claro, a origem do vírus, a doença e a morte causadas por ele, elementos objetivos que podem ser conhecidos e controlados, não operam somente em sua dimensão energética, eles impactam diretamente na constituição do sentido que damos à nossa existência e ações; isto é, comportam uma dimensão propriamente hermenêutica.

⁶¹ SARS-CoV-2 é o nome científico dado ao novo coronavírus, significa: *Severe acute respiratory syndrome coronavirus 2* (Síndrome respiratória aguda grave de coronavírus). Cf. WHO, 2020.

Assim, nosso imaginário social vagueia desde as mais diversas suposições acerca da origem energética e do sentido hermenêutico da pandemia: vírus criado em laboratório, pelos chineses ou americanos, ou pelo PT!, “vingança” da natureza, pelo uso exploratório que dela fazemos, ou ainda, uma espécie de pequena “vingança”, “praga divina”, para que retomemos os “bons” comportamentos morais etc.

Seguramente, à parte a extravagância das interpretações, nem Ricœur, nem a psicanálise, conseguiram mostrar com tanta evidência, como a pandemia está fazendo, o que exatamente é “(...) uma energética que passa por uma hermenêutica e uma hermenêutica que passa por uma energética (...)”. (RICŒUR, 1995, p. 77, grifo original).

A “morte” (figura da dimensão energética, por excelência) de mais de um milhão de pessoas no mundo e de mais de cento e cinquenta mil brasileiros⁶², e o “sofrimento” (figura maior, talvez, da dimensão hermenêutica) psicológico, político, social, epistemológico, decorrentes da pandemia, são, infelizmente, os trágicos exemplos antropológicos da nossa energética e hermenêutica da COVID-19.⁶³

“APLICAÇÃO II”: ANÁLISE EPISTEMOLÓGICA PARA UMA PSICANÁLISE PANDÊMICA

Indo mais longe ainda em nosso exercício imaginativo, nos arriscamos agora a pensar esta energética e hermenêutica da COVID-19 num âmbito propriamente epistemológico: eu proponho a imagem de uma “psicanálise pandêmica”.

O leitor minimamente familiarizado com a história da psicanálise será, de imediato e com boas razões, remetido, por meio de nossa imagem, a uma outra imagem muito difundida nos círculos de estudos e anedotas psicanalíticas, a imagem da psicanálise como “a peste”.

Em resumo, a anedota é a seguinte: Freud, acompanhado por uma comitiva de importantes membros do movimento psicanalítico, Ferenczi, Jung, Jones e outros, ao avistar a Estátua da Liberdade, quando chegava ao porto de Nova York, em 1909, para uma série de cinco conferências sobre a psicanálise, que se tornariam depois as famosas

⁶² Os números de mortes no mundo e no Brasil aqui reportados são dados públicos gerais e foram registrados considerando a data de 19/10/2020. Como esses números aumentam diariamente, preferimos registrá-los em números cheios, portanto, números inexatos, mas verdadeiros.

⁶³ Pensamos em “sofrimento epistemológico”, especialmente no caso do Brasil, cujo governo adotou, desde o início da pandemia, uma política anticientífica, baseada em manifestações esdrúxulas, como, por exemplo, a indicação feita pelo Sr. Presidente da República de medicamentos, não apenas sem comprovação científica, mas comprovadamente ineficazes e perigosos.

Cinco lições de psicanálise (1910), teria dito a Jung algo, mais ou menos, como o que segue: “Eles nem imaginam que estamos lhes trazendo a peste”.

A figura da psicanálise como “a peste” – figura baseada na anedota acima, cuja autoria é de Lacan (1955/1966, p. 403), já que, conforme informa-nos Roudinesco (1988, p. 196), Jung não teria utilizado o termo, mas dito apenas: “eles ficarão surpresos ao saberem o que temos pra lhes dizer” – ganhou enorme fortuna e, conseqüentemente, os mais variados destinos interpretativos no interior das discussões psicanalíticas.

Não é nosso interesse repercutir aqui o tema da psicanálise como “peste” a partir do conteúdo ou das conseqüências que ele gerou no meio psicanalítico; gostaríamos apenas de nos apropriar livremente da figura que essa anedota criou – “a peste” – e aproximá-la da imagem que estamos propondo, a de uma “psicanálise pandêmica”, no contexto muito específico sobre o qual estamos pensando, o contexto de uma proposição epistemológica.

Poderíamos, assim, imaginar a psicanálise como um vírus, uma peste epistemológica, que, tal como o novo coronavírus da real pandemia que estamos vivenciando, causou e causa uma verdadeira “pandemia” no campo geral do saber.

Também aqui, evidente que de forma completamente diferente, poderíamos utilizar as figuras de “sofrimento” e de “morte”. Seria o caso de imaginar o “sofrimento”, e mesmo a “morte”, que a psicanálise de certo modo impõe epistemologicamente a algumas disciplinas do conhecimento, entre elas, seguramente, à filosofia.

Ainda tomando como paralelo a pandemia do novo coronavírus, poderíamos igualmente exercitar nossa imaginação concebendo que várias são as disciplinas “contaminadas” pela “peste” psicanalítica, várias são as tentativas de eliminar do campo epistemológico esse “vírus”, várias são as interpretações e usos do fenômeno psicanalítico.

Claro que a nossa imaginação extravagante poderia levar este paralelismo entre psicanálise e a pandemia do novo coronavírus ainda mais longe, mas, para que ela não se transforme em ridículo teórico, concluiria nosso exercício imaginativo com a formulação de uma questão: O que seria a “Filosofia da psicanálise” neste contexto de uma “psicanálise pandêmica”: Uma vacina? Um vetor de transmissão desse vírus? Os dois?

REFERÊNCIAS

FREITAS PINTO, Weiny César; PADOVAN, Caio. Sobre o tema da energética em Freud e na analítica ricoeuriana do freudismo. In: *A filosofia de Paul Ricœur em diálogo*. Orgs. FREITAS PINTO, W. C., et al. Porto Alegre: Editora FI, 2020. pp. 55-85.

LACAN, Jacques. La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966. p. 401-436.

LIMA, Aluísio Ferreira de. Hermenêutica da tradição ou crítica das ideologias? O debate entre Hans-Georg Gadamer & Jürgen Habermas. *UNOPAR Cient., Ciênc. Human. Educ*, Londrina, v. 9, n. 1, p. 55-62, Jun. 2008.

MONZANI, Luiz Roberto. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1989.

_____. Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas. In: PRADO JR., B. (Org.). *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 109-138.

RIBEIRO, Caroline Vasconcelos. O conceito freudiano de pulsão e o estatuto epistemológico da psicanálise: o olhar de Heidegger e de Ricœur. *Voluntas: Revista internacional de filosofia*, Santa Maria, v. 11, n. 2, pp. 300-327, 2020.

RICŒUR, Paul. *De l'interprétation – essai sur Freud*. 2 ed. Paris: Seuil, 1995.

ROUDINESCO, E. *História da psicanálise na França*, v. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. *Naming the coronavirus disease (COVID-19) and the virus that causes it*. 2020. Disponível em: <
[https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/technical-guidance/naming-the-coronavirus-disease-\(covid-2019\)-and-the-virus-that-causes-it](https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/technical-guidance/naming-the-coronavirus-disease-(covid-2019)-and-the-virus-that-causes-it)>. Acesso em: 19 out. 2020.

Recebido em: 31/08/2020

Aceito para publicação em: 06/10/2020

A AUTOCRÍTICA ENQUANTO MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO NO PARMÊNIDES DE PLATÃO

SELF-CRITICISM AS A RESEARCH METHOD IN PLATO'S PARMENIDES

Aurelio Oliveira Marques

Doutorando em Filosofia pela Universidade de Brasília (PPG-FIL/ UnB)

amigos.aurelio@gmail.com

RESUMO

A partir do *Parmênides*, diálogo de transição entre o fim da maturidade e o período tardio, Platão passa a investigar a relação entre sensível e inteligível não apenas como algo dado, mas com o objetivo de aprofundar e entender em detalhes como se dá a própria relação, isto é, este relacionar-se das Formas consigo mesmas e com seus derivados. Como chave hermenêutica para desvelar este problema, daremos um enfoque maior ao conceito de participação (*methexis*) e ao ‘argumento do terceiro homem’ (*tritos anthropos*) desenvolvidos no decorrer do *Parmênides*. Neste sentido, a autocrítica realizada por Platão em direção às Formas constitui-se como método inusitado para testagem de hipóteses acerca de sua clássica teoria, permitindo-nos observar se há neste diálogo uma reafirmação ontológica das Formas em sua versão *standard* ou se ocorre uma drástica ruptura com as obras que antecedem *Parmênides*. Por fim, visamos aqui a salientar a importância de uma interpretação histórica e sistemática das obras platônicas, assumindo uma via intermediária na qual o *Parmênides* se nos apresenta como uma complementação teórica acerca da ontologia e da epistemologia, ainda que reconheçamos o fato de não haver nenhuma menção direta às noções presentes nos diálogos precedentes e boa parte do tema se desenvolva sob estilo de escrita e vocabulário inusitados.

PALAVRAS-CHAVE: Ontologia. Formas. Revisão crítica. Argumento do terceiro homem. Parmênides.

ABSTRACT

Starting from *Parmenides*, a dialogue of transition between the end of the period of maturity and the late period, Plato begins to investigate the relationship between the sensible and the intelligible, not only as something given, but with the aim of deepening and understanding in detail how the relationship itself occurs, that is, this relating of the Forms to themselves and their derivatives. As a hermeneutic key to unveiling this problem, we will give greater focus to the concept of participation (*methexis*) and the ‘third man argument’ (*tritos anthropos*) developed in the course of *Parmenides*. In this sense, Plato's self-criticism regarding Forms is an unusual method for testing hypotheses about his classical theory, allowing us to observe whether there is in this dialogue an ontological reaffirmation of Forms in its *standard* version or whether a drastic rupture occurs with the works that precede *Parmenides*. Finally, we aim here to stress the importance of a historical and systematic interpretation of the Platonic works, taking an intermediate route in which *Parmenides* presents itself to us as a theoretical complement to ontology and epistemology, even though we recognize the fact that there is no direct mention of the notions present in the previous dialogues and that much of the theme develops under an unusual style of writing and vocabulary.

KEYWORDS: Ontology. Forms. Critical review. Third man argument. Parmenides.

CONSIDERAÇÕES INICIAS

De início, podemos afirmar que desde a *República*, e até mesmo em obras anteriores a essa, Platão aborda a ontologia e a epistemologia sempre sob um aspecto

essencialista, buscando aquilo que *é*, em contraste ao efêmero e ao mutável. Sua investigação é demasiada útil não apenas ao contexto de sua época, mas também para toda história da filosofia, pois visa a combater teses relativistas, que trivializam as noções de realidade e de verdade. Por meio de sua teoria das Formas, Platão estabelece a existência de um plano inteligível, que funciona como causa epônima e causa ontológica de tudo o que existe no mundo concreto. Para tanto, Platão introduz a noção de participação (*methexis*), justificando os nomes e a existência dos objetos sensíveis tão somente por causa de um plano ontoepistemologicamente superior, a saber, o plano inteligível.

No que diz respeito à interpretação geral do *Parmênides*, sobretudo acerca da autocrítica às Formas, há duas importantes posições: uma radical e uma conservadora. A posição radical, defendida por Ryle (1966) e Fronterotta (2001), assume que há uma completa modificação na teoria das Formas, que, como sabemos, teve o ápice de seu desenvolvimento na *República*, fundamentalmente nos livros VI e VII. Isso se dá deste modo porque, no *Parmênides*, Platão praticamente não faz referência direta a nenhum dos diálogos de juventude ou de maturidade. Com efeito, a partir do *Parmênides* há um novo vocabulário para tratar do conhecimento e dos universais, sem aludir, necessariamente, ao vocabulário utilizado no *Fédon* ou na *República*. De modo contrário, tem-se a interpretação conservadora, defendida por Cornford (1939) e Ross (1966), segundo a qual Platão não assume no decorrer de sua obra uma perspectiva evolutiva, mas preserva e mantém, na maturidade e na velhice, o significado de conceitos construídos desde os diálogos de juventude. Esta tendência apoia-se, sobretudo, no fato de que não há nenhuma forte tradição de comentadores dentro do platonismo que considere a possibilidade de uma ruptura abrupta em relação ao que Platão pensava antes da elaboração do *Parmênides* e o que ele passou a pensar depois, estabelecendo a teoria das Formas transcendentais como algo ultrapassado e inconsistente. A exemplo desta segunda perspectiva cito Ferrari:

Foi acima antecipado que o texto que mais difusamente trata das Ideias se encontra na primeira parte do *Parmênides*, onde Sócrates providencia os contornos gerais de sua proposta teórica e onde a personagem Parmênides move contra esta doutrina uma considerável série de objeções (*Parm.* 128e – 134e). Foi difundida entre os estudiosos, ainda que felizmente sem ter colhido unanimidade, a convicção de que este texto representa o testemunho da crise da versão clássica da teoria das Ideias, a qual depois do *Parmênides* viria a ser abandonada e substituída por uma concepção mais refinada. Trata-se de uma convicção totalmente errada, que não conta com o facto de que as objeções que

Parmênides levanta contra a Teoria das Ideias pressupõe uma série de assuntos não-platônicos, fruto de um equívoco radical em relação à concepção eidética, e de facto não refletem o ponto de vista filosófico de Platão (FERRARI, 2018, pp.221-222).

A meu ver, o *Parmênides* deve se situar a meio caminho entre a tendência radical e a tendência conservadora. De fato, os problemas aparecem no decorrer da obra de modo inovador, principalmente no que diz respeito aos aspectos ontológicos da filosofia de Platão. Neste sentido, nos afastamos da tendência conservadora, que afirma a ausência de modificações no pensamento platônico. No entanto, não há elementos suficientemente capazes de nos convencer que Platão tenha mudado totalmente de perspectiva. Assim, também nos afastamos da tendência radical, que defende uma ruptura entre o que pensava Platão no começo de sua vida e o que passou a pensar a partir do fim da maturidade acerca da teoria das Formas. Em suma, opto por uma postura que compreenda as mudanças - sejam elas no vocabulário, no estilo da escrita ou até mesmo na própria teoria - mas que não abandone o núcleo duro das questões propostas em diálogos que estão situados cronologicamente antes do *Parmênides*. De fato, há algumas modificações, mas nenhuma delas é abrupta, pois operam de modo a enriquecer teoricamente alguns problemas que já foram tratados anteriormente. Dentre eles, podemos citar o problema da articulação das Formas. É certo dizer que em mais de uma obra de maturidade Platão aborda o papel da essência e da aparência, isto é, o papel do inteligível e do intelecto contraposto ao papel do sensível e dos sentidos. No *Parmênides*, esse problema reaparece de modo inusitado. Platão passa a observar não apenas como se dá a participação do sensível nas Formas inteligíveis, mas também a relação das Formas entre si.

RECONSTRUÇÃO E CRÍTICA DA FORMA (EIDOS) NO PARMÊNIDES DE PLATÃO

O diálogo se inicia propriamente quando Sócrates pede que seja lida novamente a primeira hipótese do primeiro argumento presente nos escritos de Zenão, que aborda a querela entre o 'um' e o 'múltiplo'. Segundo Zenão, se os seres forem considerados múltiplos, então é necessário que sejam igualmente semelhantes (*homoios*) e dessemelhantes (*anomoios*). No entanto, Zenão afirma que isso é impossível, pois não há como o semelhante ser dessemelhante e nem o inverso, isto é, que o dessemelhante

seja semelhante. Sócrates verifica que o argumento de Zenão, apesar de parecer simplório, traz-nos algo de informativo, a saber, que se é impossível o semelhante ser dessemelhante, e vice-versa, então é impossível haverem múltiplas coisas. Assim, Sócrates o questiona:

SÓCRATES. - Será isso que querem dizer teus argumentos: não outra coisa senão sustentar decididamente, contra tudo o que se afirma, que não há múltiplas coisas? (*hos ou polla esti*) E disso mesmo crês ser prova para ti cada um dos argumentos, de sorte que também acreditas apresentar provas de que não há múltiplas coisas quantos argumentos escreveste? É isso que queres dizer, ou não estou entendendo direito?ZENÃO. - Ao contrário, disse Zenão, compreendeste muito bem o que, no todo, o escrito visa (PLATÃO, 2003, p.25).

Partindo desse argumento, Sócrates faz uma assimilação entre a tese de Zenão, que nega a multiplicidade, à tese de Parmênides, que afirma a unidade. Para Sócrates, ambos os filósofos eleatas, Zenão e Parmênides, querem dizer a mesma coisa, ainda que de modos distintos. Vale ressaltar que esse problema colocado por Zenão acerca do múltiplo não se trata de algo meramente discursivo, mas de uma contradição sobre a própria realidade. Pode-se notar que Zenão, ainda que de modo não proposital, faz uso do princípio de não contradição, já que é impossível às coisas múltiplas serem semelhantes e, ao mesmo tempo, serem seu contrário (*enantion*); ou o inverso, que em sendo dessemelhantes sejam, simultaneamente, semelhantes. No argumento de Zenão, se bem observarmos, esse princípio lógico acaba por se confundir com o sentido ontológico ao qual ele se refere, pois assumir a validade dessa contradição lógica desembocaria numa contradição da própria realidade das coisas. É para não cair nesse mausoléu ontológico que Zenão nega a existência da multiplicidade. Acerca do mesmo propósito cito Ross:

No encontro imaginado por Platão, entre Parmênides, Zenão e Sócrates, Zenão lê um discurso próprio em que desenvolve conclusões que se seguem de várias hipóteses. Da primeira hipótese que ‘as coisas são uma multidão’ se extrai a conclusão de que tem de ser, por sua vez, semelhantes e dessemelhantes, coisa impossível para Zenão. O propósito de seu discurso era, na verdade, defender a tese de Parmênides de que as coisas não são muitas, mas uma unidade indiferenciada, retirando as consequências sob a tutela de um ponto de vista contrário (ROSS, 1966, p.83).

A discussão acerca dos escritos de Zenão não deve ser levada em consideração apenas como uma exposição de seu pensamento ou como mera associação às ideias de

seu mestre Parmênides. Essa parte introdutória do diálogo deve ser vista, sobretudo, como artifício metodológico, para que Sócrates pudesse dar início à investigação das Formas inteligíveis a fim de solucionar as aporias do um e do múltiplo. Dito de outro modo, a teoria das Formas surge como resposta ao paradoxo colocado por Zenão, isto é, como solução ao problema da semelhança e da dessemelhança das coisas múltiplas. Vale ressaltar, no entanto, que essa apresentação da teoria das Formas não se esgota apenas nesse objetivo, mas serve de ponto de apoio crítico ao próprio Parmênides, que sem demora passa a questionar conceitos-chave da teoria platônica como extensão, transcendência e participação das Formas.

A ABRANGÊNCIA DAS FORMAS COMO UM PROBLEMA

SÓCRATES. - Quanto àquelas coisas [sc. as coisas sensíveis], acredito terem sido tratadas por ti com muita determinação. Entretanto, eu, como digo, me encantaria muito mais se alguém pudesse, essa mesma aporia, da maneira como a expuseste no caso das coisas que se veem, exibi-la, dessa mesma maneira, também no caso das coisas apreendidas pelo raciocínio (*logismos*), entrelaçada de todos os modos nas Formas mesmas (PLATÃO, 2003, p.31).

A primeira crítica a ser introduzida por Parmênides consiste em analisar melhor a extensão no mundo das Formas, isto é, verificar quais coisas são levadas em consideração quando Sócrates fala de seu conceito de participação (*methexis*). Se de fato tudo aquilo que existe de belo, de bom e de justo o são em razão de sua participação no plano inteligível, então, diz Parmênides, é necessário que até as coisas mais triviais possuam Formas correspondentes. Assim, o filósofo eleata questiona se há Formas para coisas relacionadas à natureza (*physis*) como fogo e água. Sócrates responde que já havia se perguntado sobre isso sem nunca ter, ele próprio, encontrado uma resposta. Parmênides prossegue seu questionamento levando em consideração até mesmo coisas ridículas como lama, cabelo e sujeira. Sócrates responde que seria absurdo admitirmos Formas correspondentes a essas coisas, pois elas simplesmente são como as vemos no mundo concreto. Deste modo, a primeira crítica relacionada à noção de participação termina em aporia. Segundo Parmênides, isso se justifica no fato de que Sócrates é ainda muito jovem e a filosofia ainda não se apoderou dele, já que isso é algo que demanda tempo e treino. Afirma ademais que essas questões não serão triviais quando Sócrates tiver atingido um nível mais elevado de maturidade intelectual e tenha se desvinculado, por completo, das opiniões que o cercavam em sua juventude.

Se bem observarmos, poderemos notar que é o próprio Parmênides quem chama a atenção de Sócrates para a relação entre as Formas e as coisas ignóbeis, isto é, coisas irrelevantes. Ademais, levando em consideração uma perspectiva histórica, é possível afirmar que há aqui dois aspectos importantes que estão implícitos na discussão, a saber, [1] a sobreposição do uno sobre o múltiplo e [2] a questão da homonímia (*homonimos*). O primeiro aspecto nos remete diretamente à participação da multiplicidade do sensível na unidade inteligível. Ou seja, até mesmo para coisas ridículas como lama, cabelo e sujeira, independentemente de suas características peculiares, haverá uma Forma inteligível que corresponde a cada uma delas. Já o segundo aspecto, que trata fundamentalmente da questão da homonímia (*homonimos*), está diretamente relacionado à linguagem. Ou seja, só podemos chamar algo de ‘lama’, ‘cabelo’ ou ‘sujeira’ porque há, no plano inteligível, um *eidos* correspondente. O primeiro aspecto pode ser chamado de causa ontológica das Formas, o segundo, causa epônima.

O que proponho é que desde aquela crise deflagrada da teoria das Ideias, Platão estaria sugerindo, por meio do exercício dialético com a Ideia de Uno a qual privilegiadamente abarca, em termos de participação, todas as possibilidades, digo, ele estaria sugerindo que a partir de então não se olhe mais a questão da participação de modo duplicado ou dicotômico, como se se tratasse de um problema vertical entre sensível (múltiplo) e inteligível (uno). Isto é, a questão da participação que implica numa relação entre unidade e multiplicidade deveria ser pensada a partir de então como uma questão de *koinonía* universal e invariável entre as Ideias, como seria de se esperar em se tratando de Ideias. Como o próprio Parmênides demonstra na argumentação dialética, nada escapa a esse jogo de participações, de tal modo que uma radical avaliação da universalidade, necessidade, constância desse jogo de articulações teria que perceber que ele já transborda atingindo tudo o mais, ou seja, nada mais escaparia nem poderia escapar àquele jogo constante pertinente ao Uno, nem mesmo a mais particular e perecível coisa. Um tal jogo estaria já sempre operando como estrutura da realidade como será o caso dos cinco gêneros supremos no *Sofista* (BOCAYUVA, 2014, p.68).

Para Bocayuva, se bem observarmos a argumentação presente no *Parmênides* acerca da abrangência das Formas, identificaremos a imprescindibilidade de estabelecer que a noção de participação (*methexis*) não seja pensada enquanto relação estabelecida entre sensibilidade [múltiplo] e inteligibilidade [uno]. É preciso, antes, que tomemos a participação sob a tutela de uma “horizontalidade originária”, a qual emerge da

*koinonia*⁶⁴ entre as Formas universais, eternas e necessárias.

Deste modo, defende ela que talvez não fosse necessário mencionar ‘cabelo’, ‘sujeira’ ou ‘lama’ para exemplificar a abrangência das Formas, mas - depois de toda a argumentação construída pelo velho eleata - é de suma importância declarar a herança deixada por *Parmênides* à luz de um dos diálogos pertencentes ao começo do período tardio, o *Sofista*. Assim, Bocayuva conclui que nos restaria admitir que o fato de haver Formas para toda e qualquer coisa múltipla se justifica por meio de uma espécie de ‘jogo’ entre as Formas, isto é, o entrelaçamento (*symploke*) entre as Formas inteligíveis, fazendo emergir um dos aspectos mais caros à filosofia de Platão: a comunhão (*koinonia*) de uma coisa na outra, ou ainda para sermos mais coerentes, a comunhão de uma Forma em outra (BOCAYUVA, 2014, p.71).

Segundo Fronterotta, a análise do ‘mundo das Formas’ revela a importância de se compreender quais objetos compõe e quais ficam de fora de sua extensão. Embora Sócrates no *Parmênides* resista a aceitar que até mesmo as coisas mais inconcebíveis tenham participação nas Formas, há outras passagens, sobretudo na *República* (507b e 596a), que demonstram argumentativamente uma ampla extensão dos tipos de Formas. Ademais, Fronterotta defende que o pensamento de Platão acerca deste tema seria melhor interpretado e mais bem aceito pelos interlocutores do *Parmênides* se fossem excluídas as realidades individuais, como a pessoa de Sócrates, porque acerca destas coisas não existem multiplicidades. Destaca também que pelo fato de coisas imaginárias não possuírem correspondentes empíricos, as mesmas deveriam ser descartadas do mundo das Formas. Em suma, o argumento proposto é o de que se admita uma Forma para cada realidade empírica que possua desdobramentos numa multiplicidade (FRONTEROTTA, 2001, pp.123-124).

É importante ressaltar que, apesar de haverem aspectos implícitos na discussão acerca da abrangência do mundo das Formas, o questionamento levantado termina em aporia, pois em momento algum *Parmênides* dá um direcionamento argumentativo a Sócrates para dizer se ele deve ou não assumir Formas inteligíveis para toda e qualquer coisa. Ainda que se tente forçar a interpretação, afirmando que *Parmênides*, por meio de

⁶⁴ Na Grécia Antiga, este conceito estava, em geral, relacionado aos laços responsivos que os cidadãos iguais possuíam entre si, ou seja, dizia respeito aos aspectos comunitários de determinada coletividade. No *Sofista*, o termo aparece para significar que o discurso filosófico racional (*logos*), que dá origem ao conhecimento (*episteme*) é proveniente de um entrelaçamento (*symploke*) entre as Formas inteligíveis (*eidōs*). No diálogo em supracitado, Platão não descreve apenas a relação vertical existente entre o sensível e o inteligível, entre coisas múltiplas e a unidade, mas faz um cuidadoso estudo acerca das relações que os próprios inteligíveis estabelecem entre si. Em suma, *koinonia* é, em profundo sentido, a comunhão, o compartilhamento mútuo que uma Ideia (*eidōs*) estabelece com as demais para que um discurso (*logos*) possa ter real significado.

sua crítica, quis fazer Sócrates assumir de modo implícito Formas inteligíveis para lama, cabelo e sujeira, não poderemos dizer o que não foi dito e estaríamos extrapolando os limites textuais. Portanto, devemos tão somente assumir que Parmênides aponta para um problema e que Sócrates, por fugir do mesmo, acaba por concordar com sua complexidade, deixando a discussão terminar em aporia. Com efeito, nem Sócrates nem Parmênides veem uma justificativa suficiente para que se abandone a teoria das Formas. Em suma, o simples fato de não compreenderem a abrangência do mundo das Formas não é o bastante para que cessem a investigação. Assim, podemos seguramente dizer que o objetivo de Parmênides não é o de resolver a aporia em questão, mas fazer dela um ponto de apoio crítico para que se dê prosseguimento à análise dos demais aspectos presentes na teoria das Formas, esta que por sua vez foi apresentada anteriormente a Zenão pelo próprio Sócrates como meio para se solucionar o paradoxo eleata da multiplicidade.

A PARTICIPAÇÃO (METHESIS) COMO UMA QUESTÃO ONTOLÓGICA CENTRAL NO PARMÊNIDES

Uma das principais críticas introduzidas por Parmênides, ainda na primeira parte do diálogo, vai diretamente ao encontro da teoria das Formas, sobretudo acerca das noções de separação (*chorismos*), de participação (*methesis*) e de sobreposição do um em relação ao múltiplo (*hen epi pollon*). Em suma, o questionamento que o velho eleata dirige a Sócrates pode ser sintetizado do seguinte modo: se de fato há essa separação entre dois planos, um sensível e um inteligível, e se o primeiro tem sua existência justificada pelo segundo, de que modo essas coisas mutáveis participam do plano das Formas inteligíveis? Por meio de uma provocante argumentação, Parmênides faz Sócrates perceber que há dois modos distintos para que se compreenda a noção de participação: [1] ou as coisas múltiplas participam da Forma inteiramente; [2] ou as coisas múltiplas participam de uma parte da Forma, isto é, parcialmente. A primeira hipótese lançada pelo eleata nos coloca num cenário em que teremos de compreender as Formas como imanentes, isto é, presentes inteiramente nas coisas. No entanto, há uma consequência negativa, pois é contraditório que a Forma esteja separada (*chorismos*) do plano sensível e, ainda assim, esteja presente nele em sua totalidade. Outra consequência inconcebível consiste no fato da Forma confundir-se com a multiplicidade ao ponto do uno ser, ao mesmo tempo, múltiplo. Já a segunda hipótese, a saber, a

participação das coisas múltiplas em apenas uma parte da Forma, é introduzida por Parmênides por meio de uma imagem, qual seja, a iluminação proveniente da vela de um barco que está suspensa sobre a cabeça de alguns homens. O eleata diz que, a depender do ângulo, a vela iluminará os homens abaixo dela de modo particularmente diferente, pois apenas uma parte distinta da vela estará sobre a cabeça de cada um deles.

Feita essa reconstrução, podemos constatar que essa hipótese é talvez a mais radical proposta de ruptura com a noção de unidade do *eidos*, porque traz consigo a consequência negativa da divisibilidade daquilo que é um. Isso acabaria por tornar a própria Forma como algo múltiplo e, assim, o paradoxo zenoniano acerca da multiplicidade poderia ser utilizado contra as próprias Formas inteligíveis. De todo modo, a investigação não avança e tudo o que podemos admitir é que a aporia acerca dessa questão serve para dizer que o um não participa do sensível, nem em sua totalidade, nem de modo parcial. Em suma, se bem observarmos a argumentação de Parmênides, podemos afirmar que seu principal objetivo foi problematizar a questão da participação (*methexis*) fazendo chocar a perspectiva transcendente com a imanente.

Segundo Iglésias, Platão não se deu por satisfeito ao levantar a hipótese de que as Formas fossem imanentes, pois afirmar o *eidos* como presente nas coisas, seja de modo total ou parcial, faz com que as Formas inteligíveis, pelo fato de estarem atreladas à multiplicidade, desapareçam junto ela. Nesse caso, teríamos de assumir o não-ser (*me on*) como origem e como destino de tais Formas. No entanto, por razões minimamente conceituais isso não pode ocorrer em nenhuma circunstância. Em suma, ao considerarmos as Formas como imanentes estamos afastando delas a perenidade que o ser parmenídico lhe atribui, isto é, a impossibilidade do vir a ser ou de deixar de ser aquilo que é. Como saída à presente questão, Iglésias defende que é necessário considerar as Formas enquanto transcendentais, porque deste modo preservamos o *status* do ser parmenídico, reafirmando o *eidos* como não-gerado, imperecível e numericamente o mesmo (IGLÉSIAS, 2010, pp.244-245).

Com efeito, a crítica de Parmênides à noção de participação (*methexis*) coloca em xeque a noção de Forma como causa de tudo o que existe. Apesar disso, é importante ressaltar que não há, *stricto sensu*, uma refutação daquilo que foi dito em diálogos anteriores e, menos ainda, um abandono da teoria das Formas. Se bem observarmos a reconstrução argumentativa até o presente momento, poderemos constatar que o texto se empenha em levantar problemas, mas nunca em resolvê-los. Com efeito, a partir do *Parmênides* há um novo modo de abordar esse tema das Formas,

sempre acompanhado de uma perspectiva crítica e de uma linguagem inusitada, que dão encaixe e caracterizam de modo bastante peculiar esse período de transição na composição cronológica dos diálogos platônicos, notadamente entre o fim da maturidade e o começo da velhice.

O ARGUMENTO DO “TERCEIRO HOMEM” (TRITOS ANTHROPOS)

É-nos permitido afirmar que, no decorrer do diálogo, a própria teoria platônica das Formas passa a apresentar alguns problemas. Como vimos, na seção anterior, depois de Parmênides e Sócrates problematizarem a noção de ‘extensão’ acerca do plano inteligível, ambos os filósofos se lançaram a investigar de que modo se dá a participação das coisas sensíveis nas Formas inteligíveis. Dando aprofundamento ao tema, o objetivo agora consiste em fazer uma análise mais apurada do conceito de participação, fazendo o próprio *eidōs* comparecer ao tribunal ontológico, do qual sempre foi juiz, a fim de justificar seu alcance e as relações que estabelecem entre si, isto é, as relações entre os próprios inteligíveis. Se por um lado as Formas serviram para resolver o paradoxo zenoniano acerca da multiplicidade, por outro lado, deu abertura à radicalização dessa interpretação da existência da multiplicidade entre as próprias Formas.

Vale ressaltar ainda que o estudo destas relações entre os inteligíveis distancia-se, de certo modo, do conceito de participação que vinha sendo desenvolvido desde os diálogos intermediários até o *Parmênides*. Tanto o *Fédon* quanto a *República* abordam a participação do sensível no mundo das Formas, mas estas obras nunca desenvolveram uma teoria que abordasse a sofisticação da relação entre os próprios inteligíveis. Neste sentido, o *Parmênides* dá início a um problema ontológico de suma importância para uma compreensão detalhada da mais famosa teoria de Platão. Embora sob uma perspectiva um pouco distinta, é correto afirmar que este tema tem sua continuidade no *Sofista*⁶⁵. No entanto, não estaremos distantes da verdade se afirmarmos que essa

⁶⁵ “A questão das relações mútuas entre os ‘Inteligíveis’ (*eidōs*) é tratada por Platão no *Sofista*, diálogo que já não apresenta a versão *standard* da teoria das Ideias, senão para criticá-la (*Sofista*, 245e6-249d5), mas que expõe uma nova ontologia platônica – e isso é um forte indicativo de que o *Sofista* é posterior ao *Parmênides*. Assim, no *Sofista*, Platão investiga a possibilidade de se pensar as relações, que em geral são denominadas de “comunhão” (*koinōnia*), entre as próprias ‘Formas inteligíveis’, através da descrição de cinco “Gêneros supremos” (*megista ton genon*), a saber: Ser (*on*), Identidade (*tauton*, Mesmo), Alteridade (*thateron*, outro), Movimento (*kinesis*) e Repouso (*stasis*). Apesar de serem ‘Formas inteligíveis’ (*eidōs*), os Gêneros do *Sofista* não são equiparáveis às Ideias concebidas nos diálogos intermediários, na versão *standard* da teoria. Enquanto as Ideias são concebidas como ‘mônadas’ radicalmente simples (*monoeides* – *Fédon*, 78d5), isto é, unidades puras e autoidênticas, os ‘Inteligíveis’ (i.e., ‘Formas’ ou ‘Gêneros’) do *Sofista* são unidades que, ao mesmo tempo, abrigam multiplicidade (*Sofista*, 253d5-e2)” (SOARES, 2010. p. 127).

discussão acerca da relação entre as próprias Formas só é possível, em geral, por causa da crítica introduzida no *Parmênides* pelo filósofo eleata de mesmo nome. Cito:

PARMÊNIDES. - Pois bem. E em relação ao seguinte, <pergunta Parmênides> como pensas?

SÓCRATES. - Em relação a quê? <diz Sócrates>

PAR. - Creio que tu crês que cada Forma é uma pelo seguinte: quando algumas coisas, múltiplas, te parecem ser grandes, talvez te pareça, a ti que as olhas todas, haver uma certa Ideia *uma* e a mesma em todas; donde acreditas o grande ser *um*.

SÓ. - Dizes a verdade.

PAR. - Mas... e quanto ao grande mesmo e às outras coisas grandes? Se olhares da mesma maneira, com a alma, para todos esses, não aparecerá, de novo, um grande, *um*, em virtude do qual é necessário todas aquelas coisas aparecerem como grandes?

SÓ. - Parece que sim (PLATÃO, 2003, p.37).

Apesar de reconhecer a importância histórico-cronológica dos diálogos de Platão acerca do tema das Formas, é necessário ressaltar que o caminho interpretativo ao qual devemos percorrer precisa instituir o *Parmênides* como ponto de partida para que se introduza uma crítica às relações estabelecidas entre os próprios inteligíveis. Deste modo, os conceitos já criticados anteriormente, como separação (*chorismos*) e participação (*methexis*), passam a ter crucial relevância no que diz respeito ao argumento do terceiro homem (*tritros anthropos*), pois esta discussão surge não apenas como uma consequência de tudo o que foi dito, mas também como uma nova dificuldade em relação ao próprio *eidos*.

Com efeito, ao ‘olharmos’ certas coisas grandes remetemos cada uma delas a uma única Forma *una*, a saber, a grandeza em si. Novamente, ao direcionarmos nossa alma ao plano inteligível, verificaremos a necessidade de postular uma nova Forma de grandeza, capaz de abranger a Forma de grandeza em si e a grandeza múltipla a ela relacionada. O fato é que o argumento ensaiado por Parmênides segue esse mesmo modelo na forma lógica de um regresso ao infinito, pois a todo instante surgirá uma nova Forma inteligível, mais geral e mais abrangente. Note que, a princípio, o argumento pode parecer epistemológico ou meramente lógico. No entanto, trata-se aqui da abrangência ontológica da inteligibilidade frente a si mesma e frente ao múltiplo. Em suma, o *Parmênides*, sobretudo em sua primeira parte, não se ocupa em investigar os processos de conhecimento, mas sim em identificar e aprofundar a discussão acerca do *status* ontológico ocupado tanto pelo sensível quanto pelo inteligível. Outro aspecto que merece destaque e que está presente na citação acima, ainda que de modo indireto, é o

da homonímia (*homonimos*). Tanto a multiplicidade de coisas grandes quanto a grandeza em si partilham um mesmo nome, permitindo-nos associá-las. Ademais, tal associação nos remete às noções de participação (*methexis*) e de sobreposição do um frente ao múltiplo (*hen epi pollon*), estabelecendo a superioridade do primeiro em relação ao segundo. Cito Cornford:

O argumento aqui gira em torno da ambiguidade da qual falávamos anteriormente. Supõe-se que a Forma, a Grandeza em si, *possui* o caráter da mesma maneira que as muitas coisas grandes que o possuem; em outras palavras, que é ela mesma uma coisa grande. Se isto é assim, trata-se simplesmente de um membro a mais da classe das coisas grandes, e terá as mesmas razões para exigir a existência de uma segunda Forma da qual participe a anterior, esta que, por sua vez, compreende a multiplicidade. Deste modo, estamos diante de um regresso ao infinito. Aristóteles (*Met.* 990b, 15) observa que ‘em Platão podemos encontrar alguns argumentos mais precisos que reconhecem as Formas dos termos relativos, os quais não pensamos que formem uma classe independente; outros estabelecem o argumento do terceiro Homem’ (CORNFORD, 1939, p.88).

Segundo Casnati, o argumento do terceiro homem foi objeto de estudo do importante artigo intitulado “The third man argument in the Parmenides”, publicado em 1954 por Gregory Vlastos, gerando profundas discussões não apenas no passado, mas também nos dias atuais. Com efeito, Canasti afirma que Valstos é um autor bastante difundido na tradição contemporânea de comentadores, mas que sua análise lógica acerca do argumento do terceiro homem por ser demasiado sofisticada ultrapassa os intentos argumentativos de alguém que pretenda reconstruir o aspecto epistemológico levando em consideração o conceito de Grandeza. Deste modo, ressalta três pontos importantes conclusões acerca da passagem acima descrita: [1] que cada Forma é uma; [2] que de algum modo particular, a Grandeza é uma; [3] que em virtude do regresso ao infinito, a Grandeza e todas as demais Formas devem ser consideradas como uma pluralidade ilimitada (CANASTI, 2012, p.226).

É certo dizer que a argumentação de Parmênides enfatiza a necessidade da existência das Formas, mas visa também a um aprofundamento crítico acerca da multiplicidade presente no âmbito inteligível. Ao olharmos determinadas coisas grandes, somos capazes de captar um caráter comum (*eidós*). No entanto, somente a partir de um olhar vindo da alma é que se verifica a necessidade de postular Formas cada vez mais gerais, capazes de abranger tanto a Forma uma quanto as multiplicidades a ela

relacionadas.

Segundo Parmênides, se nos voltarmos a esta Forma mais geral, verificaremos a necessidade de postular uma terceira Forma, capaz de abranger as duas Formas anteriores, bem como a multiplicidade sensível a ela correlacionada. Em suma, o argumento proposto pelo eleata vai ao encontro de um regresso ao infinito, pois a cada vez que redirecionarmos nossa alma ao âmbito inteligível verificaremos a necessidade de postular uma nova Forma mais geral capaz de abranger todas as outras coisas a ela correlacionadas.

A hipótese de Sócrates parte dum fato: há um grupo de coisas sensíveis (a, b, c, etc.) caracterizadas todas elas por um predicado F; este é o *explanandum*. Trata-se do *explanandum* precisamente porque está suposto que uma multiplicidade caracterizada por F não se explica por si mesma; nenhum de seus membros é capaz de figurar como causa do fato de que ele mesmo e os demais membros desta multiplicidade possuem a característica F, sendo exigido, portanto, um *explanans*, a Ideia F-dade. Mas F-dade também possui a propriedade F; a autopredicação redundante, pois, na inclusão da Ideia, o *explanans*, no grupo de coisas que caracterizadas por F, portanto, no *explanandum*. Tal operação, a inclusão do *explanans* no *explanandum*, é decisiva; e ela se repete *ad infinitum*: sempre que se postular uma nova Ideia, que se esperaria que funcionasse como definitivo *explanans*, nesse exato momento ela recai no *explanandum* (CECÍLIO, 2017, p.19).

Com efeito, o principal problema do regresso ao infinito é a sua própria infinitude. Caso a explicação supracitada não possuísse o atributo da infinidade, teríamos de admitir uma Forma única capaz de abarcar e de explicar todas as demais. No entanto, o caráter da infinitude desse regresso coíbe e repele toda e qualquer possibilidade de existência de uma Forma primeira e absoluta. Em suma, essa aporia descrita no *Parmênides* - embora não refute o *status* ontológico das Formas como explicação causal de tudo o que existe - acaba por criar novas dificuldades de interpretação, problematizando, uma vez mais, a noção de participação no âmbito inteligível. De todo modo, é importante ressaltar que o argumento proposto por Parmênides acerca da existência de Formas mais gerais e mais abrangentes nos fornece alguns pontos de apoio para resgatar a noção de participação sob o prisma da imanência. Deste modo, podemos afirmar que uma Forma se relaciona com a outra porque há um entrelaçamento (*symploke*) entre as mesmas, reafirmando o aspecto da comunhão (*koinonia*) entre elas. Tal explicação é melhor apresentada no *Sofista* (259e), obra que estuda profundamente a estrutura das Formas inteligíveis à luz de uma discussão ontológica do Ser (*on*) e do não-ser (*me on*).

No *Parmênides*, as Formas não partilham seu caráter apenas com as coisas sensíveis, mas também com as próprias Formas inteligíveis em sua infinidade, porque elas estabelecem entre si relações recíprocas de pertencimento. Ou seja, as Formas compartilham algo em comum para que uma participe na outra. É necessário ressaltar, no entanto, que não se trata aqui de uma negação da essência inteligível como uma, fixa e imutável. O diálogo apresentado não se ocupa em responder questões acerca dos graus de realidade ou de possíveis diferenças ontológicas de cada uma dessas Formas, já que essas distinções são pertinentes apenas às coisas físicas e múltiplas contrapostas àquilo que é metafísico e uno. De modo sucinto, o *Parmênides* não nos fornece apoio teórico suficiente para dizermos algo sobre distinções ontológicas entre as próprias Formas. Neste sentido, é presumível que todas elas possuam um mesmo grau de realidade, já que o inverso disso ocasionaria numa abrupta ruptura com a clássica construção da teoria das Formas e este, a meu ver, não é o propósito do *Parmênides*.

Diferentemente do que defende Ryle em seu trabalho intitulado *Plato's progress*⁶⁶, não nos é permitido afirmar que Platão tenha abandonado totalmente a versão mais tradicional da teoria das Formas. No entanto, é certo dizer que, no *Parmênides*, boa parte da base teórica que fundamenta a metafísica e, mais precisamente, a ontologia de Platão sofre severas objeções. Tal investigação, ensaiada por Parmênides no diálogo de mesmo nome, apesar de não nos colocar num cenário de ruptura ou mesmo de abandono da clássica teoria das Formas, acaba por dar início a uma nova abordagem teórica, fundamentalmente acerca dos pressupostos ontológicos da metafísica platônica. É pelo fato de o *Parmênides* apresentar objeções como estas que nós podemos reafirmar sua posição cronológica bem como seu caráter de transição nos diálogos de Platão, notadamente entre o fim da maturidade o começo da velhice.

ONTOLOGIA E EPISTEMOLOGIA COMO PARTES COMPLEMENTARES DE UM 'TODO' EM PLATÃO

Não estaremos distantes da verdade se afirmarmos que a teoria das Formas, do modo como é apresentado no *Fédon* e na *República*, representa apenas uma das fases do

⁶⁶ “Ao abandonar o modo erístico de discussão, Platão se torna um pensador original. Este é o começo de sua atividade literária, onde formula sua famosa teoria das Ideias, que em seguida abandona sob a influência de Arquitas e Filistérios, os quais ele conheceu durante suas viagens pela Sicília. Enquanto Platão, em virtude de sua teoria das Ideias, não podia admitir uma ciência autêntica da natureza, ele se juntou às visões de Arquitas no *Timeu* e no *Filebo*. Assim, não há mais nenhuma questão da teoria das Ideias nos últimos diálogos como *Teeteto*, *Sofista* e *Político*, uma teoria que é definitivamente refutada no *Parmênides*. Nestes últimos diálogos, Platão está especialmente preocupado com problemas epistemológicos” (LAFRANCE, 1971. p.339).

pensamento de Platão. A partir do *Parmênides*, não nos é permitido mais afirmar que a teoria platônica das Formas se manteve inabalável. De modo mesmo, é demasiado errôneo afirmar que Platão abandona todos os aspectos de sua clássica teoria⁶⁷. Assim, o diálogo ao qual nos dedicamos acima teve por principal objetivo apresentar problemas teóricos internos às Formas, embora Platão não resolva a maioria deles deixando as discussões terminar em aporia. Vale ressaltar ainda que a postura interpretativa assumida aqui vai tanto contra a perspectiva conservadora de Cornford e Ross, segundo a qual a teoria das Formas se mantém intacta no *Parmênides*, quanto contra a perspectiva radical de Ryle e Froterotta, segundo a qual o *Parmênides* representaria uma completa ruptura com as demais obras precedentes, significando - em última instância - o abandono da clássica teoria das Formas. Deste modo, colocamo-nos numa perspectiva intermediária, capaz de reconhecer a pertinência de vários dos conceitos abordados no decorrer da história do pensamento de Platão, mas que compreende também uma postura crítica, ainda que aporética, presente no *Parmênides* acerca destes mesmos conceitos sob a tutela de uma linguagem inusitada, sobretudo, no que diz respeito aos conceitos ‘um’ (*en*) e ‘múltiplo’ (*ta polla*).

Para Fronterotta, defensor de uma postura conservadora em relação ao pensamento de Platão, a teoria das Formas é genuinamente de cunho ontológico, mas está diretamente relacionada ao aspecto epistemológico. Desde que Platão dividiu a linha no livro VI da *República*, houve uma dupla demarcação, que apresenta o saber à luz dos graus de realidade. Para o filósofo italiano, a filosofia platônica possui dois traços muito próprios: apresenta o conhecimento de modo realista e objetivista, ao mesmo tempo em que confere ao conhecimento o estatuto ontológico da coisa conhecida. Deste modo, o conhecimento de um dado objeto é, ao fim e ao cabo, o conhecimento de um objeto real, pois a busca por um conhecimento pleno é concomitante à busca da realidade suprema do Ser (FRONTEROTTA, 2001, pp.73-76).

Apesar de no *Parmênides* não termos elementos suficientes para que se afirme o abandono da clássica teoria das Formas, é importante ressaltar que há algumas críticas internas ao pensamento de Platão, as quais fazem com que sua ontologia seja, em alguns pontos, reformulada. O problema da participação (*methexis*), ainda que termine em aporia, é um dos principais argumentos que colocam toda a base teórica em xeque.

⁶⁷ Segundo a leitura que Saunders faz da obra de Ryle, Platão - na primeira parte do *Parmênides* - produziu críticas devastadoras às Formas, sem nunca as ter respondido, porque eram inexplicáveis. Ademais, afirma que em nenhum trabalho posterior Platão voltou a defender a clássica teoria das Formas. (SAUNDERS, 1967, p. 495).

Outro ponto a ser destacado diz respeito ao grau de importância conferido ao *Parmênides* dentro da cronologia platônica. Somente a partir de discussões elaboradas no *Parmênides* é que Platão pôde dar continuidade à empreitada crítica, notadamente no *Sofista* e nas *Leis*, acerca de assuntos semelhantes a estes. Se levarmos em consideração diálogos como *Mênon*, *Fédon* e *República* nós poderemos constatar que o tema da possibilidade da existência de relações recíprocas entre os próprios inteligíveis é algo inteiramente inusitado em Platão. Com efeito, esse argumento é apresentado, ainda que de modo preliminar, no final da primeira parte e desenvolvido na segunda parte do diálogo *Parmênides*, mas é mais bem trabalhado em outros diálogos tardios, já que Platão, em sua velhice, parece ter se dedicado mais pormenorizadamente em tratar acerca da natureza e da cognoscibilidade das Formas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se bem observarmos, Platão não é, em última instância, o pensador que defende arduamente a clássica teoria das Formas. É certo dizer que o mais famoso discípulo de Platão construiu uma das mais sofisticadas teorias de toda a história da filosofia, mas é importante ressaltar que, antes mesmo de Aristóteles, Platão é responsável por tomar seus próprios escritos sob um ponto de vista crítico. No entanto, é incontestável a influência de seu pensamento em diversos outros filósofos dos mais variados períodos da história, com desdobramentos em metafísica, ontologia, epistemologia, ética, estética, política e, até mesmo, em teologia. Vale dizer ainda que o *Parmênides* caracteriza um período de transição, notadamente entre o fim da maturidade e o começo da velhice, o qual é responsável por colocar em xeque uma gama de conceitos que pareciam estar consagrados no pensamento de Platão. É factível supor que essa autocrítica, a qual Platão se engaja em fazer acerca de sua teoria, surge como resposta às possíveis demandas da Academia de sua época. A meu ver, trata-se de um amadurecimento do próprio pensar, pois - com o passar do tempo - a maioria das pessoas tendem a modificar seu ponto de vista acerca do mesmo objeto que outrora analisava. Isso demarca não um mero discordar, resumidos a refutar e abandonar tudo o que foi construído anteriormente, mas consiste num progresso teórico conquistado por meio de uma abordagem mais detalhada no que concerne aos conceitos-chave presentes em praticamente todas as obras que precedem o *Parmênides*. Noções como uno (*to en*), múltiplo (*ta polla*), sobreposição do um frente ao múltiplo (*en api pollon*), homonímia (*homonimos*), separação (*khorismos*) e participação (*methexis*) foram demasiado

importantes para que se testasse a capacidade explicativa da teoria das Formas enquanto causa de tudo o que existe. A própria metodologia utilizada no *Parmênides* nos induz a fazer uma revisão de outros diálogos, pois para construir uma boa crítica é necessário estar em posse daquilo que se critica. Assim, é preciso ressaltar aqui a importância de uma compreensão holística e histórica dos próprios diálogos de Platão, já que as discussões realizadas entre Sócrates, Parmênides e Zenão nos fazem revisitar a cronologia de suas obras a fim de melhor compreender os argumentos apresentados. Ignorar os pressupostos histórico-internos de uma teoria tão complexa quanto a de Platão, equivaleria a abandonar, por completo, a própria teoria das Formas, e o objetivo do presente artigo não consiste nisso.

Segundo Meinwald, uma história muito infeliz da carreira de Platão está cada vez mais fora de moda no último meio século; embora, como é frequentemente o caso com a moda antiga, ela continuasse sendo seguida por pessoas fora do círculo dos criadores de tendências. Nesta história muito infeliz, Platão começou a escrever com um elogio cortês ao seu mestre. A alta realização literária das obras do período intermediário coincidiu com um ponto alto filosófico: um momento inebriante e confiante de glorioso dogmatismo. Então, após uma grande crise em que ele atacou e realmente destruiu a teoria que era sua obra-prima, Platão passou seus últimos anos em intensa atividade crítica. Seus poderes literários que agora fracassaram produziram os diálogos tardios como um registro desse período final estéril. Uma segunda e completamente oposta história está em voga mais recentemente. Esse segundo tipo de interpretação, que talvez tenha recebido seu maior ímpeto de Gilbert Ryle, considera a teoria das Formas do período intermediário como uma criação irremediavelmente falha, cuja falta de esperança foi realizada pelo próprio Platão em *Parmênides*. Ele estava então em posição de fazer alguma boa filosofia no período tardio. Essa história é de certo modo mais feliz, mas a atribuição a Platão de uma teoria intermediária que só pode ser um absurdo é um problema. Por mais opostas que sejam, essas histórias têm algo crucial em comum: que o *Parmênides* registra a percepção de Platão da inviabilidade de uma determinada teoria das Formas contida nos diálogos intermediários, e assim introduz um período tardio cujo programa teria de ser totalmente diferente do das obras de maturidade. Apesar disso, a própria Meinwald interpreta o *Parmênides* de modo dicotômico: de um lado temos as severas críticas feitas pelo próprio Platão à sua clássica teoria das Formas; doutro lado, temos a pertinência de noções importantes trabalhadas anteriormente noutros períodos de seu pensamento,

como a sobreposição do um ao múltiplo (*hen epi pollon*) e a noção de *eidōs* enquanto explicação causal de tudo o que existe. Em suma, embora a argumentação presente no *Parmênides* coloque em xeque boa parte dos conceitos-chave de sua teoria, em hipótese alguma a autocrítica platônica nos revela o abandono das Formas permitindo-nos que as consideremos como entidades ontológicas completamente superadas (MEINWALD, 1993. pp, 389-392).

Em suma, a reforma ontológica a qual Platão, pela voz de Parmênides, realiza, teve necessariamente de fazer passar pelo crivo da dúvida diversos conceitos já elucidados por ele em sua *República* e, até mesmo, no *Fédon*. As noções de ‘homonímia’ (*homonimos*) e de ‘sobreposição do um frente ao múltiplo’ (*hen epi pollon*) servem, a princípio, para que os interlocutores reconstruam argumentativamente a clássica teoria das Formas. No entanto, o olhar crítico sugerido no *Parmênides* é de que ambas as noções acabam por criar problemas em relação a esse dualismo ontológico. Deste modo, Parmênides e Sócrates passam a questionar como se daria essa relação entre o plano sensível e o plano inteligível. É por meio de uma crítica ao conceito de ‘participação’ (*methexis*) que os interlocutores chegam à conclusão parcial de que há uma real impossibilidade de um mundo relacionar-se com o outro. Isso se dá deste modo porque, no caso de as Formas serem imanentes, as coisas sensíveis possuiriam parte da Forma em si, mas isso é impossível, pois a unidade jamais pode subdividir-se em partes e distribuir-se igualmente a seus particulares. Já no caso de as Formas serem transcendententes, a impossibilidade se repete, já que ao postularmos as coisas sensíveis como participantes da totalidade das Formas acabaríamos por elevar a mutabilidade ao *status* daquilo que é em si e por si (*auto kath’ auto*), fazendo confundir Formas e sensibilidade. Embora para alguns comentadores, como Ryle e Fronterotta, esse embate entre imanência e transcendência demonstre uma ruptura com a clássica teoria das Formas, é importante destacar que no *Parmênides* Platão não responde a nenhum destes questionamentos, mas tão somente se esforça por levantar problemas acerca de conceitos que já trabalhara anteriormente em obras como *Fédon* e *República*.

Partindo deste impasse acerca da noção de participação (*methexis*). Parmênides sugere outra crítica, a saber, a questão do ‘regresso ao infinito’ entre os próprios inteligíveis ou, como o próprio Aristóteles chama no livro Alfa de sua *Metafísica* (990b), o ‘argumento do terceiro homem’ (*tritōs anthropos*). Parmênides afirma que pelo fato do conceito de participação estar fundamentado no compartilhamento de um caráter comum (*eidōs*), não apenas a Forma se relacionará com as coisas mutáveis, mas

sempre haverá uma nova Forma capaz de abranger tanto a Forma inteligível quanto as coisas sensíveis a ela relacionadas, e assim sucessivamente na fórmula de um regresso ao infinito. Tal crítica coloca em xeque a própria teoria das Formas, principalmente enquanto explicação causal para tudo o que existe, já que há infinitas Formas para se justificar a relação estabelecida entre o sensível e o inteligível, e em última instância, entre os próprios inteligíveis. Cito Ferrari:

A concepção das Ideias constitui um patrimônio fundamental da história do platonismo. Os discípulos imediatos de Platão a seguiram, a modificaram, a reformulação, tendo chegado, nalguns casos, a erroneamente abandoná-la. [...] Do ponto de vista filosófico mais geral, a concepção das Ideias está na base da disputa medieval sobre os universais e do debate moderno sobre o estatuto dos objetos e teoremas da matemática, e sobre a existência e consistência ontológica de entidades não espaço-temporais (FERRARI, 2018, pp.221-222).

Em observância ao desfecho do diálogo estabelecido entre os interlocutores do *Parmênides*, é possível constatar não apenas a importância das Formas, mas também sua imprescindibilidade para que se mantenha coerente o pensamento de Platão. Embora diversas questões acerca de sua ontologia sejam levantadas sob a tutela de um viés crítico, a argumentação presente no *Parmênides* não nos permite admitir o abandono das Formas enquanto causa e explicação de tudo o que existe. Com efeito, a auto revisão ensaiada por Platão acerca de sua própria teoria possibilitou um maior aprofundamento das questões relacionadas à sensibilidade, designando a ela o papel que lhe é devido bem como reafirmando, de modo mais incisivo, sua inferioridade ontológica em relação ao *eidōs*.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Giovane Reale. Texto grego com tradução ao lado. Trad. Marcelo Perine. Edições Loyola. São Paulo (SP), 2002.

BENSON, Hugh, H. *Platão*. Trad. Marco Antônio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011.

BOCAYUVA, Izabela. “Entre o *Parmênides* e o *Sofista* de Platão”. *Revista Anais de Filosofia Clássica*, Vol. 8 N° 16, 2014. pp. 62-72.

BOERI, M. D. *Sensopercepción y estados afectivos. Sobre el valor de la aisthesis en la explicación platónica del conocimiento*. In: SANTOS, J. T. (Org). *Do Saber ao Conhecimento – Estudos sobre o Teeteto*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

BRISSON, Luc e PRADEAU, Jean François. *Vocabulário de Platão*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

CANASTI, Maria Gabriela. *Algunas consideraciones sobre el “argumento del terceiro hombre” del Parménides*. VI Coloquio Internacional AGON, Competencia y Cooperación de la Antigua Grecia a la Actualidad. Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2012. pp, 222-237.

CECÍLIO, Guilherme da Costa Assunção. “Significado e estrutura do argumento do terceiro homem no *Parmênides* de Platão”. *Revista: Calíope, Presença Clássica* | 2017 Ano XXXIV. Número 34 (separata 3). Submissão 29 set. 2017 | Publicação 21 dez. 2017. pp. 4-21.

COPLESTON. Frederick Charles, *A history of philosophy*. Vol I: Greece and Rome. New York. Ed.: Image Books, Doubleday, 1993.

CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo. *Platão*. São Paulo; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. Vários autores.

CORNFORD, F. M. *Plato and Parmenides*. Parmenides’ *Way of Truth* and *Plato’s Parmenides* translated with an Introduction and running Commentary by Francis Macdonald Cornford. London: Routledge, 1939.

_____. *Plato’s Theory of Knowledge*. London: Routledge, 1935.

CROMBIE, Ian. M. *Análisis de las Doctrinas de Platón*. Trad. A. Torón e Júlio C. Armero. Madrid: Alianza, 1988.

FERRARI, Franco. “Teoria das Ideias”. In: *Platão*. Organizado por Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes. São Paulo; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. Vários autores. pp. 213-228.

FRONTEROTTA, Francesco. *La Teoria Platonica delle Idee e la Partecipazione delle Cose Empiriche: dai Dialoghi Giovanili al Parmenide*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001.

IGLÉSIAS, Maura. “As aporias das Ideias imanentes”. *Revista: O que nos faz pensar*, nº28, dezembro de 2010. pp. 233-245.

_____. “Conhecimento, linguagem e pensamento em Platão”. *Ideias*, Revista do IFCH; Unicamp, 11 (2), 2004.

LAFRANCE, Y. *La théorie platonicienne de la doxa*. *Collection d’Etudes Anciennes*. Coll. Noesis. Montréal/Paris: Les Belles Lettres / Bellarmin, 1981.

_____. “Le Platon de Gilbert Ryle”. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 69, nº3, 1971. pp. 337-369.

LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. Trad. Fátima Sá Corrêa et alli. São Paulo: Ed.: Martins Fontes, 1999.

LOPES, Rodolfo. “Ordenação dos Diálogos”. In: *Platão*. Organizado por Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes. São Paulo; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, **SOFIA (ISSN 2317-2339), VITÓRIA (ES), v.9, n.2, p. 213-234, DEZ/2020**

1ª edição, 2018. Vários autores. pp.79-99.

MEINWALD, Constance. “Good-bye to Third Man”. in: *KRAUT, Richard. The Cambridge Companion to Plato*. New York: Cambridge University Press, 1993. pp. 365-396.

PLATÃO. *Meno*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2001. Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Parmenide*. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Editora PUCRIO, Edições Loyola, 3ª edição. São Paulo (SP) 2003.

_____. *Phaedo*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000.

_____. *Respublica*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 11ª Edição. Lisboa:

_____. *Sophistes*. Coleção os pensadores. Tradução de José Cavalcante de Sousa, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Editora Abril Cultural, 3ª edição. São Paulo, 1983. p. 185-186

_____. *Theaetetus*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Editora UFPA, 3ª edição revisada. Belém - Pará, 2001.

REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. I. Tradução de M. Perine. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Metafísica - Sumário e Comentários*. Aristóteles, Vol. III. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ROSS, David. *Plato's Theory of Ideas*. Ed. Oxford University Press. London, 1966.

RYLE, Gilbert. *Plato's progress*. Published by Cambridge University Press, 1966.

SANTOS, José Trindade. “Do saber ao conhecimento: O programa da epistemologia platônica”. *Revista Hypnos*, São Paulo, v. 38, 1º sem., 2017, p. 1-19.

_____. “Linguagem”. In: *Platão*. Organizado por Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes. São Paulo; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1ª edição, 2018. Vários autores. pp.153-166.

SAUNDERS Trevor J. “Ryle (Gilbert): Plato's Progress”. In: *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 45, fasc. 2, 1967. Histoire (depuis l'Antiquité) — Geschiedenis (sedert de Ottidheid) pp. 494-497.

SEDLEY, David. *The Midwife of Platonism*. Oxford: University Press, 2002.

SÉGUY-DUCLOT, A. *Dialogue sur le Théétète de Platon*. Paris, Belin, 2008.

SOARES, MÁRCIO. *Construção e crítica da teoria das ideias na filosofia de Platão: dos diálogos intermediários à primeira parte do Parmênides*. Porto Alegre: Editora PUCRS, 2010.

VLASTOS, Gregory. “The Third Man Argument in the Parmenides”, *The Philosophical Review*, vol. 63, n.3, 1954, pp. 319-349.

Recebido em: 17/06/2020

Aceito para publicação em: 30/09/2020

A DECOMPOSIÇÃO DOS VIVIDOS (ERLEBNIS) E OS PRESSUPOSTOS DAS APARIÇÕES

THE DECOMPOSITION OF THE EXPERIENCE (ERLEBNIS) AND THE PRESUPPOSES OF APPARITIONS

Rudinei Cogo Moor
Doutorando –UFSM
rudimoor@yahoo.com.br

RESUMO: O método fenomenológico torna possível a decomposição dos vividos e mostra o que é mais próprio de suas aparições: o sentido que todas carregam, entrelaçadas por momentos intencionais e pressupostos não-intencionais, referidas ao sujeito transcendental. Para Husserl, todo esforço em descrever esses pressupostos não-intencionais das aparições requer uma explicitação da consciência, como ponto de referência de toda objetividade e aparecimento. O presente artigo procura apontar para a relevância dos pressupostos hileéticos e da passividade na elucidação da vida consciente. Na obra *Ideias I*, Husserl deixa as discussões sobre a *hylé* em aberto, para direcionar-se às funcionalidades das *noeses*, consideradas como investigações mais ricas no campo das atividades constitutivas da consciência. Por outro lado, destaca que o sujeito só tem esta autêntica liberdade de tomada de posição ativa, porque possui uma base *passiva* de *receptividade* e *afetividade* pela qual as experiências da vida se constituem, preenchendo-se “das coisas” que se doam a ele. A passividade fornece a matéria para as atividades, desenvolvendo-se por meio de associações enraizadas na vida da consciência, tanto subjetiva quanto intersubjetiva.

PALAVRAS-CHAVE: Intencionalidade. Vivido. Noese. Hylé. Passividade. Atividade.

ABSTRACT: The phenomenological method makes possible the decomposition of experiences and shows what is most characteristic of their appearances: the meaning they all bear, intertwined by intentional moments and unintentional presuppositions, referred to the transcendental subject. For Husserl, every effort to describe these unintended presuppositions of the appearances requires an explicitness of the consciousness as a reference point for all objectivity and appearance. This present paper seeks to point to the relevance of hyletic presuppositions and passivity in elucidating conscious life. In *Ideias I*, Husserl leaves the discussions about the *hylé* open, in order to address the functionalities of the *noeses*, considered as the richest investigations in the field of the constitutive activities of consciousness. On the other hand, he emphasizes that the subject only has this authentic freedom to take an active position, because he has a *passive* basis of *receptivity* and *affectivity* by which the experiences of life are constituted, filling in “the things” that are given to it. Passivity provides the material for activities, developing through associations rooted in the life of consciousness, both subjective and intersubjective.

KEYWORDS: Intentionality. Experience. Noese. Hyle. Passivity. Activity.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O que significa viver? O início da pergunta “o que” já pressupõe que seria possível objetivar “o que” está sendo pedido para a significação. Para Husserl, somente faz sentido falar desse “viver” se estiver acompanhado de “alguma coisa”. Partindo da vivência de algo é possível, em *vista* de sua *aparicação*, decompô-la (pelo método da redução) e descrevê-la com todo o rigor fenomenológico. “Viver” pressupõe que uma vida já esteja em andamento, e que nela alguma atividade esteja direcionada para algo

além de si mesma, podendo experimentar-se e constituir-se como vivência e aparecimento. O que aparece, sempre se mostra para um sujeito transcendental, que recebe o dado (*Gegebenheit*) vivido e o constitui como unidade de sentido. O sujeito não é o causador dessas vivências, mas o polo que as *visa* e unifica.

Na decomposição dos vividos, Husserl descreve a parte que é própria do sujeito transcendental – suas *atividades* intencionais de doação de sentido. Por outro lado, o sujeito só tem esse poder de *doação*, porque possui uma base *passiva* de *receptividade* pela qual as experiências da vida se constituem, preenchendo-se “das coisas” que são *dadas* e que o afetam. Em Husserl, o ponto de partida de todas as descrições da consciência se dá a partir dos vividos. Nesse ponto, há pressupostos que são o fundamento para que o próprio viver se desenvolva, bem como, a essência que constitui o sujeito em sua própria individualidade. Tomando dos vividos tudo aquilo que aparece, Husserl aponta para os pressupostos deste viver que, sem os quais, não haveria vividos.

O artigo segue o seguinte trajeto: a primeira seção visa trabalhar com o conceito de vivido (*Erlebnis*), destacando o ponto de origem da fenomenologia transcendental de Husserl. Em seguida, a discussão gira em torno do conceito de *hylé* e *noese*, remetendo inicialmente à leitura do §85 de *Ideias I*, contextualizando e compreendendo os usos relativos do termo *hylé* com o §58 da VI Investigação Lógica, bem como, explicando o motivo de Husserl subordinar a *hilética* pura à fenomenologia da consciência transcendental. E, uma vez que Husserl se volta aos problemas da constituição, analisar-se-á, por último, os componentes de atividade e passividade, destacando a gênese passiva como um pressuposto fundamental tanto para a vida da consciência subjetiva como intersubjetiva, sublinhando o seu desenvolvimento por meio das associações.

A PRIORI QUE É A POSTERIORI: HUSSERL E O FLUXO DOS VIVIDOS

A consciência se manifesta como um fluxo temporal no qual, as coisas e suas aparições⁶⁸, tornam-se possíveis para um eu em algum momento desse fluxo. Essas aparições são *vividas* por um sujeito, segundo alguns modos de se relacionar intencionalmente com elas, vivendo-as de acordo com o mundo circundante (*Umwelt*) no qual elas despontam. A vida do sujeito escorre *passivamente* no fluxo temporal da

⁶⁸ No apêndice da sexta investigação lógica, §5 - Os equívocos do termo aparição (Cf. 1975, pp. 180-3) -, Husserl esclarece o termo aparição (*Erscheinung*) e as confusões que aparecem ligadas a ele, principalmente atravessadas pelo termo de percepção (*Wahrnehmung*). Para ele, o conceito originário de aparição – e que se seguirá no presente artigo – é o que aparece, do que pode aparecer, do intuitivo enquanto tal, o objeto intuído.

consciência, que não é criado por ele e nem um efeito de suas ações, mas todas as suas atividades se colocam ou aparecem nesse fluxo em que tudo flui passivamente. Husserl compara a consciência como um “*fluxo heracliteano*” dos vividos (Cf. HUSSERL, 2001, p. 67) em que se encontram os fenômenos da consciência em sua própria imanência, e a subjetividade transcendental como um polo que emerge deste fluxo *contínuo*, como possibilidade de dar sentido (*Sinngebung*) e unificá-lo sinteticamente.

“Sem dúvida, a vida da consciência encontra-se em fluxo, e todo *cogito* se insere numa corrente, sem elementos últimos e relações últimas fixáveis” (HUSSERL, 1992, p. 29). Não é possível dizer algo desse fluxo em si mesmo⁶⁹, mas somente no momento em que se vivencia (presentifica), a partir dos atos que se pode realizar no mundo com os outros sujeitos. A partir daí, as experiências começam aparecer numa unidade desse fluxo. O sujeito está imerso em seu fluxo de vividos de consciência e conforme esse fluxo escoar, sua vida vai se constituindo; coisas novas acabam “aparecendo” nessa vida, sem que ele estivesse consciente disso anteriormente, afetando sua atenção e “exigindo uma resposta” nas situações vividas. A constituição é um tipo de resposta a tudo isso (Cf. GOOSKENS, 2011, p. 183)⁷⁰. Dessa forma, ele pode retomar sua vida que se constitui e orientar uma modificação transcendental, enquanto reflete seus vividos e encontra neles o suporte para uma vida teórica e filosófica.

É válido dizer que vivido (*Erlebnis*) não significa que o *ego* está ligado apenas ao seu passado, ignorando o que se passa a ele no presente ou no futuro. Como os vividos estão num fluxo contínuo, o sujeito se encontra direcionado ao que se dá a ele, e isso significa que está “vivendo alguma coisa”. Ele pode estar direcionado a uma *recordação* de algum “evento do passado”; *imaginando* “Cronos devorando seus filhos”; *percebendo* um “livro de filosofia”; *dividindo* uma “fração comum $\frac{\pi}{2}$ ”; enfim, tudo o que é vivido e operado no momento.

O vivido, *Erlebnis* em alemão, é aquilo de que se tece nossa consciência enquanto nela escoar uma vida. O que Husserl evoca falando de *vividos* e

⁶⁹ Mas não dá para afirmar que o fluxo em si mesmo seja um “nada” ou “vazio”, uma vez que já está pressuposta uma corrente imanente do tempo, que se descobre (ou desvela) na medida em que os vividos se desenvolvem nele e por meio dele.

⁷⁰ No interessante artigo de Geert Gooskens – *Towards a responsive subject: Husserl on affection* – o autor apresenta o argumento de que a subjetividade transcendental – entendida e criticada por muitos autores (entre eles Heidegger e Lévinas) de ser um conceito violento, antropocêntrico e de submeter a si mesma todo ser – é, na verdade, um polo responsivo antes mesmo de ser autônomo. Isso se deve a questões de afecção e estímulo que excedem os poderes do ego. Esse ser afetado precede todo ato de consciência, mas quando a esfera subjetiva é afetada num presente, a atividade é uma resposta. A constituição nesse caso, como “produção” das atividades intencionais do eu nada mais é que um tipo de resposta.

de *fluxo de vividos* não é simplesmente o fato de que temos um teatro íntimo, representações, pensamentos; o fato de que uma vida primordial da consciência não cessa de se manifestar por vividos atados uns aos outros em um fluxo (SALANSKIS, 2006, p. 21, grifos do autor).

No momento que se está direcionado reflexivamente para as vivências, o ego transcendental doa sentido aos vividos que aparecem na correnteza da consciência à qual pertence. Husserl descreve a subjetividade transcendental, afirmando que é um “polo”, “doadora de sentido”, “eu puro”, estrutura universal da consciência, resíduo de uma redução etc. No entanto, ela é o que é em relação aos seus vividos⁷¹. Como polo de sentido objetivo, todos os vividos que passam pelo fluxo da consciência têm a possibilidade de serem constituídos por ela. Mas, e os vividos que escorrem pelo fluxo e não são tematizados pelo ego puro, que passam e se esvaem? E o que antecede a consciência, o *pré-dado*, que ganha sentido de dado, na medida que vai fluindo, passando a se dar como objetivo? O que ocorre com o *pré-dado*? O que ele é antes de ser visado? Como fazer com que aquilo que é *pré-dado* possa se mostrar por si mesmo? O que se pode saber sobre esta “objetividade originária” (*Urgegenständlichkeit*) senão o que aparece?⁷²

Para Salanskis, Husserl distingue dois tipos de vividos:

a) *Vividos hiléticos*: é difícil dizer com precisão como se dão os objetos dos vividos hiléticos, uma vez que, para Husserl, ainda não são “objetivos”, mas simples materiais para a vida da consciência. Eles são a base pela qual a consciência pode exercitar suas atividades anímicas. A consciência pressupõe essa base concreta da vida para constituir seus *noematas*. Assim, “esses vividos são uma espécie de dado que a imanência encontra em si mesma após a redução, eles são o elementar da *sensação* e do *sentimento*” (SALANSKIS, 2006, p. 60, grifos do autor). Sobre isso se explorará na próxima seção deste artigo.

b) *Vividos que participam da intencionalidade*: a intencionalidade não tem a capacidade de criar por si mesma o fluxo de vividos, pois é dependente desta base dos vividos *hiléticos*, e ela se edifica “graças à colaboração destes” (SALANSKIS, 2006, p.

⁷¹ “O *ego* transcendental (...) é aquilo que ele é unicamente em relação aos objetos intencionais” (HUSSERL, 2001, p. 81).

⁷² Parece que Husserl não responde algumas dessas questões e parte sempre do que é dado na correlação da consciência. No entanto, não deixa de destacar que o campo intencional se constitui por elementos que são não intencionais. É relevante sublinhar alguns autores, entre eles Marion, Michel Henry, Bernhard Waldenfels, entre outros, que questionam essa objetificação da manifestação. Husserl parte do dado, mas isso não significa que todo dado é objetivo, como, por exemplo, a experiência do outro é dada, mas o outro não é objeto.

60), que remetem a consciência para fora de si mesma na medida em que afetam o sujeito. Os vividos *hiléticos* participam de um momento na constituição dos *noemas*, que são as unidades de sentido dos conteúdos das múltiplas *noeses* que animam a *hylé*. Os vividos têm seus momentos e componentes que se constituem enquanto tais. Na decomposição dos vividos, além dos momentos intencionais (noéticos e noemáticos), em sua constituição, encontra-se a temporalidade, a matéria (*hylé*), o mundo, os sujeitos psicofísicos e suas relações de sentido com tudo aquilo que está pressuposto, bem como, a cultura, história, as ciências etc. Husserl não se propõe a dar uma descrição progressiva, na qual cada elemento constituinte vai evoluindo e se encaixando a partir de um começo⁷³. Para Husserl, o relevante é “voltar às coisas mesmas”, partir da *origem* em que tudo se manifesta, que são as doações das vivências. O trabalho do fenomenólogo é a descrição e análise intencional do *modo* como essas vivências se doam. Os elementos que dão suporte aos vividos são pressupostos por Husserl⁷⁴, pois, do mesmo modo que para ter acesso ao passado ou futuro o ponto de referência é sempre o presente, assim também o é para o que antecede a consciência. Por isso, o que seria *a posteriori*, Husserl toma como *a priori*, ou seja, é preciso partir do que é dado intuitivamente para a consciência, pois somente através dela é que se pode saber algo do que antecede e aponta para a própria manifestação que torna possível estas “coisas mesmas”.

HYLÉ E NOESE

No §85 das *Ideias I* Husserl se propõe fazer uma distinção entre $\Upsilon\lambda\eta$ sensual (*hylé*) e $\mu\omicron\rho\phi\eta$ intencional (*morphé*), tomando os vividos tais como se mostram na reflexão imanente. A característica do fluxo de vividos, como uma unidade da consciência, é a intencionalidade, e isso vale também para aqueles vividos que se caracterizam como não-intencionais⁷⁵, mas que dependem da intencionalidade para poderem “vir à luz” como objetividades, indicarem sua anterioridade ao tornarem-se consciência de algo. Aqui, neste parágrafo, o filósofo se abstém “de descer às escuras

⁷³ “Para a fenomenologia genética, a origem, *Ursprung*, não é um começo, *Anfang*” (ALVES, 2019, p. 23).

⁷⁴ É válido lembrar que a fenomenologia de Husserl se caracteriza por realizar uma descrição livre de pressupostos, mas isso não significa que tais pressupostos são negados, apenas suspensos pelo método fenomenológico.

⁷⁵ No §10 da V Investigação Lógica Husserl aponta para as sensações como vivências não-intencionais: “Que nem todas as vivências sejam [intencionais], mostram-no as sensações e complexos de sensações” (2015, p. 317).

profundezas da consciência última, constitutiva de toda a temporalidade dos vividos” (2006, p. 193) para se ocupar dos vividos como unidades de eventos temporais mostrados na reflexão. Assim, “em todo domínio fenomenológico (...) um papel dominante é desempenhado pela notável duplicidade e unidade da *Υλη sensual e da μορφη intencional*” (HUSSERL, 2006, 194, grifos do autor).

Para contextualizar o termo que chamará de *hylé*⁷⁶, em nota de rodapé das *Ideias I*, Husserl aponta para sua obra *Investigações Lógicas*, na qual trabalhava com os vividos a partir do conceito de “conteúdo primário”, para designar os conteúdos sensíveis e “externos”, que posteriormente na obra *Ideias I* o abandona por julgar impreciso. A título de menção, no §58 da Sexta Investigação Lógica, há uma diferença fenomenológica essencial, referidos ao domínio da sensibilidade, entre *conteúdos primários* (CP) e os *conteúdos da reflexão* (CR). Os CR “são caracteres de atos ou fundados em caracteres de atos” (HUSSERL, 1975, p.140), pois, em certa instância, todos os caracteres de atos são fundados em conteúdos sensíveis (que são fundantes). Por isso, os CP, sendo referentes aos conteúdos vividos da sensibilidade “externa”, “são aqueles conteúdos nos quais todos os conteúdos da reflexão são fundados mediata ou imediatamente” (HUSSERL, 1975, p.140).

Por mais que a reflexão tenha seus próprios conteúdos intencionais (ou CR), ela é fundamentada por meio dos CP, ainda que do modo mais livre possível, não se estreitando puramente a eles. Há certa anterioridade dos CP assim como os vividos irrefletidos, mas só é possível saber disso através da reflexão⁷⁷ (Cf. HUSSERL, 2006, p. 178).

Na obra *Ideias I* (§85), fazem parte dos CP certos vividos “sensuais” que se unificam como generalidade de “conteúdos de sensação” e se diferem do “momento *noético* da sua aparição” das coisas sensíveis, que se estende também às sensações de prazer ou sofrimento e seus momentos sensuais. Enquanto os “conteúdos de sensação”

⁷⁶ “Termo grego que significa ‘matéria’ (lenho em Aristóteles) e que, em Husserl, assume o sentido de vivência sensível, afetiva e imanente, habitando passivamente minha consciência de sujeito” (Depraz, 2007, p. 118). Segundo Salanskis, “matéria e forma (*morphé*) classicamente se opõem em filosofia, pelo menos desde Aristóteles, que deu uma grande importância a este par de termos, particularmente para caracterizar o objeto daquilo que ele chama *física*” (2006, p. 60).

⁷⁷ Husserl, no §58 das *Ideias II*, pergunta se o eu pessoal se constitui sob a base das reflexões do eu – se é preciso recorrer à experiência reflexiva para que a unidade de eu pessoal possa chegar a ser consciente, ou se já está consciente na *predação*, “antes de que haja sido originalmente dado mediante tais séries de experiências identificadoras e *realizadoras* que, enquanto reflexões sobre as cogitações, põe a vista no comportamento em referência às circunstâncias? Mas o que se organiza então nas esfera pré-reflexiva? Seguramente se formam ‘associações’, se desenvolvem indicações prospectivas e retrospectivas como no caso dos ‘fundos’ sensíveis e coisificadas desatendidas” (HUSSERL, 2005, p. 299, grifos do autor).

são aquilo que se pode constatar nas coisas como dados de *cor*, de *tato*, de *sabor*, de *som* etc., os “*momentos de aparição*” são os vividos intencionais por meio desses dados, isto é, se exibem por meio dos conteúdos de sensação, tais como *coloração*, *dureza*, *doçura*, *agudeza* etc. Num exemplo: há uma diferença entre “a cor branca da folha de papel A4” que é sensual (dados de cor sensível) e “externa”; outra é o momento em que se experimenta, se vivencia e se constata sua coloração branca intencionalmente. Portanto, “a partir do *sensual*, que nada tem de intencionalidade em si” (2006, p. 194) há uma camada que *dá sentido*, isto é, os atos subjetivos intencionais *animam*⁷⁸ estes componentes sensuais, conferindo-lhes uma direcionalidade intencional específica, tornando-os conteúdos *de alguma coisa*⁷⁹.

É digno de nota afirmar que na leitura deste §85, Michel Henry comenta que “a essência da *hylé* é determinada desta maneira: positivamente, por pertencer à realidade da subjetividade absoluta, como constitutiva de seu tecido, de seu próprio ser; negativamente, pela exclusão fora de toda intencionalidade” (2009, p. 42-43)⁸⁰. Em outro escrito, Henry confirma o apontamento que o artigo se propõe, de que Husserl não ignorou o não-intencional, designando-o como *hylé*. Segundo o autor, *hylé* não é um simples componente da consciência, mas o que permite à consciência ser consciência, dando-se a si mesma antes de qualquer coisa (Cf. 2006, p. 13-14). A crítica de Henry, em parte nesse texto, mas no geral da sua fenomenologia material, é que a fenomenologia intencional acabou reduzindo a fenomenalidade, deixando escapar os modos originais e fundamentais do aparecer como a fenomenalidade se fenomenaliza.

⁷⁸ “Podemos distinguir na consciência um ato animador que confere aos fenômenos hiléticos um sentido transcendente: esses fenômenos significam algo do mundo exterior, eles o representam, o querem, o amam, etc. Este ato é um elemento que, por um lado, tem um modo de existir idêntico ao dos dados hiléticos, isto é, é consciente e se constitui no tempo imanente. Ele conhece a si mesmo dessa maneira implícita que caracteriza as vivências ou estados de consciência. No entanto, dá sentido ao fluxo da consciência. “*Intenciona*” algo que não é ele, se transcende a si mesmo” (LÉVINAS, 2004, p. 67-68).

⁷⁹ Husserl deixa algumas questões em aberto neste §85 e diz não ser aí o lugar para decidir “se, no seu fluxo, tais vividos intencionais comportam em toda parte e necessariamente alguma ‘apreensão vivificante’ (com todos aqueles caracteres que esta por sua vez implica e possibilita) ou, (...) se elas sempre se encontram em *funções intencionais*. Por outro lado, também podemos deixar ainda em aberto se os caracteres que produzem essencialmente a intencionalidade podem ter concreção sem base sensual” (2006, p. 194).

⁸⁰ Para Michel Henry essa definição positiva e negativa coloca frente a frente duas questões abissais: a) “Como pode a essência da *ύλη*, excluir de si mesma a intencionalidade, e ainda ser capaz de se unir a ela no seio da subjetividade absoluta?” (HENRY, 2009, p. 43) e b) “Como pode definir o momento real dessa subjetividade, intervir nela a título de constituinte real, se a *morphé* intencional é investida com o mesmo poder e o mesmo status?” (HENRY, 2009, p. 43). Essas perguntas são relevantes para saber, no final das contas, qual das duas (a *hylé* não intencional ou a *morphé* intencional) constitui em último lugar a subjetividade. Para Henry, Husserl deixou sem solução o problema fundamental da unidade *ad intra* da consciência, do entrelaçamento entre componentes hiléticos e intencionais da experiência e como isso reside na própria subjetividade absoluta. Na interpretação husserliana esses componentes se relacionam um ao outro para formar assim os fenômenos (Cf. HENRY, 2009, p. 47).

O sentido é de outra ordem do sensual, não faz com ele uma relação de causa e efeito. No entanto, o sensual é a base indispensável para a realização do sentido. Em outras palavras, sem *material (hylé)* não há possibilidade alguma de *sentido*. Retornando ao exemplo, na percepção, quando a folha A4 estiver dada para um sujeito que a visa, ela passa a ser experimentada enquanto tal (como dado de cor branca, ou algo que pode ser utilizado como possibilidade de um escrito, um esquema filosófico, um desenho...), torna-se objeto intencional para um sujeito, que esquematiza e imprime seus conceitos ou uso próprio, podendo ser verificados na própria folha. A folha, por si só, não tem nada de intencional, a não ser se estiver dada para alguém que a vivencia no momento, por meio de seus atos noéticos intencionais que lhe conferem sentido. Mas, antes de haver esse direcionamento para a folha de papel e perceber sua brancura, ela estava ali, precedente ao ser notada intencionalmente, pois *passivamente* já se encontrava como parte fundamental e possível do fenômeno constitutivo. Portanto, não se trata de duas coisas diferentes, pois em todos os casos é a folha de papel branca A4. A diferença se deve ao “momento” em que ela entra no fluxo dos vividos, em que é percebida, e o momento em que ela estava fora do campo da percepção.

A análise fenomenológica parte do vivido que é unificado pela subjetividade transcendental, o que significa partir não do *ego* ou do *objeto*, mas do que se vive no ato intencional. Husserl esclarece melhor no §36, quando fala do vivido intencional, no contexto da intuição perceptiva do papel branco:

No vivido de percepção desse papel branco, mais precisamente, nos seus componentes referidos à qualidade “branco” do papel, encontramos, por direcionamento adequado do olhar, o dado de sensação “branco”. Esse branco é algo que pertence inseparavelmente à essência da percepção concreta, enquanto seu componente concreto *real*. Como conteúdo exibidor do papel que aparece, ele é *suporte* de uma intencionalidade, mas não ele mesmo uma consciência de algo. O mesmo vale para outros dados de vivido, por exemplo, os chamados *sentimentos sensíveis* (2006, p. 90, grifos do autor).

Para adequar uma terminologia mais adequada acerca das “camadas sensíveis” e intencionais, Husserl evita o conceito “conteúdo primário” (CP) das *Investigações Lógicas*, bem como, toma certo cuidado com “vivido sensível” (VS) e “sensibilidade” (S). O termo usado, portanto, será o de “*dados hiléticos*” ou “*materiais*” para falar das “camadas sensíveis”. CP não “parece suficiente como designação” (HUSSERL, 2006, p. 194), assim como VS indica um distintivo “sensível” à percepção, intuição... caracterizando-os como vividos intencionais e não vividos hiléticos. A palavra sensível é mantida, em certo sentido, após a redução, como sensibilidade, abarcando os

sentimentos e impulsos sensíveis (prazer ou dor, alegria ou tristeza, satisfação ou decepção etc.), bem como, sensibilidades mais estritas, como conteúdos sensíveis (como CP). A *hylé* expressa a unidade de função dos caracteres formantes, onde os aspectos que são abarcados pelo termo sensibilidade levaram a mudança para os campos da *afetividade* e da *vontade*, nos quais esses aspectos são tomados como “materiais funcionais”, pois são os substratos que, sem os quais, não haveria possibilidade de função noética nenhuma.

É preciso atentar para o seguinte: a matéria (*hylé*) que serve de *suporte*, não pode ser confundida com o objeto intencional propriamente dito (noema)⁸¹, por mais que ela, em algum momento, tenha a possibilidade de “vir-a-ser” visada intencionalmente⁸². O alinhamento entre *hylé* e o que a anima, a *noese*, é o “vivido” enquanto tal, e é o vivido “o” *a priori* das investigações de Husserl nas *Ideia I*. Da mesma forma, por mais que o nome matéria possa indicar coisas materiais exteriores, isso não significa que *hylé* seja reduzida a isso, uma vez que há uma *hylé* necessária para a constituição da imaginação, dos afetos, dos sentimentos e assim por diante. Comentando este §85 das *Ideias I* de Husserl, Lévinas chama a atenção que os dados hiléticos não podem ser igualados ao conceito de sensação dos sensualistas⁸³, pois os mesmos denominavam sensações com o que os sentidos podem captar da exterioridade. Para a fenomenologia, *hylé* aponta para além da exterioridade, entrelaçando a esfera da afetividade e da vontade.

Para opor os dados hiléticos às sensações dos sensualistas, ainda é necessário salientar que o princípio da unidade própria dos conteúdos reunidos sob o conceito de *hylé* não é sua mera exterioridade, pelo fato de que provém de nossos sentidos - com o qual o empirismo estava satisfeito - senão seu caráter interno, que nos permite entender a noção de *hylé* além do que é dado pelos sentidos, para levá-lo à esfera da afetividade e da vontade. No entanto, o fluxo

⁸¹ “O noemático é o campo das unidades, o noético, o campo das multiplicidades ‘constituintes’ (HUSSERL, 2006, p. 228).

⁸² Com relação da diferença dos componentes hiléticos e noéticos dos componentes do noema, Husserl diz no §97: “(...) a unidade real de vivido dos componentes hiléticos e noéticos é totalmente diferente da unidade das partes componentes do noema, ‘trazida à consciência naquela primeira’; e diferente, mais uma vez, da unidade que unifica todos os componentes reais do vivido com aquilo que, neles e por meio deles, vem à consciência como noema. Sem dúvida, o ‘*transcendentalmente constituído*’ ‘com base’ nos vividos materiais ‘mediante’ as funções noéticas é um ‘dado’, e um dado *evidente*, se em intuição pura descrevemos fielmente o vivido e aquilo de que nele se é noematicamente consciente; mas ele faz parte do vivido num sentido totalmente diferente dos constituintes reais e, portanto, próprio dos vividos” (2006, p. 225, grifos do autor).

⁸³ Na obra “*Conferências em Paris*” Husserl aponta que, se a análise fenomenológica sobre dados sensoriais tem de mostrar alguma coisa, então não deve ser algo primário das “percepções externas”, mas o que é dado na intuição, segundo seu sentido como objeto e nos modos de sua manifestação. Isso faria evitar interpretar a consciência de acordo com o sensualismo. Para Husserl, “é uma invenção construtivista do sensualismo interpretar a consciência como complexo de dados sensíveis, eventualmente acrescentar-lhe depois qualidades morfológicas e deixar ao cuidado destas a totalidade” (1992, p. 21).

da consciência não é apenas composto da camada hilética (LÉVINAS, 2004, p. 67).

Enquanto a *hylé* é uma camada não-intencional do fluxo da consciência, o *momento noético* ou *nous*⁸⁴ - forma (*morphé*) - é a camada intencional, que *anima* e doa sentido, formando “as matérias para os vividos intencionais” (HUSSERL, 2006, p. 195) e especificando que tipo de intencionalidade se encontra em todos os vividos da consciência. Para Husserl, “o *fluxo do ser fenomenológico tem uma camada material e uma camada noética*” (2006, p. 197, grifos do autor), e as considerações e análises fenomenológicas podem ser divididas a partir destas duas camadas, quando se referem ao material – *hiléticos-fenomenológicas*; quando aos momentos noéticos – *noético-fenomenológicos*. Para o filósofo, “as análises incomparavelmente mais importantes e ricas se encontram do lado noético” (HUSSERL, 2006, p. 197), pois em parte, os momentos noéticos podem realizar atividades mais plenas de sentido com o que é dado de sentido. Dessa forma, afirma:

Graças a seus momentos noéticos, todo vivido intencional é justamente vivido noético; é da essência dele guardar em si como um “sentido” e, eventualmente, um sentido múltiplo, é de sua essência efetuar, com base nessas doações de sentido e junto com elas, outras operações que se tornam justamente “plenas de sentido” por intermédio delas. (HUSSERL, 2006, p. 203).

E como fica a questão da *hilética* para a fenomenologia, uma vez que Husserl privilegia os momentos noéticos como análises mais importantes e ricas? Ali nas *Ideias I*, §86, é dito que um dos grandes problemas das análises e investigações da fenomenologia transcendental são os “problemas funcionais”, ou seja, problemas que dizem respeito à “*constituição das objetividades na consciência*” (2006, p. 197, grifos do autor). Em outras palavras, o problema consiste em saber como ocorre esse entrelaçamento complexo entre consciência e objetividades, ou como os momentos noéticos animam a *hylé* de modo objetivo, conferindo-lhe sinteticamente uma unidade de sentido a partir dos múltiplos modos de visagem intencional e que podem ser atestados pela própria consciência de si.

Para Husserl, o ponto de vista central da fenomenologia transcendental é o ponto de vista da função, do “modo – como”. Todos os “momentos” pertencentes aos vividos

⁸⁴ “Husserl toma o cuidado de lembrar que a palavra *noese*, escolhida por ele, contém o radical *nous*, que junto aos gregos designa o espírito no sentido forte da palavra, reenviando à mais alta noção de norma e ao mais espiritual conceito de sentido. A ‘doação de sentido’ que tem lugar cada vez que a forma se equilibra, valendo interiormente como regra, por um lado é ‘advento de sentido’; em linguagem idealista, diríamos que ela é a espiritualidade e a idealidade do sentido afirmando-se ou efetuando-se graças ao fluxo, diretamente pelo fluxo” (SALANSKIS, 2006, p. 64).

da consciência estão de certo modo “a serviço” da constituição transcendental da consciência, inclusive os momentos dos vividos particulares que podem ser vistos sob o ponto de vista *teleológico*, visando uma unidade sintética, assim como a *hylé* que proporciona possíveis formações intencionais para os vividos. Por isso, do ponto de vista da análise fenomenológica eidética, mesmo possuindo seu valor em si mesma, “a *hilética pura* se subordina à fenomenologia da consciência transcendental” (HUSSERL, 2006, p. 199, grifos do autor), pois depende de um ponto de vista funcional para receber significação da parte noética. A partir do momento em que se considera esse ponto de vista funcional da consciência, a investigação direciona-se para o sentido que ela doa para este material, portanto, trabalhando com o seu objeto intencional que é constituído pela consciência.

ATIVIDADE E PASSIVIDADE

Para Husserl, a subjetividade transcendental é ao mesmo tempo ativa e passiva⁸⁵, em face de si mesma, dos outros e do mundo. Aquilo que é *pré-constituído* e *pré-dado* pode ser traduzido para a consciência atual como significações, ou seja, certo tipo de idealidade que se constitui para a consciência transcendental, permitindo acesso aquilo que já se encontra dado aí. Ser e consciência tornam-se *um* na concreção única da subjetividade transcendental, cuja relação não pode ser reduzida a mera exterioridade, mas na relação que comporta o sentido imanente da constituição. Assim, se a subjetividade transcendental é o universo do sentido possível, então seria um contrassenso falar dela como pura exterioridade, mas o que dá sentido a esse exterior (Cf. 2001, p. 99). Para Husserl:

Não existem primeiro coisas e, em seguida, se insinuam na consciência de modo que o mesmo penetrou aqui e além, mas consciência e consciência, um *cogito* e outro conectam-se num *cogito* que ambos une, o qual, como uma consciência nova, é por seu turno consciência de algo e é, sem dúvida, a realização desta *consciência sintética* de que nela se conhece ‘o mesmo’, o um como um” (1992, p. 26, grifos do autor).

Por isso, uma decomposição que coloca de um lado as coisas e de outro a consciência é meramente ilustrativa, pois tudo se dá na unidade da correlação intencional. Da mesma forma, o que se dá anterior à consciência é também consciência,

⁸⁵ Sobre a origem do termo passividade: “a noção de passividade deriva etimologicamente das palavras latinas *passio* e *patior*, traduções das palavras Gregas *pathos* e *paskein*, respectivamente. No uso ordinário, o verbo grego *paskein* significava estar em situação ruim ou ser maltratado por alguém” (BICEAGA, 2010, p. 69).

pois depende dela para ser explicitada. No entanto, como foi dito, isso não significa que a consciência seja o começo, mas, sim, a origem, isto é, não é ela a causa do início e do fim dos aparecimentos, mas o ponto de partida do qual todo o aparecer se torna possível, ou melhor, o *fluxo heracliteano* em que o *universo dos vividos* aparece como real no transcorrer mesmo deste fluxo (nos modos de transcorrer do passado-presente-futuro), encadeados por um sistema constituinte de motivações e em conformidade com as *leis da gerais da gênese* (Cf. HUSSERL, 2001, p. 91).

Husserl parte dos vividos, que são a origem de toda experiência e consciência possível, evitando o “perigoso” termo *causalidade* e empregando *motivação*⁸⁶. Nesse sentido, “na perspectiva husserliana, a motivação é a lei fundamental da vida do espírito e, conseqüentemente, do mundo e da cultura. Com efeito, a motivação só pode ser compreendida através da relação com a intencionalidade” (FABRI, 2007, p. 135). Ou como Husserl afirma:

O fato de que uma natureza, de que um mundo da cultura e dos homens com suas formas sociais, etc. existam para mim, significa que experiências correspondentes me são possíveis, ou seja, que, independentemente da minha experiência real desses objetos, posso a todo momento realizá-las e desenvolve-las num certo *estilo sintético* (2001, p. 92, grifos do autor).

Na corrente do fluxo dos vividos da consciência, a intencionalidade, segundo suas modalidades, vai visando seus objetos de acordo com suas essências e horizontes e, por assim dizer, realizando uma síntese na forma de identificação, que inicialmente transcorre *passivamente* como consciência contínua do tempo (Cf. HUSSERL, 2001, p. 59). A constituição envolve um processo ativo e passivo da consciência, pois “*o fluxo de vivido jamais pode se constituir de puras atualidades*” (HUSSERL, 2006, p. 88, grifos do autor), dando-se a partir de seu fluxo temporal que é responsável pela *síntese*

⁸⁶ No §56 das *Ideias II* Husserl explica o porquê da motivação ser distinta da causalidade no sentido das ciências da natureza. Para ele, uma investigação causal, por mais ampla que seja, não pode dar conta das motivações que levaram uma pessoa a ter tal comportamento, pois a causalidade tem como correlato leis da natureza, que podem determinar-se segundo circunstâncias unívocas da própria natureza física. De outro modo, quando se fala de motivação, suas leis são correlatas ao espírito. O comportamento, por mais ligado que está com o corpo psicofísico (processos fisiológicos, sensoriais etc.) não é motivado por essas questões, ou seja, não “lhe” determina espiritualmente. (Cf. 2005, p. 278). A motivação também pode ser entendida como uma unidade, ou seja, “(...) a unidade ininterrupta da corrente da consciência é uma unidade de motivação. Na atitude pessoal isso quer dizer: cada ato no eu é sujeito à constante apreensão pela qual é caracterizado como um ato 'do' eu, como 'minha' experiência.” (2005, p. 275).

*passiva*⁸⁷. A vida transcendental da consciência do *ego* se desenvolve nessas duas gêneses de atividade e passividade. A primeira se preenche na intencionalidade atual sobre o dado, mas remete sempre à síntese passiva, possibilitando o *ego* transcendental auto-constituir-se e constituir os objetos num horizonte do mundo e intersubjetivo.

O *ego* transcendental, como um “eu idêntico” vive, ativa e passivamente, “em todos os estados vividos da consciência e que, por intermédio deles, se liga a *todos os polos-objeto*” (HUSSERL, 2006, p. 82, grifos do autor). Assim, o eu não é apenas um polo de referência vazio a esses objetos, como se os objetos viessem suprir uma lacuna da consciência, mas o substrato dos “*habitus*”, pois os atos efetuados passam pelo fluxo da corrente da consciência e o eu, que efetua todos esses atos, permanece, como idêntico, formando um *habitus*, o qual ele pode sempre acessar como pertencente a si. Há sempre a possibilidade de transformação, pois as convicções que formam esse *habitus* são relativamente permanentes, suas posições ativas modificam-se, mas o eu, no meio dessas modificações mantém um estilo constante, um caráter pessoal (cf. 2001, p. 84).

A atividade do *ego*, ou seja, sua gênese ativa, é referida, por Husserl, à parte *prática* da razão, pois “o *eu* intervém como fator que engendra, cria e constitui com ajuda de atos específicos dele. Todas as funções da *razão prática*, no sentido amplo da palavra, pertencem a ela” (2001, p. 93, grifos do autor). Os atos do eu se entrelaçam mutuamente com a comunidade sintética unindo-se “em *sínteses múltiplas da atividade específica* e, com base em objetos já mostrados, constituem de maneira original os objetos novos” (HUSSERL, 2001, p. 93, grifos do autor). “A gênese ativa designa esta manutenção de atos antigos do eu em atos novos; ela se acha nos atos de nível superior, tal como a convicção adquirida, a evidência habitual e de modo geral os *habitus*” (RICOEUR, 2009, p. 210). No entanto, Husserl lembra no §54 das *Ideias II* que o eu ativo, que toma posição, é apenas um dos lados, pois frente a ele sempre está a passividade no sentido de receptividade e afetividade.

Frente ao ativo está o eu passivo, e o eu é sempre, onde é ativo, ao mesmo tempo passivo, tanto no sentido de afetivo como de receptivo – que obviamente não exclui que possa também ser meramente passivo;

⁸⁷ “(...) já nas sínteses passivas de tempo, onde ainda não se pode falar de intenções, como também nas aspirações instintivas e em toda a dimensão afetiva da consciência, no nível em que é afetada pela *hyle* e que é pressuposto em todas as atividades superiores, Husserl descobre que a vida da consciência é teleológica” (KOLREC, 2013, p. 345).

‘receptividade’ é, desde já, segundo o sentido, uma expressão que envolve um nível ínfimo de atividade, senão também a autêntica liberdade da tomada de posição ativa. Subjetivo no sentido original também é o eu ‘passivo’ (em um segundo sentido), na medida em que o eu das ‘tendências’, que experimenta estímulos das *coisas* e aparências, é atraído e apenas cede à atração (HUSSERL, 2005, p. 261, grifos do autor).

Nas *Meditações Cartesianas* a gênese passiva é referida como uma camada inferior, mas sempre necessária, pois se trata da base receptiva da consciência⁸⁸, que recebe o objeto percebido e doa-o para as atividades constitutivas, que encontram esse algo como pressuposto para suas realizações. Para Ricoeur, “pode-se perfeitamente *desfazer*, a unidade perceptiva da coisa pela ‘análise intencional’, mas o objeto continua aparecendo como ‘acabado’” (2009, p. 210, grifos do autor), dado como “pronto” em sua unidade de sentido, identificados pela síntese passiva em um processo contínuo. “Enquanto essas atividades cumprem suas funções sintéticas, a síntese passiva, fornecendo-lhes “a matéria”, continua a desenvolver-se” (HUSSERL, 2001, p. 94). Assim,

(...) encontramos as leis essenciais de uma constituição passiva das sínteses sempre novas que, em parte, precedem qualquer atividade e, em parte, a abrangem; encontramos uma gênese passiva das percepções múltiplas como formações persistentes sob a forma de *habitus*, que aparecem para um *eu central* como dados previamente formulados e que, tornando-se atuais, afetam o *eu* e o inclinam à ação. Graças a essa síntese passiva (que engloba dessa forma a obra da síntese ativa), o *eu* está sempre rodeado de ‘objetos’. O fato de tudo aquilo que afeta o meu *eu* – o *eu* do *ego* ‘plenamente desenvolvido’ – ser percebido como ‘objeto’, como substrato dos predicados a serem conhecidos, deve-se já a essa síntese passiva (HUSSERL, 2001, p. 95, grifos do autor).

Como a gênese passiva se desenvolve? Para Husserl, a gênese passiva está sempre produzindo intencionalidades novas, com a mínima participação ativa do eu. Isso significa que ela se desenvolve por meio de *associações*⁸⁹, que são intencionais (Cf.

⁸⁸ “A receptividade não é mera ordenação de dados caóticos. Em fenomenologia, a sensibilidade já implica um *estar aberto* a um sentido que não vem de uma escolha voluntária ou de uma livre decisão” (FABRI, 2007, p. 138).

⁸⁹ Na obra *Conferências em Paris* (1992), Husserl afirma em relação a associação como desenvolvimento da gênese passiva: “desponta aqui uma fenomenologia da associação, cujo conceito e origem recebe um rosto essencialmente novo; sobretudo, já mediante o conhecimento, a princípio estranho, de que associação é um título medonho para uma regularidade essencial, um *a priori* inato, sem o qual o ego é impensável enquanto tal” (HUSSERL, 1992, p. 38). Nas *Ideias II*, §58, diz também: “temos legalidades, como as encontradas sob o título ‘associação’, que pertencem ao fluxo de experiências com toda a sua composição, ou seja, tanto às cogitações aqui apresentadas quanto às outras experiências” (HUSSERL, 2005, p. 299). Para Urbano Ferrer y Sérgio Sánchez-Migallón as associações passivas mais importantes são: a) *Pré-intencionais*: são associações que configuram os conjuntos sensoriais; b) *Longitudinalmente intencionais*: são as associações das direções da consciência imanente do tempo; e c) *Noemáticamente intencionais*: são motivações induzidas que antecipam conteúdos com anterioridade aos juízos. Para os

2001, p. 96). A atividade encontra os objetos dados de antemão, por que há associações que tornam os objetos possíveis através constituição passiva da consciência. Ao falar de associação, Husserl cuida com que esse conceito ganhe uma significação inteiramente nova, distanciando-se do conceito antigo de associação, vindo desde Hume, que é uma deformação naturalista, “segundo o qual os dados ‘psíquicos’ combinam-se, algo como uma gravitação psíquica” (HUSSERL, 2001, p. 96). Para Husserl, associação não é apenas isso, mas “abrange um conjunto extenso de leis essenciais da intencionalidade que presidem a constituição concreta do *ego* puro; ela designa *uma região de a priori ‘inata’*, sem a qual um *ego* como tal teria sido impossível” (HUSSERL, 2001, p. 96, grifos do autor).

Ao mesmo tempo que preside e orienta a constituição concreta do *ego* puro, a associação está originalmente *enraizada* na vida da consciência tanto da subjetividade como da intersubjetividade. A subjetividade se vê encarnada, é um corpo. Na percepção do outro, um corpo semelhante se manifesta como um organismo, presente e vivo. Há algo nesses organismos (tanto do *eu* quanto do *outro*) que se manifestam originalmente, como uma “‘criação primitiva’ que conserva seu movimento vivo e ativo” (HUSSERL, 2001, p. 126). Entre o corpo subjetivo e o corpo estranho, Husserl se permite realizar uma analogia, pois nas duas esferas, a essência que se mostra e “orienta” a constituição concreta da vida não se pode ser objetivada, ou melhor, percebida (Cf. HUSSERL, 2001, p. 126). Nesse sentido, quando dois egos se mostram num emparelhamento (*Paarung*) – que, segundo Husserl, se transforma em grupos, na multiplicidade – há entre eles uma síntese passiva primitiva, que permite que as relações se *associem* formando um par, ou seja, “os dois sujeitos, assim emparelhados, o são em sua carne, a saber, não somente em seus corpos, mas também em toda a sua vida íntima, psíquica, intelectual e espiritual” (DEPRAZ, 2007, p. 83).

“No caso da associação e da percepção do *alter ego* pelo *ego*, (...), o emparelhamento só acontece quando o ‘outro’ entra no campo de minha percepção” (HUSSERL, 2001, p. 127). Neste emparelhamento há uma *constituição passiva* entre os dois sujeitos, que reúnem elementos, permitindo que se façam certos tipos de distinções, independentemente se o sujeito se volte ativamente para si mesmo ou não. O “eu” se

autores, com o campo de associações surge um conceito de intencionalidade mais enriquecido e completo, mas ao mesmo tempo se descobre a impossibilidade objetivante que existe nesse fundo de passividade (Cf., 2011, p. 38).

distingue do outro e se nota como organismo de modo primordial e original através do seu corpo, sendo afetado por ele como um organismo num sentido específico, carnal. Se o outro entra nesta esfera, como um corpo parecido com o do “eu”, isso significa que ele também é elevado a significação de organismo, que se manifesta e é afetado por ele, no qual o sujeito já o percebe como um “outro eu”, antes mesmo que possa ativamente se dar conta disso.

Para Husserl, a associação é importante para a constituição do fenômeno do outro. Mas esta associação não é imediata, pois parte do corpo e de seu comportamento para evidenciar algo pressuposto que não pertence à constituição subjetiva do eu, mas pertencente ao outro que, todavia, pode ser compreendida pelo eu, tendo a possibilidade de criar associações sempre novas e recíprocas, “posto que toda associação em par é recíproca” (HUSSERL, 2001, p. 134).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os resultados do trabalho mostram que Husserl não ignorou os pressupostos das aparições. O modo que Husserl explicita a vida da consciência, baseado em seu método de redução, faz parecer que o fenomenólogo não viu questões que eram centrais para se falar de funcionalidades psíquicas, vividos ou de consciência intencional. Muitos críticos, entre alguns deles citados no artigo, como Lévinas e Michel Henry, enfatizam que Husserl abre estas questões, mas não dá um tratamento adequado para elas. É o caso em que Henry destaca a *hylé* como componente necessário para a subjetividade absoluta aberto por Husserl, mas ao mesmo tempo abandonado por ele.

A ocorrência dessa interpretação se deve ao fato de que Husserl deixou esses pressupostos em aberto, direcionando-se cada vez mais para as funcionalidades das *noeses* e para aquilo que é mais próprio do sujeito. Ademais, na concepção do fenomenólogo, todos esses pressupostos para aparecerem precisam, em algum momento, estarem em correlação com a consciência. Sem a explicitação intencional não há como saber destes pressupostos, e sem esses pressupostos não há aparecer propriamente dito. Portanto, é necessário considerar os pressupostos como eles se dão em si mesmos, e de que modo eles se entrelaçam na consciência. Como na questão do outro, por exemplo, é necessário partir não de uma intencionalidade que dê sentido e compreenda o outro, mas do próprio momento em que o outro entra na percepção, que se evidencia no organismo estranho algo que não se pode reduzir ou objetivar. Assim

como o si mesmo não se faz objetivo, outrem da mesma forma se dá como estranho, afeta e coloca em questionamento a funcionalidade e atividade de uma subjetividade, em que somente é possível conviver e associar-se reciprocamente.

REFERÊNCIAS

ALVES, Pedro M. S. Percepção e passividade. In: KORELC, Martina; SANTORO, Thiago Suman (org). *Husserl: questões metafísicas*. Goiana: Gráfica UFG, 2019, p. 17-47.

BICEAGA, Victor. *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. Contributions to Phenomenology 60. Dordrecht: Springer, 2010.

DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Tradução de Fábio dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2007.

FABRI, Marcelo. *Fenomenologia e Cultura: Husserl, Lévinas e a motivação ética do pensar*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

FERRER, Urbano; SÁNCHEZ-MIGALLÓN, Sergio. *La ética de Edmund Husserl*. Sevilla: Themata-Plaza y Valdés, 2011.

GOOSKENS, Geert. Towards a Responsive Subject: Husserl on Affection. In: Tymieniecka AT. (eds). Transcendentalism Overturned. *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), vol 108. Dordrecht: Springer, 2011, p. 182-193.

HENRY, Michel. *Fenomenología material*. Traducción de Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Encuentro, 2009.

_____. *Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura*. Tradutor José Rosa. Lusofia, 2006. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/michel_henry_fenomenologia_ao_intencional.pdf>. Acesso em: 28 jun. 2020.

HUSSERL, Edmund. *Conferências em Paris*. Tradução de António Fidalgo e Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Ideias relativas a uma fenomenologia pura y una filosofia fenomenológica: livro segundo, investigación fenomenológica sobre la constituição*. Traducción de António Ziron. 2ª ed. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. 6 ed. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

_____. *Investigações Lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Tradução de Pedro M. S. Alves, Carlos A. Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

_____. *Investigações Lógicas*: sexta investigação (elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento). Seleção e tradução de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

_____. *Meditações Cartesianas*: introdução à fenomenologia. Tradução Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

LÉVINAS, Emmanuel. *La teoria fenomenológica de la intuición*. Traducción Tania Checchi. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.

KOLREC, Martina. Teleologia e vontade segundo Husserl. *Educação e Filosofia*. v. 27, n. 53. Uberlândia, p. 343-382, jan./jun. 2013.

RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

SALANSKIS, Jean-Michel. *Husserl*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro Moura. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

Recebido em: 07/07/2020

Aceito para publicação em: 26/09/2020

CÁLCULO, ASTÚCIA E DESEJO: AS LÓGICAS DA POLÍTICA NO MAQUIAVEL DE CLAUDE LEFORT

CALCULATION, CUNNING AND DESIRE: THE LOGICS OF POLITICS IN CLAUDE LEFORT'S MACHIAVELLI

Dario de Negreiros
Doutorando USP
E-mail: darionegreiros@gmail.com

RESUMO

Trata-se de uma investigação sobre as dimensões lógicas da política em *Le Travail de l'œuvre, Machiavel* (1972), de Claude Lefort, *opus magnum* que lança as bases de sua filosofia política. Apresentaremos as três dimensões lógicas fundamentais da política do Maquiavel de Lefort: i. a lógica da força e a política como cálculo; ii. a lógica do imaginário, que exige a mobilização de uma dinâmica de afetos; e iii. a lógica do desejo, na qual se enredam os desejos do príncipe, dos grandes e do povo. Pretendemos, assim, explicitar os caminhos pelos quais a filosofia política lefortiana não apenas se afasta do imperativo clássico da separação entre razão e afeto, como procede à elaboração de uma perspectiva crítica a este modo de compreensão da lógica dos fenômenos políticos.

Palavras-chave: Lefort. Maquiavel. O trabalho da obra Maquiavel

ABSTRACT

This article is an investigation of the logical dimensions of politics in the book *Le Travail de l'œuvre, Machiavel* (1972), *opus magnum* of Claude Lefort, a work that lays the foundations of his political philosophy. We will present the three fundamental logical dimensions of Lefort's politics of Machiavelli: i. the logic of force and politics as calculation; ii. the logic of the imaginary, which requires the mobilization of a dynamic of affects; and iii. the logic of desire, in which the desires of the prince, the great, and the people are intertwined. In this way, we intend to explain the ways in which Lefortian political philosophy not only departs from the imperative of the separation between reason and affection, but also proceeds to develop a critical perspective on this way of understanding the logic of political phenomena.

Keywords: Lefort. Machiavelli. Machiavelli in the making

INTRODUÇÃO

“Existe uma “lógica” da política?” (LEFORT, 2007, p.255), perguntam a Claude Lefort, em 1975, os entrevistadores da revista *L'Anti-Mythes*. “Não se pode responder tal questão”, diz o filósofo, “pois isto seria dar a entender que se detém o saber sobre o possível e o impossível, do qual de fato ninguém dispõe” (idem). Mas sua resposta está longe de se reduzir à esquiwa:

Quanto à questão “existe uma lógica da política?”, é esta a questão por excelência que eu me coloco. Ela guiou todo o meu trabalho sobre Maquiavel, como meus ensaios sobre a democracia, o totalitarismo, as transformações da ideologia moderna. Você não espera que eu a responda com um sim ou um não. (LEFORT, 2007, p.255)

Acreditando nas palavras do filósofo, e partindo-se pois do pressuposto de que foi esta indagação que guiou seu extenso estudo sobre a obra de pensamento do secretário florentino, neste artigo deveremos tomá-la para nós. Trata-se aqui, portanto, de empreender uma leitura do livro *Le Travail de l'œuvre, Machiavel* (1972), obra maior de Claude Lefort, tendo como ponto de partida e fio condutor a interrogação do autor sobre a existência de uma “lógica da política”.

Para fins de delimitação de escopo, restringiremos nossos comentários ao capítulo IV. “Da leitura do ‘Príncipe’⁹⁰”⁹¹. Ao fim, deveremos compreender aquelas que seriam as três dimensões lógicas fundamentais da política do *Maquiavel de Lefort*: i. a *lógica da força*, que impõe ao príncipe-geômetra o desafio da política como cálculo; ii. a *lógica do imaginário*, que exige do príncipe-raposa a astúcia necessária à mobilização de uma dinâmica de afetos; e iii. a *lógica do desejo*, na qual se enredam os desejos do príncipe, dos grandes e do povo.

Adotar a interrogação sobre a existência de uma “lógica da política” como fio condutor de nossa leitura pareceu-nos uma estratégia particularmente proveitosa para dialogarmos com comentadores que atribuem à obra do filósofo francês “algo da crença clássica na separação necessária entre razão e afeto” (SAFATLE, 2015, p.25), “como se os afetos fossem, necessariamente, a dimensão irracional do comportamento político” (SAFATLE, 2015, p.25). Seguindo esta chave de leitura, estaríamos diante de um autor que insistiria em

apostar na crença de que a mobilização libidinal e afetiva que sedimenta os vínculos sociais, em suas múltiplas formas, seria sempre uma regressão a ser criticada, como se a dimensão dos afetos devesse ser purificada para que a racionalidade desencantada e resignada da vida democrática pudesse se impor, esfriando o entusiasmo e calando o medo. (SAFATLE, 2015, p.25)

Neste artigo, pretendemos demonstrar que são múltiplos e complementares os caminhos pelos quais Lefort, nesta obra que constitui “a fundação sobre a qual sua

⁹⁰ MAQUIAVEL. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. Doravante, *Príncipe*.

⁹¹ Ressaltemos, portanto, desde já: estando o escopo deste artigo restrito ao capítulo IV do livro, não pretendemos esgotar nestas páginas a complexidade da leitura que Lefort. Destaque-se, em especial, o deslocamento operado pelo autor no capítulo V (“*A la lecture des “Discorsi”*”). Em trabalho a ser publicado posteriormente, procuraremos demonstrar como, a partir deste deslocamento, Lefort empreenderá uma longa discussão sobre as relações entre Lei, Desejo, Saber e Poder, reflexão que servirá de base para algumas de suas mais importantes contribuições para uma compreensão renovada do pensamento democrático. Contudo, para o propósito deste texto, que consiste em explicitar os caminhos pelos quais a filosofia política lefortiana se afasta e critica o imperativo clássico da separação entre razão e afeto, a análise do capítulo IV deverá ser plenamente suficiente.

filosofia política foi construída” (BIGNOTTO, 2013, p.34), esforçou-se para se afastar deste “modelo de confusão entre racionalidade política e purificação dos afetos” (SAFATLE, 2015, p.25) e – o que é mais – procurou proceder à elaboração de uma perspectiva crítica a este modo de compreensão da lógica dos fenômenos políticos.

PRÍNCIPE, AGENTE DA PASSIVA

Iniciemos nosso percurso com um dos mais célebres parágrafos escritos por Maquiavel, que abre o Capítulo XV do Príncipe:

Resta agora ver como deve comportar-se um príncipe para com seus súditos ou seus amigos. [...] Porém, sendo meu intento escrever algo útil para quem me ler, parece-me mais conveniente procurar a verdade efetiva da coisa do que uma imaginação sobre ela. Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e que nem se soube se existiram na verdade, porque há tamanha distância entre como se vive e como deveria se viver, que aquele que trocar o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes sua ruína do que a sua preservação [...] Daí ser necessário a um príncipe, se quiser manter-se, aprender a poder não ser bom e a se valer ou não disto segundo a necessidade. (MAQUIAVEL, 1996, p.73)

Dele, podemos extrair ao menos duas das posições mais comumente atribuídas ao florentino: i. que, despida de julgamentos morais, interessa à obra Maquiavel única e exclusivamente a apreciação dos fatos, a *verdade efetiva das coisas* (“*la verità effettuale delle cose*”) Como o lê Fernando Henrique Cardoso: “nosso autor se propõe a analisar a vida política “tal como ela é”, e não como “deveria ser”. Não o preocupam ditames morais, mas formas efetivas de comportamento” (CARDOSO, 2010, p.14); ii. que, não comportando a política qualquer tipo de valoração moral, pode o governante agir como melhor lhe convier. O príncipe escolheria suas ações, então, tão somente pela análise consequencialista – a análise dos resultados últimos que dela decorrem – donde o famigerado bordão: “os fins justificam os meios”.

Mas Lefort, seguindo a *démarche* que lhe é própria, considera mais significativo aquilo que Maquiavel, no começo do livro, *não diz*. Estando os leitores “acostumados a encontrar no começo de uma obra política considerações filosóficas, morais ou religiosas” (LEFORT, 1972, p.346), Maquiavel, ao deliberadamente furtar-se a cumprir tal liturgia, “dá a pensar pelo seu silêncio que estas ideias deixaram de ser pertinentes ou, ao menos, convida seu leitor a se perguntar se elas o permanecem, e em qual sentido” (LEFORT, 1972, p.346).

É precisamente na observação introduzida por este “*ou, ao menos*” que está a chave da questão. Mas deixemos para mais adiante esta complicação. Por ora, vejamos o que há de verdadeiro na leitura mais comum, que faz de Maquiavel, por um lado, um adorador dos fatos e, por outro, o assassino da moralidade política.

Com efeito, e como já vimos em nossa introdução, a ausência de fundamentos transcendentais que justifiquem o poder principesco nos leva, a princípio, a olhar o jogo político como uma *lógica da força*. “Como os principados podem ser governados e mantidos (*come questi principati si possino governare e mantenere*)?”: tudo se passa, diz Lefort, como se a partir de agora a reflexão política fosse comandada por esta única questão (cf. LEFORT, 1972, p.346).

Perguntemo-nos, contudo: de quem falamos, quando falamos sobre “como os principados podem ser governados e mantidos”? Como bem observa Lefort, trata-se de uma frase ambígua, uma vez que carece de um agente da passiva: *ora, os principados seriam governados e mantidos por quem?*

A linguagem atesta, aqui, uma ambiguidade própria à matéria da política, tal qual nós começamos a entrevê-la; sem dúvida, governar e manter o Estado são operações *que têm sua origem no príncipe*: e, para determiná-las, convém que nos atemos à sua posição, que interroguemos o lugar que ele ocupa no momento em que *ele toma o Estado em suas mãos*, as condições que lhe impõem *a história do povo da qual ele se torna mestre* e os *meios de ação dos quais ele pode se valer*, mas, reciprocamente, tão somente do fato de que o Estado existe, *o príncipe é colocado* em uma das situações particulares que nós podemos observar e *na necessidade de efetuar as operações que seu estatuto lhe prescreve*⁹². (LEFORT, 1972, p.348)

A construção do texto lefortiano é tão sutil e precisa quanto aquele que ela examina – donde a necessidade que temos, aqui, de não medir esforços para interpretá-lo com igual sensibilidade.

Trata-se, notemos, de uma *frase construída de modo especular*, sendo que as palavras “mas, reciprocamente”, constituem o ponto de interversão da imagem a ser refletida. Na primeira parte da frase, *o príncipe é Sujeito*: Lefort se refere a ele como nada menos do que a “*origem das operações*” de governar e manter o Estado, alguém que “*toma o Estado em suas mãos*” e, quando diante de condições impostas pela história do povo, dessa história “*se torna mestre*”. Logo em seguida, na segunda parte da frase – transformando a ambiguidade latente em uma antinomia patente – Lefort faz do príncipe *assujeitado*: o governante, agora, está passivamente posto na “*necessidade*

⁹² Grifos nossos.

de efetuar as operações”, uma vez que estas operações são, destaquemos, *prescritas a ele pelo seu estatuto*. Eis, enfim, o agente da passiva outrora oculto na construção maquiaveliana: ao mesmo tempo agente e passivo, Sujeito e assujeitado, as primeiras considerações de Lefort sobre o príncipe portam, em forma e em conteúdo, a contradição que acompanhará, do início ao fim, aquele que ocupa o *lugar do poder*.

Em resumo:

Por um lado, o objeto, o principado, é apreendido em uma definição que o constitui como resultado das operações do sujeito [...]. Por outro lado, o sujeito, o príncipe, não é determinado senão em relação ao lugar que ele ocupa em relação ao objeto. (LEFORT, 1972, p.348)

Mas sobre o que, afinal, trata Maquiavel, quando trata de ser ambíguo? Lembremo-nos daquela que é, nas palavras de Marilena Chauí, a *questão insuportável*: se carente de qualquer solo de fundamentação transcendente, de onde pode, então, surgir o poder? Se radicalmente imanente à sociedade, como pode dela se destacar, e por qual motivo se submetem os governados aos seus ditos (cf. CHAUI, 1974, p.18).? Ora, sujeito e objeto, ao mesmo tempo: não é o Poder [*Pouvoir*], o *imperio*, cujo conceito é justamente introduzido na primeira frase do discurso, que Maquiavel dá a pensar? (LEFORT, 1972, p.348) Nem príncipe, nem principado; nem sujeito nem objeto: é em um lugar outro que devemos situar a palavra interrogativa. Assim:

no primeiro capítulo, nem o príncipe, nem o Estado, podem fornecer a referência da origem, e é a nos situar em um entre-dois, no espaço que se institui no movimento de um polo ao outro, que se emprega o escritor – espaço a certos olhares indeterminado e que no entanto se anuncia como o lugar do real. (LEFORT, 1972, p.348)

Lugar do real, lugar do poder, que, ainda que instalado desde agora e para sempre em um vazio, não obstante deverá saber onde se apoiar. Voltamos, assim, à primeira questão: “como os principados podem ser governados e mantidos?”.

A POLÍTICA COMO CÁLCULO: O PRÍNCIPE-GEÔMETRA E A LÓGICA DA FORÇA

Após dar voz ao silêncio feito pelo secretário florentino a respeito das então tradicionais “considerações filosóficas, morais ou religiosas” (LEFORT, 1972, p.346), ausentes no início do *Príncipe*, Lefort fará notar outra mudança essencial operada pela obra Maquiavel, assim explicitada por Marilena Chauí:

Começando, como a tradição, pelo príncipe hereditário, Maquiavel vai iluminá-lo por um ângulo que desfaz a representação tradicional da autoridade legítima que chega pacificamente ao poder. A figura de Luís XII, príncipe hereditário e conquistador, *unirá indissolivelmente a paz e a guerra* na fundação do Estado. (CHAUI, 1974, p.38)⁹³

Antes de falar de Luís XII – citado no capítulo sobre os “principados mistos” –, Maquiavel já havia afirmado, tratando dos principados hereditários, que com “a antiguidade e a continuidade do poder, apagam-se as lembranças e as razões das alterações” (MAQUIAVEL, 1996, p.6). Mas que lembranças são essas? Em um dos mais belos discursos de *História de Florença*, uma personagem plebeia o dirá com todas as letras:

se notardes o modo como os homens procedem, vereis que todos aqueles que conseguem grandes riquezas e grande poder os conseguiram com a fraude ou com a força; e, depois que tomaram tais coisas com engano ou violência, para disfarçarem a fealdade da conquista, coonestam-na sob o falso nome de ganho. (MAQUIAVEL, 2007, p.185)

Aos leitores da época, acostumados a “ver na estabilidade o efeito de uma boa forma, cuja instauração responde a um desejo da Providência ou a uma finalidade natural” (LEFORT, 1972, p.350) – e para quem o mérito do príncipe consistiria, justamente, na capacidade de se fazer instrumento desta finalidade transcendente –, Maquiavel dirá que, ao contrário:

verifica-se que a *estabilidade deve ser pensada em função de uma instabilidade* e de uma violência primeiras e que o “príncipe antigo” tem somente o privilégio de explorar o sucesso conquistado outrora, na luta, por um “príncipe novo”. (LEFORT, 1972, p.351)⁹⁴

Exercício de embaralhamento das fronteiras entre paz e guerra, estabilidade e instabilidade e, sobretudo, *entre o legítimo e o ilegítimo*: gesto que – como veremos mais à frente – o *Maquiavel de Lefort* levará ao paroxismo. Funda-se o poder, sempre, sobre uma violência essencial, sendo compreensível que, com o passar do tempo, o príncipe sofra menos com os efeitos da fraude, uma vez que esta lembrança aos poucos se esmaece na memória dos súditos. Para resumir em uma frase: “a verdade é, pois, que seu poder se beneficia de um acostumar-se com a opressão” (LEFORT, 1972, p.350).

Há ao menos duas consequências fundamentais desta argumentação pela qual Maquiavel remete à força a fundação do poder. Por um lado, como acabamos de ver,

⁹³ Grifo nosso.

⁹⁴ Grifo nosso.

borram-se as fronteiras entre a ascensão política pacífica e legítima e a tomada do poder violenta e ilegítima. Mas, por outro lado, algo não menos importante ocorre: à imagem simplista do príncipe “maquiavélico” – imagem que ilustramos, acima, no posicionamento (ii)⁹⁵ – substituímos outra, consideravelmente complexificada: a de uma *lógica da força*.

Pois, claro está, Maquiavel não apaga completamente a distinção entre príncipe antigo e príncipe novo: ele *remete esta diferença a outro plano*. Se o príncipe hereditário tem diante de si uma tarefa mais fácil, se seu principado tende a ser mais estável, isso se dá “não em relação a um acordo fundado sobre a disposição íntima do corpo social” (LEFORT, 1972, p.350), muito menos “em referência à ideia clássica de natureza” (LEFORT, 1972, p.352), mas, antes, pela consideração da relação estabelecida entre o governante, beneficiário de uma violência fundante que se perde em tempos imemoriais, e governados, já habituados à situação de opressão. Temos, assim, uma primeira resposta à pergunta “como os principados podem ser governados e mantidos?”: o solo de sustentação possível ao lugar do poder, quando desprovido de garantias transcendentais, não pode ser senão *uma relação* ou, se quisermos, um *modo pelo qual os termos da relação se colocam em constelação*:

Definitivamente, somente a constelação de fatos é significativa: nós não podemos considerar o comportamento dos sujeitos senão em relação ao do príncipe, e vice-versa; e é o *fato* das suas relações que constitui o objeto de conhecimento. (LEFORT, 1972, p.355)

Tanto mais fraca se tornará a imagem do príncipe maquiavélico – que tudo poderia e tudo deveria fazer para se manter no poder – quanto mais *esta lógica de forças nos demonstrar que a estabilidade do regime depende do fortalecimento das relações entre governantes e governados*, de modo que “um regime parece tão mais sólido quanto mais o poder estiver melhor distribuído” (LEFORT, 1972, p.361). Seria a República, portanto, o mais sólido dos regimes, uma vez que nela o governado preza pela manutenção do poder com o mesmo interesse e disposição de quem defende a própria liberdade. Vê-se logo que não se trata de simplesmente “estabelecer limites” para o poder do governante. Mais do que isso, é a própria “lógica de relações de força [que] joga em favor de uma distribuição do poder e de um sistema que garantiria uma

⁹⁵ Retomando-o: “ii. que, não comportando a política qualquer tipo de valoração moral, pode o governante agir como melhor lhe convier, decidindo a escolha de suas ações única e exclusivamente pela análise consequencialista – a análise dos resultados últimos que dela decorrem – donde o famigerado bordão: “os fins justificam os meios””.

troca entre governantes e governados”.

(LEFORT, 1972, p.361) Mas não é este o momento, ainda, de examinarmos a eficácia ou o engodo desta suposta e suspeita “feliz coincidência” entre os interesses de governantes e governados. Tratemos, por ora, de outra questão.

Atentemo-nos às palavras de que dispomos, até aqui, para pensar o campo do político: *lógica da força, sistema de forças, campo de forças, constelação*. Se tais expressões não são suficientes para nos remeter à seara das tentativas de redução de fenômenos sociais complexos a abstrações que os tornem afáveis à mensuração e ao cálculo, Lefort será ainda mais claro:

É, pois, um esquema muito geral da situação, no qual os protagonistas – Estados ou grupos sociais – são *reduzidos à função de agentes abstratos*, aliados ou adversários possíveis do príncipe, que traça Maquiavel. (LEFORT, 1972, p.353)⁹⁶

Eis que atingimos, neste ponto, um nível de leitura ao qual, até hoje, muitos comentadores da obra Maquiavel se limitam: detentor de uma técnica que lhe permite reduzir todos os seus aliados e adversários a agentes abstratos – e, igualmente, de interpretar os seus desejos como forças vetoriais mais ou menos intensas –, seria então o príncipe uma espécie de *geômetra da política*, cuja engenharia consistiria, precisamente, na *construção da constelação vetorial capaz de conferir ao campo de forças do poder a maior estabilidade possível*.

Calculador, lógico, científico, operador racional que ocupa o vazio deixado pela ausência de fundamentos últimos para a vida social, que toma distância da parcialidade de suas paixões e que reduz os corpos materiais dos grupos sociais, qualitativamente diferentes entre si, à categorização formal e à quantificação das forças de agentes abstratos descorporificados. A este Maquiavel, caberia muito bem a crítica que, em outro contexto, Vladimir Safatle endereçará ao próprio Lefort, expressando-a neste belo parágrafo:

Nesse sentido, a teoria do lugar vazio do poder não seria ainda dependente da ideia de que a deliberação racional pressupõe o esfriamento das paixões, com seus questionamentos intermináveis, e a abertura de um espaço para além dos conflitos das paixões com suas parcialidades? Teoria dependente da ideia clássica de que “o corpo intervém para perturbar-nos de mil modos, causando tumulto e

⁹⁶ Grifo nosso.

inquietação em nossa investigação, até deixar-nos incapazes de perceber a verdade”⁹⁷, mesmo que essa “verdade” seja a verdade da ausência de enunciado possível para o fundamento da vida social. (SAFATLE, 2015, p.96)

Não seríamos capazes de formular a crítica com tanta precisão. Com efeito, se a leitura do príncipe-geômetra insere, como vimos, uma considerável complexificação na posição (ii), por outro lado, ela não apenas mantém inalterada, como legítima e fortalece a posição (i), segundo a qual o príncipe, preferindo “a verdade efetiva das coisas” à “imaginação sobre elas”, abandonaria toda sorte de considerações apaixonadas sobre o *dever ser*, para ficar com *aquilo que é*. Leitura que sofrerá o seu primeiro grande abalo ao percebermos que, depois de caminhar da imaginação à verdade, o *Maquiavel de Lefort* deverá lidar, ainda, com a verdade da imaginação.

POR UMA TEORIA DA ASTÚCIA: O PRÍNCIPE-RAPOSA E A LÓGICA DO IMAGINÁRIO

Em seu aspecto formal, o *Maquiavel de Lefort* demonstra aguda consciência de que o debate político excede os limites da argumentação racional – sendo por isso necessário que o escritor, colocando-se no lugar do leitor, incorpore à economia argumentativa de seu texto a lógica própria às resistências de seu destinatário. Muito estranho seria, portanto, se um autor que se mostra capaz de compreender com tanta clareza que até mesmo o mais simples texto sobre política deve levar em conta a dimensão afetiva do debate considerasse que o governante, em sua tarefa de lidar com todos os afetos de todos os atores da sociedade, pode fundamentar aporemativamente suas ações tão somente na avaliação fria do cálculo de forças.

Como dissemos ao início, são múltiplos os caminhos pelos quais o *Maquiavel de Lefort* se afastará desta perspectiva. Por ora, vejamos de que modo, à lógica da força e ao cálculo que lhe é próprio, deverão se sobrepor, sem todavia invalidá-los, uma *lógica do imaginário* e uma *teoria da astúcia*.

É significativo que Lefort inicie o tópico intitulado “*Sobre o abismo social e as amarras do poder*” – que sucede o “*Sobre a lógica da força*” – afirmando que a fundação do Estado é “a empreitada mais nobre, mais perigosa e mais gloriosa” (LEFORT, 1972, p.369) que se oferece a quem quer pensar o político, uma vez que “ela confere a um povo a sua identidade política” (idem)⁹⁸. A afirmação não deixa dúvidas:

⁹⁷ Platão, Fédon. Belém: Edufpa, 2013, 66b.

⁹⁸ Grifo nosso.

há na origem do Estado algo mais do que um simples ato de violência, algo além da crueldade originária que já havia bem denunciado nosso plebeu revolucionário na História de Florença. Há violência, com razão; mas há também mais do que isso. Para além do necessário cálculo da força, há uma lógica outra e imprescindível ao estabelecimento do vínculo entre governantes e governados. Há, enfim, uma peculiar arte de se apoiar sobre o vazio, que fornecerá às amarras do poder o único solo de sustentação disponível a quem caminha sobre o abismo do social.

É neste contexto que Lefort afirmará:

Pois, que o príncipe tenha o poder de se colocar como sujeito de conhecimento em face de uma situação e de estabelecer pelo cálculo o planejamento de sua ação [...] não nos permite compreender *o sentido da relação* que o liga a seus sujeitos, por que é necessário, *ao mesmo tempo, reduzi-los à obediência e ganhar suas amizades*, de que modo, *por essa dupla ligação*, se institui esta unidade particular que é o Estado. (LEFORT, 1972, p.374)⁹⁹

Dupla ligação, portanto: à força que constringe à obediência acresce-se outro modo de garantia da vinculação entre governantes e governados, modo até aqui associado a palavras como *amizade, sentido e identidade*. Não apenas dupla, como paradoxal vinculação: afinal, que gesto é esse que “reduz à obediência” e “ganha a amizade”, que constringe e satisfaz, que domina e seduz? E, ainda: quanto mais seduz, melhor domina; quanto mais satisfaz, melhor constringe. Não há como não nos lembrarmos, aqui, deste célebre trecho do *Príncipe*:

São bem empregadas as crueldades (se é legítimo falar bem do mal) que se fazem de uma só vez pela necessidade de garantir-se e depois não se insiste mais em fazer, mas rendem o máximo possível de utilidade para os súditos. (MAQUIAVEL, 1996, p.41)

Antes de entrarmos na infundável querela sobre o caráter possivelmente benéfico de um ato cruel – ou, se quisermos, sobre o caráter secretamente cruel de um ato benéfico –, constatemos o mais evidente, que a tantos escapa: ora, por qual motivo Maquiavel insiste em usar estes termos, eminentemente morais? Como nota Lefort em relação à “insistência com a qual o autor falou” (LEFORT, 1972, p.377) da “crueldade” de Agátocles, o que podemos depreender do “próprio uso deste termo que, notemo-lo, ele poderia facilmente substituir por um vocábulo mais neutro” (idem)? A escolha maquiaveliana deixa claro que, quando rejeitamos a afirmação simplista segundo a qual

⁹⁹ Grifos nossos.

o florentino substituiria o consequencialismo às considerações de ordem moral,

não somos nós que projetamos na obra uma questão que ela ignoraria. Maquiavel, notemos, designa os fundadores como "homens excelentes", ele fala da *virtù* do príncipe, do "bem" do povo, da "amizade" que os une, e simultaneamente da "força" na medida em que ela deve se opor à "prece", da "crueldade" que preside a pacificação de um país conquistado; o que significaria essa linguagem se se tratasse simplesmente de definir a técnica de tomada do poder? (LEFORT, 1972, p.374)

Do mesmo modo, lembremo-nos das conhecidas páginas maquiavelianas dedicadas à discussão sobre as virtudes e vícios que são ou não desejáveis ao príncipe. Nelas, analogamente:

se se tratasse tão simplesmente de substituir a ideia do útil à do bem ou, para melhor dizê-lo, de sobrepor aos valores da moral ordinária, julgados legítimos na prática privada, os valores da prática política, não se compreenderia por que esta tarefa exige um exame crítico das virtudes e dos vícios do príncipe. A que importaria estabelecer concordâncias e distanciamentos entre qualidades morais e políticas se, finalmente, bastasse limitarmo-nos a estas últimas para definir a conduta do príncipe? (LEFORT, 1972, p.403)

Evidente que não se trata de restabelecer intactas as valorações morais no domínio do pensamento sobre o político. Como destacamos a princípio, parece-nos mais apropriado dizer que Maquiavel “convida seu leitor a se perguntar se elas o permanecem, e em qual sentido” (LEFORT, 1972, p.346). Permanecem, pois, e vejamos agora o primeiro de seus novos sentidos.

Claro e explícito já o estava na *lógica da força*: como vimos, o poder não reside, propriamente, no governante e, tampouco, nos governados: o único solo de sustentação possível ao poder é a *relação entre estes polos*. Ora, mas se assim o é, onde está aquilo que faz do príncipe, príncipe? Caminhando pacientemente rumo ao cerne do poder, o que encontraremos, se já sabemos que neste não-lugar, *neste entre-dois*, neste “espaço que se institui no movimento de um polo ao outro” (LEFORT, 1972, p.348), nem governante nem governados podem se situar? Que há, então, neste *vazio*, neste abismo no qual o poder deita suas amarras? Diz Lefort: “Maquiavel não pretende retornar do parecer ao ser; ele interroga o parecer na certeza de que o príncipe não existe senão para os outros, que seu ser está *fora*. Sua crítica se desdobra somente na ordem das aparências”. (LEFORT, 1972, p.408).

Esta proposição é absolutamente central. O que faz do príncipe, príncipe; o que

faz que os soldados, “reverentes e satisfeitos”, “atônitos e estupefatos”, esqueçam que Severo é apenas um homem dentre eles, *não é outra coisa senão a sua imagem*: “um imaginário (*sua grandissima reputazione*), que os homens compõem por si mesmos porque ele sabe agir de modo que eles assim o desejem” (LEFORT, 1972, p.424). É este o motivo pelo qual constituiria um equívoco realista ingênuo abandonar a imagem em busca da realidade, abandonar o Parecer em busca do Ser, abandonar a imaginação em busca da verdade: porque, tão simplesmente, *a verdade do príncipe está em sua imagem*, seu Ser é o seu Parecer. No lugar vazio do poder – habitado, já o sabíamos, por uma *dinâmica de forças* – reside também *uma dinâmica de imagens*, aquilo que, dizia Lefort no início, “*confere a um povo a sua identidade*”. Assim,

permanece a função do imaginário de recobrir um abismo que não pode ser preenchido, de dar sua identidade ao que por si não a tem. O poder se crava sempre em um vazio social e ele não se mantém senão em movimento – neste movimento pelo qual a sociedade se mantém unida. (LEFORT, 1972, p.424)

No entanto, ainda que sejam os homens que compõem a imagem de Severo, eles só o fazem porque Severo *sabe agir* neste sentido. É esta sabedoria, precisamente, que agora devemos examinar.

Entre a boa e a má imagem, engana-se quem pensa que o príncipe deve se colar à primeira. Pois se não há, como vimos, fundação de poder sem fraude ou violência, se não há como abrir mão da opressão que constrange à obediência, aquele que tenta fazer da boa imagem a sua sustentação acabará, quando não puder escapar à utilização da força, por deslizar ao extremo oposto. Como bem compreendeu Deleuze, o imaginário trabalha sempre com o número 2, com pares opostos, com a contraposição de figuras que, de tão perfeitamente inversas, acabam por constituir, uma em relação à outra, sua própria projeção especular. Daí porque “a liberalidade usada de maneira ostensiva te prejudica” (MAQUIAVEL, 1996, p.75). Pois o imaginário se define “pelos jogos de espelho, de desdobramento, de identificação e de projeção inversas, sempre sobre o modo do duplo” (DELEUZE, 1973). Da boa à má imagem, do apaixonamento ao ódio, a distância é ínfima e o pendular é inevitável:

O perigo da liberalidade ou da bondade, observa, vem de que a imagem do príncipe liberal ou bom é instável. Ela se desfaz necessariamente, com o tempo [...]. Imagem amável, ele engendra uma imagem odiável: a do príncipe rapace ou cruel. A boa imagem não é somente o contrário da má, ela encontra nesta o seu prolongamento imediato. (LEFORT, 1972, p.408)

É necessário ao governante, portanto, resguardar-se do jogo repetitivo que leva do amor ao ódio, jogo próprio a esta “massa sempre pronta a se levar de um extremo ao outro” (LEFORT, 1972, p.408). É-lhe necessário agir de modo a ser, ao mesmo tempo, *não bom e não mal*, de forma que, “se não conquistar o amor, pelo menos evitará o ódio” (MAQUIAVEL, 1996, p.80-81). Neste momento, a provocação de Maquiavel ao leitor amante da tradição é explícita e sem rodeios. Comparemos os trechos a seguir. Em *De Officiis*, Cícero dizia:

Digamos ainda que a injustiça se comete ou por fraude ou por violência, a fraude parece ser a injustiça da raposa, a violência, a do leão; que uma e outra são totalmente indignas da natureza do homem; mas que a fraude tem algo de mais odioso. A pior de todas as injustiças é aquela do homem que, no mesmo momento em que desfere o golpe mais pérfido, faz-se passar por um homem de bem. (CÍCERO, 1894)¹⁰⁰

Já no capítulo XVIII do *Príncipe*, Maquiavel dirá:

Visto que um príncipe, se necessário, precisa saber usar bem a natureza animal, deve escolher a raposa e o leão, porque o leão não tem defesa contra os laços, nem a raposa contra os lobos. Precisa, portanto, ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos. (MAQUIAVEL, 1996, p.84)

Que o homem prescindia do animal que há no homem: eis a primeira ilusão da tradição. É necessário, ao contrário, não somente “saber usar bem a natureza animal”, mas *ser animal*. À aversão clássica das paixões “indignas da natureza do homem”, substitui-se, em primeiro lugar, o príncipe como homem-animal. Lei sem espada, como viria a dizer Hobbes, *flatus vocis*. Donde o imperativo de ser, em primeiro lugar, *um ferocíssimo leão*: como não há ordem legal que se sustente na boa-vontade dos cidadãos, deve o príncipe fazê-la valer pela força.

“Todavia”, dirá Lefort, “a lei existe e deve-se mesmo convir que ela é, tanto quanto a força, consubstancial às relações do homem com o homem” (LEFORT, 1972, p.411). É esta a segunda ilusão da qual devemos nos desfazer: que à lei subjaza a força, disto não decorre que basta a última para governar. “Quanto à força”, concluiremos, “ela não é, por sua vez, eficaz, senão quando ligada à astúcia” (LEFORT, 1972, p.411). Começamos a chegar à resposta que buscávamos de início: o que é aquilo que há *a mais*, além da violência que à obediência constrange, no modo de vinculação entre governante e governado? Depois de se fazer animal, ferocíssimo leão, o príncipe deve se

¹⁰⁰ Vertido livremente ao português, a partir de tradução francesa.

fazer astucíssima raposa. E por quê? A razão, aqui, surpreende: é preciso “ser raposa para conhecer os laços”, ou seja, *é preciso ser um animal cuja habilidade consiste, precisamente, em conhecer as armadilhas pensadas pelo homem:*

Em um extremo, a astúcia se enraíza na animalidade e, de fato, ele é movido pela paixão mais viva, a do poder; mas, em outro extremo, ela a transcende, pois ele não pode triunfar sobre as astúcias dos outros senão ao compreendê-las [...]. (LEFORT, 1972, p.411)

Não poderia ser maior a aposta que faz o *Maquiavel de Lefort* na ideia da lógica dos afetos como a racionalidade própria ao mundo político, consubstanciada nesta paixão inteligente que atende pelo nome de astúcia. O príncipe, homem que se investiu das paixões animais, deve agora, inversamente, ser um animal que se investe do raciocínio humano: neste vertiginoso jogo de espelhos entre o homem-animal e o animal-homem, Maquiavel borra as fronteiras e, ao fim e ao cabo, “*recusa audaciosamente a distinção convencional da razão e da paixão, do homem e do animal*” (LEFORT, 1972, p.410)¹⁰¹.

Não se trata, pois, de submeter o passional ao racional, purificando a razão dos afetos que a atrapalham, nem tampouco o racional ao passional, abandonando toda e qualquer lógica em prol de algum tipo de naturalidade intuitiva das ações. Antes, trata-se de compreender que não há possibilidade de se pensar as ações humanas sem que se aprenda a *raciocinar pelas paixões*, compreendendo a lógica que lhes é própria.

Podemos, enfim, definir a astúcia: aquilo que une a força à lei, a paixão à razão, o mal ao bem, ou, se quisermos, “a arte de ligar cada ação particular e cada imagem que ela suscita a uma boa imagem do príncipe” (LEFORT, 1972, p.413). Eis a arte do governante, príncipe-raposa: a cada gesto de força, unir a lei; a cada expressar de sua paixão particularista pelo poder, fazer soar a universalidade da razão; dar ao mal, enfim, a aparência do bem. Príncipe não-bom, pois não teme em utilizar sua força; mas, ao mesmo tempo, príncipe não-mal, pois nunca deixa de *dar à força um colorido de lei*.

Delineia-se, assim, uma teoria da astúcia, sobre a qual nada conseguiríamos compreender sem considerar dois domínios, desde agora indissolúveis e inequivocamente presentes em nosso discurso sobre o político: *o domínio dos afetos* – i.e., da “mobilização libidinal e afetiva que sedimenta os vínculos sociais” (SAFATLE, 2015, p.25) – e *o domínio da moral*, no interior do qual, entre o bem e o mal, entre

¹⁰¹ Grifos nossos.

governantes e governados, equilibra-se uma imagem que sustenta o poder.

A LÓGICA DO DESEJO E O LUGAR VAZIO DO PODER

Ao leitor moralista, resta do tópico anterior uma conclusão inevitável: “o autor dá a pensar que o poder compreende necessariamente a mistificação” (LEFORT, 1972, p.413), derivando necessariamente das reflexões maquiavelianas, portanto, “uma política da violência e da enganação” (idem).

Conclusão que não está de todo equivocada. De fato, Maquiavel faz do príncipe um *gran simulatore e dissimulatore*: alguém que, agindo com violência e movido tão somente pela paixão particularista do poder, utiliza-se do pincel colorido da lei para adornar suas ações com as tintas da manutenção da paz social e da busca pelo bem comum. Assim: “Que o príncipe possa agir com crueldade, fazer promessas que ele não tem intenção de manter, não somente Maquiavel o admite, mas ele mostra em quais condições esta política será bem sucedida”. (LEFORT, 1972, p.413)

Uma reviravolta, no entanto, está aqui prestes a se operar – e, novamente, Lefort a fará transparecer por meio de uma análise semântica minuciosa da letra maquiaveliana. Após dizer que as crueldades bem empregadas, *se del male è licito dire bene*, devem ser feitas de uma vez, para que o príncipe possa *se assegurar (assicurarsi)*, Maquiavel dirá que, agindo desse modo, ele:

pode incutir confiança nos homens (*assicurarsi gli uomini*) e ganhar seu apoio através de benefícios. Quem age de outro modo, por timidez ou mau conselho, precisa estar sempre com a faca na mão, não podendo jamais confiar em seus súditos (*fondarsi sopra li sua sudditi*), como tampouco podem eles confiar no príncipe (*assicurare di lui*) devido às suas contínuas e renovadas injúrias. (MAQUIAVEL, 1996, p.41)

Colocadas as expressões lado a lado, a mutação é clara:

(i.) de um “*assicurarsi*”, verbo intransitivo – sendo o príncipe o sujeito de uma oração desprovida de objeto, como quem assegura a si mesmo por meio de sua própria estratégia de ação – passamos a um (ii.) “*assicurarsi gli uomini*”, verbo transitivo – formando um predicado que depende, portanto, da existência dos *uomini*, objeto indireto; e, em seguida (iii.) chegamos à plena reversão da proposição: são os súditos, postos agora na posição de sujeito, que devem *assicurare di lui*, do príncipe, feito, finalmente, objeto do enunciado.

A essa ambiguidade, lembremo-nos, já havíamos chegado tanto pela lógica da

força, quanto pela lógica do imaginário¹⁰²: se o príncipe age, é antes como um agente da passiva; se tem força, retira-a da constelação de fatos que lhe conferem alguma vantagem no somatório final dos vetores; se é príncipe, o é graças à imagem que dele fazem seus súditos. Agora, já imersos no domínio da moral, podemos retirar deste fato seu mais importante corolário. Assim como na lógica do poder a aparente *liberdade* do príncipe esconde a *necessidade* de se apoiar em seus súditos, *a mesma inversão ocorre no domínio da moral*: aquilo que num olhar parece mera crueldade, atitude egoísta do governante, visto por outro ângulo revela-se o bem comum, interesse universal dos governados. “Nesta inversão da dependência, institui-se”, como vemos, “um sentido novo da ação” (LEFORT, 1972, p.379).

Aqui, é imprescindível retomar este verdadeiro postulado maquiaveliano, este “julgamento de alcance universal que resume o ensinamento prudentemente insinuado nos capítulos anteriores, ao mesmo tempo em que o completa” (LEFORT, 1972, p.381): “Pois, em todas as cidades, existem esses dois humores diversos que nascem da seguinte razão: o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo [...]” (MAQUIAVEL, 1996, p.43).

De saída, notemos: a sociedade, ao invés de nascer de um acordo capaz de pactuar diferentes desejos, parte de uma contradição fundamental entre desejos opostos e, por definição, inconciliáveis. Peculiar ponto de partida, que dá início a uma lógica de desejos e que não pode atender por outros nomes senão os de *divisão* e *conflito*. Trata-se, portanto, de um pensamento no qual a divisão social deixa de ser divisão de fato, portanto contingencial e passível de ser suprimida, para se tornar divisão insuperável¹⁰³.

Mas, entre os Grandes e o povo, entre opressores e oprimidos, de que lado ficará o Príncipe? Ou, melhor: em qual dos dois ele encontrará um solo mais firme para fundamentar sua ação? Ou, ainda: de onde poderá emergir o poder? É vã a tentativa daquele que, para manter seu poderio, apoia-se nos grandes. Estes veem o ocupante do poder não como um terceiro, como uma figura que se destaca e que paira acima do embate entre opressores e oprimidos, mas como um dos seus, como um auxiliar no

¹⁰² Vê-se claramente, como dissemos, que as diferentes lógicas se conservam em sua sobreposição, sem que a primeira, portanto, reste simplesmente invalidada pela última.

¹⁰³ Como notará Lefort em entrevista concedida ao jornalista e professor de filosofia marroquino Edmond Amran El Maleh, publicada nos dias 9 e 10 de maio de 1978: “o filósofo florentino tinha, bem antes de Marx, destacado a divisão de classes em todas as sociedades históricas, mas ele não a fazia derivar de um estado de fato”, a saber, não a fazia derivar do “estado de desenvolvimento das forças produtivas e da divisão do trabalho” (Lefort, 2007, p.360). Assim, resume Salinas Fortes “O social é divisão: é desta exigência que devemos partir se não quisermos recair nas ilusões da ideologia” (FORTES, 1979, p.10).

cumprimento de seus objetivos, estando sempre dispostos a destituí-lo de seu lugar tão logo se virem contrariados. E diferente não poderia ser: se seu desejo é, positivamente, o *desejo de comandar*, como aceitar alguém que o faça em seu lugar? Deste modo:

este poder forte que eles decidiram criar só deve se exercer contra o seu adversário; eles próprios não estão, em absoluto, dispostos a obedecer; aos seus olhos, o príncipe não está acima das classes, um árbitro cujo julgamento seria subtraído à contestação; ele é seu igual, de modo que não pode nem comandá-los, nem manipulá-los à sua maneira. Assim, o apoio do príncipe nos Grandes se converte necessariamente em apoio pessoal, ainda que, à origem, ele seja colocado em uma posição de independência. (LEFORT, 1972, p.383)

Não resta ao príncipe outra opção senão a de apoiar-se no desejo negativo do povo: desejo de não ser comandado e de não ser oprimido pelos grandes. E, neste, encontrará sustentação consideravelmente menos instável: “À sua autoridade o povo pode se submeter, pois seu objetivo não é de comandar, mas somente de não sê-lo” (LEFORT, 1972, p.383). Refreando o desejo de opressão dos Grandes, o príncipe satisfaz o desejo do povo e se coloca, aos olhos deste, nem como povo, nem como grande: mas como um terceiro, uma figura que se destaca da sociedade. Neste contexto, o governante hábil saberá manipular as paixões e forjar para si uma imagem de transcendência, diante da qual quedarão seus súditos atônitos e estupefatos.

“E, sem dúvida”, dirá Lefort, “quando se dá este passo na interpretação, abre-se passagem aos julgamentos de valor” (LEFORT, 1972, p.385). Não será por acaso que Maquiavel, neste momento, irá introduzir claramente uma apreciação moral absolutamente inédita e fundamental – e de cuja leitura só podem prescindir, pois, aqueles que afirmam não haver na obra do florentino nada além do mais simples utilitarismo. Escreve:

Além disso, não se pode satisfazer honestamente aos grandes sem injúrias aos outros, mas ao povo sim, porque *seus fins são mais honestos que os dos grandes*¹⁰⁴, visto que estes querem oprimir enquanto aqueles querem não ser oprimidos. (MAQUIAVEL, 1996, p.44)

Eis, enfim, um claro julgamento moral: os fins do povo, diz, são mais honestos. Desejo do povo, apoio do príncipe: encontram-se, assim, governante e governados, paixão particularista pelo poder – pois é esta, não nos enganemos, que move o príncipe – e defesa honesta do bem comum. Em uma palavra: unem-se mal e bem. Ora, mas não

¹⁰⁴ Grifo nosso.

fora exatamente esta a definição que, poucas páginas acima, havíamos dado à astúcia: a arte de colorir os gestos, de unir a força à lei, o mal ao bem? Fora, de fato, e não é por acaso que a ela chegamos novamente. Pois, se as coisas são do modo como até agora as apresentamos,

seria necessário admitir que o príncipe antes obedece do que comanda a astúcia, que *a razão de sua astúcia está inscrita em uma astúcia da Razão*, que seus sujeitos não estão errados em se deixar cegar pela majestade do Estado [...]. (LEFORT, 1972, p.415).

Podemos ir ainda mais longe nesta direção. Como sabemos, existem, para Maquiavel, três modos de resolução possíveis desta discordância de humores, deste conflito interno ou, como dirá Lefort, desta *luta de classes*: 1º modo: “se ela engendra um poder que se eleva acima da Sociedade e a subordina inteiramente à sua autoridade: temos o principado” (LEFORT, 1972, p.381); 2º modo: “ou a sociedade se regula de tal maneira que ninguém está assujeitado a ninguém (ao menos de direito): temos a liberdade [ou, se quisermos, a República]” (LEFORT, 1972, p.381); Ou, 3º modo: “ela é impotente para se refundar no seio de uma ordem estável, e temos a licença” (LEFORT, 1972, p.381).

Eis como, neste segundo modo de resolução – o da *organização republicana* – um leitor pouco cuidadoso poderia enxergar uma espécie de *happy end* do conto de fadas maquiaveliano: as instituições republicanas seriam capazes de prover ao conflito dos desejos, ou à luta de classes, uma saída institucional, um escoamento legal, ordeiro, fundado na universalidade da lei e, sobretudo, no desejo do povo, solução por meio da qual, *ninguém estando assujeitado a ninguém*, ter-se-ia a democracia e a liberdade de todos. Assim, “a astúcia, tornada instituição, assegura a coesão do Estado; ela transforma o conflito de classe; ela livra a sociedade da violência, tanto quanto o príncipe, do medo”. (LEFORT, 1972, p.417)

Esta leitura ofereceria, ainda, uma chave de compreensão possível às célebres passagens nas quais Maquiavel lançará mão, por um lado, do *fechar-se no interior de uma fortaleza* como símbolo do governante fraco, isolado, com medo da própria população que lhe deveria servir de sustentação; e, por outro lado, do *dar armas ao povo* como símbolo de um governante forte, atitude da qual retira não medo de sublevação, mas a segurança advinda daqueles que por sua defesa lutarão, e com o mesmo afincamento de quem guerreia pela própria liberdade. A que lugar feliz chegaríamos, neste encontro

aparentemente tão pouco conflitivo que emerge de um conflito fundamental. Não tenhamos recato de destacá-lo novamente, com esta outra afirmação aparentemente ainda mais forte: “A astúcia, pela qual o poder se desvela em um espetáculo de empreitadas miseráveis, encontra enfim sua justificativa no aparecimento de uma ordem ao benefício de todos” (LEFORT, 1972, p.417).

Mas há de se passar um olhar muito apressado na letra de Lefort para entender como suas estas conclusões. É verdade que nosso autor é capaz de passar longas páginas argumentando como quem sustenta uma posição que não é sua; mas, quando o faz, deixa pistas ao leitor mais atento. Ao perguntar-se se é possível pensarmos “não em um bom regime, porque o conceito deve ser abandonado, mas ao menos em uma política que responda justamente às exigências inscritas na relação social” (LEFORT, 1972, p.416), responde que, a esta questão, “o capítulo XIX *parece, de início*, trazer uma resposta reconfortante” (idem)¹⁰⁵. E, ao apresentar o modo como a astúcia, tornada instituição, materializa-se em uma ordem benéfica a todos, afirma que “com essas considerações, a discussão sobre a astúcia *parece* encontrar uma feliz conclusão” (LEFORT, 1972, p.417)¹⁰⁶. Parece, de início.

Logo após o primeiro momento em que delinea o raciocínio segundo o qual “o desejo do povo encontra o do príncipe” (LEFORT, 1972, p.383), Lefort fará a seguinte ressalva:

Sem dúvida a massa encontra sua vantagem em servir a um príncipe que lhe garanta sua segurança, mas, ao lhe emprestar o seu apoio, ela não sabe o que faz. Enquanto luta para não ser oprimida, ela se prepara a uma opressão de um novo gênero; enquanto ela imagina o bem, ela ganha o mal menor. (LEFORT, 1972, p.384)

Uma opressão “de um novo gênero”. Com efeito, aquele *lugar transcendente* ocupado pelo príncipe, aquele pairar fora da sociedade, como terceiro na briga entre dois, lhe será absolutamente fundamental. Não ser comandado, não ser oprimido, é esta de fato a vontade do povo, mas com uma importante precisão: “É necessário compreender: ‘não oprimido’ *pelos Grandes*. Seguramente o príncipe oprime, por sua vez” (LEFORT, 1972, p.383)¹⁰⁷. Oprime, mas por pairar fora da sociedade, por satisfazer o *objeto imediato* do desejo do povo, ao livrá-lo da opressão de seu adversário natural, “a violência de seu poder parece de uma outra natureza do que aquela dos

¹⁰⁵ Grifo nosso.

¹⁰⁶ Grifo nosso.

¹⁰⁷ Grifo nosso.

Grandes” (LEFORT, 1972, p.383).

Matizada também será a afirmação com a qual Maquiavel levava ao príncipe, de modo inequívoco, uma consideração de ordem moral, ao dizer-lhe ser necessário considerar que mais honesto é o desejo do povo. Afinal, “a apreciação moral não é nem primeira, nem decisiva”, dirá Lefort, pois

que o povo seja mais honesto do que os Grandes, isso só importa ao Príncipe porque ele pode tirar disso um ensinamento político, o exercício do poder se mostrando mais fácil se lhe é possível satisfazer, ao menor preço, as necessidades de seus apoiadores [...]. (LEFORT, 1972, p.386)

Uma vez conhecedor desta dinâmica de desejos, pode o príncipe se apoiar em solos mais seguros e menos custosos, reduzindo seus riscos, minimizando seus gastos e potencializando seus ganhos. O povo, ora, notemos o óbvio: só lhe interessa na medida em que o sustenta, em que o fortalece, e isto por depender dele para escapar da opressão indômita e irrefreada dos Grandes. Fora desta relação de dependência, não tem o povo qualquer motivo para obedecê-lo. Em resumo: “O povo não é digno de confiança senão quando assujeitado ao príncipe” (LEFORT, 1972, p.386).

Temos, enfim, de um lado, os carrancudos e pessimistas moralistas, para quem a astúcia, arte de colorir um mal com as tintas de um bem, não constitui outra coisa senão a prova maior do cinismo mau-caráter do governante. De outro, temos o sorriso ingênuo e otimista de certo republicanismo mal compreendido¹⁰⁸, para o qual a razão da astúcia, inscrita em uma astúcia da Razão e materializada em instituições legais, afigura-se como um belo encontro entre poder e povo, entre particular e universal, numa ordem que supostamente beneficiaria a todos. Entre ambos, temos o *Maquiavel de Lefort*, cujo maior esforço parece ser, justamente, o de *manter irresolvida esta tensão*. Assim, dirá:

Maquiavel não autoriza a pensar que o bem apaga o mal, mas nem tampouco o inverso; ao mal ele obriga a manter os olhos abertos no mesmo momento em que ele nomeia o bem, nos carregando assim de uma incerteza que bem resume a sua formulação: *se del male è licito dire bene*. (LEFORT, 1972, p.378)

O poder se mantém, como já o havíamos visto, longe do príncipe e longe do povo,

¹⁰⁸ Para uma análise detida sobre a fortuna crítica que funda o “Maquiavel republicano”, em especial sobre as diferenças que a leitura lefortiana guarda em relação às interpretações de Quentin Skinner (*The Foundations of Modern Political Thought*, 1978) e John Pocock (*The Machiavellian moment*, 1975), sugerimos o excelente artigo de Sérgio Cardoso “Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a divisão civil e suas interpretações” (Cardoso, S. (2015) In. *Discurso*, 45(2), 207-248).

situado neste vazio, neste entre-dois. “O poder se encrava sempre num vazio social e só se mantém em movimento” (LEFORT, 1972, p.424). Espaço vazio, não porque nele nada há, muito menos porque seja “um espaço para além do conflito das paixões com suas parcialidades” (SAFATLE, 2015, p.96). Ao contrário: vazio, aqui, significa antes desobstrução, manutenção do lugar necessário para a existência do movimento das paixões, da circulação dos afetos.

Vazio da lógica da força – que se interpõe entre os agentes sociais e o príncipe-geômetra –, no qual se instaura a dinâmica vetorial de uma constelação de fatos. Vazio da lógica do imaginário – que reflete sobre a face do príncipe-raposa a mistificadora imagem de um povo e, sobre o povo, a ilusória identidade do príncipe –, no qual se instaura uma dinâmica de afetos. Vazio, enfim, de uma lógica de desejos – que afirma a união e a separação entre o desejo do príncipe e o desejo do povo –, que instaura a divisão entre o Poder e o Social, cisão substituta, afirmadora e falseadora da divisão originária da sociedade em seu inexpugnável conflito entre os Grandes e o Povo.

REFERÊNCIAS

BIGNOTTO, N. *Lefort and Machiavelli*. In: PLOT, M. *Claude Lefort – Thinker of the political*. Londres: Palgrave Macmillan, 2013.

CARDOSO, F.H. *Maquiavel eterno*. In: MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.

CARDOSO, S. *Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a divisão civil e suas interpretações*. Discurso, 45(2), 207-248, 2015.

CHAUÍ, M. *O pensamento da obra de pensamento*. Resenha do livro de Claude Lefort “Le Travail de l'œuvre, Machiavel” (Paris, Gallimard, 1972). Departamento de Ciências Sociais – Cadeira de Ciência Política, 1974.

CÍCERO. *Oeuvres Complètes*. Paris: chez Firmin Didot Frères Fils et Cie Libraires, 1894. (Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/orateurs/index.htm>. Último acesso em 12/07/2020)

DELEUZE, G. “A quoi reconnaît-on le structuralisme?”. In : CHÂTELET, F. *Histoire de la philosophie - VIII. Le XXe siècle*. Paris: Hachette, 1973.

FORTES, L.R.S. *Nota introdutória*. In: LEFORT, C. *As formas da história*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

LEFORT, C. *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*. Paris, Gallimard, 1972.

_____. *Le temps présent*. Paris : Belin, 2007.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *História de Florença*. São Paulo: Martins Fontes, 2007b.

SAFATLE, V. *O circuito dos afetos*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Recebido em: 14/07/2020

Aceito para publicação em: 26/09/2020

NOS BRAÇOS DE PROMETEU: APONTAMENTOS SOBRE TÉCNICA E ANTROPOTÉCNICA

IN THE ARMS OF PROMETHEUS: NOTES ABOUT TECHNIQUE AND ANTHROPOTECHNIC

José Antônio Feitosa Apolinário
Doutor em Filosofia (UFPB)
tonyapolinario@gmail.com

Resumo:

O presente artigo consiste em uma tentativa de compreensão de linhas divisórias, pontos de tensão, convergências e disjunções exequíveis entre a apreciação filosófica da técnica no pensamento de José Ortega y Gasset, e os conceitos de antropotécnica aduzidos nas meditações de Peter Sloterdijk e Fabián Ludueña Romandini, problematizando seus respectivos pressupostos e suas possíveis implicações. Conforme conjecturamos, embora tensa e abrasiva, haveria uma linha de continuidade entre a reflexão orteguiana acerca da técnica e a construção do discurso teórico em torno da antropotécnica na filosofia contemporânea, baseada na pressuposição do caráter autoplástico do humano.

Palavras-chave: Técnica. Antropotécnica. Criação. Animalidade. Zoopolítica.

Abstract:

The present paper consists of an attempt to understand dividing lines, points of tension, convergences and feasible disjunctions between the philosophical appreciation of technique in José Ortega y Gasset's thought, and the anthropotechnical concepts presented in the meditations of Peter Sloterdijk and Fabián Ludueña Romandini, problematizing their respective assumptions and their possible implications. As we conjecture, although tense and abrasive, there would be a line of continuity between the Ortegian reflection on technique and the construction of the theoretical discourse around anthropotechnics in contemporary philosophy, based on the presupposition of the autoplactic character of the human.

Keywords: Technique. Anthropotechnic. Creation. Animality. Zoopolitics.

“Viver é encontrar os meios para realizar o programa que se é”¹⁰⁹

Não constituirá novidade alguma reconhecer o fato de que a técnica se torna um alvo de permanente indagação filosófica a partir do século XX, sobretudo após a hegemonização do modelo de cultura e sociedade arvorado sobre liames umbilicais entre Estado, indústria e ciência, desde o século XIX. Seja pela estupefacção diante da atestação de seu caráter incontrolável e inaudito, seja por um otimismo tecnológico, ou mesmo pelo entusiasmo sobre suas possibilidades com vistas à realização do projeto utópico moderno (o qual passou a conviver com o fiasco inopinado ante o malogro de uma racionalidade supostamente redentora), a técnica torna-se algo consciente, vindo à luz como um problema¹¹⁰.

¹⁰⁹ ORTEGA Y GASSET, José. *Meditación de la técnica*. 7. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1977. p. 62.

¹¹⁰ Obras como *O Homem e a Técnica* (1931) de Oswald Spengler, *A Questão da Técnica* (1938) de Martin Heidegger, *A Dialética do Esclarecimento* (1944) de Theodor Adorno e Max Horkheimer, *A Crise das Ciências Europeias* de Edmund Husserl (1954), *A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica* de Walter Benjamin (1955), *Do Modo de Existência dos Objetos Técnicos* (1958) de Gilbert Simondon, fazem parte dessas investigações indicadas acima, bem como a obra *Meditación de la Técnica* de José Ortega y Gasset, publicada em 1939, texto capital à reflexão ora entabulada.

Desde então, é compreendida filosoficamente em distintos horizontes: é pensada ontologicamente, ou numa profunda simbiose com a história humana, ou ainda desde o âmago das estruturas socioeconômicas e culturais capitalistas.

Se em alguma medida as paisagens distópicas de Aldous Huxley e George Orwell e a bioengenharia interligam-se, é porque o mote da técnica veio a ser, direta ou indiretamente, tanto na literatura e na arte em geral quanto na biologia e nas ciências naturais, para citar aqui dois âmbitos apenas, uma *duplicação* da própria técnica imbricada em nossos modos de viver enquanto seres envolvidos e encerrados nela. Nisso consistem dilemas até então presentes nas discussões sobre técnica e condição humana, os quais atravessam a hermenêutica historicamente dominante sobre o assunto (cujo solo é aristotélico), ultrapassando redes de significações que parecem sepultar aspectos consideráveis de nossa sociogênese, tais como as relações de poder e a animalidade, os quais, de um modo ou de outro, estariam postos no tabuleiro, no jogo de sua compreensão. Também em razão disso, e no cerne dos debates contemporâneos acerca do pós-humanismo e transhumanismo, medra a noção de antropotécnica no horizonte histórico dos conceitos filosóficos.

Destarte, nas páginas que se seguem, intentaremos apresentar e investigar aproximações, afastamentos e interpelações entre a apreciação filosófica da técnica em José Ortega y Gasset em *Meditación de la Técnica*, e os conceitos de antropotécnica aduzidos pelos filósofos contemporâneos Peter Sloterdijk em *Regras para o Parque Humano: uma Resposta à Carta de Heidegger sobre o Humanismo* e *Has de Cambiar tu Vida – sobre Antropotécnica*, e Fabián Ludueña Romandini em *Comunidade dos Espectros I – Antropotecnia*, problematizando seus respectivos pressupostos e suas possíveis implicações. Por essa via, indagamos: como Ortega articula o conceito de técnica? De que maneira se posiciona diante das meditações feitas por seus coetâneos (Heidegger, Spengler, Arendt, Benjamim, por exemplo)? Que deduções subjazem à interpretação sobre a técnica desenvolvida em *Meditación de la Técnica*? Ortega vincula ontologicamente a técnica à constituição humana? É possível pensar que nele há já uma compreensão antropotécnica? Que significa antropotécnica? Que distinções e ligações existem entre os significados de técnica e antropotécnica, pensados à luz de Ortega, Sloterdijk e Romandini? Verificam-se conjeturas distintas em suas respectivas construções teóricas? Ou melhor: quando Ortega pensa a técnica não estaria tomando por base uma instância diferente daquela pela qual Sloterdijk e Romandini concebem a

antropotécnica?

Após a presente cadeia de questões, colocamos a seguinte hipótese: haveria, conforme acreditamos, uma linha de continuidade, tensa e abrasiva, entre a reflexão sobre a técnica e a construção do discurso teórico em torno da antropotécnica, a qual se revelaria ao menos ainda que propedeuticamente na análise dos autores em voga (demandando decerto maiores aprofundamentos). Situada a investigação, passamos ao itinerário metodológico ora proposto: de início, procederemos a uma breve exposição da concepção de técnica em Ortega, e em seguida, a uma apresentação igualmente lacônica das concepções de antropotécnica em Sloterdijk e Romandini, para, a título de arremate crítico-analítico, traçar possíveis linhas divisórias, pontos de tensão, convergência e disjunção, no *corpus* teórico ora examinado. Realizadas tais delimitações, trataremos inicialmente e de forma breve do conceito filosófico de técnica, para logo após seguir o percurso orteguiano, cotejando-o com a meditação hodierna sobre a antropotécnica.

Compreendida originalmente como *arte* (do grego, τέχνη), técnica consiste em um “conjunto de regras aptas a dirigir eficazmente uma atividade qualquer” (ABBAGNANO, 1998, p. 939). Dessa perspectiva, incluem-se as atividades humanas em geral, tais como a ciência, as práticas religiosas, e a própria arte considerada em particular, que se constituem conforme relações de causalidade. Consoante pensa o filósofo alemão Martin Heidegger em *A Questão da Técnica*, o significado moderno da expressão técnica é instrumental e relaciona-se à ideia de *meio* para a consecução de um fim, o que, segundo ele, implica uma relação de dominação do humano para com a técnica, uma manipulação da técnica. Porém, adverte o filósofo: “pretende-se dominar a técnica. Este querer dominar torna-se tanto mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle do homem” (HEIDEGGER, 2002, p. 13). O entendimento desde o qual se delinea a noção de técnica a partir do contemporâneo busca deslocá-la para a situação existencial humana, ou mais precisamente, para o destino histórico ocidental. De certa maneira, o pensamento orteguiano posiciona-se como uma das matrizes desse deslocamento.

No livro *Meditação da Técnica*, publicado em 1939, fruto maduro de um curso ofertado na Universidad de Verano de Santander seis anos antes (ESQUIROL, 2011), José Ortega y Gasset retoma um dos motivos de *A Rebelião das Massas* (1929), obra na qual o filósofo espanhol já discutira a noção de técnica no seio da apresentação de seu conceito de ‘homem de massa’. Entretanto, podemos configurá-las como variações distintas sobre o mesmo tema, não obstante se posicionem nos horizontes antropológico,

e ontológico-existencial. Um dos passos iniciais decisivos de *Meditação da Técnica* consiste em admitir um ‘fato bruto’: o viver é considerado como uma “necessidade originária da qual todas as demais são meras consequências” (ORTEGA, 1977, p. 27). ‘Necessidade das necessidades’, a vida está para a condição humana como para a visão o olho, posto que, viver, *estar no mundo*, constitui o grande compromisso humano. Por esta razão, Ortega afirma um não resignar-se como característico do existente humano ante os interditos da natureza, atitude tal que acaba por supor o referido compromisso com o viver.

Diferentemente do animal, cuja possibilidade de transcendência na relação com a natureza seria nula segundo Ortega, em razão de sua total submersão nela, o humano pode em alguns momentos *emsimesmar-se*, lançando-se em si mesmo, transcendendo a própria *circunstância*¹¹¹ na qual se acha existencial, cultural e socialmente enredado. E ele o faz ao agir no sentido de inventar e/ou criar (enquanto *atos técnicos*) justamente o que a natureza não lhe oferece, e isso de modo a fazer com que *passse a haver o que não há*. Assim sendo, a comunhão e o emaranhamento entre incontáveis atos técnicos permitiu ao humano reformar a natureza em direção à realização de suas necessidades. Mas Ortega não afirma ser a técnica o fazer humano que visaria à satisfação dessas, posto que o mesmo ocorreria ao animal, resultando assim em algo indiscernível da condição propriamente humana, implicando assim um questionamento sobre o significado de necessidades apropriado à existência humana.

Pois bem, é no âmbito da discussão sobre as necessidades humanas que o filósofo expõe sua primeira noção de *técnica*. Para ele, técnica consiste na “reação enérgica

¹¹¹ De acordo com Ortega, a ideia de *circunstância* pressupõe a compreensão de um vínculo ontológico entre humano e ambiente, cultura, história, contexto de inserção, humano e ‘mundo’, no sentido de lugar de ação, o qual, por sua vez, faz implodir qualquer peso constitutivo dissociador presumido a partir da cópula ‘e’. Significa dizer que o humano já se compreende desde sempre *na e com* a circunstância: a vida humana atinge a plenitude na medida em que é cônica do que a circunda, envolve e a desafia a agir, a projetar-se. Na análise da referida concepção orteguiana, Fernando Llano Alonso afirma ser a circunstância “o conjunto de coisas que cercam o homem, coisas para as quais este deve buscar um sentido e que tem que reabsorver, porque só na medida em que consiga a integração desse entorno, conseguirá também adaptar-se ao meio que lhe envolve e estar mais além de seu próprio ‘emsimesmamento’” (ALONSO, 2005, p. 511). Contudo, para além disso, embora coexistentes e reciprocamente implicados, circunstância e vida humana não se confundem: o eu é *na, pela e o que ele faz com* a circunstância; esta não se reduz àquilo que me circunda, mas é maior e mais ampla do que minha circunstância imediata. Ademais, é possível entrever nessa consideração específica algo que remete a uma passagem de Nietzsche – com quem Ortega reconhecidamente dialoga em seu pensamento – no parágrafo 346 d’A *Gaia Ciência*, no qual a dissociação entre homem e mundo é rechaçada pelo filósofo de Zaratustra, numa perspectiva apoiada sobre os ombros de uma crítica da linguagem, asseveradora da posição nietzschiana sobre a condição radicalmente imanente de todo acontecer: “rimos ao ver ‘homem e mundo’ colocados um ao lado do outro, separados tão-só pela sublime presunção da palavrinha ‘e!’” (NIETZSCHE, 2004, p. 239).

contra a natureza ou circunstância que leva a criar entre estas e o homem uma nova natureza posta sobre aquela, uma sobrenatureza” (ORTEGA, 1977, p. 32). Essa definição implica uma densa e contínua tensão entre humano, natureza e *circunstância* (as contingências do mundo, o domínio da cultura, meu corpo e meu campo subjetivo, tudo aquilo que comigo coexiste e coabita). Essa dinâmica espiritualizadora pode ser interpretada como adaptação¹¹² operada pelo humano no meio para si mesmo, sendo, de acordo com Ortega, pertencente a nós *o* não resignar-se, o não satisfazer-se com o mundo tal como ele nos é oferecido. Nisso consistiria nosso *proprium*, pois tal reação nos definiria como humanos: “um homem sem técnica, quer dizer, sem reação contra o meio, não é um homem” (ORTEGA, 1977, p. 36).

Em vista disso, e retomando a questão da distinção entre as necessidades humanas e animais, há um componente argumentativo que é indispensável apontar aqui, pois, o decisivo nesse autor reside na compreensão de que também o não-necessário é parte constitutiva das necessidades humanas. No limite, o *supérfluo* revela-se sinônimo de técnica, porquanto o vir a ser desta última situa-se na razão direta da produção do primeiro: “o conceito de ‘necessidade humana’ abarca indiferentemente o objetivamente necessário e o supérfluo” (ORTEGA, 1977, p. 37). Da presente premissa, Ortega deduz o *telos* essencial do esforço humano em persistir vivendo, em estar no mundo, ligando-o à noção de *bem-estar*: “o bem-estar e não o estar é a necessidade fundamental para o homem, a necessidade das necessidades” (ORTEGA, 1977, p. 38). Disto se segue que a técnica enquanto criação do não-necessário¹¹³ no sentido do empenho pelo bem-estar, e não pelo mero *estar*, constitui precisamente a razão de ser da reação humana ao meio e de sua transcendência em direção à instauração da cultura: “a técnica é, de acordo com isto, efeito da busca do bem-estar e do supérfluo. Como tal está subordinada a ele. Porém, no fundo, tudo está subordinado ao homem e fundado em sua essência criadora e transformadora” (VILLALIBRE, 1996, p. 25).

Ademais, há outro componente de natureza derivativa filiado à satisfação das ‘necessidades’ mediante atos técnicos, ressaltado pelo filósofo espanhol: a *segurança*. Na condição de elemento derivado da economia de esforço propiciado pela técnica, e em

¹¹² Por meio da técnica o meio é adaptado ao sujeito: “a técnica é o contrário da adaptação do sujeito ao meio, posto que é a adaptação do meio ao sujeito” (ORTEGA, 1977, p. 35).

¹¹³ Distintamente de Heidegger, que concebe a técnica enquanto desocultamento do *ser* como possibilidade e instância destinal da existência humana, à qual não se prende qualquer subjetividade preexistente que a opere, Ortega a vê como meio que viabiliza ao humano realizar-se de uma determinada forma. É por esta razão que na reflexão orteguiana, ao humano não cabe meramente viver, mas *viver de uma certa maneira*, instituindo um determinado modo de viver, desde o qual o *supérfluo* se justifica como próprio da condição humana.

umbilical consonância com a diminuição das dificuldades da experiência de existir e da geração de conforto, a segurança acaba por expor a face insólita da técnica, ao instituí-se enquanto “esforço para poupar esforço” (ORTEGA, 1977, p. 49). Nesse ínterim, Ortega questiona os desdobramentos futuros da condição humana ao reputar o esforço para a diminuição do esforço ‘natural’ como atributo da técnica. Supondo que esse esforço ‘sobrenatural’ não cessa de medrar e avançar, denota uma preocupação relacionada aos efeitos irreversíveis deste processo: o esforço contido, o esforço que *não veio a ser* porque poupado, no que seria empregado? Indaga o filósofo.

Concebendo como dramática a situação existencial humana, Ortega entende que o mundo artificial (material e abstrato) que criamos nos percursos (circunstâncias) carregados de facilidade e dificuldades nos quais se desdobram nossa sociogênese, decorre da técnica como essa forma humana de reação ao fato de que a própria condição humana não está pronta ou acabada, sendo, por essa razão, ontologicamente indeterminada. “Note-se bem”, escreve ele,

a existência da pedra lhe é dada pronta, não tem que lutar para ser o que é: pedra na paisagem. Mas para o homem existir é ter que lutar incessantemente com as dificuldades que o contorno lhe oferece; portanto, *é ter que assumir em cada momento sua própria existência* (ORTEGA, 1977, p. 55. Grifo nosso).

O *ter que fazer-se a si mesmo* (que coloca em jogo um vislumbre existencial em torno a uma dedutível capacidade humana de autodeterminação que se sabe imanente) parece dar-se simbioticamente como ação de resposta ante a circunstância ou natureza, assim como trabalho de criação das condições de bem-estar como *necessidade desnecessária* (superfluidade). Por conseguinte, o drama orteguiano encerra-se na tese segundo a qual o humano é fundamentalmente *programa*, pretensão de ser: “corpo e alma são coisas, e eu não sou uma coisa, senão um drama, uma luta por chegar a ser o que tenho que ser” (ORTEGA, 1977, p. 58). Para o humano, portanto, a vida é tão-somente tarefa, e viver significa “encontrar os meios para realizar o programa que se é” (ORTEGA, 1977, p. 62). Neste corrimão e em tom de arremate, sentencia Ortega: “todas as atividades humanas que especialmente receberam ou merecem o nome de *técnicas* não são mais que especificações, concreções desse caráter geral de autofabricação própria a nosso viver” (ORTEGA, 1977, p. 64. Grifo nosso).

Pelas razões até então elencadas, para Ortega o ser humano é propriamente

técnico, enquanto “o animal é atécnico: adapta-se ao meio e segue vivendo” (MACHADO, 2012, p. 119). Logo, enquanto este adapta-se *ao* meio, aquele adapta *o* meio. Com base na suposição de que “o homem se autoconstrói, e o faz vinculado ao que fazer técnico” (QUEZADA, 2007, p. 148), o pensamento orteguiano acaba por suscitar a existência de uma distinção ontológica entre técnica e animalidade, na condição de modo de compreender a diferença mesma entre o animal e o humano, sustentando uma *desnaturalização* da técnica correspondente à afirmação de sua desvinculação de um domínio animal e/ou biológico. Nesta senda, é possível inferir que tal pensamento se posicionaria em um horizonte particularmente fenomenológico, compartilhando assim de uma interpretação análoga a de Heidegger¹¹⁴, conforme a qual

a produção técnica por parte do homem implica em uma ruptura radical com qualquer forma de ‘destreza’ natural, ou qualquer tipo de instinto criativo baseado em uma natureza própria do ser humano. Assim, não se trata de uma projeção natural do corpo e da razão do homem através da técnica e de seus artefatos, ao contrário trata-se de uma pura criação que tem a ver com um horizonte que transcende qualquer vetor de naturalidade que possa ser adjudicado ao sujeito tecnicamente ativo. Justamente, o perigo da técnica radica em que ela não é uma continuação ou potencialização de nossa natureza animal ou biológica, mas *uma alta produção de nosso espírito* e, portanto, um problema da cultura e do pensar, não da biologia ou da antropologia de cunho biologista (CRAIA, 2013, p. 243. Grifo nosso).

Pelo exposto, há algumas implicações na maneira como Ortega concebe a técnica na obra em voga, as quais ultrapassam um sentido naturalístico ou meramente instrumental da concepção, uma vez que sua articulação estrutural com a ideia de transformação da *circunstância* (mundo) e, sobretudo, com a ideia de *bem-estar* (o

¹¹⁴ Voltando à inseparabilidade entre homem e mundo, é possível asseverar que a posição orteguiana em torno da condição humana, do mundo e do horizonte da técnica acha-se de algum modo filiada à linhagem fenomenológica de Husserl e Heidegger, como aponta Josep Maria Esquirol: “Ortega insiste em sua conhecida tese, *eu sou eu e minha circunstância*. Acho-me, desde o princípio, em um entorno, em um contexto, em um mundo, em uma *circunstância*. A proximidade com Husserl e com a analítica existencial de Heidegger salta aos olhos [...] Também a fenomenologia husserliana ensina, e Ortega bem o sabe, que não há mundo sem eu. Considerar o mundo como algo independente é já uma interpretação teórica derivada de minha primeira experiência do mundo” (ESQUIROL, 2011, p. 25. Grifo do autor). Na percepção de Sánchez-Pescador, há semânticas distintas entre o primeiro e o segundo ‘eu’ da sentença, de tal sorte que, “a vida consiste no trato com as coisas, e cabe distinguir entre um eu que é o centro da atribuição de atos e um eu em sentido pleno que é o resultado do trato com as coisas e da relação com o mundo” (SÁNCHEZ-PESCADOR, 2015, p. 112). O que nos parece digno de consideração na tese orteguiana é a visão de um *eu* imanente e ativo cujo *ser* equivale a um *tornar-se* inextrincavelmente *na* e *com* a circunstância, mediante o conjunto de inumeráveis atos técnicos. Nessa acepção, supõe uma ligação íntima com o mundo, sem a qual não poderia vir a ser. Acreditamos que a divisão semântica (e ontológica) proposta por Sánchez-Pescador pode conduzir à hipótese conforme a qual há um primado de um ‘eu’ sobre o outro ‘eu’ (designando algo como o *subjectum* moderno), desembocando assim numa lógica metafísica da qual o filósofo espanhol não compartilha.

necessário e o supérfluo), sugere o domínio do significado, dos valores, da linguagem, e, conseqüentemente, a âmbito mesmo do espírito (cultura). Disto se segue que a técnica não se vincularia à esfera bio-antropológica, sendo, à guisa de hipótese, tão-só uma espécie de ‘epifania’ da existência humana. Contudo, dos bastidores da tentativa de reflexão ontológica sobre a essência da técnica, Ortega parece levar-nos aos recônditos de uma antropologia filosófica redimensionada porquanto busca o recurso à imanência contra uma larga tradição essencialista, nos antípodas de quaisquer pensamentos que pretendem dispor de expedientes biológicos ou fisiológicos para tal fim.

Encaminhando-se para o derradeiro momento da obra, o filósofo madrileno delinea uma periodização conjectural da ‘evolução da técnica’¹¹⁵, alvitando um processo originado desde uma condição humana proto-histórica (simbolizada, segundo ele, pelo homem selvagem¹¹⁶), inconsciente de sua invenção-transmutação técnica, para uma fase moderna e atual definida pelo tornar-se cômico da existência desta. A artificialização do mundo mediante a técnica resulta irreversível à vida humana assim desnaturalizada. Ao que parece, a *relação entre humano e técnica* é aqui projetada como um encontro do qual o primeiro vai paulatinamente tornando-se consciente da existência da última; isso de tal forma que a técnica, inicialmente *fora* e depois *dentro* da esfera do si mesmo (quer como júbilo ante a capacidade, quer como perplexidade ante o imponderável dessa capacidade), é reputada concomitantemente constitutiva do humano; o modo de apreciação desse conceito aduzido por Ortega aparenta, predominantemente, um certo ‘guardar-se’ de questionamentos sobre as intensas

¹¹⁵ Com base no critério segundo o qual o humano veio construindo historicamente a ideia sobre o sentido da técnica em geral em diferentes momentos, Ortega estabelece três estágios de sua evolução: a *técnica do acaso* (etapa inicial definida pela ausência de consciência do humano enquanto produtor técnico, produção esta que é julgada como ato ou desdobramento espontâneo da própria natureza, sendo a técnica confundida com a magia), a *técnica do artesanato* (estágio intermediário caracterizado pela complexificação dos atos técnicos, da incorporação da técnica pelo indivíduo – o artesão –, mas ainda destituído do saber sobre a técnica ou da consciência do invento, algo que só ocorre a partir da entrada em cena da máquina, instante no qual o trabalhar desprende-se do existente humano e a técnica emerge como algo à parte) e a *técnica do técnico* (instaurada pela dissociação entre o trabalhador e o técnico, define-se pelo fato de que o humano adquire consciência acerca da técnica enquanto incontável e ilimitado quantitativo de atividades antrópicas, consciência esta que o desloca para uma situação ainda não experienciada, ante uma hipertrofização da técnica que vigora na razão direta do atrofamento da vida, configuradora de seu estágio moderno). Para Castelló, o efeito nítido do estágio recente da técnica denota que “a circunstância se humanizou com um crescimento exponencial dos aparatos, instrumentos, instituições sofisticadas, e o homem é consciente desse fato e o traduz em reconhecimento de uma prática de infinitas possibilidades da técnica” (CASTELLÓ, 2013, p. 39).

¹¹⁶ A quem Ortega declara ser o tipo de humano pertencente “aos grupos menos avançados” (ORTEGA, 1977, p. 93), significando que, no limite, o posicionamento orteguiano é ainda destituído de uma compreensão da alteridade humana, cultural, e, portanto, de uma percepção da diferença; ao mesmo tempo em que dá a entender que se mantém fiel a um horizonte histórico-teleológico que se tornou problemático na reflexão contemporânea.

dinâmicas da esfera política, e uma clara abdicação da consideração em torno da linha divisória entre animal e humano (do elemento biológico), e de sua relevância no trato da questão, como ponto de partida.

Desta feita, até que ponto à argumentação orteguiana faltaria uma análise do horizonte sociogenético da coletividade e das relações sociopolíticas, desde os quais uma meditação sobre a relação entre ser humano e técnica poderia ser ampliada e ressignificada? Naturalmente, com essa indagação, lançamos o olhar sobre o terreno etéreo e ‘comprometido’ das opções filosóficas que antecedem e inevitavelmente acompanham a reflexão dos(as) filósofos(as) no processo de sua edificação. No caso de Ortega, a problematização da técnica está em seus inícios: outros protagonistas adviriam nos séculos XX e XXI, de modo a estabelecer formas distintas de exame e interpretação que contemplam direta ou indiretamente esse *topos* reflexivo, dentre os quais, Sloterdijk e Romandini¹¹⁷. Nestes autores, o fato de trespassar a tarefa perscrutativa com a expressão ‘técnica’, em nome de uma compreensão construtiva da noção de *antropotécnica*¹¹⁸, mostra o quão distinta é a démarche filosófica doravante tratada.

Peter Sloterdijk usufrui do termo antropotécnica em *Regras para o Parque Humano*, conferência ministrada em um colóquio dedicado às filosofias de Heidegger e Lévinas, na Baviera, em julho de 1999, na qual antropotécnica consiste na *criação de seres humanos por outros seres humanos*. Dez anos depois, em *Has de cambitar Tu Vida* (2009), tal noção é desenvolvida pelo filósofo que, empreendendo um cabedal interpretativo mobilizador de reflexões instituintes articuladas às concepções de exercício, imunologia, antropogênese, autoplastia, entre outras, a reconhece como sendo uma “atrevida expressão” (SLOTERDIJK, 2012, p. 16). Nesse sentido, antropotécnicas são tomadas como “um conjunto de técnicas desenvolvidas para modificar e otimizar o comportamento humano” (CASTRO-GÓMEZ, 2012, p. 67), o que significativamente amplia o significado inicial indicado em *Regras para o Parque Humano*. Um dos tratos mais recentes do conceito em voga passa pelo exame do filósofo argentino Fábian Ludueña Romandini, na obra *A Comunidade dos Espectros I. Antropotecnia*, onde

¹¹⁷ Outros nomes do pensamento contemporâneo participam desse itinerário, construindo posições hermenêuticas inteiramente singulares, dentre os quais, Hannah Arendt, Hebert Marcuse, Michel Foucault, Jürgen Habermas, Álvaro Vieira Pinto, Hans Jonas, Umberto Galimberti, Bernard Stiegler.

¹¹⁸ Conforme elucidada Vásquez Rocca, “o termo antropotécnica, introduzido por Mouraviev em seus escritos de juventude, é uma espécie de sinônimo da expressão, cunhada na mesma época, de ‘anthropourgia’ – que alude à produção de um tipo superior de ser humano” (ROCCA, 2013, p. 11). Sergeï Nikititch Mouraviev (1957-) foi um filósofo, filólogo, linguista e historiador francês de ascendência russa.

compreende em um sentido geral “*antropotecnia* ou *antropotecnologia*” como:

técnicas pelas quais as comunidades da espécie humana e os indivíduos que as compõem agem sobre sua própria natureza animal com o intuito de guiar, expandir, modificar ou domesticar seu substrato biológico, visando à produção daquilo que a filosofia, em um primeiro momento, e logo a seguir, as ciências biológicas e humanas se acostumaram a chamar de ‘homem’. O processo de hominização e a própria história da espécie *homo sapiens* até a atualidade coincide, então, com a história das antropotecnologias (econômicas, sociais, educativas, jurídico-políticas, éticas) que têm buscado, incessantemente, fabricar o humano como *ex-taxis* da condição animal (ROMANDINI, 2012, p. 09. Grifo do autor).

Apesar de se colocar em trilhos sloterdijkianos, reconhecendo a importância dos trabalhos do filósofo alemão, Romandini constrói uma significação baseada em especial na investigação de outras antropotécnicas (mormente a religiosa e a jurídico-política). Com efeito, ele não ratifica a ideia de acordo com a qual antropotecnologias enquanto processos de fabricação de humanos seriam inevitáveis (*necessárias*), mas unicamente contingentes, concebendo a antropotecnia como forma efêmera adotada por *tecnologias de poder*¹¹⁹ aplicadas ao animal humano: “nenhuma realização do animal *Homo sapiens* – como nenhuma outra conduta do reino animal – pode ser concebida fora de um certo horizonte de tecnologias de poder” (ROMANDINI, 2012, p. 244).

Não obstante existam divergências hermenêuticas entre os autores em questão, ambos estão concordes com fato de que, apesar do caráter recente do termo, sua ocorrência na história das ideias é julgada bem anterior, remontando à filosofia política de Platão. Conforme atesta Sloterdijk, “a tese de que os homens são animais dos quais alguns dirigem a criação de seus semelhantes enquanto os outros são criados – um pensamento que desde as reflexões de Platão sobre a educação e o Estado faz parte do folclore pastoral dos europeus” (SLOTERDIJK, 2000, p. 44); enquanto Romandini, num diapasão análogo, assevera: “a ciência política, diz Platão, não é senão uma subespécie da ‘produção e criação de seres vivos’” (ROMANDINI, 2012, p. 21).

Sem dúvidas, em razão dessas considerações, não se deve olvidar que um dos

¹¹⁹ Vê-se nessa consideração Romandini operar com um conceito extraído do pensamento de Michel Foucault, desde o terreno de sua reflexão sobre biopolítica. Nas palavras do filósofo francês, “um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi, e o que se poderia denominar a assunção da vida pelo poder: se vocês preferirem, uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de *estatização do biológico*” (FOUCAULT, 2005, p. 285/286). E finaliza: “de fato, o nível que eu gostaria de seguir a transformação não é o nível da teoria política, mas, antes, o nível dos mecanismos, das técnicas, das tecnologias de poder” (FOUCAULT, 2005, p. 288).

panos de fundo centrais nesses dois autores – com alguma variação sobre o tema em ambos – é a preocupação em compreender uma *zoopolítica* simultânea às dinâmicas geradoras de antropotécnicas, mais além de uma *biopolítica* apreendida a partir da modernidade. É por esse meandro que, sob a ótica de Romandini, “toda antropotecnologia implica um substrato zoopolítico que subjaz em seu centro” (ROMANDINI, 2012, p. 10), e que Sloterdijk traz à tona na imagem conceitual de *parque humano*¹²⁰, espelhando, quiçá, a seguinte senha spengleriana: “a humanidade é um conceito zoológico, ou uma palavra vã” (SPENGLER, 1966, p. 30). Outrossim, em ambos, a meditação ora mencionada não se sustenta destituída da conjectura (de verve nitidamente nietzschiana) de que o *tornar humano* (cujo símile moderno é o *civilizar*) implica a negação da animalidade no humano.

Se em Romandini esse processo constitui a lógica intrínseca à hominização mediante técnicas de poder e antropotécnicas ontologicamente contingentes, em Sloterdijk ela atinge seu ápice com o Humanismo, pensado como forma de antropotécnica cujo fim é amansar os homens, na investida de salvá-los de suas inclinações animais, tornando-os animais civilizados por intermédio de técnicas operadas por uma elite seleta possuidora do “monopólio da criação – os padres e professores” (SLOTERDIJK, 2000, p. 40).

Vê-se aqui um terreno propriamente antropológico nas elucubrações filosóficas destes autores (e muito embora o viés orteguiano privilegie uma linha fenomenológica, não significa dizer, pelo menos a nosso ver, que em *Meditación de la Técnica* não haveria uma preocupação de natureza antropológica). O que se afigura na arena reflexiva da antropotécnica, e que termina por situá-la na esfera dos problemas de nosso século, é, de um lado, a tentativa de “ofertar uma nova definição de ser humano” (SLOTERDIJK, 2001, p. 32), diante das possibilidades postas em jogo por novíssimas técnicas, as quais despertam o interesse filosófico do chamado pós-humanismo; e de outro, “reformular mediante expressões técnicas a parte do discurso ético que não seja pura fraseologia” (SLOTERDIJK, 2012, p. 16). Embora reconheça em Karl Marx e nos jovens hegelianos a precedência da tese de acordo com a qual é próprio humano que

¹²⁰ “Desde *O Político*, e desde *A República*, correm pelo mundo discursos que falam da comunidade humana como um *parque zoológico* que é ao mesmo tempo um parque temático; a partir de então a manutenção de seres humanos em parques ou cidades surge como uma tarefa zoopolítica. O que pode parecer um pensamento sobre a política é, na verdade, uma reflexão basilar sobre regras para a administração de parques humanos [...] Homens são seres que cuidam de si mesmos, que guardam a si mesmos, que – onde quer que vivam – geram a seu redor um ambiente de parque” (SLOTERDIJK, 2000, p. 48/49. Grifo nosso).

produz o humano, Sloterdijk desconsidera a articulação desta com a dimensão do trabalho enquanto ação ontológica fundamental do ente humano. Dessa perspectiva, aplaca a seguinte posição:

se o homem produz, de fato, o homem, não é precisamente através do trabalho e de seus resultados concretos, como tampouco mediante o recentemente tão encomiado ‘trabalho do homem em si mesmo’ e menos pela ‘interação’ ou ‘comunicação’, invocadas como alternativas. Isso o homem faz vivendo sua vida em diversas formas de exercício. Defino como *exercício* qualquer operação mediante a qual se obtém ou se melhora a qualificação do que atua para a seguinte execução da mesma operação, independente de que se declare ou não se declare a esta como um exercício (SLOTERDIJK, 2012, p. 17. Grifo do autor).

A contraposição à tese materialista parece demarcar o lugar desde onde é oxigenada a proposta sloterdijkiana, isso em vista do abandono crítico da percepção do humano pensado à luz da categoria trabalho, em nome de uma autoprodução vital cujo núcleo rijo é a *repetição* subjacente à ideia de exercício:

quem fale da autoprodução do homem sem mencionar sua configuração na vida que se exercita erra o tema desde o princípio. Em consequência, temos que deixar praticamente em suspenso tudo o que foi dito sobre o homem como um ser trabalhador, para traduzi-lo na linguagem da exercitação da vida, ou de um comportamento que se configura e acrescenta a si mesmo (SLOTERDIJK, 2012, p. 17).

Nisso mostrar-se-ia aquilo que Sloterdijk intitula *giro antropotécnico*, uma reviravolta interpretativa destinada a visualizar por um ângulo alternativo as práticas humanas enquanto autoplásticas, baseadas na retroalimentação dessas mesmas práticas, no sentido do contínuo acréscimo qualitativo. No concernente às fontes, se em *Regras para o Parque Humano* Sloterdijk credita a Nietzsche o mérito de ter sido o primeiro a sinalizar as dinâmicas antrope e sociogenéticas como rebentos de antropotécnicas¹²¹, no contexto *Has de Cambiar Tu Vida*, a dietologia instaurada em *Ecce Homo*¹²² é celebrada como *locus* no qual o filósofo de Zaratustra haveria apresentado prelineamentos a uma doutrina de vida estatuída por meio de exercícios (uma *ascetologia*¹²³), prenunciando a

¹²¹ Cf. SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 37-38.

¹²² Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 23-35.

¹²³ Segundo Sloterdijk, uma *ascetologia geral* de inspiração nietzschiana teria por objeto “o exercício tanto implícito como explícito do homem”, o qual, prossegue o autor, “constituiria o núcleo do conjunto de antropotécnicas que historicamente têm se manifestado, sendo questionável se, em um tempo previsível, a genética poderá contribuir com algo mais que uma modificação externa desse campo cujo poder manteve-se há muito tempo praticamente constante” (SLOTERDIJK, 2012, p. 148).

reflexão sloterdijkiana sobre a antropotécnica, e arvorando-se numa “teoria geral da existência fundada em exercícios” (SLOTERDIJK, 2012, p. 19).

Um dos objetivos de Sloterdijk, como ele mesmo declara, consiste em usufruir da concepção de exercício para por meio dela conceber uma ponte entre o biológico e o cultural, entre os processos propriamente naturais e as práticas humanas: “em realidade a passagem entre a natureza e a cultura, e vice-versa, encontrou-se, desde sempre, completamente aberta. Atravessa uma ponte fácil de cruzar: a vida como exercício” (SLOTERDIJK, 2012, p. 25). Dessa perspectiva, a ponte como tropo desse teso e dinâmico *continuum* do biológico ao cultural (e vice-versa), e o existente humano reputado um ser vivo *pontifical*, remonta à conhecida passagem de *Assim falou Zaratustra*, na qual Nietzsche-Zaratustra adverte que “grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo” (NIETZSCHE, 2011, p. 16), reverberando assim o recurso a algumas posições nietzschianas na empreitada sloterdijkiana.

Além disto, a transfixação entre vida biológica e cultural teria resultado no engendramento de processos imunológicos mediante antropotécnicas, os quais, ao longo de nossa antropogênese, comporiam arranjos vitais cuja ligadura vai das longínquas tradições ascéticas orientais e ocidentais (antigos sistemas antropotécnicos – sistemas de exercícios) até as técnicas genéticas de nosso tempo. Ocupando-se em refutar a interpretação corrente acerca de um retorno das religiões no contemporâneo após o fracasso das *Luzes*, Sloterdijk desacredita a existência de grandes sistemas de crenças comuns na atualidade, entendendo haver apenas diversas e fragmentárias práticas espirituais. Contudo, consoante a hipótese lançada pelo filósofo, há algo que realmente retorna e do qual seríamos coetâneos: “o que verdadeiramente retorna hoje em dia é a abertura de um horizonte antropológico que Sloterdijk denomina ‘o imunitário’ do ser humano” (ROCCA, 2013, p. 03). Sistemas simbólico-imunológicos, muito além das condições materiais, constituem o horizonte ao qual a existência humana acha-se visceralmente ligada. Conforme Vásquez Rocca, em sua sintética compreensão do referido âmbito imunitário sloterdijkiano,

no homem dão-se, para além do puramente biológico como ocorre com todos os seres vivos, dois sistemas imunitários a mais: o baseado em práticas sócio-imunitárias (jurídicas, políticas ou militares), para tratar com agressores próximos ou distantes, e que compõem as práticas simbólicas ou ‘psico-imunológicas’, que nos auxiliam a fim de que superemos a nossa vulnerabilidade constitutiva. Os homens são seres excedentes, que transbordam continuamente seu substrato biológico,

expondo-se a situações excepcionais de risco, e que por isso se veem obrigados a estabelecer procedimentos imunitários (sociais, psíquicos, simbólicos) que os protejam e melhorem esse seu singular estado de indigência, nascido de um excesso ontológico. São estas antropotécnicas, estes trabalhos, tanto físicos como mentais, do homem sobre si mesmo o que constitui o principal objeto de estudo de *Has de cambiar tu vida* (ROCCA, 2013, p. 03/04).

Na *espectrologia* zoopolítica de Romandini, o ‘trabalho do humano sobre si mesmo’ é considerado sem que sejam olvidadas profundas relações de poder que esse trabalho implica. Numa perspectiva semelhante às compreensões de Nietzsche, Foucault e Sloterdijk, o filósofo argentino entende ser *a domesticação do humano* por meio de antropotecnologias o propósito fundamental dos processos zoopolíticos havidos até então, os quais permitiram ao homem constituir-se como o protótipo de si mesmo¹²⁴. Identificando uma irrefreável “vontade antropotécnica”, que alcança na realidade hodierna níveis quantitativos e qualitativos sem antecedentes históricos, configurada na intervenção/dominação técnica e simbioticamente política do humano pelo humano, Romandini traduz o que acredita ser o derradeiro anelo zoopolítico em todas as épocas: “o objetivo último da domesticação humana se encontra, *como sempre se encontrou*, na manipulação do patrimônio biológico da espécie” (ROMANDINI, 2012, p. 225. Grifo nosso). Contudo, o autor propõe uma reflexão sobre os novos alicerces em que está assentado o poder em nosso tempo, com vistas à superação do dispositivo zoopolítico, o qual não deve ser tomado como horizonte último da condição antropotecnológica humana, sendo “apenas mais um estágio antropotécnico entre suas múltiplas configurações históricas” (ROMANDINI, 2012, p. 237). Nessa posição, acha-se uma abertura histórica possível à derrocada da prolongada empresa política domesticadora de corpos (da zoo à biopolítica) e, ao mesmo tempo, o vir-a-ser da conflagração entre ser humano e técnica, julgada agora um monstro descolado de seu criador e voltando-se radicalmente contra ele mesmo: *incipit* tecnofobia!

Frustrando o embasamento de nossas certezas e de nossas esperanças, eis que a técnica atualmente é tida como hostil à vida, e especialmente à vida humana, no próprio momento em que ela vem melhorar, enriquecer, diversificar a nossa arte de dar a vida. Ela é denunciada como uma potência mortífera, enquanto permite que cada um de nós espere ver

¹²⁴ Conforme Romandini, “o campo de ação mais complexo e elevado que a nova biotecnologia, a AI, a nanotecnologia, a biologia molecular, a física e as ciências cognitivas e informáticas encaram, é, sem dúvida, a possibilidade do *redesenho artificial do corpo humano* e da intervenção sobre as bases moleculares da vida sobre a terra. No que concerne ao homem, este é um processo absolutamente *antropotecnológico*, o último avatar e destino final da domesticação do *Homo sapiens*” (ROMANDINI, 2012, p. 224. Grifo do autor).

adiada a sua morte e oferecidos os meios de aliviar os sofrimentos que a precedem (LECOURT, 2005, p. 33).

Após a apreciação dos conceitos em voga, dentro dos horizontes discursivos visitados, podemos perceber alguma articulação em profundidade entre as noções de técnica e antropotécnica ora aduzidas? Tendo em mente o que foi exposto, se a técnica é pensada, num sentido amplo (porém, não consensual), enquanto *meio para o controle*, a manipulação e a dominação do mundo e da vida (carregada de um significado instrumental), é possível então afirmar em alguma medida que por seu intermédio as relações políticas, nos diversos devires históricos do humano, foram instauradas como relações de controle técnico tanto pelo corpo político sobre os dominados, quanto dos seres humanos sobre seu próprio magma corpóreo.

Mas, frente ao conceito de técnica (e a política mesma pensada como ‘técnica’, à maneira dos antigos gregos) tomado unicamente em um sentido instrumental, a noção de antropotécnica parece oferecer um intrigante elemento a mais: não somente dominar e manipular, no sentido do controle e da imposição de rédeas, mas *criar e cultivar* tipos de seres humanos passa a ser um compósito do referido conceito. É possível inferir que esse elemento propriamente criativo pode ser encontrado nos três autores analisados; mas é coerente apontar que o sentido da relação entre técnica e criação em Ortega, não parece o mesmo que o da relação entre antropotécnica e criação em Romandini e Sloterdijk, pelo fato de que o modo de consideração dos temas e as escolhas hermenêuticas são bastante diferentes entre o primeiro e os últimos (e mesmo entre estes).

Por um meandro específico, e a título de conjectura, percebemos em Sloterdijk um afastamento da forma como Heidegger e Ortega examinam e consideram a técnica. A interferência sobre o próprio corpo e sobre corpos nas relações de poder estabelecidas na vida com os outros, parece sinalizar pontos de conflito entre técnica e antropotécnica, tal como entendem os filósofos aqui discutidos, uma vez que as visões de técnica como acontecimento espiritual (no domínio da cultura e do pensamento), e de técnica como processos dinâmicos que imbricam vida animal e cultural, implodindo possíveis sombras dicotômicas essencialistas, assumem distintos pressupostos. Tendo isso em vista, é possível ajuizar a antropotécnica no sentido em que ‘técnica’ consiste no processo de transformação da matéria humana animal em direção ao espiritual-cultural (nos apoiando em certa medida nas considerações de Sloterdijk e Romandini).

Noutro liame, até que ponto a discussão orteguiana da técnica é destituída de uma articulação sobre as relações de poder (e mesmo as técnicas de poder)? Há de fato um olvidamento da condição política em *Meditación de la Técnica*, a qual indicaria uma lacuna no modo de pensar a questão? Apesar de Ortega defender o humano como ser que se fabrica a si mesmo, concebendo a *autofabricação* aparentemente na direção de uma ontogênese espiritual, as questões acima expostas poderiam achar uma resposta na interpretação orteguiana do *gentleman*, na parte VII de *Meditación de la Técnica*. Este parece guardar um aspecto claramente zoopolítico e antropotécnico uma vez que, ao ser caracterizado por exercer e assegurar um grande domínio sobre a *circunstância*, o *gentleman* igualmente o teria “sobre os homens”, de onde decorreria o fato de ser compreendido por Ortega como “o grande técnico e o grande político” (ORTEGA, 1977, p. 79). Decerto, seria essa a obra do filósofo espanhol que devemos interrogar a fim de problematizar uma determinada apoliticidade da análise orteguiana? Não teríamos que considerar a apreciação da técnica em sua umbilical relação com a ciência moderna, apresentada em *A Rebelião das Massas*¹²⁵? Talvez uma outra pesquisa em um momento ulterior possa dar conta dessa questão.

Como fora antes aventado, algo que se afigura conflituoso entre o pensamento da técnica em Ortega e a reflexão antropotécnica em Sloterdijk e Romandini, é a ponderação em torno do campo biológico enquanto campo demarcatório na meditação dos últimos. Ao examinar a apreciação heideggeriana da clareira (*Lichtung*) enquanto condição ontológica do humano, Sloterdijk faz a seguinte ressalva: “existe uma história – resolutamente ignorada por Heidegger – da saída dos seres humanos para a clareira: uma história social da tangibilidade do ser humano pela questão do ser e uma movimentação no escancaramento da diferença ontológica” (SLOTERDIJK, 2000, p. 32/33). Essa crítica de Sloterdijk a Heidegger não se aplicaria de certa forma a Ortega, uma vez que a consideração orteguiana em torno da técnica parece não se ocupar com a supradita passagem do animal humano para o domínio da cultura e da linguagem (a clareira heideggeriana)? Até que ponto faltaria a Ortega, inclusive em termos filosófico-metodológicos, uma consideração sobre a referida ‘saída’? E como não pensar que tal ‘lacuna’ não seria consequência de uma opção acerca de um pressuposto e um método investigativo, o que sob nenhuma hipótese – ao menos no modo como divisamos – deve

¹²⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

arvorar-se em motivo de desconsideração e crítica negativa. Se há desacordos entre as meditações aqui aduzidas, isso decorre do fato de que elas se posicionam dentro de certos limites teóricos e usufruem de cabedais hermenêuticos distintos, e só.

Se como já afirmava Spengler no início do século XX, “a cultura ocidental em nossos dias está precisamente vivendo uma orgia de pensamento técnico em proporções verdadeiramente trágicas” (SPENGLER, 1966, p. 445), poderíamos recuperar o sentido do trágico nietzschiano como abertura a novas possibilidades existenciais e criação de novos valores, para sinalizar que a discussão sobre antropotécnica em alguma medida nos dirige para esta senda: para além do que a técnica representa hoje para a vida humana, e, sobretudo, para além das questões de natureza ética que dela possam advir, estamos, a nosso ver, vivenciando uma intensa e imponderável *transmutação* da condição humana a qual se dá numa hipervelocidade, cujos diversos e caducos sistemas de freios não podem ou conseguem impedi-la de avançar. Nessa direção, reiteramos a hipótese antes ventilada de acordo com a qual é possível identificar uma tensa *linha de continuidade* entre a meditação sobre a técnica e a construção do discurso teórico acerca da antropotécnica na investigação dos autores aqui discutidos, a qual se mostra ainda propedêutica, tateante, uma vez que a própria reflexão em torno da última encontra-se em vias de sedimentação no campo de forças do atual debate filosófico.

Se minha desconfiança não falhar, pois, consoante um adágio nietzschiano, “quanto mais desconfiança, mais filosofia” (NIETZSCHE, 2004, p. 239), a discussão sobre a técnica constituiu e constitui a aclimatação necessária para que a noção de antropotécnica fosse e continue sendo desenvolvida, no sentido de nos permitir compreender determinados movimentos da ciência e tecnologia contemporâneas que reconduzem de modo cada vez mais inadiável à interrogação sobre o que afinal somos. Quiçá isso nos traga à consciência o lugar onde, enquanto humanos, desde sempre estivemos: nos braços prometeicos de nós mesmos.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ALONSO, Fernando Llano. Estúdio jusfilosófico sobre la relación de continuidade existente entre la filosofía de la vida, el raciovitalismo orteguiano y la teoría de la experiencia jurídica. In: ALONSO, Fernando Llano; SÁENZ, Alfonso Castro. *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Editorial Tébar, 2005.

CASTELLÓ, Salvador Feliu. *José Ortega y Gasset. Leyendo Meditación de la técnica*. Valencia: PUV, 2013.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk. *Revista de Estudios Sociales*. Bogotá: Universidad de los Andes, n. 43, p. 63-73, 2012.

CRAIA, Eladio. Heidegger e a técnica: sobre um limite possível. *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba: PUC-PR, v. 25, n. 36, p. 241-264, jan./jun. 2013.

ESQUIROL, Josep Maria. *Los filósofos contemporáneos y la técnica: de Ortega a Sloterdijk*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica. In: Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

LECOURT, Dominique. *Humano pós-humano: técnica e vida*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MACHADO, Nilson José. *Ética e educação: personalidade, cidadania, didática, epistemologia*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Ecce homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Meditación de la técnica*. 7. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1977.

QUEZADA, Federico Ortiz. *Muerte, morir, inmortalidad*. Madrid: Taurus, 2007.

ROCCA, Adolfo Vásquez. Peter Sloterdijk: antropotécnicas y homo immunologicus; o la autoplastia como espacio auto operativo, endo-retórico y socio-inmunitario. *Errancia*. Tlalnepantla: Facultad de Estudios Superiores Iztacala, UNAM, setembro, p. 01-27, 2013.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. *A comunidade dos espectros*. I. Antropotecnia. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012.

SÁNCHEZ-PESCADOR, José Hierro. La idea del yo en Ortega y Gasset. In: ALONSO, Fernando Llano; SÁENZ, Alfonso Castro. *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Editorial Tébar, 2005.

SLOTERDIJK, Peter. *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2012.

_____. *La domestication de l'être*. Paris: 1001 Nuits, 2001.

_____. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SPENGLER, Oswald. *La decadência de ocidente*. Vol. I, II. Madrid: Espasa-Calpe S.A., 1966.

VILLALIBRE, Modesto Berciano. *La técnica moderna: reflexiones ontológicas*. Oviedo: Editorial Universidad de Oviedo, 1996.

Recebido em: 21/05/2020

Aceito para publicação em: 30/09/2020

O CRISTO DE SARTRE – REINVENÇÃO MÍTICA E HUMANISMO EM *BARIONA* ¹²⁶

THE CHRIST OF SARTRE - MYTHICAL REINVENTION AND HUMANISM IN *BARIONA*

Caio Liudvik
Pós-Doutor em Filosofia (USP)
E-mail: caioliudvik@hotmail.com

RESUMO:

Bariona (1940) é a primeira peça de Jean-Paul Sartre, aquela na qual ele lançou as premissas básicas de seu *teatro de situações*. Foi escrita em um período crucial de sua vida, durante os meses que passou prisioneiro dos nazistas no campo de Trier. Sartre experimenta então uma verdadeira “conversão” ao postulado do engajamento político. Outro dado importante é o recurso ao mito, mais exatamente à narrativa bíblica do nascimento de Cristo, como instrumento útil, antes de mais nada, para disfarçar a defesa filosófica e política da liberdade, pilar do existencialismo sartriano. O presente artigo examina essas diversas facetas da peça, em cotejo com outras obras do autor e com ideias nietzschianas sobre a “tradução-reinvenção” da História e sobre o *amor fati*.

PALAVRAS-CHAVE: Sartre-bariona. Teatro. Mito. Religião. Nietzsche

ABSTRACT

Bariona (1940) is Jean-Paul Sartre’s first play, in which he introduced the premisses of his *theatre of situations*. It was written in a critical period of his life, during the months he spent as a prisoner at the Nazi camp in Trier. Sartre lived then a true “conversion” to the position of political compromise. Another important aspect is the use of myth, more exactly the Biblical narrative of Christ’s birth, as an instrument for, before anything else, disguising a philosophical and political case for freedom, a pillar of Sartrian existentialism. The article discusses these different aspects of the play, in comparison with Sartre’s other works and Nietzsche’s ideas about the “translation-reinvention” of History and *amor fati*.

KEY-WORDS: Sartre. Bariona. Theatre. Myth. Religion. Nietzsche

INTRODUÇÃO

“Toda realidade humana é uma paixão, já que projeta perder-se para fundamentar o ser e, ao mesmo tempo, constituir o Em-si que escape à contingência sendo fundamento de si mesmo, o *Ens causa sui* que as religiões chamam de Deus. Assim, a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a ideia de Deus é contraditória, e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil” (SARTRE, 2008b [1943], p. 750).

Muitas vezes já se citou esta passagem célebre das páginas finais de *O ser e o nada*. A beleza e contundência dessas palavras de Sartre inebriam pelo conteúdo radical de seu pessimismo quanto ao homem e de seu ceticismo quanto a Deus, mas correm o

¹²⁶ Este trabalho é parte da pesquisa de pós-doutorado sobre Sartre que desenvolvo atualmente no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, Brasil, sob a supervisão do Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva. A pesquisa envolve também a tradução comentada da peça *Bariona*, inédita no Brasil.

risco de dispensar dos comentadores a tarefa de uma análise mais detida, até pela aparente clareza do conteúdo explícito. Há detalhes que injustamente ficam na sombra. Por exemplo, a rara evocação, no conjunto da obra de Sartre, à figura de Jesus Cristo. Mais exatamente, à sua “paixão”, ou seja, seu sacrifício, cujo significado – depreende-se invertendo a frase explícita e buscando o argumento implícito –, seria: “Deus se perde para que o homem nasça”.

Deus se perde: podemos encontrar um paralelo teológico na doutrina da *kenose* (Fl 2,7)¹²⁷, o esvaziamento de si, o desapego de suas prerrogativas divinas para que se encarnasse. *Para que o homem viva*: a “perdição” de Deus, de humilhação em humilhação da manjedoura à cruz, como símbolo do despertar da consciência humana, como processo dialético de desalienação – lembremos que a “morte de Deus”, antes de Nietzsche, já é tema caro a Hegel (ZIZEK. e MILBANK, 2014). *Esta paixão*, se inversa àquela pela qual o homem se perde em Deus, tem ao menos a chance de não ser “inútil”, ou seja, tão ilusória e fracassada. O texto que vamos aqui analisar, *Bariona, ou o Auto da Dor e da Esperança*, a primeira peça de Sartre, três anos anterior a *O ser e o nada*, nos ajuda a entender o porquê.

Este “auto sacramental”, gênero típico do teatro medieval, tem como referenciais temporais bíblicos, no Prólogo, a Anunciação feita a Maria de que ela daria à luz o Messias e, no sétimo e último Quadro, a fuga de José com a mulher e o recém-nascido, depois da decisão do déspota Herodes de matar todas as crianças de até dois anos em Belém, para se livrar do suposto “novo rei dos judeus” que, soube pelos Reis magos, acabara de nascer.

A sobrevivência de Jesus menino a esta primeira provação conta, na versão de Sartre, com o auxílio decisivo de Bariona, chefe judeu de uma pequena aldeia a 25 léguas de Belém, chamada Betsur, que se vê às voltas com um cenário sombrio, de crescente miséria e êxodo dos mais jovens, consequências da espoliação pelas políticas do César, jugo este que é imagem da situação da França sob a Ocupação de Adolf Hitler.

Após o aviso, por um funcionário romano, de que os impostos seriam aumentados de dez para dezesseis dracmas per capita – seriam quinze, não fosse o “caixinha” obrigatório para os corruptos locais –, Bariona, indignado, convoca o Conselho dos Anciãos, que, qual coro trágico, entra em cena entoando lamentos em relação ao

¹²⁷ Todas as nossas citações bíblicas vêm da versão da *Bíblia de Jerusalém* (S. Paulo: ed. Paulus, 2019).

envelhecimento não só do corpo de cada qual, mas também do brio daquela gente abandonada aos escombros de si mesmos:

Nossa aldeia agoniza e sobre nossas casas de lama seca
Gira o voo negro do Corvo.
Para que um conselho,
Se nosso coração está em cinzas
E nós rolamos em nossas cabeças
Pensamentos de impotência?
(...)
Para que nos fazer sair dos buracos
Onde nos enterramos para morrer
Como animais doentes?
Do alto destes muros, outrora
Nossos pais expulsaram o inimigo,
Mas tais muros agora estão rachados; estão arruinados
Não gostamos mais de nos olharmos na face
Pois nossos rostos enrugados nos lembram um tempo desaparecido.
(SARTRE, 2005b, p. 1.127-8)

Mais jovem que eles, mas tão “velho” quanto, nesta acepção de um esgotamento existencial ainda que tingido de uma ira potencialmente transformadora, Bariona decreta que os moradores de Betsur estariam, a partir de então, proibidos de gerarem novos filhos, de modo a assim ser apressada a extinção da comunidade e, com ela, do sofrimento a que era submetida.

A mulher de Bariona, Sara, se insurge, revelando que acabara de saber que o casal fora enfim abençoado com a gestação tão sonhada de um bebê. Bariona, mesmo assim, permanece irreduzível, exigindo dela que aborte e que volte à esterilidade, o que significa, portanto, no contexto cultural em questão, a opção deliberada por uma das mais típicas formas de maldição divina. Mas, com a insistência de Sara, acaba admitindo a possibilidade de mudar de ideia se Deus mandasse um sinal, antes da aurora seguinte, de que Sua vontade era que as pessoas continuassem a poder ter relações sexuais e filhos.

O sinal em questão de fato é enviado: acontece naquela noite o nascimento do Messias. A princípio, porém, Bariona se mantém cético e refratário. Já os pastores e a população em geral se enchem de alegria, imaginando que a chegada do Messias não só era real como representaria a abolição mágica de todos os problemas e o retorno a uma “idade de ouro”.

A MULTIDÃO: O Messias! O Messias nasceu! Hosana! O Messias nasceu!

PRIMEIRO ANCIÃO: Vede, é a resposta do Senhor nosso Deus a Bariona. Bariona se voltou ao Senhor e lhe disse: “Dá-me um sinal, senão meus homens não engendrarão mais”. E o Senhor nosso Deus lhe deu um sinal. Fez nascer seu próprio filho, do modo como todos nascemos. E é a sua resposta àqueles que não querem engendrar, pois ele fez nascer o Cristo, como um homem que deposita sua semente em sua esposa. A MULTIDÃO: Hosana! O Messias nasceu! O Messias nasceu!

JEREVÁ: A terra florescerá em torno da nossa cidade.

CHALAM: Nossas mulheres darão à luz gente forte que alegrará nossa velhice.

PRIMEIRO ANCIÃO: Os romanos serão enxotados e a Judeia reinará sobre o mundo.

UM JUDEU: Os maus serão punidos e os bons recompensados

CAIFÁS: Aldeões e pastores, cantemos e dancemos, pois a idade de ouro voltou!

(SARTRE, 2005b, p. 1.147-8).

Mas, através de um Feiticeiro com dons de clarividência, Bariona fica sabendo de detalhes sobre o futuro de Jesus – a mensagem pacifista e a crucificação –, e fica ainda mais furioso, por supor que se tratava de um “messias conveniente” ao Império, bem como o que funcionário romano, em diálogo com o publicano colaboracionista, confidenciou esperar que aparecesse na Judeia para apascentar suas ovelhas e adestrá-las mais facilmente à aceitação do *status quo* (SARTRE, 2005b, p. 1.121).

Bariona decide então correr a Belém para matar a criança antes que seu povo chegasse à manjedoura e a reverenciasse. Acaba, porém, recuando da intenção assassina, por influência sobretudo dos discursos de um dos Reis magos, Baltazar, que na montagem original foi encenado pelo próprio Sartre.

Mais que isso, Bariona converte-se, segundo o próprio Baltazar, em “primeiro discípulo de Cristo”, apóstolo de um evangelho *sui generis*, que será o de Sartre de volta à Paris ocupada e sobretudo no pós-guerra: a doutrina do engajamento político-social como responsabilidade inerente à vida intelectual; o “filho de Deus” da religião cristã é, na mitologia particular de Sartre, um precursor de outro personagem mítico retraduzido como herói existencialista, o filho de Agamêmnon, Orestes, que na peça seguinte, *As moscas*, declararia que “a vida humana começa do outro lado do desespero” (SARTRE, 2005, p. 106).

SARTRE NO CATIVEIRO

Por vários motivos, *Bariona* é um documento essencial para todo interessado na

vida e na obra de Sartre. Trata-se de sua primeira peça, escrita em fins de 1940, durante a Segunda Guerra Mundial e com a França já submetida aos nazistas, governada da cidade de Vichy pelo governo colaboracionista de um ex-herói francês da Primeira Guerra Mundial, o Marechal Pétain.

Não só a França, mas o próprio Sartre era prisioneiro. Mobilizado pelo setor de meteorologia do exército francês, foi capturado pelos alemães no dia do seu aniversário e também do armistício com a Alemanha, ou seja, 21 de junho. Foi deportado em agosto para um campo de prisioneiros de guerra no Stalag XII, em Trier, mais antiga cidade da Alemanha. Ficaria preso em Trier até março de 1941, saindo de lá não graças a alguma fuga espetacular, tampouco com a cumplicidade espúria de chefes nazistas – para citar duas das lendas que se prestariam *a posteriori*, conforme o interesse de quem as propagava, a exaltá-lo como um campeão da Resistência ou, ao contrário, desconstruí-lo como um colaboracionista velado. O que aconteceu foi que um padre próximo a Sartre no Stalag, Marius Perrin, falsificou sua caderneta militar, indicando que ele sofria de “estrabismo, acarretando perturbações de direcionamento”. Ele pôde assim ser incluído na categoria dos “alistados por engano”, que os alemães estavam sistematicamente liberando (cf. LÉVY, 2001, p. 310; SOLAL, 1986, p. 221).

Foi de Marc Bénard, jornalista e futuro pintor de talento, a primeira ideia de *Bariona*. Ele falou com o padre jesuíta Paul Feller, e ambos em seguida contataram Sartre, que aceitou “emprestar seus talentos de escritor ao projeto, sob a condição de que lhe fornecessem um quarto e uma alimentação aceitáveis” (IRELAND, e RYBALKA, 2005, p. 1561). Vale lembrar que, até janeiro de 1941, o campo foi gerido principalmente pelos prisioneiros franceses, e que *Bariona* foi, em alto grau, uma empreitada coletiva. Sartre escreverá mais tarde ao padre Feller: “Esta primeira peça vos pertence tanto quanto a mim. Fui o secretário de todo mundo” (in: SARTRE, 2005b, p. 1561). “Em seis semanas, se propõe escrever a peça inteira, escolher os atores, ensaiar e decorar o texto, criar a encenação, fazer os cenários e os figurinos (...)! Atira-se à aventura teatral com paixão e empenho, entre as cercas de arame enfarpado cobertas de gelo de um campo de prisioneiros, altaneiro lá em cima da colina” (SOLAL, A., 1986, p. 216).

Sartre entregou o manuscrito completo a um abade, Henry Leroy pelo qual nutria grande simpatia. Leroy, não se sabe o quão pelo “evangelho” de Sartre, viria a abandonar a Igreja e se envolver ativamente nos acontecimentos de maio de 1968.

Segundo resenha de Rémy Roure num artigo para o *Figaro Littéraire* (“Jean-Paul Sartre a sauvé une âme” [Jean-Paul Sartre salvou uma alma]), *Bariona* obteve grande ressonância entre seus espectadores, e teria até mesmo provocado a conversão de um deles, impactado sobretudo pelo papel “sincero, ardente, fervendo em fé” do personagem de Sartre, Baltazar (CONTAT e RYBALKA, 1970, p. 374).

Os papéis de Lélius, Superintendente romano que representa o ocupante alemão, e do Anjo ficaram com Marc Bénard, que além disso pintou o cenário. Bariona foi desde o início pensado para Feller. Sartre, para encarnar Baltazar, tradicionalmente considerado um rei negro, teve o rosto colorido de amarelo por causa do papel gofrado de que era feito seu figurino. O papel de Sara foi dado a um professor de liceu vindo de Picardie. O Feiticeiro foi desempenhado por um professor loreno. Participaram cerca de sessenta figurantes (LÉVY, 2001, p. 314). Segundo o comentador Gilbert Joseph, bastante hostil a Sartre, o intérprete oficial do campo censurou atentamente o texto, inclusive exigindo supressões e modificações. Mas não se nota no manuscrito nenhum sinal de censura (SARTRE, 2005b, p. 1.561).

Uma grande tenda e um pódio foram erigidos. Houve três representações, nos dias 24, 25 e 26 de dezembro, reunindo cada qual 2.000 pessoas, num campo de cerca de 25.000 prisioneiros em fevereiro de 1941 – embora tais números requeiram certa cautela. Numa carta a Simone de Beauvoir no fim de novembro ou começo de dezembro de 1940, Sartre escreveu que havia então 1.500 prisioneiros no campo. Não se sabe se cometeu aqui um equívoco ou se houve um aumento tão dramático do número de prisioneiros nesse breve intervalo de meses (SARTRE, 2005b p. 1.562).

Segundo Gilbert Joseph, Sartre acrescentou à sua *mise-en-scène* um quadro mudo mostrando, no começo da peça, judeus andrajosos e aprisionados atrás dos arames farpados, representando os habitantes de Betsur. Segundo ele, “alguns prisioneiros viram em Sartre uma “propensão (...) a ridicularizar os judeus” (SARTRE, 2005b p. 1562). Tal impressão é aparentemente reforçada se se tomam isoladamente, e fora de seu contexto e propósito (a mimetização do discurso do opressor nazista), falas de Lélius de conteúdo marcadamente antissemita.

Outro sacerdote que serviu de inspiração para a leitura relativamente simpática ao cristianismo que transparece em *Bariona* é o abade Page, que conquistou a simpatia de Sartre devido ao “charme”, ao “profundo humanismo” e ao “rigor com o qual ajustava suas condutas às suas convicções”, nas palavras de Simone de Beauvoir, companheira

de vida toda de Sartre e maior biógrafa da aventura existencialista de um dos casais mais icônicos da história da filosofia.

Page era um crente que “tinha um senso agudo da liberdade; aos seus olhos, o fascismo, reduzindo o homem à escravidão, desafiava a vontade de Deus: ‘Deus respeita de tal modo a liberdade que quis que suas criaturas sejam antes livres do que impecáveis’, dizia. Essa convicção o aproximava de Sartre”. Ao longo de intermináveis discussões, pelas quais Sartre mostrou apaixonado interesse, ele afirmava, contra os jesuítas do campo, a “integral humanidade do Cristo: Jesus tinha nascido, como todos os bebês, em meio à sujeira e ao sofrimento, a Virgem não tinha engravidado milagrosamente. Sartre o apoiava: o mito da Encarnação não tinha sua beleza se o Cristo não se carregasse de todas as misérias da condição humana” (BEAUVOIR, *apud* CONTAT e RYBALK, 1970, p. 373).

No governo do marechal Pétain, a hierarquia católica ajudaria a difundir na população um sentimento de culpa e resignação diante da derrota militar de 1940: tal evento era lido como uma espécie de punição divina pelos pecados que vinham sendo cometidos pelos franceses ao longo da Terceira República, como a libertinagem comportamental, o abandono dos verdadeiros valores (da família, da religião e da nação) e a condescendência com ideários políticos revolucionários.

Essa ideologia reacionária encontra assim um meio de “tradução”, com vistas a seus próprios interesses, da tendência bíblica a atribuir a dominação de Israel por um país estrangeiro como castigo por seus pecados: “Se a casa de Israel transgredir a Lei, nações estrangeiras a dominarão, mas, se mantém a Lei, lamentações, tribulações e prantos dela se desviarão” (*apud* FLUSSER, 2002, p. 81).

CONTRANARRATIVA E TRADUÇÃO

Segundo uma das maiores especialistas contemporâneas na história das religiões, os mitos podem ser considerados como *contranarrativas* que há milênios auxiliam o homem a suportar a consciência da mortalidade (ARMSTRONG, 2005, p. 7). A ideia de contranarrativa é interessante pelas ressonâncias de *resistência* que ela abriga. E partiremos aqui da hipótese de que o teatro de Sartre, espaço privilegiado de recurso ao mito, nasce, em Bariona, buscando no episódio do Natal a oportunidade de uma contranarrativa: uma plataforma de resistência simbólica, na contramão dos censores imediatos do cárcere de Trier, mas também da mentalidade vichysta, para “camuflar” e

ao mesmo tempo potencializar, com o peculiar poder de mobilização utópica próprio do mito, o apelo à resiliência e um sim ‘nietzschiano’ à vida.

Vem de Nietzsche, aliás, uma baliza metodológica fundamental de nossa análise da releitura sartriana do mito cristão. Atentemos ao que o filósofo alemão afirma na seção 83 (“Traduções”) de *A gaia ciência*, de 1882:

O grau do senso histórico de uma época pode ser avaliado pela maneira como ela faz traduções e procura absorver épocas e livros do passado. No tempo de Corneille, e ainda no da Revolução, os franceses se apropriaram da Antiguidade romana de uma forma que já não teríamos coragem – graças ao nosso elevado senso histórico. E a própria Antiguidade romana: de que modo simultaneamente impetuoso e ingênuo ela pôs a mão em tudo o que era impetuoso e elevado da anterior Antiguidade grega! De que modo intencional e desenvolto tiraram o pó das asas da borboleta que é o instante!

Assim Horácio traduziu, de vez em quando, Alceu e Arquíloco, assim fez Propércio com Calímaco e Filetas (...) como poetas eram avessos ao espírito antiquário inquisidor, que precede o senso histórico; como poetas não admitiam todas essas coisas e nomes pessoais, tudo o que era próprio de uma cidade, uma costa, um século, como sua roupa e marca, e punham no seu lugar o que era romano e atual. Eles parecem nos perguntar: ‘Não devemos tornar o antigo novo para nós e nos arrumarmos

e imaginarmos nele? Não devemos poder insuflar nossa alma nesse corpo sem vida? Pois ele está morto, afinal; e como é feio tudo o que está morto!’ – Eles não conheciam o prazer do senso histórico; o que era passado e alheio os incomodava e, sendo romanos, estimulava a conquista romana.

De fato, traduzir era conquistar – não apenas ao se omitir o dado histórico: mais do que isso, acrescentavam alusões à atualidade, apagavam o nome do poeta e punham o próprio nome no lugar – não com o sentimento de um roubo, mas com a perfeita boa consciência do *imperium Romanum* (NIETZSCHE, 2007 [1882], p. 110-111).

Como é regra nos aforismos nietzschianos, temos neste uma diversidade impressionante de chaves de leitura potenciais, das quais selecionaremos aqui uma de especial pertinência ao diálogo com Sartre: o estatuto da História. Mais precisamente, a crítica ao “nosso elevado senso histórico”.

Nota-se um eco da denúncia, em “Da utilidade e desvantagem da história para a vida” (1874), do que o filósofo considera a “doença histórica” da modernidade. O fardo de que Nietzsche quer nos livrar não é a consciência da História em si, mas o *historicismo*, a subordinação da liberdade criadora do aqui-agora às “lições” ou mesmo leis que vêm do passado. Isso como se o passado “em si” não desse lugar, nos meandros da memória coletiva, a uma *imagem* do passado que é sempre uma *reconstrução seletiva*, ao contrário do que crê o cientificismo histórico de tipo positivista. Outra faceta do historicismo

doentio da modernidade é a *grande narrativa*, para dizer com Lyotard, da História hegeliana vista como uma espécie de odisséia do Espírito, processo-progresso teleológico marcado pela evolução cognitiva e moral das formas da consciência e das relações sociais e pelo triunfo de uma “Verdade” enfim desalienada, versão laica da consumação escatológica do Reino de Deus (cf. SOBRINHO, in: NIETZSCHE, 2005, p. 15s). Nada mais distante destes pressupostos historicistas do que a representação, no aforismo de *A gaia ciência*, da tradução como uma “conquista”, apropriação inventiva do texto-fonte do passado com vistas a inspirar o texto-alvo que é sempre o horizonte atual do tradutor.

Uma das dimensões mais promissoras da empreitada – cuja importância Bernard-Henri Lévy (2000, p. 147s) deixa muito clara – de desocultação da intensa presença nietzschiana na obra de Sartre está, ao nosso ver, neste território da “verdade” e do “imaginário” na História. Uma das obras fundadoras do existencialismo sartriano, o romance *A náusea* (1938), mostra justamente o herói Antoine Roquentin, um alter-ego de Sartre, às voltas com o despertar para a consciência da contingência radical do mundo e da condição humana. Um *despertar para o absurdo*, entre cujas implicações está a problematização justamente da confiabilidade dos relatos históricos.

Roquentin, sintomaticamente apresentado por Sartre como um historiador, começa a se desinteressar de sua pesquisa sobre um diplomata e aventureiro do século XVIII quando passa a “achar que nunca se pode provar nada. Trata-se de hipóteses honestas que dão conta dos fatos: mas sinto tão nitidamente que elas provêm de mim, que são simplesmente uma maneira de unificar meus conhecimentos. (...) Lentos, preguiçosos, enfadonhos, os fatos se acomodam ao rigor da ordem que quero lhes dar, mas lhe permanecem exteriores. Tenho a impressão de estar fazendo um trabalho de pura imaginação. Além do mais, estou convencido de que personagens de romance pareceriam mais verdadeiros. Seriam pelo menos mais agradáveis”. (SARTRE, 2019, p. 29; tradução modificada). E, de fato, ao final de seu diário íntimo, que como tal é já uma escrita descomprometida com grandes nexos temporais, e voltada à instantaneidade fragmentária da vida presente, Roquentin terá abandonado de vez o apego à “História”, à suposta “verdade” dos fatos, ao encaixamento intrínseco da vida humana nos moldes sempre fictícios de nossas narrativas, para esposar uma espécie de transfiguração deliberadamente romanesca da *existência* (esta, entendida na acepção forte de um território por excelência da ausência de sentido):

Se tivesse certeza de ter talento... Mas nunca – nunca escrevi nada nesse gênero; artigos históricos sim – e mesmo assim... Um livro. Um romance. E haveria pessoas que leriam esse romance e diriam: ‘Foi Antoine Roquentin que o escreveu, era um sujeito ruivo que vivia pelos cafês’. E pensariam em minha vida como eu penso na dessa negra: como em algo de precioso e meio lendário. Um livro. Naturalmente, no início seria um trabalho tedioso e cansativo; não me impediria de existir nem de sentir que existo. Mas chegaria o momento em que o livro estaria escrito, estaria atrás de mim, e creio que um pouco de sua claridade recairia sobre meu passado. Então talvez, através dele, eu pudesse evocar minha vida sem repugnância (SARTRE, 2019, p. 200).

Vale lembrar que a História é uma das questões às quais Sartre voltará obsessivamente ao longo das décadas de sua produção filosófica, artística e política, e isso não sem consideráveis metamorfoses, sobretudo após a crescente aproximação ao marxismo. Como diz Gerd Bornheim (2005, p. 24), os “vinte e dois anos que separam a publicação de *A náusea* e da *Crítica da razão dialética* oferecem, a esse respeito, uma evolução que torna incompatível alguns de seus aspectos”. Mas, para a compreensão do que está em jogo na “tradução” do mito cristão em *Bariona*, nos parece importantíssimo levar em conta que a “descoberta da História” por Sartre, sob o impacto da Segunda Guerra Mundial e, em especial, da imersão no cativeiro de Trier, não vai significar um puro e simples abandono dos pressupostos anti-historicistas do autor de *A náusea*; ao eleger um mito, o do nascimento “mágico” de um Salvador da humanidade, ainda que descrendo em seu conteúdo literal, como contranarrativa à opressão nazista, Sartre parece dar *contornos coletivos e políticos* à experiência, ainda individualista e estetizante em *A náusea*, de “redenção” do real, ou melhor, *contra* o real, através do imaginário da liberdade e pela liberdade do imaginário – sabemos que a consciência imaginante é tema de dois de seus mais importantes ensaios fenomenológicos no pré-guerra (cf. SARTRE, 2008 [1936] e 1996 [1940]).

Se a ideologia vichysta traduz o mito judaico-cristão como forma de legitimação da dominação “romana”, isto é, nazista da França-Israel, *Bariona* poderia ser compreendida como uma *contra-tradução* que, como o remédio, traz em si algo do veneno: mobilizando dispositivos imaginários que, a rigor, a filosofia de Sartre rejeita, como a crença em Deus, o discurso cênico tenta persuadir seu público de que esse próprio Deus não é cúmplice da opressão, afinal mandou seu Filho ao mundo para nos ensinar o valor da liberdade.

As estatísticas mostram que, nos meses subsequentes à montagem da peça,

houve um expressivo aumento no número de fugas do Stalag, conforme o testemunho de Marius Perrin (1980, p. 65, 101, 112). O padre Perrin até se serve, ao descrever o impacto do evangelho sartriano, de um termo, o vírus, no caso como metáfora da revolta e da libertação, que nos entristece quando pensamos em tempos pandêmicos como o atual e em outros vírus portadores de desalento, isolamento e morte: “Após *Bariona*, tudo mudou. Era como se Sartre houvesse introduzido um ‘vírus’. Era como se ‘um longo período de incubação’, em que era proibido se revoltar, chegasse ao fim, graças a ele” (apud LÉVY, 2001, p. 315).

Um forte indício de afinidade de Sartre com o princípio nietzschiano do tradutor-conquistador, autônomo em relação à literalidade do texto e do contexto do qual partiu, é que ela possa argumentar, em “Pour un théâtre de situations” (1947), que a “grande tragédia, a de Ésquilo e de Sófocles, a de Corneille, tem por mola principal a liberdade humana. Édipo é livre, assim como Antígona e Prometeu. A fatalidade que se crê constatar nos dramas antigos não é senão o inverso da liberdade. As paixões são, elas mesmas, liberdades apanhadas em sua própria armadilha” (SARTRE, 1992, p. 19). O helenista Jaa Torrano destaca o anacronismo da interpretação sartriana da tragédia grega:

Há uma reflexão sobre essa questão, por André Riviera [“Remarques sur le Nécessaire et la Nécessité chez Éschyle”]. Ele tem um ponto de vista bem diverso do de Sartre. Sartre está comprometido com a filosofia da liberdade, ele define a essência do homem como liberdade. Eu acho essa concepção do homem uma invenção sartriana, é uma grande descoberta. De uma certa maneira, isto está prefigurado no mito de Er de Platão, no livro 10º da República [epílogo]. Ele tem uma frase notável, que sem dúvida Sartre assinaria: ‘O deus é sem culpa, não é a causa, a causa é de quem escolhe’. Parecem termos sartrianos. É uma proclamação de Ananké, alerta as almas que vão encarnar, que estão diante de um mostruário com todos os tipos de possibilidade de vida, e vão escolher a vida futura. Então o arauto faz essa proclamação. Riviera reflete sobre isso, mas o que ele coloca, na antropologia que faz do homem grego antigo, há um momento da deliberação e o momento da decisão, mas entre esses dois momentos não há a escolha, e isso contraria justamente o que Platão diz nessa passagem, e choca frontalmente com a leitura sartriana. Mas esse problema da liberdade, do livre arbítrio, não era um problema da teologia mítica, então a gente pode ler assim [como Sartre], há elementos para que leiamos assim, mas sempre estaremos lendo a partir de nossa problemática, não do que era a problemática da teologia mítica (in: LIUDVIK, 2007, p. 209-210).

Ao falar especificamente das releituras modernas da *Oréstia* de Ésquilo, entre as quais *As moscas*, Torrano acrescenta que elas devem ser valorizadas como o que são, ou

seja, “criações artísticas, o que é uma outra abordagem, a do artista que recria, que se apropria da linguagem para expressar o seu próprio tempo, a sua própria problemática, sua própria reflexão. É uma outra atitude, diferente, por exemplo da minha”, ou seja, a de um tradutor e estudioso (LIUDVIK, 2007, p. 210).

Evidentemente, o “tradutor-estudioso” não é melhor nem pior que o “tradutor-conquistador” nietzschiano. São possibilidades diversas e igualmente fundamentais de relacionamento de uma cultura viva com o seu “Outro”, trata-se este de uma outra cultura ou da nossa, em outra época.

O que nos interessa aqui é demarcar a especificidade do recurso ao mito religioso em Sartre, influenciado pela *morte de Deus* que, depois de Hegel, Nietzsche explicitou em *A gaia ciência* (NIETZSCHE, 2007, p. 147-8). A morte de Deus, por paradoxal que pareça, teria entre seus marcos mais decisivos o *nascimento de Cristo*, pelo que ele representa de humanização histórica de Deus e de desalienação religiosa do homem: “E esta manhã da Anunciação, diante dos olhares surpresos de um anjo, *é a festa dos homens, porque é a vez de o homem ser sagrado*” (SARTRE, 2005b, p. 1.116, destaque nosso).

Sabe-se do peso que o ateísmo teve na filosofia de Sartre. “Dostoiévski escreveu: ‘Se Deus não existisse, tudo seria permitido’. Eis o ponto de partida do existencialismo. De fato, tudo é permitido se Deus não existe, e, por conseguinte, o homem está desamparado porque não encontra nele próprio nem fora dele nada a que se agarrar” (SARTRE, 1978 [1946], p. 9).

Bem antes de ponto de partida conceitual e axiomático, jamais sujeito sequer ao benefício da dúvida agnóstica, a inexistência de Deus se apresentou a Sartre como uma espécie de “intuição fulgurante e imprevista” – muito similar à que seu herói Roquentin viria a ter do absurdo da existência em *A náusea* – por volta dos “onze ou doze anos”, no difícil período em que morou em La Rochelle com a mãe e o odiado padrasto (INVITTO, 2002, p. 410).

REVALORIZAÇÃO MÍTICA DA NATIVIDADE E DA INFÂNCIA

Solicitado numerosas vezes, Sartre acabou por autorizar nos anos 1960 duas edições não comercializadas de *Bariona*, de 500 exemplares. Já com seu pedido expresso, a peça foi incluída em 1970 nos apêndices dos *Écrits de Sartre* (CONTAT e RYBALK, 1970): assim ganhou sua primeira edição regular.

Para se furtar a uma maior publicização de sua primeira peça, Sartre alegou que o texto era muito sobrecarregado de discursos demonstrativos, ou seja, incorreria no pecado do “teatro de tese”; mas basta uma leitura superficial de *Bariona* para notar que o que ela tem de problemático – para o próprio Sartre, para sua *persona* pública e até privada – é não o que tem de ruim, mas de surpreendente.

Se se tratasse de uma mera paródia anticristã, o gesto de recontar o nascimento de Jesus poderia ser mais facilmente compreensível. Mas não. Sartre trata com notável reverência a figura do Cristo e o drama da Sagrada Família; aliás, particularmente tocantes são os traços com os quais o laço de amor entre a Mãe e o Menino é representado.

Outra singularidade de *Bariona* é a revalorização, estranha ao *corpus* sartriano, da infância como símbolo de renovação. Como imagem, portanto construção desrealizadora, que serve de suporte da mensagem, para evocar o subtítulo da peça, da esperança que vai além da dor, sopro de rejuvenescimento daquela aldeia corroída pela decadência.

Ele tem pela frente um material riquíssimo para trabalhar nesta revalorização mítica da infância: a questão da fecundidade e da esterilidade no contexto bíblico. A possibilidade de engendrar filhos é reputada, na tradição judaica, como uma das bênçãos divinas mais essenciais. A título de exemplo, considere-se o Salmo 113, em que Deus é louvado, entre outros motivos, porque “ergue o fraco da poeira e tira o indigente do lixo, fazendo-o sentar-se com os nobres, ao lado dos nobres do seu povo; faz a estéril sentar-se em sua casa, como alegre mãe com seus filhos”.

Exemplos célebres desta vitória miraculosa desfecho de um drama que ameaça não só o corpo de uma mulher, mas o próprio “corpo” social numa geografia desértica como a da Palestina – da fecundidade sobre a esterilidade são Ana (1Sm 1-2) e sobretudo Sara, esposa de Abraão e uma das matriarcas mais celebradas da Bíblia como exemplo de fé e de virtudes conjugais, e que dá nome à esposa de Bariona, na peça de Sartre.

Bariona como que quer mimetizar o “deus da Vingança e da Cólera” no poder de amaldiçoar pela esterilidade. Diante de mais um aumento abusivo de impostos pelos romanos – com a complacência corrupta dos “colaboradores” – publicanos –, ele decide que a “esterilização” voluntária de Betsur, não por procedimentos cirúrgicos, mas pela proibição do próprio relacionamento sexual, é a única forma possível de “resistir”.

Trata-se, por óbvio, de uma revolta igualmente estéril, passiva, que não contesta o regime de dominação vigente senão na medida em que estipula uma espécie de “suicídio a médio prazo” dos dominados:

Não fazer mais filhos. Não teremos mais relações com nossas mulheres. Não queremos mais perpetuar a vida nem prolongar o sofrimento da nossa raça. Não teremos mais filhos, gastaremos nossa vida na meditação do mal, da injustiça e do sofrimento. E depois, daqui a uns vinte anos, os últimos dentre nós estarão mortos. Talvez seja eu o último a partir. Nesse caso, quando sentir que minha hora está chegando, vestirei meus trajes de festa e me deitarei na grande praça, com o rosto virado para o céu. (SARTRE, 2005b, p. 1131).

Para sacramentar este decreto, o líder da aldeia se vale do artifício de um juramento, fenômeno que, décadas depois, seria analisado na *Crítica da razão dialética* como “a ditadura do grupo em cada um” de seus membros. Bariona exige que todos repitam suas palavras: “diante do deus da Vingança e da Cólera, diante de Javé, juro não mais fazer filhos. E se descumprir meu juramento, que meu filho nasça cego, que sofra de lepra, que seja um motivo de escárnio para os outros e, para mim, de vergonha e de dor”. A intervenção de Sara, anunciando que estava grávida, não demove Bariona da sua decisão, mas ajuda a instalar o germe da dúvida e a suscetibilidade a que um “sinal” divino, desde que dado nas próximas horas, o mostrasse que não era certo punir seus aldeões já espoliados e arruinados no passado e no presente com a castração do futuro.

A RELIGIÃO DO TEATRO

Bariona também é fundamental pelo impacto que teve para a consolidação da vocação teatral de Sartre.

Minha primeira experiência teatral foi particularmente feliz. Quando prisioneiro na Alemanha em 1940, escrevi, dirigi e atuei em uma peça de Natal que, enganando o censor alemão por meio de símbolos simples, se endereçava a meus companheiros de cativo. Esse drama, que não era bíblico senão em aparência, havia sido escrito e montado por um prisioneiro, interpretado por prisioneiros com cenários pintados por prisioneiros; era exclusivamente destinado a prisioneiros (a tal ponto que jamais permiti depois que fosse montado ou até impresso). E os interpelava falando de suas preocupações de prisioneiros. Sem dúvida a peça não era boa nem foi bem interpretada: era um trabalho de amadores, diriam os críticos, produto de circunstâncias particulares. No entanto, como eu me dirigia a meus camaradas lá de cima das luzes da ribalta, falando-lhes de sua condição de prisioneiros, quando os vi tão notavelmente silenciosos e atentos, compreendi o que o teatro deveria

ser: um grande fenômeno coletivo e religioso (...) um teatro de mitos (SARTRE, 1992, p. 63-65).

A adoção do tema natalino não denotava qualquer mudança na direção de seu pensamento, fez questão de ressaltar numa carta de 31 de outubro de 1962, ao autorizar uma publicação não-comercial de Bariona: “Tratava-se simplesmente, em acordo com os padres prisioneiros, de encontrar um assunto que pudesse realizar, nessa noite de Natal, a união a mais ampla de cristãos e descrentes” (SARTRE, 1992, p. 265).

Cabe ao teatro, se quiser reconquistar a ressonância (social e política) que tinha outrora e assim “unificar o público diverso que o frequenta hoje”, levar aos palcos “situações tão gerais que sejam comuns a todos”, preferencialmente situações-limite. Daí a definição por Sartre de sua dramaturgia como um *teatro de situações*. A *situação*, que em *O ser e o nada* é conceito que abrange todo o leque de condicionamentos históricos com e contra os quais a liberdade ontológica do homem se torna realidade concreta, consiste numa espécie de horizonte epocal de limites e de possibilidades para a invenção mítica no teatro; *eidós* (ideia, “essência”, no sentido husserliano) da vida cotidiana, o mito permite a tradução simbólica da maneira peculiar como “cada época apreende a condição humana e os enigmas que são propostos à sua liberdade através de situações particulares” (SARTRE, 1992, p. 20).

Cumprir frisar como de máxima importância esta função do teatro mítico e “religioso” preconizado por Sartre: produzir uma espécie de *religação* coletiva (*religare* é uma das possíveis origens etimológicas do termo religião), de unificação do que antes estava disperso, ou seja, o público burguês, acostumado, em sua rotina de trabalho e de entretenimento, ao encapsulamento numa falsa ideia de “individualidade” – falsa ontológica e eticamente, pois distorce a universalidade da condição humana e o imperativo de vivenciar ativamente essa universalidade na forma do engajamento e da solidariedade. *Bariona* foi, como diz François Noudelmann, o “modelo fundador”, a “forma matricial” do projeto teatral sartriano, nas duas décadas seguintes. É em *Bariona* que Sartre pôs em prática, de modo inaugural, o preceito do teatro como rito de “fusão pelo imaginário” (NOULDELMANN, 1993, p. 15).

Se *Bariona* revela uma “conversão”, não é, porém, a uma religião no sentido confessional do termo, mas ao *engajamento* como imperativo ético do intelectual de lutar pela libertação social, econômica e política das massas, para além da mera meditação abstrata sobre a liberdade enquanto fundamento ontológico da consciência. Reiteradas vezes Sartre se recordou do cativo de Trier como o momento decisivo de

uma reviravolta pessoal rumo à solidariedade com os oprimidos e ao quebrantamento de seus próprios pruridos acerca do que é a boa individualidade.

Longe de se sentir humilhado, ele participou com alegria da vida comunitária, disse Simone de Beauvoir sobre o impacto em Sartre do aprisionamento no Stalag. Um escritor até então orgulhoso e solitário toma “gosto pela coletividade”, aprende o prazer de ser um *quidam*, um “número entre outros”. Vale lembrar que a última frase da autobiografia, *As palavras*, retrata Sartre justamente como um *quidam*: “Todo um homem, feito de todos os homens e que equivale a todos e que vale como qualquer um” (IRELAND e RYBALKKA, 2005, p. 1566).

Sartre confidenciou a John Gerassi: “encontrei no *Stalag* uma forma de vida coletiva que não fora mais a minha desde a *École Normale*”; o que mais gostou ali foi da “sensação de fazer parte de uma massa”. Sentiu-se feliz ali (apud LÉVY, 2001, p. 436).

Nas entrevistas com Pierre Victor e Philippe Gavi em 1974 (*On a raison de se révolter*), evocando não só o confinamento, mas a guerra: “quanto ao belo átomo, bem-arrumadinho, que eu acreditava ser”, “forças poderosas” apoderaram-se dele e o “enviaram ao *front* com os outros, sem perguntar sua opinião”; a guerra, e depois o confinamento, foram “ocasião, para mim, de um mergulho duradouro na multidão que eu pensava ter abandonado e que, na verdade, nunca tinha deixado”; a provação “abriu-me os olhos” (apud LÉVY, 2001. 436-7).

Quando diz que “nunca tinha deixado” a multidão, Sartre alude sobretudo a um *anseio* de imersões coletivas quase sempre bloqueado para ele desde a infância *solitária*, para não dizer *sequestrada*, no mimado cativo familiar (THODY, 1974, p. 14), segundo seu próprio relato em *As palavras*. Também na autobiografia ele diz de seu alívio e prazer de provar do “desconforto igualitário” das salas de cinema de bairro, “onde, só com sua mãe, que não era ainda a sra. Mancy [alusão ao segundo casamento da mãe viúva], aprendeu, diz, a ter prazer na imersão em uma ‘multidão’ anônima, morna, calorosa: essa ‘nudez’, essa ‘consciência obscura do perigo de ser homem’, ‘eu nunca mais encontrei’, senão ‘em 1940, no Stalag XIID” (THODY, 1974, p. 436).

Nesse sentido o rito de passagem do “individualismo e do indivíduo” de antes da guerra “ao social, ao socialismo” (SARTRE, 1976, p. 180) é um rito de retorno – menos ao coletivo do que *do* coletivo como uma fantasia desejada e reprimida; uma espécie de “retorno do recalcado”, não necessariamente inconsciente, porém. É interessante, nesse

sentido, outra breve incursão ao romance *A náusea*. A apologia da imersão coletiva via certo engajamento é ali esboçada no discurso “humanista” do Autodidata, caracterizado porém como um personagem patético, destituído de qualquer sabedoria a ser aprendida por Roquentin. O Autodidata usa termos que ironicamente prefiguram em muito os da conversão do próprio Sartre na cidade alemã de Trier. Vejamos como o Autodidata relata sua experiência de “cativeiro na Alemanha” quando da Primeira Guerra Mundial:

Ainda agora lhe falava do meu cativeiro na Alemanha. Foi lá que tudo começou. Antes da guerra eu era só e não me dava conta disso; vivia com meus pais, que eram boas pessoas, mas não me entendia bem com eles. Quando penso naqueles anos... Como pude viver assim? Eu estava morto, senhor, e não suspeitava; tinha uma coleção de selos. (...) Veio a guerra e me engajei sem saber por quê. Passei dois anos sem entender, porque a vida no *front* deixava pouco tempo para refletir e, além disso, os soldados eram muito rudes. No final de 1917, fui feito prisioneiro. Disseram-me mais tarde que muitos soldados no cativeiro recuperaram a fé de sua infância. Senhor – diz o Autodidata, baixando as pálpebras sobre as pupilas inflamadas –, não creio em Deus; sua existência é desmentida pela ciência. Mas no campo de concentração aprendi a acreditar nos homens” (SARTRE, 2019, p. 133-4).

E o Autodidata prossegue:

Não saberia explicar, senhor. Todos aqueles homens estavam ali, mal se viam, mas os sentíamos encostados em nós, ouvíamos o ruído de sua respiração... Uma das primeiras vezes que nos fecharam nesse galpão, era tal o aperto que inicialmente pensei que ia sufocar; depois, subitamente, uma forte alegria surgiu em mim, quase desfaleci: senti então que amava aqueles homens como irmãos, gostaria de beijá-los a todos. Depois disso, cada vez que lá retornava, experimentava a mesma alegria. (...) Aquele galpão tinha se revestido, aos meus olhos, de um caráter sagrado. Algumas vezes consegui burlar a vigilância de nossos guardas, penetrei lá sozinho e, na escuridão, com a lembrança das alegrias que lá conheci, caía numa espécie de êxtase. (SARTRE, 2019).

No contexto de *A náusea*, ao menos aos olhos do seu solitário e desiludido protagonista, este tipo de discurso só podia soar como mais um dos avatares da má-fé, tradução sartriana da ideia pascaliana dos *divertissements* pelos quais o homem tenta fugir ilegitimamente dos terrores da existência. Já no Sartre que “nasce” simbolicamente no Natal de 1940, o engajamento, não sem essas ressonâncias religiosas que já tinha para o Autodidata, assinala uma verdade vital do humano: a própria noção de *existência*, que em *A náusea* unifica mas ao mesmo tempo isola homens e coisas sob a égide do absurdo universal e da incomunicabilidade senão pela via da mentira e da violência, está se transformando numa categoria definidora da especificidade do ser-no-mundo

tipicamente humano como ser da liberdade individual autocriadora e compromissada com o outro (cf. BUUREN, 2007). Ou seja, se a mera contingência nos marca a todos, mas cada qual em seu confinamento particular, a liberdade que nos constitui de antemão, abstrata e subjetivamente, pode nos “religar” em projetos concretos de libertação histórica.

Estamos já a caminho, ainda que pelas sendas da experiência imaginária no rito teatral, do *grupo em fusão*, conceito típico da fase “marxista” do autor da *Crítica da razão dialética*. O grupo em fusão é a experiência de imersão do indivíduo num todo que é maior que a soma das partes, é o júbilo de ver diluído o próprio ego – que de resto é um constructo artificial, ou melhor, “secundário”, da subjetividade enquanto campo fluido de conscientizações perceptivas, imaginativas, desiderativa, etc. – no magma e na marcha de uma coletividade uníssona, por exemplo na Queda da Bastilha. Trata-se de uma ruptura do estado de *serialidade* em que as pessoas estão reunidas, quando muito, à maneira de passageiros de um mesmo vagão de metrô ou de ervilhas de uma mesma lata de conserva.

AMOR FATI

Como vimos, a releitura do mito cristão em *Bariona*, ela própria sendo relida por nós à luz dos tradutores-conquistadores de Nietzsche, implica a libertação, já pelo próprio gesto criativo, de um dos “cativeiros” típicos da História, ou melhor, do historicismo: a subserviência à letra que mata, com a decorrente negligência ao espírito que vivifica, que torna o passado, histórico ou lendário, fonte de inspiração da ação no presente.

Outro tema crucial de Nietzsche nos ajuda a pensar *Bariona*: o sim trágico à vida, questão que remonta já à pesquisa sobre *O nascimento da tragédia* (1871), ressurgue nos aforismos de *A gaia ciência* sob a forma do conceito de *amor fati*, amor ao destino. “Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: –assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor” (NIETZSCHE, F., 2007, p. 187-8). Ora, haveria palavra mais estranha ao léxico de Sartre, filósofo da liberdade e do indeterminismo radicais, do que “destino”?

Se entendermos por esta noção uma fatalidade à qual estamos condenados, o homem livre sartriano tem ao menos um destino: o da própria liberdade: “o homem está

condenado a ser livre. Condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre porque, uma vez lançado no mundo, é responsável por tudo o que fizer” (SARTRE, 1978 [1946], p. 9). A liberdade é *absurda* justamente por isto, diz Sartre em *O ser e o nada*: ela é a escolha pelo homem de seu próprio ser, mas não fundamento de seu ser. É uma escolha que não pode não escolher; “somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: estamos condenados à liberdade (...). Portanto, se definirmos a liberdade como escapar ao dado, ao fato, há um *fato* do escapar ao fato. É a facticidade da liberdade (SARTRE, 2008b [1943], p. 590; 596-7).

O exemplar de *A idade da razão* de um velho militante comunista tem os seguintes dizeres à guisa de dedicatória: “para Stephan Hermlin, que soube fazer de sua liberdade uma liberdade desejada, com amizade, Jean-Paul Sartre (LÉVY, 2001). Eis aqui o que pode querer dizer *amor fati* em “tradução” sartriana: este saber converter uma condenação, ainda que condenação à liberdade, em destino livremente abraçado, sem subterfúgios, sem “fugas” que, uma vez que impossíveis, não passam de escapismos.

Ainda que haja “destino” no sentido mais habitual do termo; ainda que suponhamos a existência de coerções objetivas “comprometendo” (aqui, no sentido de limitando) a liberdade; ainda que a vida humana, senão por um decreto divino, mas pelas condições históricas dadas, esteja em grande medida fadada ao sofrimento e à opressão; *ainda assim*, este *outro* destino, o da liberdade, é valioso o suficiente para justificar que o amemos e amemos a vida, segundo *Bariona*.

Não por acaso, já no desfecho da peça, Bariona convida seus comandados a que marchem para a batalha e para a provável morte “embriagados de esperança, de cantos e de vinho” (SARTRE, J.-P., 2005b, 1.179). Vinho, como se sabe, é um símbolo não apenas da comunhão dos homens com Cristo, mas também das festas do deus Dionísio.

Outra passagem em que a questão do *amor fati* fica particularmente evidente é o embate entre Sara e Bariona, na Cena III do Segundo Quadro:

BARIONA: Sara, sou o senhor da aldeia e dono da vida e da morte. Decidi que minha família se extinguirá comigo. Vai. E não te lamente; ele [referência ao filho que ela insiste em dar à luz] iria sofrer, iria te maldizer.

SARA: Mesmo que eu tivesse certeza de que ele me trairia, de que morreria numa cruz como os bandidos e me amaldiçoando, ainda assim o traria ao mundo.

BARIONA: Mas por quê? Por quê?

SARA: Não sei. Aceito por ele todos os sofrimentos que ele sofrerá e,

todavia, sei que os sentirei todos na minha carne. Não há um único espinho em seu caminho que se enfiará em seu pé sem se enfiar em meu coração. Sangrarei aos borbotões suas dores.

BARIONA: Crês que os aliviarás com tuas lágrimas? Ninguém poderá sofrer por ele seus sofrimentos; para sofrer, para morrer, estamos sempre sós. Até quando estiveres aos pés da cruz, ele suará sozinho sua própria agonia. É por tua alegria que queres dar à luz, não pela dele. Não o amas o bastante.

SARA: Já o amo, não importa quem possa ser. Te escolhi entre todos, vim a ti porque eras o mais belo e o mais forte. Mas aquele que espero, não o escolhi e o espero. Eu o amo antecipadamente, mesmo se for feio, mesmo se for cego, mesmo se tua maldição o cobrir de lepra, eu o amo antecipadamente, esse bebê sem nome e sem rosto, meu bebê.

BARIONA: Se o amas, tem piedade dele. Deixa-o dormir o sono tranquilo dos que ainda não nasceram. Queres então lhe dar como pátria a Judeia escrava? Por lar, esta pedra gelada e ventosa? Por teto, esta lama gretada? Por companheiros, estes velhos amargos? E por família, nossa família desonrada?

SARA: Quero lhe dar também o sol e o ar fresco e as sombras violetas da montanha e o sorriso das moças. Suplico-te, deixa uma criança nascer, deixa ainda uma vez uma jovem chance surgir no mundo.

(SARTRE, 2005b, p. 1.133-1.134)

A importância deste mote específico de *Bariona* é tamanha para o Sartre do pós-guerra que ele planejou retomá-lo em outra peça, de nome “A aposta”, em que a situação histórica era, não mais a do terror nazista, mas a Guerra Fria e a ameaça nuclear. O esquema deste texto que Sartre não chegou, ao que se sabe, a escrever, foi relatado por Colette Audry em 1955. A intriga se centra num casal miserável, forçado ao exílio, e que entra em conflito por conta da gravidez da mulher. O marido quer que ela faça aborto, argumentando que o filho não poderia ter outro futuro senão uma vida de desgraças. A mulher, tal como Sara, se recusa a tal atitude. Entra então em cena, anunciado com um ribombar de trovão e efeitos fantásticos à maneira do teatro medieval, um personagem diabólico. Ele se propõe a mostrar ao casal exatamente qual a vida que o filho deles teria, cabendo-lhes então decidir se o abortariam ou não. A existência assim irremediavelmente traçada não tem senão dissabores e termina num pelotão de execução. Isso reforça a decisão do marido de não deixar nascer essa futura vítima. A mulher, contudo, faz a aposta de que o filho deles “vai se safar”; que talvez ele não consiga mudar esta vida rigidamente predestinada ao desastre, mas que ainda assim a “transformará”. E, efetivamente, os anos se passam e o agora jovem filho daquele casal “não muda nada do material de sua existência e sua vida se encerra, conforme determinado, no pelotão de execução, “mas graças a seu aporte pessoal, à sua escolha e ao seu senso da liberdade, ele metamorfoseia esta vida atroz numa vida sublime”. Audry conclui que “há aí um tema que nos permite

compreender quase fisicamente o sentido que Sartre dá à palavra: liberdade” (CONTAT e RYBALKÁ, 1970, p. 293-4).

HUMANISMO APOFÁTICO

O que há de mais emocionante, para um coração de homem, do que o começo de um mundo e a juventude de traços ambíguos e o começo de um amor, quando tudo ainda é possível, quando o sol, antes mesmo de se levantar, está presente no ar e nos rostos como uma fina poeira, e quando se pressentem no áspero frescor da manhã as grandes promessas do dia? Neste estábulo uma manhã se levanta; neste estábulo, é manhã. E aqui fora é noite. Noite na rua e no meu coração. Uma noite sem estrelas, profunda e tumultuada como o alto mar. É isso. Sou levado pela noite como um barril pelas ondas e o estábulo está atrás de mim, luminoso e fechado; como a arca de Noé, ele navega pela noite, guardando em si a manhã do mundo. Sua primeira manhã. Pois ele nunca havia tido uma manhã. Ele tinha escapado das mãos de seu criador indignado e caíra numa fornalha ardente, na noite, e as imensas línguas ardentes dessa noite sem esperança passavam por ele, cobrindo-o de bolhas e fazendo-o pulular de vermes e percevejos (SARTRE, 2005b, p. 1.170).

O teatro religioso de Sartre representa, como magnificamente atestado por esta apaixonada declaração de Bariona já depois de “convertido” por Baltazar, a descoberta do poder não só da arte pela arte, que ainda poderia ser considerada um escapismo individualista de Roquentin em *A náusea*, mas do que está por trás da capacidade e “necessidade” mesmas do homem de fazer arte, ou seja, sua liberdade, que por um lado é nosso vazio e carência insuperáveis – como diria Ferreira Gullar, “a arte existe porque a vida não basta” –, mas que, por outro lado, é também nosso dom de transcender pela ação o triste teatro profano da vida cotidiana burguesa, com seus *scripts* previsíveis de títeres de si mesmos, gastando a vida em rotinas e cenários manipulados como os do protagonista do filme *Show de Truman*, sufocados por suas máscaras de pedra, diluídos na serialidade do rebanho.

Como contranarrativa ao teatro cotidiano da alienação, como tradução conquistadora que, qual os xamãs de Lévi-Strauss, se vale da eficácia simbólica do mito como forma de suplantar as “dores do parto” (literais, no caso etnográfico comentado pelo grande antropólogo) de uma nova criação, o teatro sartriano, de que *Bariona* é momento fundador, oferece, nas suas “situações-limite” entre a vida e a morte, a oportunidade para nossa tomada de consciência, enquanto espectadores, de que somos também atores de

uma situação-limite entre a passividade bovina ou a “esperança” genuína, aquela que chama ao combate, aquela que é o combater mesmo: é preciso lutar, diz Sartre, “pois a esperança [*espoir*] vem da ação e não da espera [*attente*]” (*apud* COOREBYTER, 2005).

O tema da Esperança é em *Bariona*, conforme sugeríamos acima, uma espécie de corolário ético da “futuridade” ontológica que permeia a condição humana. Nesse sentido, ela difere da acepção spinozana do termo como um afeto triste, indissociável do medo, impotente como ele (SPINOZA, B., 2007, p. 321). Não é projeção num futuro quimérico da alegria que desistimos de desfrutar no presente. É alegria suscitada pela possibilidade de que nosso presente, ao invés de meramente se arrastar à sombra dos rancores do passado e temores sobre o futuro, seja aqui e agora abertura para o novo, uma temporalidade dinâmica, explosiva, criadora, que parecia fora de questão neste outro tipo de “confinamento” que *A náusea* apresentava, a do indivíduo ensimesmado¹²⁸. Sobre a correlação intrínseca entre liberdade e esperança, é importante nos reportarmos a uma declaração muito posterior de Sartre, há poucas semanas de sua morte em 1980: (...) todas as pessoas vivem com esperança, isto é, acreditam que alguma coisa que fizeram, ou que diz respeito a elas, ou ao grupo social a que pertencem, está se realizando, vai se realizar e lhes será favorável, tanto a elas como às pessoas que constituem sua comunidade. Penso que a esperança faz parte do próprio homem; a ação humana é transcendente, isto é, visa sempre a um objeto futuro a partir do tempo presente em que a concebemos e em que tentamos realizá-la; ela situa seu fim, sua realização, no futuro; e, na maneira de agir, está presente a esperança, isto é, o próprio fato de estabelecer uma finalidade como devendo ser realizada” (cf. SARTRE e LÉVY, 1992, p. 15).

Como, à luz de *Bariona*, pensar o “humanismo” que, na célebre conferência de 1945, Sartre dirá que é constitutivo do existencialismo? Não se trata aqui da exaltação da *dignitas* de uma “natureza humana” substancial e eterna, até porque, na experiência humana, verifica-se que a existência precede a essência e o homem é o que faz de si, em meio às forças do acaso cego e dos tantos avatares concretos do *inumano* e do *desumano* na História. O inumano e o desumano: a pesada carga destes dois adjetivos sinaliza para

¹²⁸ É o que permite a Bernard-Henri Lévy (2001, p. 312) o gesto, a princípio correto, mas que desagua num maniqueísmo simplista, de apontar *Bariona* como ponto de virada para um “segundo Sartre”, marcado pelo otimismo messiânico, em contraste com o “primeiro Sartre” pessimista de *A náusea e O ser e o nada*.

uma paradoxal *consistência ética* de uma realidade, a do *humano*, que é ontologicamente vazia. Assim como, na teologia negativa, ou apofática, a via de se aproximar de Deus é ir se desvencilhando daquilo que Deus *não é*, não estaríamos, no caso de Sartre, diante um *humanismo negativo*? E, assim como na teologia se fala em *kenose* como um autodespojamento pelo qual Deus se faz homem, não seria possível indagar se o sujeito sartriano não se eleva, diríamos mesmo, não se *sacraliza*, numa nova e irredutível dignidade justamente ao se “esvaziar” dos velhos atributos metafísicos, ao se revelar não como essência, mas como *projeto*, não como dado, mas como *possibilidade*?

Como diz Franklin Leopoldo e Silva, “efetivar ou não a humanidade do homem são possibilidades inscritas na liberdade e na contingência. Em qualquer caso, aquilo que prevalecer será devido à liberdade de que dispomos para fazer-nos – ou não – humanos” (LEOPOLDO e SILVA, 2019, p. 31). Um pouco antes, o filósofo brasileiro relembra uma situação-limite concreta em que, para Sartre, está em jogo a liberdade e, portanto, a emergência do humano:

O que há de mais cruel na tortura é que o torturador conta com o momento em que a vítima decidirá falar: o terrível momento em que o prisioneiro e seu algoz concordarão, a cumplicidade terá sido alcançada pelo sofrimento. O torturador sabe que isso depende da vítima: resistir um pouco mais, ou sucumbir. A vitória do torturador está relacionada com a liberdade da vítima. Quando o prisioneiro morre sem falar, o heroísmo solitário repercute em toda a humanidade; é o momento da criação do humano. (...) Como se o universal fosse recriado na solidão e no abandono; em meio ao aviltamento do homem, cria-se o homem, valor concreto que o sofrimento do indivíduo encarna (LEOPOLDO e SILVA, 2019, p. 29)

Leopoldo e Silva alude aqui a uma passagem do ensaio *Que é a literatura?* que nos parece crucial para a compreensão da verdadeira *festa da epifania*¹²⁹ humanista de *Bariona*.

O ponto de partida de Sartre, nesta passagem do ensaio publicado na sua revista *Les temps modernes* em 1947, e em livro no ano seguinte, é a discussão da existência ou não de um Bem e de um Mal absolutos. Apesar de o herói de *As moscas* ter concluído que “não há mais nada no céu, nem Bem nem Mal, nem ninguém para me dar ordens”

¹²⁹ Estamos aqui nos valendo de uma metáfora que remete, na tradição católica, ao evento da visitação ao Menino Jesus pelos Reis magos, um dos quais, Baltazar, é de importância tão essencial para a “mensagem” de Sartre na peça de 1940. Mas o termo epifania, para além dessa acepção estritamente religiosa, tem na literatura “profana” modernista, desde Joyce, uma importância inestimável, não de todo alheia ao estatuto de revelação sublime que o humanismo tem para Sartre no cativo e em *Bariona*.

(SARTRE, 2005 [1943], p. 104), isso não significa – nem para o próprio Orestes, que age por uma questão de *justiça* ao matar o casal tirano e “salvar” Argos – a *inexistência* destes valores. Eles não são mais *celestiais*, mas não quer dizer por isso que não sejam realidades *absolutas*: “a guerra e a ocupação, precipitando-nos num mundo em ebulição, forçaram-nos também a redescobrir o absoluto no interior da própria relatividade” (SARTRE, 2006, p. 159).

Mas o absoluto agora redescoberto não é só o do Bem. Pondo-se nas antípodas de neokantianos, de positivistas e de certo marxismo, Sartre postula a realidade irreduzível do Mal. Com este gesto, reedita o protesto de Kierkegaard, patriarca do existencialismo europeu, contra a arrogância abstrata com que o “Sistema” hegeliano subsume em si as contradições, sofrimentos e, em suma, absurdos da realidade concreta.

Mas também contradiz uma tradição teológica que remonta à era dos Padres da Igreja. A teologia cristã “ortodoxa” confrontada, neste aspecto, por heresias gnósticas e maniqueístas – sempre tendeu a minimizar o estatuto do Mal. Por um lado, projetando-o num “Outro”, que nada tem a ver com a “Ordem” original da criação, e que atenta de fora para dentro contra ela, o diabo. Por outro lado, considerando o mal como algo não-substancial, mera ausência do bem, “carência acidental de uma perfeição” (JUNG, 2011, p. 56-7). O mal seria o não-ser em relação ao ser, que é o bem; se o ponto de partida inquestionável de uma doutrina é a fé na existência de um Deus entendido como puro Amor e Providência, e se este Deus é o Ser Supremo, o mal só pode ser um não-ser; o mal é *nada*, “porque não o pode fazer Aquele que pode todas as coisas”, diz Boécio (apud MONTANO, in: PENZO e GIBELLINI, 2002, p. 480).

Sartre considera que sua própria geração precisou levar o Mal a sério: “não é nossa culpa nem nosso mérito termos vivido num tempo em que a tortura era um fato cotidiano. Châteaubriant, Oradour, a Rue des Saussaies, Tulle, Dachau, Auschwitz, tudo nos demonstrava que o Mal não é uma aparência, que o conhecimento pelas causas não o dissipa, que ele não se opõe ao Bem como uma ideia confusa se opõe a uma ideia clara, que ele não é o efeito de paixões que se poderiam curar, de um medo que se poderia superar, de um extravio passageiro que se poderia perdoar, de uma ignorância que se poderia esclarecer; que ele não pode de forma alguma ser mudado, retomado, reduzido, assimilado ao humanismo idealista, como aquela sombra que, segundo Leibniz, é necessária ao brilho do dia” (SARTRE, 2006, p. 160-1).

É nesse contexto que Sartre procede então à análise, da maneira como Franklin

Leopoldo e Silva destacou acima, da dinâmica da “tarefa de aviltamento” que é a tortura. Ele mostra que a suprema ironia desta situação-limite é que, quaisquer que sejam os tormentos infligidos, “é a vítima que decide, em última instância, qual o momento em que eles se tornam insuportáveis e em que é preciso falar”. Parte do gozo do torturador, assim como do masoquista em geral, é fazer com que a liberdade da vítima se volte contra si mesma; é induzir a vítima a que tome a *decisão* de delatar, e assim torne-se cúmplice dos seus carrascos, precipitando-se, por um movimento próprio, na abjeção à qual o carrasco a empurra e na qual já estava.

O carrasco sabe disso, estreita esse momento de fraqueza, não só porque extrairá daí a informação que deseja, mas porque essa fraqueza provará, uma vez mais, que ele tem razão em empregar a tortura, e que o homem é um animal que se deve levar na chibata; assim ele tenta aniquilar a humanidade em seu próximo. E em si mesmo também, indiretamente: essa criatura gemente, suada e emporcalhada, que implora misericórdia e se abandona com um consentimento desfalecido, com estertores de fêmea amorosa, e confessa tudo (...), ele sabe que ela é feita à sua imagem e enfurecer-se contra ela é enfurecer-se contra si mesmo; se quiser escapar por sua conta dessa degradação total, tem como único recurso afirmar a sua fé cega numa ordem de ferro, que contém como um espartilho nossas fraquezas imundas”, A tortura, no momento em que a delação se consuma, se traduz como uma “Missa em que duas liberdades comungaram na destruição do humano” (SARTRE, 2006 p. 161-2).

Não, é claro, com culpas iguais: o torturador aplaca seu próprio ódio de si e da humanidade impondo à vítima que “escolha” compactuar com ele, ao preço da sua própria autoestima, ou seja, inoculando o vírus da vergonha, que é sempre a vicissitude de nos vermos conforme o olhar alienante imposto pelo Outro (cf. SARTRE, 2008b [1943], p. 369).

Mas, pondera Sartre, “mesmo surrados, queimados, cegados, arrebatados, a maior parte dos resistentes não falaram; romperam o círculo do Mal e reafirmaram o humano, por si mesmos, por nós, até por seus torturadores. Fizeram-no sem testemunhas, sem socorro, sem esperança, muitas vezes até sem fé. *Não se tratava, para eles, de crer no homem, mas de querê-lo*” (SARTRE, 2006, p. 162). Essa distinção é fundamental. O humanismo, que na sua versão abstrata, meramente teórica, é retratado em *A náusea* como um embuste, uma fachada, um artifício para mistificar até mesmo impulsos sexuais assim fadados à ruína (vide o triste desfecho do Autodidata, no romance), é agora plenamente assumido como desejo parteiro de um *valor* que não pode repousar em uma identidade qualquer, mas que é permanente inquietude ética permeada

e estimulada pela negatividade das suas condições de nascimento em meio à dor, ao desamparo, à humilhação, quando tudo conspira para nos fazer desistir, e não resistir, quando “tudo concorria para fazê-los crer que não eram mais do que insetos, que o homem é o sonho impossível de baratas e percevejos, e que ao despertar seriam vermes como todo mundo”.

Compare-se esta passagem magnífica com a de *Bariona* em que o Rei mago Baltazar (vivido por Sartre, sempre é bom lembrar), declara ao protagonista que “o dever do homem é esperar” e aponta diretamente para o público (rompendo assim a famosa “quarta parede” do teatro) e diz:

Olhai os prisioneiros que estão diante de ti, que vivem na lama e no frio¹³⁰. Sabeis o que verias se pudesses acompanhar suas almas? As colinas e os doces meandros de um rio e as vinhas e o sol do Sul, as vinhas e o sol deles. É lá embaixo que eles estão. E as vinhas douradas de setembro, para um prisioneiro entorpecido pelo frio e devorado por vermes, são a Esperança. A Esperança é o melhor deles mesmos. E queres privá-los de suas vinhas e de seus campos e do brilho das colinas distantes, não queres deixar-lhes mais do que a lama e os piolhos e os nabos, queres lhes dar o presente atônito do animal. Pois isto é teu desespero: ruminar o instante que passa, olhar entre teus pés com um olho rancoroso e estúpido, arrancar tua alma do futuro e trancá-la num círculo em torno do presente (SARTRE, 2005b, p. 1.1153).

A vinda do Cristo, como mostram os belíssimos discursos de Baltazar-Sartre, tem este significado fundamental: o resgate, em *Bariona*, nos seus judeus, nos colegas de cárcere de Sartre, em todos nós, de duas coisas. Por um lado, deste senso de nossa futuridade virginal, deste nosso inevitável estar sempre além, sempre alhures, numa inquietante incerteza todavia mais rica do que as certezas carcomidas cravadas no muro (metáfora, como se sabe, que dá título a uma impressionante coletânea de contos de Sartre que data de 1939, portanto entre *A náusea* e *Bariona*) de nossas prisões existenciais; e, por outro lado, de certa ideia de homem, vinda à luz na manjedoura do próprio sofrimento que a avilta e na resistência a ele.

Esse homem, era preciso inventá-lo, com sua carne martirizada, seus pensamentos encurralados, que já o traíam, a partir de nada, por nada, na absoluta gratuidade, pois é no interior do humano que se podem distinguir meios e fins, valores, preferências, mas eles ainda estavam na criação do mundo e só precisavam decidir soberanamente se dentro haveria mais que o reino animal. Eles se calavam e o homem nascia do seu silêncio. Nós o sabíamos, sabíamos que a cada instante do dia, nos quatro cantos de

¹³⁰ Sartre experimentou em Trier um inverno glacial – 40 graus abaixo de zero (SOLAL, 1986, p. 209).

Paris, o homem era cem vezes destruído e reafirmado (SARTRE, 2006, p. 162).

Vemos melhor agora os referenciais que Sartre tinha em vista ao mobilizar, para sua alegoria “bíblica” da França ocupada, a simbólica cosmogônica associada à vinda do Cristo-Noé, em viagem que culmina na “primeira manhã do mundo”, ou seja, no nascimento não de um deus, nem mesmo de um suposto “mundo melhor” idílico, como nos mitos da idade de ouro, mas, em plena idade do sangue, nascimento do Homem, na resistência, na solidariedade e na revolta – tudo isso culminando no gesto de sacrifício pelo qual Bariona oferece a própria vida para salvar a do seu próprio Salvador.

Sim, o Cristo, diz Baltazar a Bariona, veio para resgatá-lo da “velha lei”, pela qual o fato de existirem tantas injustiças no mundo seria motivo para não existir esperança, para nos entregarmos à mera ruminação de nossas misérias, do mal “que nos fizeram”. Ora, o que conta é o que fazemos do que nos fazem, diz um dos mais célebres bordões sartrianos. E “o Cristo”, como símbolo das virtudes existencialistas – assim como em Kant ele se afigura como “o arquétipo da pureza moral” (ROMANO e FLUSSER, 2002, p. XVIII), veio nos ensinar um outro jeito de lidar com o sofrimento.

Pois não se deve ruminá-lo, nem achar que é uma questão de honra sofrer mais do que os outros, tampouco se resignar. O sofrimento é algo totalmente natural e comum, e convém aceitá-lo como se ele te fosse devido, é doentio falar demais dele, mesmo que a sós contigo. Entra em acordo com ele o quanto antes; aconchega-o e aquece-o no vazio de teu coração, como um cão deitado perto da lareira. Nada penses sobre ele, senão que está aí, como a pedra no meio do caminho, como a noite que nos cerca. Então descobrirás esta verdade que o Cristo veio te ensinar e que já conheces: é que não és teu sofrimento. O que quer que faças, como quer que o encares, tu o ultrapassas infinitamente, pois ele é tão somente o que queres que ele seja (SARTRE, 2005b, p. 1.173).

Bariona, “primeiro discípulo do Cristo”, antecipará o próprio sacrifício que, trinta e três anos depois, seria a vez de o Filho do Homem fazer. Sacrifício quer dizer sacro-ofício; é um gesto de *generosidade* que, como indica este termo, presume e afirma o “gênero” (humano) latente ao indivíduo. O sim final de Bariona a Cristo simboliza o nível mais elevado da consciência, o motivo de sua ação é, com efeito, o mais elevado, pois seu ato final é um ato de generosidade. Sartre desenvolverá esta ideia alguns anos depois nos *Cahiers pour une morale* [compilação de anotações feitas pelo autor entre 1947 e 1948], em que o valor superior é a generosidade: ‘Uma classificação dos valores deve conduzir à liberdade. Classificar os valores numa ordem tal que a liberdade aí

apareça cada vez mais. No cume: generosidade’ (SARTRE, 1983, p. 16). O autor define a generosidade da seguinte maneira (SARTRE, 1983, pp. 53-54): “Aceitar que a ideia se torne outra: a virtude do agente histórico é a generosidade [...] a ideia se comprometeu no mármore na exterioridade. O agente histórico deve aceitar que o espírito que o animava não aja mais senão à maneira de um resíduo. Segundo Juliette Simont (2015, apud HILBERT, 2019, p. 199), Sartre toma a generosidade “por uma espécie de consentimento lúcido ao devir em-si de toda livre iniciativa”.

CONCLUSÃO

Partindo da declaração de *O ser e o nada* de que o homem é uma “paixão inútil”, tivemos, ao longo de nosso percurso expositivo, a oportunidade de vislumbrar nesse aparente muro de niilismo absoluto frestas de acesso à festa humanista celebrada por *Bariona*.

A epifania do protagonista da peça ante o Cristo reflete a conversão de Sartre, qual um apóstolo Paulo, a tudo que outrora ele mais dizia detestar. O cativo faz o elitista e individualista autor de *A náusea* “cair do cavalo” e começar a reformular um de seus conceitos-chave, o de “existência”: de charco (Bouville, cidade fictícia do romance de 1938, significa “cidade de lama”) da contingência e da solidão a argila de possibilidades inclusive para uma política libertária e solidária, tarefa para o intelectual engajado.

O “nada” sartriano, na passagem do niilismo de *A náusea* ao humanismo de *Bariona*, como que se vê investido do estatuto mítico de um vazio virgem e grávido de possibilidades. O Natal ateu de Sartre faz do nascimento de Cristo um “tipo”, no sentido teológico do símbolo prefigurativo, da morte de Deus, e faz da morte de Deus o fim de todos os álibis fascistas que, a pretexto de colocar esse ou aquele país “acima de tudo” e “Deus acima de todos”, o que querem é de fato rebaixar a maioria ao interesse despótico de alguns.

A manjedoura de *Bariona* é o local do nascimento de uma das aventuras intelectuais mais excitantes do século XX, o *engagement* existencialista, em permanente tensão não só com seus antagonistas, mas também com seus companheiros de estrada, até porque fundado menos numa cartilha ideológica rígida do que na antevisão do humano a ser reinventado pelo desejo que fazemos nascer sempre que dizemos um sim generoso à vida a despeito dos chicotes mais cortantes e das cruces mais cruéis.

Reconhecer abertamente o nada como nosso Ser, e a negatividade como a “via sacra” da liberdade, é abrir as janelas da alma para as luzes da primeira manhã do mundo. É ter a oportunidade de, com gratidão pelo sol e pela brisa fresca do tempo novo, do tempo criança, poder sussurrar um “bom dia, vida” e recomeçar, depois, apesar e para além dos tormentos da noite que se foi e das que virão.

REFERÊNCIAS

ARMSTRONG, K., *Breve história do mito*. Trad. Celso Nogueira. S. Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BEAUVOIR, S., *A força da idade*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira, 1984.

Bíblia de Jerusalém. S. Paulo: Paulus, 2019.

BORNHEIM, G., *Sartre*. S. Paulo: ed. Perspectiva, 2005.

COHEN-SOLAL, A., *Sartre (1905-1980)*. Trad. Milton Persson. Porto Alegre: ed. L&PM, 1986.

CONTAT, M. & RYBALKA, M. (orgs.), *Les Écrits de Sartre*. Paris: ed. Gallimard, 1970.

COOREBYTER, V., *Bariona, ou la Nativité d'un athée*, in: *Revue internationale de philosophie* 2005/1 (n° 231), pp.15-49; <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2005-1-page-15.htm#> (Acesso em 20/10/2020).

HILBERT, L. H., *Théâtre, philosophie et résistance: la première pièce de Sartre*, *Kriterion* vol.60 n.142 Belo Horizonte jan./abr. 2019 Epub 13-maio-2019; in: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2019000100187&lng=pt&nrm=iso&tlng=fr_ (Acesso em 24/10/2020).

INVITTO, G., “Deus não existe’: a indemonstrabilidade de uma certeza”, in: PENZO, G. & GIBELLINI, R. (orgs.), *Deus na filosofia do século XX*. Trad. Roberto Leal Ferreira. S. Paulo: ed. Loyola, 2002.

IRELAND, J. & RYBALKA, M., “Notice”, in: SARTRE, J.-P., *Théâtre Complet*. Paris: Gallimard, 2005.

JUNG, C.G., *Aion*. Trad. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: ed. Vozes, 2011.

- LEOPOLDO E SILVA, F., *Sartre e o humanismo*. S. Paulo, ed. Almedina, 2019.
- LÉVY, B.-H., *O século de Sartre*. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira, 2001.
- LIUDVIK, C. *Sartre e o pensamento mítico – Revelação arquetípica da liberdade em As moscas*. S. Paulo: ed. Loyola, 2007.
- MÉSZÁROS, I., *A obra de Sartre – Busca da liberdade*. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. S. Paulo: ed. Ensaio, 1991.
- MONTANO, A., “Albert Camus (1913-1960 – Um místico sem Deus”, in: PENZO, G. & GIBELLINI, R. (orgs.), *Deus na filosofia do século XX*. Trad. Roberto Leal Ferreira. S. Paulo: ed. Loyola, 2002.
- NIETZSCHE, F., *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. S. Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NOULDELMANN, F., *Huis clos et Les mouches de Jean-Paul Sartre*. Paris: Gallimard, 1993.
- PERRIN, M., *Avec Sartre au Stalag XII D*. Paris, Jean-Pierre Delarge, 1980.
- ROMANO, R., “Apresentação”, in: FLUSSER, D., *Jesus*. Trad. Margarida Goldsztajn. S. Paulo: ed. Perspectiva, 2002.
- SARTRE, J-P. *Situations X: Politique et Autobiografie*. Paris: Gallimard, 1976
- _____. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Rita Correia Guedes. S. Paulo: ed. Nova Cultural, 1978 [1946] (coleção Os Pensadores).
- _____. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983 [1947-8].
- SARTRE, J.-P. & LÉVY, B., *A esperança agora*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira, 1992 [1991].
- _____. *Un théâtre de situations*. Michel Contat & Michel Rybalka (orgs.) Paris: Gallimard, 1992 [1973].
- _____. *O imaginário – Psicologia fenomenológica da imaginação*. Trad. Duda Machado. S. Paulo: ed. Ática, 1996 [1940]
- _____. *As palavras*. Trad. J. Guinsburg. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira, 2000 [1964]

_____. *As moscas*. Trad. Caio Liudvik. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira, 2005 [1943].

_____. *Théâtre complet*. Paris: Gallimard, 2005b.

_____. *Que é a literatura?*. Trad. Carlos Felipe Moisés. S. Paulo: ed. Ática, 2006 [1948].

_____. *A imaginação*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: ed. L&PM, 2008 [1936]

_____. *O ser e o nada*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: ed. Vozes, 2008b [1943].

_____. *A náusea*. Trad. Rita Braga. Introd. Caio Liudvik. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira, 2019.

SOBRINHO, N.C. M., “Apresentação e comentário”, in: NIETZSCHE, F. *Escritos sobre História*. Trad. Sobrinho, N.C.M. Rio de Janeiro, ed. PUC-RJ & São Paulo, ed. Loyola, 2005.

SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: ed. Autêntica, 2007.

THODY, P., *Sartre – uma introdução biográfica*. Trad. Paulo Perdigão e Amena Mayall. Rio de Janeiro: ed. Bloch, 1974.

VAN BUUREN, M., “Être et exister: Le cas de *La nausée*”. *Relief* (1), 2007 – ISSN : 1873-5045. p. 74-89, in: <https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/29474> (Acesso em 04/09/2020).

ZIZEK, S. & MILBANK, J., *A monstruosidade de Cristo – paradoxo ou dialética?* Rogério Bettoni. S. Paulo: ed. Três Estrelas, 2014.

Recebido em: 14/07/2020

Aceito para publicação em: 26/09/2020

O ESTATUTO POLÍTICO DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

THE POLITICAL STATUTE OF CIVIL DISOBEDIENCE IN HANNAH ARENDT'S THOUGHT

Mário Sérgio de Oliveira Vaz

Doutorando em Filosofia Pela Universidade Federal do Paraná – UFPR

mariovaz74@gmail.com

RESUMO: Neste artigo, busca-se explicitar o estatuto político da desobediência civil no pensamento de Hannah Arendt. Para tanto, o texto se divide em três momentos: no primeiro momento, o objetivo é discorrer a respeito das potencialidades da desobediência civil, isto é, sua relação com o tema da liberdade e do poder. No segundo momento, discute-se a argumentação de Arendt com relação à pergunta pelo conceito de lei que possa ser mais apropriado com a desobediência civil e ressalta-se as implicações que o ato de desobedecer acarreta para a posição defendida pelos juristas diante do tema. E, por fim, o terceiro momento do artigo estabelece uma aproximação entre a noção de felicidade pública e a desobediência civil a fim de destacar como esse fenômeno cumpre um papel fundamental para o redescobrimto e atualização da relação entre liberdade, ação, poder e felicidade pública.

PALAVRAS-CHAVE: Desobediência civil. Ação. Poder. Liberdade. Felicidade pública.

ABSTRACT: This paper aims to make explicit the political statute of civil disobedience in Hannah Arendt's thought. To this end, the text is divided into three moments: in the first moment, the objective is to discuss the potential of civil disobedience, that is, its relation to the theme of freedom and power. The second moment concerns Arendt's argument regarding the concept of law that might be more appropriate with regard to civil disobedience and also the implications that the act of disobedience has for the position defended by jurists on the subject. Finally, the article establishes an approximation between the notion of public happiness and civil disobedience in order to highlight how this phenomenon plays a fundamental role in rediscovering and updating the relationship between freedom, action, power, and public happiness.

KEYWORDS: Civil disobedience. Action. Power. Freedom. Public Happiness.

I INTRODUÇÃO: A EFETIVIDADE DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL

A desobediência civil aparece quando um número significativo de cidadãos se convence de que, ou os canais normais para a mudança já não funcionam, e que as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, o governo está em vias de efetuar mudanças e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a graves dúvidas (Hannah Arendt).

Uma das principais teses de Hannah Arendt contida em seu ensaio intitulado “Desobediência civil”, presente no livro *Crises da república* (2004), é a de que o referido fenômeno não se reduz a objeção de consciência, tampouco encontra sua razão de ser na utilização da violência (Cf. ARENDT, 2004, p. 68). Com efeito, a desobediência civil, de acordo com Arendt, pressupõe a existência de um grupo que, via o agir em concerto, estabelece novas relações políticas, de modo que o referido fenômeno pode ser entendido como um potencial de ação capaz de resgatar a felicidade pública no interior das sociedades contemporâneas. Essa leitura pode ser percebida ao

menos por dois aspectos fundamentais do texto de Arendt. O primeiro é a ênfase de sua argumentação no fato de que os desobedientes civis empreendem suas ações em conjunto e tornam públicas suas demandas por meio da comunicação entre seus membros e a sociedade (Cf. ARENDT, 2004, p. 69). Já o segundo aspecto diz respeito ao fato de que o horizonte de sentido que congrega os desobedientes ultrapassa a individualidade e o interesse particular de cada agente, posto que o dissentimento fundamental que os une, o desejo por mudança ou preservação do *status quo* (Cf. ARENDT, 2004, p. 87-89), brota de um compromisso mútuo, e é este compromisso, de acordo com Arendt, que confere crédito e convicção às opiniões dos desobedientes.

Seguindo essas considerações, é possível ir ao encontro da interpretação proposta por Odílio Alves Aguiar (2011, p.124-125) segundo a qual a desobediência civil é imanente à teorização do poder em Hannah Arendt devido a sua inserção agônica no espaço público e por estar relacionada à tendência de inovar e instaurar novos espaços de liberdade no tecido da sociedade. Assim, a dinâmica da desobediência civil instaura um espaço no qual a decisão de se opor contra algum aspecto da política do governo pode se tornar efetiva, promovendo, assim, a reatualização do sentido de espaço público (entendido enquanto espaço de relação entre os cidadãos) e a efetivação da liberdade e o livre transcurso de opiniões, pois o próprio espaço público depende dessa constante atualização por meio da capacidade humana de agir e falar (Cf. ARENDT, 2010, p. 61). Ao se pautar pela participação dos cidadãos, a desobediência civil, longe de ser apenas uma perturbação da política comum, corresponde a um empreendimento coletivo que pode servir de iluminação para os tempos sombrios da política normatizada e uma força reatualizadora do poder constituinte.

Deste modo, por dizer respeito a uma atuação pública direcionada a um objetivo compartilhado pelos atuantes, pode-se avançar a partir da epígrafe trazida na abertura deste artigo, que o aparecimento da desobediência civil no interior de uma democracia estabelecida, é o sinal claro de uma resposta *ex parte populi*¹³¹ à determinadas situações em que, de um modo geral, (i) se desvela a coação organizada por parte do Estado, que se vale da institucionalização da violência e de outros dispositivos de domínio para se

¹³¹ Toma-se de empréstimo esta expressão de Celso Lafer que está presente em seu livro *A reconstrução dos direitos humanos: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. Nele, escreve Lafer, que na análise dos processos de asserção e mudança dos direitos do homem na história, há: “[...] a perspectiva *ex parte populi* – a dos que estão submetidos ao poder – e a perspectiva *ex parte principis* – a dos que detêm o poder e buscam conservá-lo (1988, p. 125). Esta oposição também é utilizada por Lafer tanto em sua análise do aparecimento da violência na política quanto da desobediência civil, quando opõe a compreensão do direito de resistência pelo ângulo dos governantes a dos governos. Alguns elementos desta discussão serão apresentados no tópico seguinte.

sustentar em sua ilegitimidade, (ii) quando as decisões governamentais são impulsionadas unilateralmente por interesses econômicos/privados ou puramente partidários, ou (iii) se percebe a não observância do princípio democrático da representação dos interesses da sociedade em nome da manutenção de uma organização burocrática e despolitizada.

No momento em que tais condições¹³² manifestam-se e um grupo decide empreender coletivamente ações e medidas essencialmente não violentas contra as mesmas, e que durante a sua atuação, associam-se com outras parcelas da sociedade, é que se pode falar, com propriedade conceitual, de um ato de desobediência civil. Com efeito, nas palavras de Arendt:

[...] a desobediência civil pode servir tanto para mudanças necessárias e desejadas do *status quo* – preservação dos direitos garantidos pela Primeira Emenda ou restauração do equilíbrio dos poderes do governo [...]. *Em nenhum dos casos a desobediência civil pode ser comparada à desobediência criminosa* [...]. De todos os meios que os contestadores civis possam lançar mão para a persuasão e para a dramatização dos problemas, o único que pode justificar a alcunha de ‘rebeldes’ é o meio da violência [...] e daí decorre que a ‘desobediência civil não é revolução. O contestador civil aceita, enquanto o revolucionário rejeita, a estrutura da autoridade estabelecida e a legitimidade geral dos sistemas de leis (ARENDDT, DC, 2004, p. 69-70 – *Grifo meu*).

Arendt propõe a hipótese de que os cidadãos recorrem à desobediência civil em momentos em que se constata a ineficiência das “vias normais” e dos instrumentos legais para que os governantes concedam atenção às suas objeções e queixas. Não se trata, portanto, de revolução, na medida em que os desobedientes não contestam a legitimidade do sistema jurídico e do sistema político da sociedade a que pertencem. Não se trata de mera rebeldia ou simples anarquismo, pois as ações praticadas pautam-se pela não-violência (Ver LAFER, 1988, p. 233) e não procuram afirmar um interesse pessoal, mas sim exprimir um desacordo fundamental que é partilhado com outros indivíduos. Esse dissentir fundamental, antes de significar o desejo por destruição completa do poder e da autoridade estabelecida, corresponde a percepção da urgência de se lutar pela (i) preservação de direitos constituídos, mais especificamente, aqueles que dizem respeito a salvaguarda da liberdade de ação, isto é, do direito do povo, de forma pacífica, se reunir e se associar voluntariamente em torno de uma pauta estabelecida

¹³² Cumpre destacar que os casos elencados acima são apenas algumas das muitas motivações possíveis para a ocorrência da desobediência civil. Não se trata, todavia, de uma classificação estanque, posto que uma das características mais elogiada por Arendt, no que se refere a ação em conjunto, é justamente seu caráter imprevisível.

para fazer valer seus direitos.¹³³

Esta característica da desobediência civil é exemplarmente discutida por Arendt quando ela dirige sua atenção às liberdades garantidas pela Primeira Emenda e a conclusão levantada pela literatura acerca deste assunto segundo a qual se: “admite a necessidade desta ser ‘expandida’” (Cf. ARENDT, 2004, p. 74) no sentido de abarcar positivamente em seu interior também o direito de divergir e não apenas a liberdade de expressão e de imprensa. Neste ponto, Arendt destaca o papel dos movimentos em torno dos direitos civis no contexto norte-americano, baseados na desobediência a uma “mais alta lei”, a saber, a Constituição, visando a efetivação das disposições presentes na 14ª Emenda, que tinha permanecido como letra morta por cerca de cem anos.

É por esse caminho que Arendt escreve que: “[t]oda a substância da legislação trabalhista – o direito ao acordo salarial, o direito de se organizar e fazer greve – foi precedida por décadas de desobediência [...]” (ARENDT, 2004, p. 73). E Arendt acrescenta que não foram as leis, mas justamente atos de desobediência civil que trouxeram à luz a enormidade da escravidão ocorrida nos EUA, abrindo caminho para o devido reconhecimento desses acontecimentos. Ou seja, trata-se de perceber que por meio da desobediência civil é reestabelecida a coincidência fundamental entre a política, o agir e a liberdade no mundo público. O acontecimento político da desobediência está em consonância à compreensão de Arendt da política expressa em *A condição humana* (2010) entendida como relação, que se estabelece num intraespaço de convivência entre os indivíduos: “O domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia dos outros [...]” (ARENDT, 2010, p. 54).¹³⁴ De modo que a desobediência civil surge, nesse sentido, como uma ilha de liberdade na qual o tesouro da felicidade pública é, *mutatis mutandis*, albergado, mais uma vez, na dimensão da ação humana.

A desobediência civil expõe ainda a necessidade de (ii) mudança: entendida aqui, num sentido específico, como reflexo de uma desaprovação diante de determinadas leis que não possuem, em si mesmas, um conteúdo legal objetivamente válido. Aqui, pode-

¹³³ Celso Lafer destaca que a ideia de Constituição em Hannah Arendt tem sua fonte de inspiração na experiência constitucional norte-americana, isso em razão de que, para ela: “[...] constituição significa ‘rule of law’; o direito de dissentir de indivíduos ou grupos como condição para tornar a promessa não apenas o resultado de um consentimento implícito, mas sim explícito – que desta maneira se estende no tempo – e também a plena aceitação, numa comunidade política, do Outro como semelhante” (LAFER, 1988, p. 230).

¹³⁴ Em sua apresentação de *A condição humana*, Adriano Correia comenta este aspecto relacional da política em Arendt nos seguintes termos: “A política surge no *entre-os-homens*; portanto, totalmente *fora* dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original” (CORREIA, p. XXXVII, 2010).

se vislumbrar a desobediência civil diretamente articulada à afirmação do direito de resistência à opressão. O fulcro da questão, conforme destaca Celso Lafer, reside na ideia de uma reciprocidade de direitos e deveres, isto é: “se o legislador pode reivindicar o direito a ser obedecido, o cidadão pode igualmente reivindicar o direito a ser governado sabiamente e por leis justas” (LAFER, 1988, p. 188). Por isso, se num determinado governo, as leis mudam do dia para a noite e clamam por validade para toda espécie humana, e, por conseguinte, no corpo de suas leis vigentes: “estejam ausentes as características de estabilidade e de validade limitada – [...] estaremos nos confrontando com a ilegalidade” (ARENDDT, 2004, p. 72). Nesses casos, de um modo geral, a mudança pretendida será sempre o resultado de uma ação extralegal que, segundo o entendimento de Lafer: “[...] exprime um poder novo, que está surgindo e que se volta para a mudança do *status quo*” (LAFER, 1988, p. 233). Isto é, embora a desobediência civil possa surgir na forma de uma contestação voluntária a uma determinada lei, ela tem o poder de tocar no fundamento da obrigação que leva à obediência ou à aceitação de uma norma, em consonância ao entendimento de que “o contrário da resistência é a obediência, o contrário da contestação é a aceitação” (BOBBIO, 2004, p. 152). De modo a esclarecer esta temática, na próxima seção avança-se na discussão de como Arendt relaciona a desobediência civil com a questão do fundamento da lei, mostrando como a desobediência resgata a tradição das associações voluntárias.

II. A RELAÇÃO ENTRE A DESOBEDEIÊNCIA CIVIL E O ESPÍRITO DAS LEIS

A perspectiva e mudanças muito rápidas sugere que há “toda probabilidade de ter a desobediência civil um papel progressivamente expansivo nas... democracias modernas”. Se a “desobediência civil chegou para ficar”, como muitos vieram a acreditar, a questão de sua compatibilidade com a lei é da maior importância [...] (Hannah Arendt).

Hannah Arendt abre a última parte de seu ensaio refletindo sobre a relação entre o ímpeto por mudança e novidade “[...] inerente a um mundo habitado e estabelecido por seres humanos que nele chegam pelo nascimento como estrangeiros [...]” (ARENDDT, 2004, p. 70)¹³⁵ e a necessidade de estabilidade e conservação. Por essa via, Arendt

¹³⁵ Hannah Arendt ilustra sua afirmação ressaltando que: “[u]m alarmante sintoma desta reviravolta é a resoluta diminuição no intervalo entre as gerações. Do padrão tradicional de três ou quatro gerações por século, que correspondia a um hiato de gerações ‘natural’ entre pais e filhos, chegamos agora a um ponto em que quatro ou cinco anos de diferença na idade são suficientes para estabelecer um hiato entre as gerações” (ARENDDT, 2004, p. 71). Com efeito, certamente esse assombro de Arendt esconde sua preocupação com a forma de lidar com o mundo que estas gerações irão engendrar. De tal forma que

propõe uma discussão que se pontua pela seguinte pergunta: com que conceito de lei a desobediência civil é compatível? Nesse sentido, a autora recapitula que a lei, historicamente, é um dos fatores estabilizantes do fluxo de mudanças que ocorre no mundo humano, ou seja, os sistemas legais possibilitaram o abrigo para gerações sucessivas de indivíduos sob a Terra (Cf. ARENDT, 2004, p. 72). Tal fato é percebido na variedade de tais sistemas: seja a *lex romana*, o *nómous* grego e a *torah* hebraica. O que as reúne é o fato de que esses conjuntos foram planejados para assegurar certa estabilidade necessária para a duração no tempo de um determinado povo. Nesse sentido, as leis são aquilo que regulam nossas ações no mundo, delimitam nossas interações diárias e são “mais duradouros que modas, costumes e tradições (ARENDT, 2004, p. 72). Porém, as leis, deve-se dizer, não exprimem todo o conteúdo da política. Vale lembrar que em *A condição humana* Arendt compara as leis aos muros da *polis*, haja vista que elas cumprem a função de delimitar um espaço para a atuação e para o discurso (Ver ARENDT, 2010, p. 33, p. 219-240). Todavia, cumpre dizer que Arendt está se referindo a uma concepção geral de lei que confere aos cidadãos um estatuto jurídico fundamental de pertencimento a comunidade, a partir do qual a condição humana da pluralidade pode se efetivar no domínio público. É nesta mesma visada que Arendt ressalta a noção de pacto presente na base da *lex romana* e o caráter relacional do conceito de lei norte-americano. Em específico, o modelo norte-americano interessa à Arendt, pois ele se enraíza nas experiências coloniais associativas, de tal maneira que “a fonte e a função da lei não podem deixar de ser referidas ao poder político da comunidade” (Cf. ADVERSE, 2012, p. 429). Este último modelo será de grande valia para o argumento de Arendt que vincula a desobediência ao poder político.

Porém, conforme escreve Arendt, numa época de rápidas transformações, seria de suspeitar que as leis representariam: “[...] inevitavelmente uma ‘força repressiva, e desta forma uma influência negativa’ [...]” (ARENDT, 2004, p. 72). Mas seria possível dizer que o anseio por transformações cancelou a necessidade de estabilidade? Em consequência direta do desafio que representa a desobediência civil para a ordem legal, duas opções de leitura legalista assaltam o debate público, uma delas, no dizer de Arendt, propunha defender a existência de uma origem comum mais profunda que agregue num mesmo patamar rebeldes, revolucionários e desobedientes civis. A rigor, esta causa pode ser encontrada no desacordo para com o governo, que surge diante da mudança que não

pode-se resumir sua posição com a seguinte pergunta: estariam elas recebendo a preparação adequada para a compreensão do *amor mundi* necessário para manter vivo este espaço das relações humanas?

é aceita quando sugerida *ex parte populi*, ou que não deve ser cometida *ex parte principis*. Assim, assumindo que o sentimento particular de descontentamento e revolta seriam os contornos fundamentais da desobediência civil, chegar-se-ia à criminalização desses fenômenos sem operar as distinções cabíveis entre os mesmos.

Ora, acompanhando a argumentação de Arendt, encontra-se uma qualificação mais atenta e apropriada desse debate. Para autora, enquanto a violência se apoia progressivamente na efetividade de seus implementos técnicos, e depende sempre de uma justificativa para seu uso efetivo, a desobediência civil é um fenômeno que depende da concordância de muitos para vir a ser, de um acordo ou promessa mútua. Trata-se então do resgate e da afirmação da capacidade de ação, ancorada na comunicação entre os cidadãos atuantes, que constroem um espaço autônomo dentro da política normatizada.¹³⁶ Em síntese, para dizer em consonância a Celso Lafer: “[...] a desobediência civil, sendo a expressão de um empenho político, não é a rejeição da obrigação política, mas a sua reafirmação” (LAFER, 1988, p. 234).

Outra alternativa considerada pelos juristas é apostar na ideia de que as mudanças alcançadas pela desobediência civil de forma *sui generis*, podem ser atingidas, de igual maneira, mediante a lei, isto é, no interior da própria constituição, no caso, a americana. A partir daqui a atenção de Arendt se dirige à reflexão acerca da pergunta pelo conceito de lei que possa ser mais apropriado com a desobediência civil e o papel que esse fenômeno desempenha nas democracias modernas. Certamente não se trata, para Arendt, de querer justificar pela lei o descumprimento da lei, pois a esse respeito ela é peremptória: “A lei realmente pode estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida, mas a mudança em si é sempre resultado de ação extralegal” (ARENDR, 2004, p. 73). Acerca desse ponto Arendt acrescenta o seguinte comentário:

Embora a desobediência civil seja compatível com o *espírito* das leis norte-americanas, as dificuldades em incorporá-la ao sistema legal norte-americano e justificá-la em termos puramente legais parecem ser proibitivos. Mas estas dificuldades decorrem da natureza da lei em geral

¹³⁶ Esta tese é cara ao pensamento de Arendt e aparece formulada mais explicitamente em *Sobre a violência* nos seguintes termos: “É o apoio do povo que confere poder às instituições de um país, e este apoio não é mais do que a continuação do consentimento que trouxe as leis à existência” (ARENDR, 2011, p. 35). Em outro momento deste mesmo ensaio Arendt escreve que por isso “[...] o governo é essencialmente poder organizado e institucionalizado” (ARENDR, 2011, p. 41). Já no ensaio sobre a desobediência civil, ao comentar a noção de lei norte-americana Arendt escreve que: “[...] a república norte-americana, repousa no poder do povo – o antigo *potestas in populo* de Roma – e poder confiado às autoridades é um poder delegado que pode ser revogado” (ARENDR, 2004, p. 77).

e não do espírito especial do sistema legal norte-americano (ARENDR, 2004, p. 88).

Pelo conteúdo do excerto acima, compete então trazer a seguinte pergunta: qual é o modelo de lei – ou melhor, qual seu conceito fundamental – que possa albergar a desobediência civil, sem decorrer na ulterior punição ou criminalização do referido fenômeno. Deve-se dizer, antes de mais nada, que ao se mover nesse debate, Arendt não tinha por interesse discutir até que ponto a desobediência civil poderia ser melhor justificada legalmente pela Primeira Emenda ou pelos argumentos moralmente levantados e defendidos pelo indivíduo objeter. Não à toa, Arendt é crítica da leitura ofertada por Thoreau¹³⁷ que circunscreve a desobediência “no campo da consciência individual” (Cf. ARENDR, 2004, p. 56). Seu interesse é prioritariamente as bases que fundamentam o dever de consentimento à lei em um contexto democrático, ou seja, numa sociedade de consentimento. Posto que, como Arendt registra em seu ensaio, a desobediência civil é uma tendência verificada primeiramente nos EUA e depois em outras partes do mundo, que tem por fundamento a afirmação da possibilidade de dissentir diante de um cenário de permissividade legal e de corrosão da autoridade instituída.

Desta forma, a autora se detém em mostrar como a concepção tradicional de lei e de obediência, mais especificamente as propostas de Kant e Rousseau ao problema do compromisso do indivíduo para com a lei são inapropriadas para esta discussão, posto que, para esses autores, sob o domínio da lei “[...] o homem não está sujeito a uma vontade alheia, está obedecendo a si mesmo – [...] é ao mesmo tempo seu próprio senhor e seu próprio escravo [...]” (ARENDR, 2004, p. 75-76). Frente a essa compreensão de aquiescência à lei, Hannah Arendt discorda de Rousseau e de Kant no tocante ao fundamento da obrigação política, qual seja, a auto obrigação determinada na consciência dos contratantes. Pois, para Arendt, esta relação do eu consigo mesmo não é suficiente para lidar com a pluralidade no âmbito da esfera pública (Cf. LAFER, 1988, p. 228).

Ora, pode-se dizer que Arendt empenha-se em argumentar contrariamente à

¹³⁷ Hannah Arendt acrescenta em seu ensaio que o ato de desobedecer de Thoreau era limitado em seu alcance: “[...] o famoso ensaio nascido deste incidente e que tornou o termo ‘desobediência civil’ parte de nosso vocabulário político, debate sua causa não no campo da moral do *cidadão* em relação à lei, mas no campo da consciência individual e do compromisso moral da consciência [...] Thoreau não pretendia que o descomprometimento de um homem com o erro pudesse fazer o mundo melhor, ou que alguém tivesse qualquer obrigação de agir assim. [...] Aqui, como em toda parte, a consciência é apolítica. Não está primordialmente interessada no mundo” (ARENDR, 2004, p. 57-58).

tese de que o indivíduo que pratica a desobediência civil, descumprindo uma disposição específica do ordenamento jurídico, estaria rompendo com o compromisso que o insere como componente da sociedade estabelecida e pelo qual se comprometeu a obedecer às leis.¹³⁸ Para tanto, Arendt retoma a noção de consentimento na versão do: “[...] apoio ativo e participação contínua em todos os assuntos de interesse público [...]” (ARENDR, 2004, p. 76). O que Arendt pretende destacar é que só é possível falar em contrato vinculante do indivíduo com a sociedade em uma “versão horizontal”, pois, a configuração deste modelo não se deve à submissão irrestrita da maioria a uma minoria, ou da outorga do poder popular a um representante ou a um soberano, mas antes, encontra suas bases no compartilhamento do poder com os outros, em uma comunidade fundada no princípio da liberdade entre iguais (Cf. ROVIELLO, 1987, p. 53).

Em diálogo direto com algumas das principais teses do contratualismo moderno, Hannah Arendt dá ênfase a versão horizontal do contrato apropriando-se dos elementos da teoria política de John Locke.¹³⁹

A importância desta noção de pacto vinculante para o pensamento político de Arendt pode ser vislumbrada na dimensão da reciprocidade fundamental que, conforme Maria Cristina Müller, revela que aquilo que “une o povo nesta forma de governo são as promessas mútuas estabelecidas entre cada um dos cidadãos, independentemente da homogeneidade étnica, como no Estado-Nação, ou da intimidação [...]” (MÜLLER, 2016, p. 89). O foco é o estabelecimento de laços permanentes entre os seres humanos na tentativa de alcançar algumas garantias de estabilidade para o domínio público.

Essa “preferência” de Arendt por Locke justifica-se em sua intenção de endossar, sobretudo, o significado do consentimento enquanto participação voluntária numa *societas* na forma de uma aliança mútua entre todos os indivíduos. Em tal

¹³⁸ Sobre este ponto compete trazer o comentário de Helton Adverse que esclarece a relação da desobediência civil e o consentimento às leis: “[...] a ação de desobedecer tem imediatamente a lei por objeto, mas mediatamente concerne àquilo que a antecede e que está em sua origem: os princípios que animam o corpo político e o sistema de normas jurídicas que o organiza. Nesse sentido, a desobediência, ação necessariamente extralegal, como quer Arendt, jamais rompe com a legalidade” (ADVERSE, 2012, p. 426).

¹³⁹ Comentando essa “escolha” de Arendt por John Locke, Maria Cristina Müller traz que: “O consentimento se aproximaria da ideia do contrato social de Locke, em oposição àquilo que Arendt denomina de versão vertical do contrato social, que seria a ideia de contrato social de Hobbes. Arendt demonstra uma preferência pela versão lockeana, justificando-a pelas vantagens apresentadas por esse contrato. O tipo de reciprocidade em que se apoiam os participantes do contrato apresentado por Locke une cada um dos membros a um companheiro cidadão. Para Locke, o contrato limita o poder de cada indivíduo membro da sociedade, mas deixa intacto o poder da comunidade. O governo é estabelecido a partir do contrato original entre cada indivíduo independente [...]. Nestes termos, parece ser justamente a ideia de promessa mútua que leva Arendt a preferir Locke em detrimento de outros modelos. *Com a ressalva de que a relevância não está no contrato, mas no consentimento entre os cidadãos*” (MÜLLER, 2016, p. 89 – Grifo meu).

configuração, os indivíduos depositam seu poder individual de maneira irreversível, mas encontram, na forma mesma desta concessão do poder, maneiras de manter sempre vivo o poder que amalgama o governo e anima as instituições em ações coletivas e de resistência, posto que, esse contrato:

[...] se apoia na reciprocidade, e a grande vantagem da versão horizontal do contrato é que esta reciprocidade liga cada um dos membros a seus colegas cidadãos. Esta é a única forma de governo em que o povo é mantido unido pela força de promessas mútuas e não por reminiscências históricas ou homogeneidade étnica (como no estado-nação) ou pelo Leviathan de Hobbes (ARENDDT, 2004, p. 78).

Ora, sabe-se que todos nascem membros de uma determinada comunidade e só podem sobreviver se nela são bem recebidos e se sentem à vontade com as “regras diretivas e constitutivas” já existentes. De sorte que uma associação, firmada no princípio do consentimento, tem por base uma promessa mútua, estabelecida sob um poder horizontalmente distribuído, que implica uma pluralidade indissolúvel de homens e mulheres que assumem e reconhecem a forma deste pacto associativo. Isso equivale dizer que o compromisso para com a lei está intimamente ligado com a noção de liberdade. Por essa via, Arendt aponta que esta terceira variedade de convênio entre os cidadãos (em contraste ao convênio bíblico teocrático celebrado entre um povo e seu Deus e ao domínio do poder vertical do soberano sobre seus súditos na variante de Hobbes) é a versão que possibilita que seja preservado a independência dos espaços de poder no interior das formas instituídas de governo de acordo com a antiga noção do *potestas in populo*. Este poder, em última instância, emana da existência compartilhada dos cidadãos que, livremente, decidem reavivar o compromisso e as promessas nestas “ilhas de liberdade”.

Compete ressaltar que Arendt não concebe esses elementos como ficções, presentes em uma narrativa acerca do aparecimento de comunidades políticas, haja vista que, para a autora, esta dupla disposição existencial de “dar e manter asseveração digna de confiança como sua conduta para o futuro” (Cf. ARENDT, 2004, p. 82) diz respeito ao “‘espírito das leis’, como Montesquieu o entendia, o princípio pelo qual as pessoas que vivem num determinado sistema legal agem e são inspiradas a agir” (ARENDDT, 2004, p. 83). E foram experiências concretas como o *Pacto do Mayflower* e o estabelecimento das treze colônias que possibilitaram Arendt relacionar a desobediência civil diretamente à *dynamis* deste poder oriundo da reunião original que possibilita determinada comunidade

organizar-se. Entende-se, desta forma, que a desobediência civil não pode dispensar um esclarecimento acerca da intrínseca relação entre o consentimento e o direito de divergir, porque:

[...] tornaram-se os princípios inspiradores e organizadores para ação, os quais ensinaram os habitantes deste continente a “arte de se associar uns com os outros [...]”. Minha discussão é que os contestadores civis não são mais que a derradeira forma de associação voluntária [...] (ARENDR, 2004, p. 84-85).

Observa-se, assim, que para Arendt, a desobediência civil, tomada a partir de seu desenvolvimento, se constitui em consonância às prerrogativas das associações voluntárias tão elogiadas por Alexis de Tocqueville. O interesse da autora por esta experiência política gira em torno do fato de que o espaço de acontecimento da desobediência civil, originalmente erguido sob promessas mútuas sob o imperativo *pacta sunt servanda* (Cf. ARENDR, 2004, p. 86), possibilita a atualização da liberdade em um âmbito público politicamente instaurado. Assim pensada, a desobediência civil é um exemplo no qual a liberdade e o mundo público são como dois lados de uma mesma moeda. Nesse desobedecer, de acordo com Arendt, a ação coincide com a ideia de acordo, ou promessa, que compõe um dos momentos fundamentais da política, que leva à tomada de decisão e à ação em conjunto. Desta forma, as noções de pacto comum e reciprocidade, além de atuarem no fortalecimento do vínculo que mantém os membros de uma comunidade organizados¹⁴⁰ surgem, para Arendt, como os critérios de legitimidade de atos públicos de dissentimento. Pois, o direito à contestação, ou melhor, a possibilidade de divergir não surge como um recurso externo ao espaço do político, mas aparece como uma decisão que é imanente à comunidade política.

Não obstante, se a desobediência civil é a expressão de um desacordo, ela é reveladora por excelência da ideia de que a lei não é aquilo que obriga, mas aquilo que possui a capacidade de reunir, de modo que, segundo Arendt: “quem sabe que pode divergir sabe também que de certo modo está consentindo quando não diverge” (ARENDR, 2004, p. 79). Em outros termos, indo de acordo com o que escreve Schütz e Vieira (2012, p. 25) no momento exato em que os movimentos de contestação surgem no horizonte das democracias consolidadas no sistema representativo, eles forçam a ampliação do horizonte político e, na medida em que são a prova viva de que a política

¹⁴⁰ Esta assertiva está alicerçada na tese de Arendt de que: “Toda organização de homens, seja social ou política, se baseia fundamentalmente na capacidade do homem de fazer e manter promessas e mantê-las. O único dever estritamente moral do cidadão é esta dupla disposição de dar e manter asseveração digna de confiança como sua conduta para o futuro [...]” (ARENDR, 2004, p. 82).

e o seu significado precedem a noção de governo e de representação, forçam uma revisão dos sentidos destes campos.

Nos termos de Arendt, os contestadores representam a derradeira forma das associações voluntárias, que “não são partidos; são organizações *ad hoc* que perseguem objetivos a curto prazo e desaparecem quando o objetivo é atingido” (ARENDR, 2004, p. 84). No entanto, uma vez que a atuação em conjunto dos contestadores civis serve não apenas para publicizar demandas e reivindicações por reconhecimento, mas também para questionar os critérios de legitimidade que referendam as decisões políticas, discute-se, a seguir, a relação entre a desobediência civil e a felicidade pública.

III. A DESOBEDIÊNCIA CIVIL E A FELICIDADE PÚBLICA

Interessa agora discutir de que forma os movimentos de desobediência civil são capazes de reacender e manter viva a *fata morgana* da experiência política da felicidade pública no interior das democracias representativas. Essa questão, aparentemente simples em sua formulação, toca radicalmente em um problema, ao mesmo tempo, complexo e estruturante do pensamento político de Arendt, a saber, o problema do esquecimento do espírito revolucionário e a conseqüente redução do sentido da liberdade pública às liberdades civis e ao bem-estar econômico e individual dos cidadãos.¹⁴¹

À vista disso, percebe-se que decorre do debate e do diagnóstico sobre as experiências revolucionárias olvidadas e a ausência de um lugar instituído e apropriado para o devido exercício e a renovação daquelas qualidades que haviam servido para a edificação da república norte-americana, o teor severamente pessimista com que Arendt encaminha o encerramento de seu ensaio sobre a desobediência civil e que baliza sua descrença com relação ao sistema representativo:

O próprio governo representativo está em crise hoje; em parte porque perdeu, com o decorrer do tempo, todas as praxes que permitiam a real participação dos cidadãos, e em parte porque sofre gravemente da

¹⁴¹ No ensaio intitulado “Revolução e liberdade” Arendt aprofunda esse debate, refletindo como essa oposição entre liberdades civis e a liberdade pública, surgiu nos primeiros momentos da Revolução Americana e foi determinante para o seu decurso e para o desfecho da mesma no estabelecimento de uma *Constitutio Libertatis*: “Primeiramente, era uma questão de liberdade política, e não de direitos e liberdades civis, os quais poderiam ser obtidos através do estabelecimento de uma monarquia constitucional – uma possibilidade que, de fato, foi objeto de reflexões e, em seguida, rejeitada, precisamente porque não teria permitido aos cidadãos participarem do domínio público” (ARENDR, 2018, p. 198).

mesma doença que o sistema de partidos: burocratização e tendência do bipartidarismo em não representar ninguém exceto as máquinas dos partidos (ARENDR, 2004, p. 79).

Por meio da passagem acima, Arendt deixa explicitamente clara sua percepção crítica do declínio da esfera pública nas sociedades contemporâneas, limitadas a uma insuficiente representação atingida pelo mecanismo do voto e que, geralmente, ilustram a transformação da política em administração de questões sociais ou de interesses privados. Assim, o que resulta disso é a ausência da possibilidade da política. Pode-se entender que esse encolhimento das possibilidades de participação ativa na *res publica* é reflexo do gradual esquecimento do vínculo originário entre liberdade e exercício político dos cidadãos no interior das democracias modernas ou, como Arendt designa em *Da revolução* (1990) as “democracias representativas.” Ora, por entender que esse esquecimento da faculdade do agir, e de sua potencialidade de fazer surgir novos espaços de liberdade e novas formas de participação (Cf. DUARTE, 2016, p. 25), é resultante do intrincado sistema burocrático que compõe os Estados modernos.

Ademais, é essa reflexão que leva Arendt a concluir que a democracia representativa, e o sistema de partidos, é incapaz de albergar eventos extraordinários e imprevisíveis de atuação política. Isso sem considerar que o modelo representativo estabelece, via de regra, sua dinâmica e razão de ser exclusivamente com a esfera da sociedade e os interesses econômicos que a regem (Cf. GUERRA, 2013, p. 87), transformando, desta forma, o espaço público da deliberação em um local de negociações privadas entre os “representantes” de interesses parciais. Neste horizonte, o critério maior para justificar as decisões tomadas deixa de ser a legitimidade sustentada no poder e passa a ser a legalidade vazia de sentido político. Na esteira destas críticas de Arendt, é correto interpretar que está contida na ação uma pista sobre a questão do papel da desobediência civil e sua relação com o espaço público. Assim como a revolução, que possibilitou aos seus realizadores aventurarem-se em: “ações para as quais não tinham mostrado qualquer inclinação prévia” (ARENDR, 1990, p. 99), proporcionando aos seus atores o acesso à felicidade pública, a desobediência civil, por seu caráter extraordinário e imprevisível atua na reatualização dessa experiência fundamental.

No tocante a este ponto, Arendt escreve em sua resposta a Charles Frankel,¹⁴² que

¹⁴² Este ensaio se faz presente na coletânea *Ação e a busca pela felicidade* publicada em 2018 pela editora Bazar do tempo. A versão traduzida foi extraída do livro *Thinking without a banister: essays in understanding, 1953-1975* editado por Jerome Kohn.

o direito de se reunir livremente ainda sobrevive nas associações voluntárias, das quais os grupos de desobediência civil da década de 1960 foram um exemplo notável, exemplificando, assim, as disposições fixadas na Primeira Emenda. Deste modo, sopesando as diferenças entre o pano de fundo das revoluções e as ações realizadas por seus atores (o rompimento e a fundação) e o *background* da desobediência civil (bem menos radical em suas aspirações), esses dois fenômenos extraordinários da política orbitam em torno da noção de felicidade pública. A desobediência civil, por estar ancorada em promessas e acordos que servem de parâmetros para o agir, e a revolução, entendida como o intento humano de estabelecer um novo espaço de liberdade (*Constitutio Libertatis*) a partir de um novo começo, são eventos em que a liberdade surge como uma experiência compartilhada, e a felicidade pública se efetiva na pluralidade do mundo. E por ser a liberdade o motivo que leva os homens a conviverem politicamente organizados (Cf. ARENDT, 2009, p. 191) e ultrapassarem a dimensão restrita da vida privada, a noção de felicidade pública compreende a acepção mais fundamental e viva desta palavra.

Por essa via, percebe-se que a liberdade pública é a *conditio sine qua non* do fenômeno da desobediência civil, pois os atos de desobediência manifestam, na política institucional, certo: “poder residual da revolução” na medida em que mantém vivo o espírito de resistência contra qualquer governo que tenha sido eleito (Cf. ARENDT, 1990, p.190). Há que se destacar ainda que com esta afirmação, Arendt não sugere que a desobediência cumpre unicamente o papel de subverter ou destruir o quadro político constitucional existente, isso porque, os atos de desobediência pressupõem direitos fundamentais estabelecidos para radicalizá-los além de sua jurisdição prescrita. Esses movimentos, através de suas lutas políticas, procuram aprofundar e expandir essas liberdades (Cf. KALYVAS, 2008, p. 291-292).

Com isso, a citação de Arendt acima deve ser interpretada no sentido de que a desobediência civil e, por conseguinte, a realização de sua felicidade pública, surge como um mecanismo *ex parte populi* de reanimação do poder constituinte, capaz de aproximar a política de sua origem constitucional e de sua base associativa, isto é, resgatando o espírito das associações voluntárias e dos conselhos participativos que estavam na base da República Americana.¹⁴³

¹⁴³ A respeito da proximidade entre os atos de desobediência civil e os sistemas de conselhos Kalyvas escreve que: “Arendt’s views on movements of civil disobedience could mediate between extraordinary and normal politics in a variety of ways. First of all, movements do not have the aristocratic, hierarchical, and elitist structures that councils do. They are free from the entanglements of representation. Likewise,

Seguindo nessa discussão, é possível dizer ainda que é uma distinção da mesma ordem e grau que separa, por exemplo, a busca pela realização dos interesses privados e individuais, aquela que subjaz à oposição entre as associações de interesses dos grupos de pressão e as legítimas associações de contestação pública. Nesse último caso, Andreas Kalyvas (2008, p. 289) argumenta que os grupos de pressão, apesar da proximidade formal, representam uma degeneração da própria palavra associação, que passa a corresponder a organizações de interesses privados manifestos no âmbito público, visando a manipulação da opinião pública.¹⁴⁴ Ainda de acordo com Kalyvas, enquanto os grupos de pressão baseiam-se no interesse, os desobedientes civis baseiam-se em opiniões, que precisam ser formadas e compartilhadas por meio da discussão, do debate e da deliberação (Cf. KALYVAS, 2008, p. 289-290).

Essa capacidade de radicalização e a possibilidade de expansão do uso e da aplicabilidade de direitos e liberdades para esferas e campos que não estavam diretamente ou explicitamente prescritos no texto constitucional, mas que estavam implicados por sua origem revolucionária e desenvolvimento histórico, pode ser entendida como a realização da felicidade pública contida nos movimentos de desobediência civil. No caso da desobediência civil, portanto, o que está em jogo é a manifestação de um poder disruptivo e compartilhado, capaz de promover inovações dentro da estrutura jurídica por meio da ação em conjunto.

REFERÊNCIAS

ADVERSE, Helton. Arendt, a democracia e a desobediência civil. *In: Revista Brasileira de Estudos Políticos | Belo Horizonte | n. 105 | pp. 409-434 | jul./dez. 2012.*

AGUIAR, Odílio A. A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt. *In: Trans/Form/Ação, Marília, v.34, n.1, p.115-130, 2011.*

ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. 3ª ed. Tradução de André de Macedo Duarte. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. *A condição humana*. Tradução: Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. – 11 ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

they operate apart from the existing mechanisms of organized power. They are based on the premise of a more direct, democratic form of participation, where citizens are able to speak and act for themselves” (KALYVAS, 2008, p. 289)

¹⁴⁴ Hannah Arendt em seu ensaio intitulado “Direitos públicos e interesses privados: uma resposta a Charles Frankel” escreve que: “A busca imprudente dos interesses privados na esfera política-pública é tão desastrosa para o bem público quanto as tentativas arrogantes dos governos de regular as vidas privadas de seus cidadãos o são para a felicidade privada” (ARENDT, 2018, p. 212-213).

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 6ª ed., 2009.

_____. *Da revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Editora Ática e Editora da UnB, 2ª Ed., 1990.

_____. *Ação e a busca da felicidade*. Organização e notas Heloisa Starling. Tradução de Virginia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

_____. *Crises da república*. 2ª. ed. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho; apresentação de Celso Lafer. – Nova ed., Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

DUARTE, André. Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt. *In: Cadernos de filosofia alemã* v. 21; n.3., pp.13-27. Dez. 2016 – Edição Especial – Dossiê Hannah Arendt.

GUERRA, Elizabete Olinda. *Carl Schmitt e Hannah Arendt: olhares críticos sobre a política na modernidade*. – São Paulo, LiberArs, 2013.

KALYVAS, Andreas. *Democracy and the politics of the extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2008.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MÜLLER, Maria Cristina. Política e governo são o mesmo? Uma reflexão a partir de Hannah Arendt. *In: Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 1(28), 86-96. Disponível em [://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/116272](http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/116272).

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Tradução de João Filipe Marques. Instituto Piaget, 1987.

VIEIRA, Luis Vicente; SCHÜTZ, Rosalvo. *Práxis filosófica: movimentos sociais em questão*. Pelotas: Editora Universitária/UFPel, 2012.

Recebido em: 06/07/2020

Aceito para publicação em: 28/09/2020

***SOGGETTIVITÀ POLITICA DA IL POTERE
COSTITUENTE AD ASSEMBLEA
INTERVISTA CON ANTONIO NEGRI***

***SUBJETIVIDADE POLÍTICA DE PODER CONSTITUINTE
A ASSEMBLY.
ENTREVISTA COM ANTONIO NEGRI***

RAFFAELLA LIMONE

*Mestre da Università Federico II, Napoli - Italia
raffaelladianalimone@gmail.com*

RESUMO:

Entrevista de Raffaella Limone a Antonio Negri sobre o desenvolvimento do conceito “subjetividade política” de O poder constituinte. Ensaio sobre as alternativas da modernidade a Assembly. A organização multitudinária do comum.

PALAVRAS -CHAVE: *Negri, Operaismo, Assembly, Poder Constituinte, Subjetividade política.*

ABSTRACT: *Antonio Negri interviewed by Raffaella Limone with a focus on the development of “political subjectivity” from Insurgencies: Constituent Power and the Modern state to Assembly.*

KEYWORDS: *Negri, Workerism, Assembly, Constitutional power, Political Subjectivity.*

INTRODUZIONE

L'incontro con Antonio Negri, da cui è stata ricavata la seguente intervista, avviene nel giugno del 2019 a Parigi, all'indomani di un ciclo di seminari, svoltisi a Napoli in collaborazione con l'Università “Federico II”, aventi per scopo un esame critico e sistematico del pensiero del filosofo padovano. L'intervista è dunque il frutto di un lavoro condiviso con un gruppo di studiosi che per circa due anni ha approfondito le tappe più significative dell'operaismo negriano dagli anni Sessanta fino al 2018.

*Assemblea*¹⁴⁵, scritto dagli autori di *Impero*¹⁴⁶ e apparso nel 2018 in Italia, poneva nuovi spunti di riflessione, rendendo necessario un confronto e un dialogo con l'autore al quale sentivamo l'urgenza di rivolgere i nostri interrogativi quale punto di arrivo di una ricerca comune. Le domande sottoposte ad Antonio Negri costituiscono dunque una sintesi degli aspetti di maggiore interesse, proprio in quanto problematici, individuati da un gruppo di lavoro di cui ho provato a farmi interprete.

¹⁴⁵ HARDT, Michael. NEGRI, Antonio. *Assemblea*. Milano: Ponte delle Grazie, 2018.

¹⁴⁶ HARDT, Michael. NEGRI, Antonio. *Il nuovo ordine della globalizzazione*. Milano: Rizzoli, 2003.

Si ringrazia il Prof. Negri per la generosità e la disponibilità con la quale ha, dapprima concesso, e poi pazientemente riveduto, la seguente intervista.

R. L.: Professor Negri, quali furono le trasformazioni sociali del lavoro negli anni Ottanta che La portarono a teorizzare il concetto di potere costituente?

A. N.: Non direi che vi sia una linea continua che mi abbia portato negli anni Ottanta a teorizzare direttamente le trasformazioni sociali del lavoro nel concetto di potere costituente¹⁴⁷. Quelle osservazioni furono per me essenziali per ribadire, dal punto di vista teorico, come la base sia dello sviluppo economico che dello sviluppo politico possa essere riportata ad un'unica matrice: quella della lotta di classe degli sfruttati. Da questo punto di vista mi considero un monoteista marxiano, cosa di cui spesso mi si accusa... Sono effettivamente monoteista, in questo senso, perché penso che il sociale e il politico vadano insieme in maniera assolutamente stringente, sia pure con temporalità diverse. Il mio problema riguardo al potere costituente era di comprendere come potesse nascere e come effettivamente si era definita storicamente una matrice della trasformazione radicale dell'esistente da un punto di vista politico, a partire da una modificazione del modo di produzione e dei rapporti di classe.

Questa trasformazione del modo di produzione l'avevamo effettivamente vissuta, io e tutto un movimento, negli anni Sessanta fino alla fine degli anni Settanta. Allora viene infatti compendosi quel passaggio oltre il fordismo che aveva alla sua base una modificazione della composizione delle classi sociali ed in particolare della classe operaia: una classe operaia ristretta dentro la fabbrica ma che voleva uscirne. Essa era attaccata dalle nuove tecnologie. Tentava di riorganizzarsi sul territorio, nella fabbrica diffusa, ma era continuamente sottoposta alla crisi. È in questo periodo che il lavoro muta, oltre il fordismo ed il taylorismo, e si organizzano nuove tecniche nella società e nell'immaterialità, nuovi modi e nuove catene produttive. La classe operaia ne fu profondamente modificata. Da questa sua trasformazione emergeva, in quella situazione, *una moltitudine*, cioè una forza lavoro sociale, *singularizzata*, non più massificata quindi, capace di distendere la sua potenza produttiva non più semplicemente nella fabbrica ma attraverso l'intera società.

Il problema era trovare un punto di aggregazione organizzativa, ché, secondo quello che pensavo allora – e che continuo a pensare oggi –, non poteva darsi all'interno delle istituzioni esistenti. Il passaggio dalla constatazione di questa modificazione e trasformazione del rapporto di classe dentro il rapporto di produzione portava ad esigere

¹⁴⁷ NEGRI, Antonio. *Il Potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*. Roma: Manifestolibri, 1992.
SOFIA (ISSN 2317-2339), VITORIA (ES), V. 9, N. 2, P. 341-353, DEZ/2020

un processo politico e a quel punto, anticipando evidentemente la realtà del processo organizzativo dato, ponevo il problema del potere costituente. Era un problema che peraltro era stato imposto alla mia riflessione dalle lotte degli anni Ottanta. In Francia, dove vivevo esiliato dall'Italia, c'erano state infatti negli anni Ottanta grandi lotte, in particolare nell'86: ne avevo scritto attorno in un libretto che si chiama *Manifesto per il XXI secolo*¹⁴⁸, un libretto molto efficace ed utile, uscito subito anche in inglese, perché anche dall'Inghilterra si erano osservate quelle lotte con molto interesse. Esse avevano messo in comunicazione il mondo studentesco e quello delle *banlieues*, soprattutto le scuole secondarie; erano stati fenomeni molto importanti e l'86 in Francia era finito con uno studente ucciso dalla polizia, ma anche con il ritiro del primo modello di leggi neoliberali che si era tentato di imporre alla scuola.

Per riprendere il discorso, la mia riflessione non era tanto legata a questo tema, anche se probabilmente da questo sollecitata, ma nella sostanza era prodotta, da una parte, dalla percezione di una generale modificazione del rapporto di classe, e quindi del modo di produzione, e dall'altra... qui una piccola parentesi. In quegli anni, continuavo il mio lavoro su Spinoza, un lavoro che avevo cominciato in galera nei primi anni Ottanta e mi aveva portato a una domanda essenziale su come potesse esprimersi la potenza di una massa. Agitato da queste considerazioni avevo trovato nel termine "moltitudine", elaborato da Spinoza, l'idea di una soggettivazione di massa: una moltitudine di singolarità. Se si dice "massa" si preme, si mette assieme, ne viene qualcosa di enorme e importante però indistinto, mentre la moltitudine ha un grande vantaggio, quello di poter essere distinta fra singolarità e di poter essere così descritta nel rapporto, nella rete, nella relazione, nella comunicazione e nel linguaggio. Questa mi sembrava allora la caratteristica delle modificazioni del modo di lavorare e in effetti a partire dagli anni Ottanta tutto questo non si è che confermato.

Allora questa dinamica fu fortissima. Ma bisognava stare molto attenti, perché se era vero che rompeva un rapporto di forza da molto tempo consolidato, producendo una vittoria del capitale sulla classe operaia, metteva in luce un nuovo contropotere, quello di una classe operaia socializzata, ed il suo desiderio di distruggere la fabbrica, la sua disciplina (e con ciò la classe operaia stessa). C'è stato un momento di enorme ambiguità che tutti noi abbiamo vissuto tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta. Abbiamo visto di cosa si trattava. Per quel che mi riguarda, ho riflettuto, prendendo una certa

¹⁴⁸ Cfr. NEGRI, A. *Fabbriche del soggetto. Archivio 1981-1987*. Verona: Ombre corte, 2013; NEGRI, A. *Fine secolo. Un manifesto per l'operaio sociale*. Milano: SugarCo, 1988.

distanza studiando Spinoza. Quando si fa storia della filosofia, non è che la si fa semplicemente perché si ama l'autore, la si fa perché gli si pone delle domande, domande che, come in questo caso, possono essere fondamentali da molti punti di vista; in questo caso, la domanda sulla moltitudine diventava una domanda sul potere costituente, su come la potenza della moltitudine potesse configurarsi come un potere specifico, capace di porre un ordine politico.

R. L.: E quale fu l'esigenza teorica che La portò dal concetto di potere costituente a quello di eccedenza della moltitudine?

A. N.: Da un lato, oltre alla scoperta della singolarità della moltitudine e contro la tradizione comunista che ne aveva privilegiato la massificazione, c'era un'altra variabile in questo discorso: quello dell'eccedenza della moltitudine.

Eccedenza che cosa vuol dire? Vuol dire il luogo dove nasce il plusvalore. Il plusvalore nasce dallo sfruttamento del lavoro, nasce dalla pressione capitalista sul salario, ma si determina nella divisione della giornata lavorativa in tempo di lavoro necessario e tempo di lavoro eccedente. Non siamo di fronte ad una ulteriore compressione del lavoro ma allo sfruttamento della sua maggiore capacità produttiva. Il plusvalore non viene recuperato semplicemente dall'intensità organizzativa del comando, dalla disciplina dell'organizzazione del lavoro (come con Taylor), ma nasce dalla trasformazione del lavoro, per esempio dall'emergenza del cosiddetto "lavoro immateriale", un insieme di lavoro sociale e cooperativo, intellettuale e cognitivo, che comincia ad avere un ruolo egemone nei processi produttivi. Questa nuova capacità, questa nuova potenzialità del lavoro vivo diventano la base dell'eccedenza produttiva. La stessa forma dello sfruttamento, a partire da quel momento, muta: non si tratta più di *astrazione* ma di *estrazione* di plusvalore. Questa modificazione sarà rivelata dal punto di vista teorico, negli anni successivi, in particolare attraverso l'opera di David Harvey, nei paesi anglosassoni, nel dibattito che là si svolge, dove i concetti si formano e poi circolano. Ora, questo concetto di *estrazione* è assolutamente fondamentale per definire la natura dello sfruttamento capitalista oggi, i suoi presupposti sono quelli che dicevamo precedentemente: l'eccedenza del lavoro vivo attraverso la sua trasformazione in capacità immateriale, sociale e cooperativa.

Brevemente: il valore (e poi il plusvalore) viene *estratto* non solo dalla terra, nelle miniere e nell'agricoltura, ma anche dal cervello collettivo, dall'"Intelletto Generale" (cioè dai linguaggi e dalle produzioni immateriali, cognitive ed affettive) della

moltitudine messa al lavoro.

R. L.: Professor Negri, questa potenza della moltitudine è la creatività?

A. N.: Io stesso lo dico spesso, ma è criterio assai equivoco, bisogna spiegarlo più precisamente. Noi parliamo di un plusvalore eccedente la capacità del capitale di produrlo. Vale a dire che il lavoro vivo si organizza oltre la capacità del capitale di organizzarlo. Si presenta cioè sulla scena produttiva come una forza, un potere. C'è guerra fra il lavoro vivo e il capitale. Fin qui il capitale vince questa guerra quotidiana, riuscendo ad estrarre valore dalla cooperazione del lavoro vivo, dal comune. È qui che nascono una serie di dibattiti, di domande attorno alla possibilità di dirci ancora nel marxismo oppure no. Io penso proprio di sì: soprattutto passando per i *Grundrisse*¹⁴⁹ e la genesi de *Il Capitale*¹⁵⁰, è possibile pensare questa innovazione dell'idea di sfruttamento. Consiglio a tal proposito la studio di un testo appena uscito, *Cognitive Capitalism, Welfare and Labour: the Commonfare Hypotesis*¹⁵¹ a cura di Carlo Vercellone, edito da Routledge Frontiers of Political Economy. Si tratta di un testo che affronta queste tematiche, strade ancora poco battute in Italia e su cui varrebbe la pena lavorare.

R. L.: Quali sono le traiettorie teoriche che danno continuità a operaismo e nuovo operaismo?

A. N.: Qui lei mi provoca. Ho detto e scritto più volte che non so cosa sia questo "postoperaismo". Nel senso che penso che le evoluzioni dell'operaismo che ci sono state dopo il '66 – cinquant'anni fa (anno nel quale Tronti ne ha dichiarato il decesso) – sono state in perfetta coerenza (aggiunta, accrescimento, allargamento) della radice del ragionamento e dell'iniziativa politica operaista.

Qual era questa radice? Era la scoperta della soggettivazione del lavoro sfruttato, della forza-lavoro sfruttata, del lavoro vivo della classe operaia, che si era fatta politica. Questa figura soggettiva è venuta consolidandosi dentro la dialettica della lotta di classe nell'ultimo quarantennio. Il capitale è sempre un rapporto di forza e che questo rapporto di forza venga, nella storia della lotta di classe, continuamente modificato da un insieme di elementi, di lotte e di innovazioni tecnologiche, è semplicemente la forma della

¹⁴⁹ MARX, Karl. *I Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica («Grundrisse»)*. Torino: Einaudi Editore, 1976.

¹⁵⁰ MARX, K. *Il Capitale*. Torino: UTET, 1975.

¹⁵¹ AA.VV. *Cognitive capitalism. Welfare and Labour: The commonfare hypothesis*. Routledge Frontiers of Political Economy, 2019.

produzione. Ora, quando la produzione passa dalla fabbrica alla società, dallo sfruttamento del lavoro materiale all'*estrazione* del plusvalore immateriale sulla scena sociale, c'è certamente un'enorme differenza ma una sicura continuità di sviluppo. Si tratta cioè dell'interpretazione progressiva di un modello del tutto positivo.

Come nella fabbrica la classe operaia con le sue lotte determinava le trasformazioni tecnologiche e le trasformazioni sociali conseguenti, altrettanto vale oggi per le trasformazioni del lavoro sociale e degli assetti biopolitici conseguenti: la produzione ha infatti investito la società, la nostra vita, non solo nelle ore di lavoro ma anche nella interezza della nostra vita globale. Il lavoro vivo e la lotta di classe investono la società intera. C'è un mutamento di dimensioni, non di qualità né di ruolo causale. Questo mi sembra assolutamente centrale e in continuità con l'"operaismo", per così dire, "dell'operaio-massa". L'ho recentemente sostenuto in un articolo, *Postoperaismo? No, operaismo*¹⁵², che mi sembra aver trovato ampio consenso.

Nei vari episodi dell'esperienza operaista, traiettorie teoriche corrono certamente e sono quelle che abbiamo appena definite: nel passaggio dal fordismo al postfordismo, attraverso le continue e varie determinazioni modali di questo passaggio; nella dura, difficile trasformazione del lavoro da materiale a immateriale (termini comunque del tutto scorretti, perché il lavoro coinvolge l'intera personalità e quindi sempre materia e spirito).

Il problema però sorge quando si deve seguire la dinamica della trasformazione e validare la prevalenza di uno su tutta una serie di altri aspetti: nel passaggio dal lavoro alla macchina e al computer; nel controllo della macchina attraverso il computer; nel sottolineare l'enorme spazio concesso al lavoro di ricerca e a quello di formazione; nonché l'emergere del lavoro di cura. Un esempio a questo proposito: quando abbiamo iniziato a lavorare secondo l'insegnamento e la linea operaista, le donne non c'entravano nel nostro discorso; ma a Padova – proprio nel mio istituto – sono nati i primi gruppi, quello di Mariarosa Dalla Costa, Alisa Del Re, per iniziare, poi di seguito sono arrivate le inglesi.

Confesso che siamo stati molto dubbiosi a fronte di questi primi gruppi, anche perché queste compagne femministe erano spesso aggressive nei nostri confronti. Non ci attaccavano solo perché eravamo più grandi e accademicamente più rilevanti ma anche perché eravamo semplicemente dei maschi.

¹⁵² NEGRI, Toni. *Postoperaismo? No, operaismo*. [Intervento pronunciato a Cambridge il 25 aprile 2017]. Disponibile in: <http://www.euronomade.info/?p=9189>. Accesso: 18.09.2020.

Al di là di queste vicende biografiche, la scoperta del lavoro di cura, del lavoro in generale delle donne, ma soprattutto di quello domestico, è stato allora dirompente.

R. L.: Secondo Lei avrebbe senso tornare a fare *conricerca* nei movimenti contemporanei?

A. N.: È fuori dubbio, ma non solo nei movimenti, anche nella realtà contemporanea, nei punti produttivi, che certe volte sono attraversati dai movimenti. È una questione sulla quale insisto da sempre. D'altra parte, io ho fatto sempre *conricerca*. La mia vita è stata un continuo di momenti di *conricerca*, fino ad oggi (è molto difficile – alla mia età – stare dietro ai *gilets jaunes*, ma li seguo in mille altri modi).

Se il nostro punto di riferimento sono le lotte, evidentemente è nelle lotte che va fatta ricerca. Ma non è solo qui. Ci sono le modificazioni continue del modo di produzione che vanno seguite, descritte, esemplificate, a partire da una trasformazione di fondo: che è quella che ha subito il lavoro intellettuale quando è stato strappato dall'isolamento e dall'astrazione e precipitato nella produzione. È questa trasformazione che determina in maniera egemone nella produzione, mostrando che lavoro intellettuale è quello che oggi fanno tutti i lavoratori, perché oggi non vi è più distinzione tra lavoro materiale e immateriale, tra lavoro per la merce e lavoro sviluppato nell'analisi del rapporto produttivo.

Questa inserzione dell'elemento intellettuale nella macchina produttiva è diventata assolutamente centrale. Questo rivela l'algoritmo: la determinazione centrale dell'elemento intellettuale nella produzione, mentre d'altra parte il lavoro sociale accumula i risultati della ricerca intellettuale, determinando un rapporto estremamente attivo con lo sviluppo produttivo.

Vuole un testo? *Three Thousand Years of Algorithmic Rituals: The Emergence of AI from the Computation of Space* (2019)¹⁵³ di Matteo Pasquinelli. Questo per mostrarle come nella storia, il cervello sia sempre dentro ai movimenti e alla forza-lavoro. La *conricerca* deve rilevare questo processo e mostrarne la natura intellettuale, cognitiva. Ma non deve fare solo questo, deve anche essere preparazione della lotta laddove è

¹⁵³ PASQUINELLI, Matteo. *Three Thousand Years of Algorithmic Rituals: The Emergence of AI from the Computation of Space*, disponibile in: <<https://www.e-flux.com/journal/101/273221/three-thousand-years-of-algorithmic-rituals-the-emergence-of-ai-from-the-computation-of-space/>> Accesso: in 18.11.2020.

possibile, laddove si sia all'interno del movimento e laddove ci sia la capacità di farlo; la *conricerca* crea movimento e lo integra e lo rinnova. E soprattutto speriamo che lo faccia vincere. Ci sono i *gilets jaunes* che, oggi in Francia, da questo punto di vista, sono estremamente interessanti.

R. L.: È errato parlare di un'antropologia positiva nel suo sistema filosofico? E come ritiene si possa arginare il problema della corruzione della moltitudine?

A. N.: Mi sembra che ci siano una serie di integrazioni da proporre rispetto a questa domanda. Che nel mio pensiero ci sia un'antropologia positiva/affermativa, lo dicono in molti, ed è in parte vero. È un'antropologia positiva che vien fuori come risultato dell'analisi di una condizione storica e politica determinata. Un esempio. Ho polemizzato a lungo con Giorgio Agamben nella cui riflessione si nasconde un'antropologia che a me sembra assolutamente negativa, quasi heideggeriana. Quello che però soprattutto gli rimprovero, non è tanto il fatto di arrivare a degli estremi nichilisti come nella teoria del campo di concentramento o a quell'estremità distruttiva del pensiero che consiste a disporre la conoscenza fuori da ogni processo che non sia intuitivo, corposo, gestuale – gli rimprovero piuttosto il fatto di negare che l'essere sociale sia un rapporto di forze, il tessuto sul quale forze diverse (spesso opposte) si scontrano. Io penso veramente che la forza proletaria, cioè la forza del povero (che raccoglie tutta una serie di resistenze delle soggettività storiche), sia stata più importante della compressione che essa subisce dall'altra potenza, dello sfruttatore, del padrone, del ricco. Ma il problema non è solo questo, il problema sta nel fatto che non si può togliere dal gioco l'altro elemento e supporre che il capitale possa darsi senza la resistenza del suo avversario.

Questo è quello che io non accetto in Agamben e in tutti gli idealisti. Non è vero che io sia adepto di un'antropologia semplicemente positiva quando m'immergo nella lotta di classe o nella storia della filosofia o nella storia della lotta di classe. Ma penso che la mia antropologia parta da un elemento fondamentale: il capitale non può distruggere la vita. A questo punto non possono accusarmi di vitalismo a meno di non essere capaci, prima, di mostrare che il capitale può esistere senza una potenza vivente che gli permetta di produrre.

Da questo punto di vista, non credo di essere prigioniero di un'antropologia positiva, ma piuttosto di poter fondare la critica su un'antropologia realistica, che pone a fronte della forza del potere la potenza della vita. Non è detto che la potenza della vita debba vincere sempre, spesso è perdente: ma c'è, sicuramente esiste, ed è resistente. E

così arriviamo al problema della corruzione della moltitudine. Secondo me, la corruzione della moltitudine non è un problema di dipendenza, ma di mancanza, di una mancanza di potenza. La definizione metafisica del male come negatività dell'essere la si può seguire nella storia della filosofia fino ad Agostino e può applicarsi alla corruzione. Essa è definibile come insufficienza, incompletezza, *détournement* di un atto dovuto della moltitudine al/nel comune. La corruzione interrompe lo sviluppo della moltitudine e confonde le potenze del comune.

Ovviamente, quando si parla di corruzione se ne parla in vari modi: c'è corruzione attiva, corruzione passiva. Quella della moltitudine è in genere una corruzione passiva. Di contro, c'è la corruzione attiva, come quella delle mafie. Ed è chiaro che oggi la mafia è venuta sempre più staccandosi da quella passività con la quale si incistava nella moltitudine, fino a rappresentarne talora (in modo mistificato) un'istituzione del comune, ed è divenuta un'impresa capitalista. Dunque, può darsi che all'inizio della sua storia la mafia fosse un elemento di resistenza (e qui la corruzione è passiva) e la moltitudine è corrotta nella sua miseria, è immersa in una marginalità terribile. Corruzione non è mai un discorso morale, ma ontologico. Bisogna sempre sottolineare che corruzione è ontologia, come lo è la generazione.

Un paese come l'Italia, per esempio, è senza dubbio un paese corrotto, ma corrotto da tutti i punti di vista e nella forma più chiara perché non riesce più a riprodursi e da dove la gente bella fugge. Quando sono uscito di galera e partito dall'Italia, nell'83, ne avevo una grande nostalgia – fu un momento di vero strappo –, ma adesso comprendo di aver solo anticipato i tempi.

R. L.: Ritieni interessanti gli studi post-coloniali e in cosa ravvede una continuità con l'operaismo?

A. N.: Come spesso succede quando nel secolo c'è un pensiero vivente, questo sorge e vive in parallelo e in maniera sconosciuta qui e là tra gli uni e gli altri; quindi, è interessante che gli studiosi subalterni in India – quelli che poi hanno fondato gli studi post-coloniali – fossero corrispondenti a quanto facevano gli operaisti in Italia, o in Inghilterra con Stuart Hall, o anche in Francia.

C'è una genealogia degli studi post-coloniali che passa attraverso una serie di filoni in parallelo l'un con l'altro, che all'inizio non si conoscono quasi per nulla: è stata Gayatri Chakravorty Spivak la prima che ha fatto la grande traversata a partire dagli studi post-coloniali sfiorando gli italiani e gli inglesi e legandosi ai francesi in maniera fondamentale e ha Jacques Derrida come mentore.

Gli studi post-coloniali sono studi che partono da una condizione evidentemente molto diversa da quella da cui muove l'operaismo perché partono dalla storia della massa dei contadini indiani in rivolta nelle guerre anticoloniali, e da queste analisi disossano la struttura e lo sviluppo dell'Impero britannico; essi assumono, così come nell'operaismo, che le lotte precedano lo sviluppo (affermazione fondamentale dal punto di vista metodologico).

È il “punto di vista” di chi si chiede *come posso liberarmi?* Questa domanda è dal punto di vista dei colonizzati, che non sono certo sfruttati come l'operaio del centro Europa, lo sono in maniera molto diversa – come esercito di riserva e al tempo stesso come spazio di scarico delle contraddizioni che l'antagonismo operaio produce al centro del sistema. Europa-India... Italia del Nord-Italia del Sud: si trovano in situazioni analoghe fino almeno agli anni Ottanta. Ora, gli studi post-coloniali scoprono questa situazione e oggi ci troviamo di fronte a studiosi del post-coloniale che sono operaisti o, al contrario, ad operaisti che sono diventati studiosi del post-coloniale.

Rispetto agli anni Settanta, la cosa che è soprattutto cambiata è lo spazio su cui si svolge la ricerca e si danno le convergenze. Da questo punto di vista, credo sia stato importante nel ridefinire la situazione il libro *Empire*¹⁵⁴ (non so se è fuori o dentro la storia dell'operaismo), libro che ha avuto l'importanza di portare questi dibattiti sul terreno globale sul quale si definisce il potere. C'è stata una convergenza con gli studi postcoloniali sul terreno della globalizzazione perché serviva a definire il campo della ricerca: è sul campo della ricerca che si definiscono i concetti.

R. L.: Quindi c'è stata una convergenza diretta e indiretta?

A. N.: C'è stata una convergenza anche diretta; personalmente ho conosciuto Spivak, quando è passata da Parigi negli anni Ottanta. Siamo stati un po' in contatto, poi i nostri studi sono avanzati in direzione diversa.

Fondamentale è stata la funzione di Derrida che con la “decostruzione” compie un lavoro parallelo a quello fatto dagli operaisti.

Con Althusser, Derrida ha in comune un punto di vista “trasversale” (più che dal basso) comune agli operaisti, in grado di distruggere le vecchie categorie del pensiero sociologico e della critica politica. Al punto che Derrida riprenderà paradossalmente – lo farà nel suo ultimo libro, *Gli spettri di Marx*¹⁵⁵ – le tematiche più vive del marxismo

¹⁵⁴ Prima edizione di *Impero* (HARDT, Michael. NEGRI, Toni. *Empire*, Harvard University Press, 2001).

¹⁵⁵ DERRIDA, Jacques. *Gli spettri di Marx*. Milano: Raffaello cortina editore, 1994.

così come sono state riprese dall'operaismo stesso, inteso come marxismo vivente, rinnovato dall'incontro con nuovi oggetti della critica – esso ridefinisce su questo terreno categorie e momenti di lotta.

R. L.: E infine, come nasce *Assemblea*¹⁵⁶? In che prospettiva sociale nasce l'idea dell'imprenditorialità della moltitudine e che reali prospettive può avere?

A. N.: *Assemblea* nasce dopo *Impero*¹⁵⁷, *Moltitudine*¹⁵⁸ e *Comune*¹⁵⁹; nasce dall'esigenza e dal tentativo di trasformare questi discorsi in azione politica. Per farlo bisognava andare a vedere quello che succedeva nei movimenti, e analizzare come succedeva. La domanda non era tanto di ridefinire gli obiettivi dei movimenti quanto di definirne le forme, all'interno di un processo di soggettivazione dei movimenti sempre più evidente. Insomma, si trattava di vedere che cosa stessero facendo, il come più che il che cosa. Studiare questo *come* è stato il problema di *Assemblea*.

A lato di un approfondimento dell'analisi della crisi globale del neoliberalismo, in *Assemblea* si pone il problema dell'organizzazione con riferimento alle assemblee di movimento. Accanto alla somma delle cose che non vanno più fatte ed all'esigenza di non proporsi nuovamente lo spaventoso errore della rivoluzione sovietica di mettere lo Stato, così com'è, al servizio del proletariato, della Rivoluzione d'Ottobre vanno tuttavia anche sottolineati i vantaggi che essa ha apportato a tutti noi. Non solo la distruzione del fascismo, ma anche un sostegno alle lotte dei lavoratori in Occidente e in tutto il mondo, che ha offerto possibilità di una vita migliore e di un'ampia strutturazione di istituzioni del comune – a sostegno delle classi lavoratrici. Senza l'Unione Sovietica penso che saremmo, noi cittadini dell'Occidente, allo stadio dei paesi coloniali! Viva l'Unione Sovietica da questo punto di vista, però non ripetiamone gli errori.

R. L.: Mi è sembrato un testo consapevole di quello che *Impero*, *Moltitudine* e *Comune* hanno generato, però allo stesso tempo un testo in cui si è voluto dare una risposta a questioni aperte e a critiche...

A. N.: *Assemblea* – che rappresenta evidentemente un momento riflessivo – è un libro scritto sul *come* organizzarci.

¹⁵⁶ HARDT, M. NEGRI, A. *Assemblea*. cit.

¹⁵⁷ HARDT, M. NEGRI, A. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*. cit.

¹⁵⁸ HARDT, M. NEGRI, A. *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*. Milano: Rizzoli, 2004.

¹⁵⁹ HARDT, M. NEGRI, A. *Comune. Oltre il pubblico e il privato*. Milano: Rizzoli, 2010.

L'idea dell'imprenditorialità nasce dal fatto che, dato il dualismo del rapporto di capitale, io e Michael Hardt siamo convinti che ci siano degli elementi irreversibili nell'ontologia sociale del lavoro contemporaneo che determinano un certo vantaggio per le forze del lavoro. C'è una richiesta di *welfare* e di comune, stabilita da quel rapporto di forza rispetto al quale lo scontro è dato in maniera forte, potenzialmente vincente da parte dei lavoratori. Il riconoscimento di questa forza potenzialmente vincente del proletariato è espresso dal risentimento che nei suoi confronti si leva da una classe media che non lo è più, la classe lavoratrice immateriale, che viene fatta retrocedere a prendere coscienza della propria collocazione di classe lavoratrice repressa. Qui nascono i fascismi, su questo distacco tra capitale e lavoro.

Questa situazione è molto pericolosa e può produrre guerra civile e mille altre forme di corruzione politica dell'esistente. D'altra parte, è chiaro che anche il prevalere proletario nello scontro permanente (nella crisi) che caratterizza la nostra società, difficilmente può presentarsi come vincente. Perché? Perché vincenti si può essere solo quando il contropotere espresso dal proletariato si propone anche in forme produttive adeguate. Non c'è dunque possibilità di sviluppare la capacità di lotta del proletariato in senso vincente non solo se non s'impone un contropotere come capacità di resistenza massificata e produttiva ma anche se contemporaneamente non si producono capacità produttive ed egemoni.

Dopo aver parlato di rifiuto del lavoro per tutta la vita, riconosco che oggi si tratta di scoprire la dignità del lavoro di una nuova nascente composizione del proletariato. L'ipotesi di base di un nuovo libro sul quale Michael Hardt ed io lavoriamo è C-M-C₁: questo significa che, se la classe con la crisi del fordismo è diventata moltitudine, adesso si sta ricomponendo come una nuova classe. Stiamo accumulando discorso attorno a questo tema che a noi sembra molto importante. Oggi la gente lavora in maniera spaventosa e non vorrei vivere sottoposto al loro livello di sfruttamento e subirlo in maniera così diretta. Eppure, la resistenza di questa nuova classe è eccezionale. In Francia, i *gilets jaunes* sono un esempio perfetto di quel C₁ che riconosciamo nelle lotte e non capisco perché al di fuori della Francia non se ne parli proprio.

Quando se ne parla lo si fa spesso in maniera equivoca. Invece, è davvero impressionante ciò che sta avvenendo in Francia perché si sta costituendo una nuova classe operaia. Il problema è che non si fa inchiesta; quindi, non si comprende la nascita di una nuova forza. Ma essa c'è ed è potente.

REFERÊNCIAS

AA.VV. *Cognitive capitalism. Welfare and Labour. The commonfare hypothesis*. London & New York: Routledge Frontiers of Political Economy, 2019.

DERRIDA, Jacques. *Gli spettri di Marx*. Milano: Raffaello Cortina editore, 1994.

HARDT, Michael. NEGRI, Toni. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*. Milano: Rizzoli, 2003.

HARDT, Michael. NEGRI, Toni. *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*. Milano: Rizzoli, 2004.

HARDT, Michael. NEGRI, Toni. *Comune. Oltre il pubblico e il privato*. Milano: Rizzoli, 2010.

HARDT, Michael. NEGRI, Toni. *Assemblea*. Milano: Ponte delle Grazie, 2018.

MARX, Karl. *I Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica («Grundrisse»)*. Torino: Einaudi Editore, 1976.

MARX, Karl. *Il Capitale*. Torino: UTET, 1975.

NEGRI, Antonio. *Fine secolo. Un manifesto per l'operaio sociale*. Milano: SugarCo, 1988.

_____. *Il Potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*. Roma: Manifestolibri, 1992.

_____. *Fabbriche del soggetto. Archivio 1981-1987*. Verona: Ombre corte, 2013.

_____. *Postoperaismo? No, operaismo*. Disponibile in:
<http://www.euronmade.info/?p=9189>. Accesso: in 18.11.2020

PASQUINELLI, Matteo. *Three Thousand Years of Algorithmic Rituals: The Emergence of AI from the Computation of Space*, disponibile in:
<<https://www.e-flux.com/journal/101/273221/three-thousand-years-of-algorithmic-rituals-the-emergence-of-ai-from-the-computation-of-space/>> Accesso: in 18.11.2020

Recebido em: 28/09/2020

Aceito para publicação em: 25/11/2020

OLHAR ESPINOSISTA SOBRE A LEITURA HEGELIANA DO ESPINOSISMO, DE BERNARD ROUSSET¹⁶⁰

LOOKING SPINOZISTICALLY AT THE HEGELIAN READING OF SPINOZISM," BY BERNARD ROUSSET

Carlos Tiago Silva

Doutorando em Filosofia na PUC-PR e joint PhD PUC-PR/Università degli Studi di Ferrara
carlos_tiago_@hotmail.com

Arion Keller

Mestrando em filosofia na PUC-PR
arionkeller@hotmail.com

TRADUÇÃO

RESUMO: Este é um artigo publicado no livro *L'immanence et le salut: regards spinozistes* (2000), em que Bernard Rousset comenta, a partir de um ponto de vista espinosano, o alcance e o limite das acusações hegelianas feitas a Espinosa. O texto se apresenta em dois momentos distintos: no primeiro, o autor mapeia a recepção hegeliana de Espinosa, bem como esta recepção foi recebida pela fortuna crítica relacionada a ambos os filósofos; no segundo, o autor analisa as pretensões hegelianas de crítica imanente ao espinosismo, assim como seus limites quando colocada em questão pelo *próprio texto espinosano*. Trata-se, então, de uma estratégia argumentativa de aceitar a similitude de ambos os projetos filosóficos em algum sentido, mas, sobretudo, de demarcar muito bem suas diferenças, enfatizando algumas insuficiências da leitura que Hegel faz de Espinosa.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa. Hegel. Saber Absoluto. Substância. Negação.

ABSTRACT: This paper was published in the book *L'immanence et le salut: regards spinozistes* (2000), in which Bernard Rousset comments, from a Spinozistic point of view, upon the scope and limits of Hegelian critiques of Spinoza. The text is presented in two moments: in the first, the author maps the Hegelian reception of Spinoza as well as how this reception was met by the critical fortune related to both philosophers; in the second, the author analyzes the Hegelian claims of immanent critique to Spinozism as well as its limits when confronted with the *very text of Spinoza*. It is, then, an argumentative strategy of accepting the similitude of both philosophical projects in some sense, but, above all, of clearly demarcating their differences, emphasizing some inadequacies of Hegel's reading of Spinoza.

KEYWORDS: Spinoza. Hegel. Absolute Knowledge. Substance. Negation.

Sabe-se a importância da reflexão crítica conduzida por Hegel sobre o sistema espinosista na construção de seu próprio sistema: a *Lógica*, quer se trate da obra

¹⁶⁰ [N.T.] Este texto, *Regard spinoziste sur la lecture hegelienne du spinozisme*, encontra-se presente no compilado de ensaios do intérprete francês Bernard Rousset, em homenagem a seu falecimento no ano de 1997, intitulado *L'immanence et le salut: regards spinozistes*, editado pela Kimé em 2000, entre as páginas 15 e 28. Prefaciado por André Tosel, outro grande intérprete francês de Espinosa, este compilado conta com artigos escritos durante todo o trajeto intelectual de Rousset, passando pela ontologia, ética, política e teoria do conhecimento espinosanas, contando com inúmeros *insights* e importantes contribuições para o estudo do espinosismo. Nossa tradução diz respeito ao primeiro texto do livro, em que o autor discute alguns temas do clássico debate entre Hegel e Espinosa.

Além disso, com relação aos textos de Espinosa, citaremos a abreviação do referido texto ("E" para a *Ética* e "Ep." para as *Cartas*), seguido da referência ao livro, proposição, demonstração, escólio etc., no caso da *Ética*; da referida Carta e página da edição consultada, no caso das *Cartas* (A edição da coleção Os Pensadores possui tradução feita por Marilena Chaui das Cartas 2, 4, 9, 10, 12, 21, 32, 34, 35, 36 e 50. Quando a referência for a alguma dessas Cartas, utilizamos tal edição. Quanto às outras cartas, utilizamos a edição da *Perspectiva*, traduzida por J. Guinsburg e Newton Cunha. Ambas estão na seção de Referências). Por exemplo, (E I, prop. 8, esc.), diz respeito ao escólio da proposição 8 do livro primeiro da *Ética*; (Ep. 32, p. 545), diz respeito à Carta 32 e sua página na edição consultada. Com relação aos textos de Hegel, utilizaremos o padrão da revista (autor, data, página). Sobre as notas de rodapé, quando forem acompanhadas de um [N.T.], são nossas; quando não tiverem nenhum grifo, são do autor.

independente publicada em 1812-1816 ou da primeira parte da *Enciclopédia* publicada em 1817 (com complementos importantes em edições ulteriores), e as *Lições sobre a História da Filosofia* são suas testemunhas.

Isso não se explica somente pela relevância da *Spinozastreit* [Querela do espinosismo] que ocupava os espíritos da geração precedente e que desempenhou um papel decisivo na formação do pensamento hegeliano, nem pela simples vontade de Hegel de se opor, cada vez mais claramente, à filosofia de Schelling, considerada como uma nova forma do espinosismo: como bem percebeu Schopenhauer – que, em seu escrutínio da razão, critica a ambição filosófica de Espinosa para ridicularizar as pretensões sistemáticas de Hegel (intencionalmente aproximadas das de Schelling) –, o espinosismo está no coração do hegelianismo, na medida em que essas duas filosofias se apresentam precisamente como sistemas absolutos, que identificam o racional e o real e que afirmam a existência de uma totalidade positivamente infinita, perfeitamente fundada nela mesma e por ela mesma, como o prova o lugar de destaque do argumento ontológico; o que Schopenhauer diz de Espinosa é, sem dúvida, inexato e o que diz de Hegel é, sem dúvida, injusto, mas nós estamos em uma época em que, em face do criticismo kantiano que enfatiza nossa finitude, o espinosismo aparece como a expressão acabada e a única consequente do racionalismo absoluto: neste contexto, o parentesco entre a *Lógica* e a primeira parte da *Ética* é incontestável, em que pesem todas as diferenças introduzidas especialmente pela *Fenomenologia*, e Hegel, que faz da *Lógica* sua *magnum opus*, está longe de negar este vínculo; e poderíamos completar essa aproximação ressaltando que o cuidado hegeliano com a salvação, considerando a importância dada à reconciliação, evoca alguns acentos da última parte da *Ética*: as duas filosofias têm em comum a mesma afirmação da unidade infinita como totalidade, o que implica ao mesmo tempo uma recusa comum da suficiência substancial do finito como tal e uma posição comum do ser completo da substância na posse de sua imanência.

As *Lições sobre a História da Filosofia* contêm um longo capítulo consagrado ao exame do espinosismo: encontramos aí o essencial das reflexões hegelianas sobre a *Ética*, bem como a importante discussão conectada a ela, da passagem da *Carta L* a Jarig Jelles, na qual Espinosa escreve que a “determinação é negação”; os temas reunidos nestas *Lições* constituem a matéria das páginas da *Lógica* e da *Enciclopédia* que, mesmo sendo dispersas, aparecem nos momentos decisivos da construção hegeliana: a Nota sobre a qualidade e a negação no capítulo sobre o ser-aí, a Nota que serve de transição da lógica do ser à lógica da essência ao fim do capítulo sobre a

medida, e a Nota que serve de conclusão ao capítulo sobre o absoluto que abre a lógica do conceito. É útil ressaltar que esses desenvolvimentos se tornam mais numerosos, mais extensos e mais ricos com o tempo: se a Nota sobre a diferença interna que assegura a transição entre a lógica do ser e a lógica da essência se encontra na primeira edição da *Lógica do Ser* (1812), se a Nota sobre o absoluto se encontra na *Lógica da Essência* (1813) e se o exame geral do espinosismo nos seus fundamentos dedutivos se encontra na *Lógica do Conceito* (1816), ou seja, nas primeiras exposições do sistema hegeliano tais como são realmente retomadas na *Enciclopédia* de 1817, é preciso aguardar o Prefácio da segunda edição da *Enciclopédia* (1827) para ver aparecer um desenvolvimento completo consagrado ao problema da cisão e do mal para discutir em seu fundo a filosofia de Espinosa, e é preciso aguardar a terceira edição da *Enciclopédia* (1830) e a segunda redação da *Lógica do Ser* (1831, publicada em 1832) para ter os textos mais célebres e exaustivos que questionam radicalmente o espinosismo a propósito da relação entre a determinação e a negação, da unidade do pensamento e do ser, da personalidade, da consciência, da reflexão e da liberdade. Acrescentamos que o único texto anterior à *Lógica* que evoca com alguma precisão o espinosismo (a *Fenomenologia* contém apenas alusões indiretas inseridas na discussão geral das filosofias da substância) é o artigo sobre *A relação do Ceticismo com a Filosofia* (1802), que se contenta em criticar a noção de causa de si e de lembrar a identidade de nosso entendimento com o entendimento divino: parece que a constituição e a exposição que Hegel faz de sua própria filosofia (isto é, não o esqueçamos, da *Enciclopédia* da qual a *Lógica* é a primeira parte) se ancora cada vez mais em uma reflexão interna sobre a *Ética*, tornando-se, ao mesmo tempo, um questionamento cada vez mais profundo sobre ela.

Conhecemos os dados históricos da questão do espinosismo, tal como é colocada entre 1785 e 1815: por um lado, o criticismo kantiano, que confia completamente seu espaço à razão – às suas pretensões teóricas em certo sentido, e às suas possibilidades práticas em outro sentido mais positivo – em vista de uma determinação absoluta, total e infinita da existência, limita o saber apenas ao exercício da potência do entendimento humano finito com relação à sensibilidade e parece assim garantir um renascimento do ceticismo; por outro lado, a filosofia da fé buscava prejudicar o racionalismo, quer se trate do racionalismo dos Leibnizianos, dos Iluministas, ou de Kant, tentando demonstrar que a única conclusão lógica e acabada da filosofia racional era o espinosismo e sua afirmação da potência de nosso entendimento para conhecer o

infinito em sua unidade, compreendido como unidade de Deus e da Natureza. Sabemos do papel decisivo desempenhado por Jacobi nesta maneira de colocar o problema filosófico: ou o racionalismo conduz à renúncia kantiana da verdade absoluta, com seu subjetivismo, ou conduz à reabsorção espinosista no absoluto, com seu determinismo; sabemos, igualmente, que a Filosofia da Natureza de Schelling, em sua oposição à doutrina do Eu de Fichte, apresentava-se ela mesma como uma retomada, no quadro de um idealismo pós-crítico, da intuição fundamental da *Ética*, colocando a unidade da substância no desenvolvimento de todas as suas expressões e colocando a identidade do sujeito e do objeto no seio deste absoluto. É nesse contexto histórico, que é o da formação de seu pensamento, que Hegel aborda o espinosismo, de bom ou mau grado, com o essencial da problemática jacobiana, que ainda subsistirá até certo ponto: a relação inicial com a *Ética* é extrínseca; durante o período de Jena, cujo fruto é a publicação da *Fenomenologia* (1807), o questionamento progressivo do sistema de Schelling, que leva em consideração as exigências fichteanas para insistir na diferenciação, na cisão e na negação, sobre o Eu e a subjetividade, não se compromete com uma discussão precisa do espinosismo: ela não abandona realmente esse ponto de vista ainda externo sobre o sistema da substância infinita, depositária da unidade do ser na unidade do pensamento e da extensão; o capítulo que trata do *Saber Absoluto*, em seu parágrafo que constitui o começo da *Lógica*, exprime claramente o que Hegel pensa do espinosismo, mas de uma maneira muito alusiva, sem o exame dos textos de Espinosa:

Ora, enquanto essa consciência assim exprimia, de início, a unidade imediata do pensar e [do] ser, da essência abstrata e do Si, embora abstratamente, e fazia renascer a luminosidade primeira [sob forma] mais pura, a saber, como unidade da extensão e do ser – porque a extensão é a simplicidade mais equivalente que a luz ao puro pensar – ressuscitou com isso no pensamento a substância do amanhecer. Ao mesmo tempo, o espírito se horroriza ante essa unidade abstrata – essa substancialidade carente-de-si – e afirma contra ela a individualidade (HEGEL, 2014, p. 527)¹⁶¹.

Em suas últimas páginas (Nota do capítulo 3 da seção consagrada à medida, imediatamente antes da passagem do ser à essência), a *Lógica do Ser* (1812) esboça uma autêntica discussão direta do espinosismo opondo à imanência indiferenciada da substância absoluta a necessidade de uma diferenciação interna constitutiva das determinações qualitativas (essenciais) do ser: todos os temas utilizados anteriormente contra Schelling e todos os argumentos que serão utilizados contra Espinosa se

¹⁶¹ [N.T.] Da edição do autor: (HEGEL, 1977, p. 111; 200-2).

encontram reunidos em uma página; no entanto, trata-se antes de uma crítica externa, conforme ao espírito antischellingiano das últimas linhas escritas para a *Fenomenologia*, ou seja, para seu *Prefácio*, mesmo se esta discussão começa a se entrelaçar aos diversos termos da dedução da *Ética*. Na longa nota que finaliza o capítulo que trata do absoluto, a *Lógica da essência* de 1813 desenvolve de maneira quase definitiva toda a argumentação hegeliana contra a concepção espinosista da substância e contra a dedução espinosista dos atributos e dos modos: de uma maneira geral, a substância da qual fala a *Ética* é privada da reflexividade interna que é a única capaz de produzir, como resultado, o absoluto em sua absolutidade, e, em particular, os atributos e os modos surgem no seio dessa dedução sem uma verdadeira dedução, de maneira contingente e empírica, em função dos simples dados de nosso entendimento finito; a discussão pretende agora se colocar sobre o terreno da crítica interna, já que ela toma como medida a definição mesma da substância como absoluto, mesmo se intervêm na argumentação elementos extrínsecos ao espinosismo e próprios do hegelianismo, como a ideia de negação da negação ou como o princípio da personalidade: não se trata aqui de recusar a Hegel o direito de afirmar que a negação da negação e a personalidade estão inscritos na definição do absoluto mas, antes, de se perguntar se elas estão inscritas na definição espinosista do absoluto e de se perguntar, conseqüentemente, se a crítica hegeliana de Espinosa é verdadeiramente uma crítica interna.

É isso que afirmam as primeiras páginas da *Lógica do Conceito* de 1816:

(...) a filosofia que se coloca no ponto de vista da substância e ali se detém é o *sistema de Espinosa*. (...) a especulação, em seu caminho, encontra-se necessariamente remetida a esse ponto de vista e, nessa medida, o sistema é perfeitamente verdadeiro. – Mas ele *não é o ponto de vista supremo* (...), mas apenas isto pode ser visto nele [no sistema] como o falso: que ele seja o ponto de vista supremo. (...) a refutação não tem de vir de fora, quer dizer, não tem de partir de assunções que residam fora daquele sistema e às quais ele [o sistema] não corresponde. (...) portanto, a única refutação do espinosismo pode consistir somente no fato de que seu ponto de vista seja reconhecido, em primeiro lugar, como essencial e necessário, mas que, em segundo lugar, esse ponto de vista seja alçado *a partir de si mesmo* para o ponto de vista mais elevado (HEGEL, 2018, p. 40-1);

e nós devemos ressaltar desde já o que permite a essa discussão se apresentar como uma refutação interna:

não pode haver refutação do espinosismo para quem não pressupõe como decididas para si a liberdade e a autossubsistência do sujeito autoconsciente. (...) o nervo do refutar exterior se baseia, então, unicamente, por seu lado, em fixar de modo rígido e firme as formas

contrapostas daquelas assunções, por exemplo, o autossubsistir absoluto do indivíduo pensante frente à forma do pensar, como este é posto enquanto idêntico à extensão na substância absoluta (HEGEL, 2018, p. 41-2), mas (e é isso que permite uma refutação interna) “de qualquer maneira, um ponto de vista tão elevado e dentro de si tão rico como a relação de substancialidade não ignora aquelas assunções, mas também as contém; *um dos atributos da substância espinosista é o pensar*” (HEGEL, 2018, p. 41)¹⁶².

Portanto, segundo Hegel, que para Espinosa o pensamento seja um atributo da substância é a prova do hegelianismo como verdade do espinosismo: a discussão se tornou muito mais interna mas, notamos, ao mesmo tempo, que a exposição da doutrina discutida é aparentemente muito mais interior e compreensiva; a análise também se torna mais detalhada, em função das diversas etapas da dedução espinosista e do exame de Hegel: o problema constante da relação entre o pensamento e o ser¹⁶³ conduz o questionamento da ligação estabelecida por Espinosa entre a substância e o atributo, e de uma maneira mais geral entre a substância e seus atributos e seus modos, particularmente em seus modos finitos¹⁶⁴, com atenção especial dada à noção de determinação, aproximada da de negação que é oposta à de negação da negação (a propósito do próprio infinito)¹⁶⁵. Mas, em todas essas discussões, o que está sempre em causa, conforme ao procedimento ainda válido da *Fenomenologia* de 1807, é a existência da cisão (Prefácio da *Enciclopédia* de 1827) e o lugar da subjetividade no ser¹⁶⁶: para Hegel, é preciso que o ser, que deve ser substância em sua absolutidade como queria Espinosa, seja também sujeito e que o seja ou torne-se em virtude de sua própria necessidade absoluta como teria querido Espinosa, e em virtude de sua própria negatividade interna como deveria ter querido Espinosa; e nós estamos, então, em presença do que constitui o conteúdo da terceira parte da *Enciclopédia*, da *Filosofia do Espírito*: é essencial notar, tanto para compreender a unidade do pensamento hegeliano quanto para perceber o sentido da leitura hegeliana de Espinosa, que a *Lógica* (que se trate da obra independente de 1812-16 reeditada em 1831 ou da primeira parte da *Enciclopédia* de 1817 reeditada em 1827 e 1830), com toda sua discussão da *Ética*, é somente o primeiro momento da construção da *Filosofia do Espírito*, sendo desta, sem

¹⁶² Sublinhado por mim. – Eu modifiquei a ordem das proposições em razão do objeto deste estudo. [N.T.] Também alteramos a ordem das passagens deste parágrafo de acordo com o uso que o autor fez para sua argumentação. A tradução da Vozes acompanha, obviamente, o original hegeliano. Para a ordem original do texto de Hegel, ver (HEGEL, 2018, p. 40-2). Na edição do autor: (HEGEL, 1949, p. 247-8).

¹⁶³ Cf. A Nota sobre a qualidade e a negação no capítulo sobre o ser-aí na *Lógica do Ser* de 1830.

¹⁶⁴ Cf. A Nota do capítulo sobre o absoluto da *Lógica da Essência* de 1813 e o capítulo das *Lições sobre a História da Filosofia*.

¹⁶⁵ Cf. *Lições sobre a História da Filosofia*, a Nota da *Lógica do Ser* da *Enciclopédia* de 1830.

¹⁶⁶ Cf. As adições aos parágrafos 147 e 151 da *Enciclopédia* de 1830.

dúvida, sempre o fim e também o princípio, o que ainda permite duvidar do caráter interno desta discussão.

A argumentação hegeliana já foi objeto de vários estudos específicos: que eles tentem destacar a especificidade e os limites da dialética hegeliana, que eles tendam a lhe opor uma dialética que seria propriamente espinosista ou que eles busquem justificar o procedimento de Hegel frente a Espinosa, o artigo de D. Janicaud (*Dialética e substancialidade, sobre a refutação hegeliana do espinosismo em Hegel*)¹⁶⁷, a obra de P. Macherey (*Hegel ou Espinosa*)¹⁶⁸ e o estudo dessa obra por D. Souche-Dagues (*Espinosa e Hegel, Reflexões sobre um livro recente*)¹⁶⁹ aos quais é preciso acrescentar os trabalhos de P. Garniron (Comunicações preparatórias para a edição e tradução das *Lições sobre a História da Filosofia*), e analisam o conteúdo dessa refutação interna do espinosismo destacados por Hegel na construção de seu sistema; não parece útil retomá-los aqui. Notamos, no entanto, que é permitido avaliar que uma exegese, senão expressamente hegeliana, ao menos de inspiração pós-kantiana da *Ética*, tal como a que foi proposta por M. Gueroult em seu comentário analítico e crítico do sistema espinosista, pode mais do que justificar em nosso espírito a apresentação da crítica de Hegel do espinosismo como constituindo uma refutação realmente interna.

Aqui, portanto, devemos nos perguntar sob qual perspectiva Espinosa poderia ter sido conduzido para tal leitura de sua filosofia e, mais exatamente, para a leitura que permitiu a Hegel afirmar o êxito de uma refutação interna e de procurar justificar, por esse viés, seu próprio empreendimento.*

Em sua crítica, Hegel se fundamenta na afirmação que ele encontra na própria letra de Espinosa: “Toda determinação é uma negação”; e dela conclui que Espinosa deveria ter feito da negação mesma o princípio de toda determinação: mais precisamente para que a determinação resultante fosse verdadeiramente essencial, seria preciso admitir o jogo da negação interna, e, para que ela fosse realmente positiva, reconhecer o movimento da negação da negação; para ser consequente, o espinosismo, portanto, deveria ter feito intervir uma dialética de tipo hegeliana na construção do sistema do ser. A questão já foi tratada¹⁷⁰: na *Carta L*, Espinosa não escreve que toda determinação é uma negação, mas somente que “uma determinação é uma negação”, e isso a propósito das figuras finitas recortadas na extensão, ou seja, dos corpos finitos

¹⁶⁷ Cf. (JANICAUD, 1970).

¹⁶⁸ Cf. (MACHEREY, 1979).

¹⁶⁹ Cf. (SUCHE-DAGUES, 1983).

¹⁷⁰ Cf. Macherey (1979).

que são as partes da matéria infinita; ele destaca que “essa determinação” (delimitação) “não pertence à coisa segundo seu ser, mas, pelo contrário, é seu não ser”: não se deve compreender por isso que o não-ser seria constitutivo do ser do finito, mas que o não-ser é constitutivo da finitude do ser finito, o ser do ser finito sendo constituído pelo ser da substância da qual ele é uma parte; a determinação significa aqui, como em praticamente todas as páginas da *Ética*, apenas a delimitação, que é negação externa, como o prova, também, o emprego do adjetivo “indeterminado” a propósito, por exemplo, da duração, para designar a ausência de causa exterior (conhecida), permitindo conhecer a posição na existência do que é positivo no existente finito: sem dúvida, as vezes a palavra “determinar” toma um sentido positivo (“Uma coisa que foi determinada a produzir algum efeito foi necessariamente assim determinada por Deus, e a que não foi determinada por Deus não pode se determinar a si mesma para produzir um efeito”) (E I, prop. 26)¹⁷¹, mas é preciso distinguir, neste ponto, precisamente, a determinação intrínseca, que é positiva, e a determinação negativa, que é extrínseca; “ser finito é, em realidade, uma negação parcial da existência” (E I, prop. 8, esc. 1)¹⁷², mas se trata apenas de uma negação da existência que é somente uma negação parcial relativa ao “finito” do ser, não ao ser do finito. Dir-se-á que a negação que determina o finito não concerne somente a sua existência, mas também a sua essência, isso que o faz ser o que é e o faz agir como age, isso que o faz ser isso e não aquilo, para falar em termos hegelianos? Seguramente, mas para um espinosista, o que cada coisa finita é, sua própria essência, resulta de determinações extrínsecas¹⁷³: está aí sua não-substancialidade; introduzir a negação como princípio de determinação positiva, a negação interna (e a negação da negação) e a determinação interna, seria restaurar a aseidade. Isso não implica que não possa haver, nesse caso, determinação interna em uma coisa finita, como exigido pela doutrina da salvação, pois um ser finito extrinsecamente determinado em razão da negação que ele pode ser enquanto modo da substância infinita, não é menos capaz de ser intrinsecamente positivo enquanto um tal

¹⁷¹ [N.T.] Aqui, o autor fornece uma tradução desta proposição da *Ética* utilizando o verbo “produzir” ao invés do verbo “operar”, que é presente no texto latino. (“*Res, quae ad aliquid operandum... non potest se ipsam ad operandum determinare*”). A tradução brasileira que utilizamos acompanha o original latino “Uma coisa que é determinada a operar algo, foi necessariamente assim determinada por Deus; e aquela que não é determinada por Deus não pode determinar-se a si própria a operar” (E I, prop. 26).

¹⁷² [N.T.] Segundo nossa tradução brasileira: “Como ser finito é deveras negação parcial”. Na edição francesa da *Ética* com tradução de Charles Appuhn também consta dessa forma. A adição de “existência” nesta passagem parece ser do próprio Rousset, o termo aparecendo apenas na sequência do texto espinosano. Ademais, o autor não cita a edição consultada da *Ética* nem das *Cartas*.

¹⁷³ Cf. (E I, prop. 28).

modo; isso não implica também que não possa haver uma negação interna em uma coisa finita, como diz a teoria dos afetos, pois um ser finito, na relatividade de sua definição e de sua composição é tributário da contrariedade das determinações extrínsecas que lhe constituem. O fato é que, para Espinosa, qualquer que possa ser sua verdade ao nível de uma análise antropológica, conduzida particularmente na terceira e quarta partes da *Ética*, ou seja, ao nível de um ser finito complexo, ao nível lógico e ontológico, pelo contrário, a ideia de uma negação da negação não pode ter qualquer sentido e a negação interna não pode ter qualquer valor: para ele, com efeito, a negação não passa de destruição e, se é verdade que a determinação é negação, é porque a determinação é privação; convém ressaltar que, na *Ética*, não se trata da determinação senão a propósito do finito, o que prova a significação exclusivamente negativa, negadora, privadora do termo, a determinação não tem para Espinosa o sentido positivo, produtor, essencial que terá para Hegel: o vocabulário da determinação não se aplica nem à substância, nem aos atributos, nem aos modos infinitos, ou seja, àquilo do que trata a *Lógica* de Hegel. A utilização feita por Hegel da afirmação que ele acredita encontrar nos escritos de Espinosa, com a finalidade de refutar a doutrina a partir do interior é, portanto, do ponto de vista espinosista, totalmente inadequada: “você diz o que eu deveria ter dito como consequência daquilo que eu disse, mas isso não é, de maneira alguma, o que eu disse...”.

A ausência de papel construtivo atribuído à determinação como negação, tal como é criticada por Hegel em Espinosa, deve ser compreendida em função do conjunto do empreendimento dedutivo escolhido pela *Ética*, que é, precisamente, o objeto das críticas hegelianas em razão de suas insuficiências e inconsequências: ao invés de explicar e justificar as determinações do ser como exigiria o método geométrico aparentemente ligado à doutrina da aseidade da substância, Espinosa se contenta com a constatação, empírica e contingente, da presença dos atributos e de seus modos, e mais particularmente da presença dos modos finitos; Espinosa poderia facilmente replicar: no sistema hegeliano, mesmo que se admita que a finitude seja deduzida dialeticamente, o finito considerado enquanto finito particular, não é construído a partir da *Lógica*, mas, somente reconstruído, compreendido e justificado, graças a uma Filosofia da história, de maneira que o particular não é mais deduzido na *Enciclopédia* de Hegel, mas na *Ética* de Espinosa; da mesma maneira, no nível das propriedades universais do ser, da qual fala a *Lógica*, e que são comparáveis aos atributos e aos modos infinitos, é permitido se perguntar se elas são realmente deduzidas e construídas pela dialética, ou se elas não são

somente reconhecidas, localizadas e justificadas, intuitivamente e não logicamente:

Lucien Herr dizia que na dialética hegeliana, o surgimento de um novo termo não era verdadeiramente o produto de uma construção, mas na realidade, era apenas um dado da intuição extraído dialeticamente, o que pode não ser verdade para a dialética da consciência e da história, mas que pode não ser falso para a dialética do ser e da essência; um olhar espinosista atento nos obriga, no mínimo, a nos perguntar se Hegel, na *Enciclopédia*, fez efetivamente o que ele acusa a Espinosa de não ter feito na *Ética*.

De qualquer maneira, devemos reconhecer que a *Ética*, se ela comporta uma dedução da necessidade da existência de atributos da substância, de modos infinitos e de modos finitos, não apresenta qualquer dedução de tal atributo, de tal modo infinito e ainda menos de tal modo finito: na primeira e segunda partes, a extensão e o pensamento (assim como os outros atributos possíveis), o par movimento-repouso e o intelecto (com a configuração de todo o universo que deles resulta) e as coisas particulares são simplesmente introduzidas no curso da dedução, de maneira alguma construídas pela dedução; não se encontra aí uma lacuna no sistema, mas uma necessidade confessa do sistema: é a própria infinitude do ser que impede que se possa tirar de sua definição a definição de seus atributos e de seus modos infinitos, razão precisa pela qual nós devemos reconhecer a existência de uma infinidade de atributos além dos dois que conhecemos, e é a própria finitude das coisas finitas que faz com que elas não possam ser conhecidas senão em função de outras coisas finitas, e não a partir do infinito¹⁷⁴; A *Ética* não pretende ser a *Enciclopédia* e é o próprio espinosismo que o impede:

eu vos disse que ignorava como conhecer de que maneira as partes se vinculam reciprocamente e de que modo cada uma concorda com seu todo. Para poder conhecer isto, seria preciso conhecer a natureza inteira e todas as suas partes. Portanto, esforçar-me-ei apenas para mostrar a razão que me obriga a afirmar o vínculo e o acordo das partes (Ep. 32, p. 545).

Sem dúvida, o método adotado por Espinosa é o método dedutivo, mas essa dedução não é uma construção do ser, como o desejaria Hegel e todos os pós-kantianos: a dedução espinosista não passa de uma definição do ser, destinada a corrigir todos os erros sobre o ser segundo as simples regras lógicas da coerência do discurso necessárias para toda demonstração e toda refutação; o construtivismo ontológico não faz parte da ambição espinosista, que apenas busca o rigor lógico naquilo que se pode dizer do ser:

¹⁷⁴ Cf. (E I, prop. 28).

Hegel pode, portanto, criticar em Espinosa o formalismo de seu método geométrico e a exterioridade formal de sua dedução em relação ao conteúdo deduzido, em relação ao movimento interno do desenvolvimento deste conteúdo, mas, diante de todas as pretensões e de todas as especulações metafísicas, um espinosista não tem outra preocupação senão a da correção formal do que pode ser dito sobre o conteúdo real; se ela é efetivamente insuficiente para a construção do verificado, a simples lógica formal, com sua apresentação matemática, é suficiente para dizer o verificável, que se opõe com toda evidência e segundo toda necessidade ao falso, mas que não é menos impossível de ser construída, se é verdade que o infinito é verdadeiramente infinito, ou seja, indedutível em seu conteúdo, e se é verdade que o finito é realmente finito, isto é, inexplicável por outra coisa que não sejam coisas finitas: a filosofia da *Ética* implica a recusa deliberada do sistema da *Enciclopédia*. Aqui, novamente, a crítica hegeliana, na medida em que ela quer ser uma refutação interna, é inadequada: “você me censura por não ter efetivamente construído aquilo que, de acordo com você, eu deveria teoricamente construir, mas de fato, você não constrói mais que eu, e eu nunca tive essa pretensão que você me atribui, minha filosofia é precisamente a recusa racionalmente estabelecida de tal pretensão”.

Compreende-se, assim, que a filosofia de Espinosa não pode comportar este elemento de sistematicidade, reflexividade, circularidade que parece indispensável para Hegel: a exigência hegeliana não coincide com o rigor espinosista e a exigência espinosista não admite a ambição hegeliana; a *Ética* põe a necessidade universal, mas não expõe a necessidade de cada coisa, infinita ou finita, pois o conhecimento da necessidade deste que produz cada coisa não impede o reconhecimento da contingência de cada coisa produzida em uma filosofia que não é uma filosofia da essência, como é a de Hegel, de acordo com toda uma tradição, mas uma filosofia da lei, conforme às contribuições da ciência então nascente. Sem dúvida, pode-se procurar uma necessidade do contingente como tal, como o fez Hegel, mas essa é precisamente a definição da finalidade se aceitarmos a *Crítica da Faculdade de Julgar*, ou seja, isso que Espinosa rejeita de maneira mais expressa e violenta: o ser é e é necessariamente tudo aquilo que ele pode ser, com todas as razões de ser isto que ele é, mas sem qualquer razão particular para ser isto que ele é; com essa rejeição de toda teleologia, a aseidade da substância espinosista não significa somente a recusa de todas as teologias tradicionais, mas também a oposição a todas as ontologias da autojustificação do ser cujo hegelianismo é um exemplo: um espinosista não pode, portanto, aceitar a crítica

hegeliana, na medida em que esta se apresenta como uma refutação interna, se é verdade que o ser (a substância), em todas as suas ordens de existência (os atributos), segundo todas as leis de sua existência (os modos infinitos) e com todas as manifestações de sua existência (os modos finitos), deve ser, pode ser, mas não pode ser senão aquilo que é, sem finalidade, sem fim (sem objetivo e sem termo), como, a respeito de sua relatividade e de nossa precariedade nos informa doravante a ciência e como agora nos faz admitir nossa consciência da história; a contingência das determinações do ser com sua própria necessidade e ausência de circularidade do sistema não podem, portanto, ser alegadas contra o espinosismo, pois elas são inerentes ao antifinalismo que o caracteriza.

Contudo, nós vimos, o argumento maior utilizado por Hegel para sua refutação é a atribuição espinosista do pensamento à substância, o que implicaria a admissão necessária de uma reflexividade do ser e a adoção final da filosofia do espírito por ele defendida. Mas, se elas traduzem bem o que ele leu em Espinosa, suas citações são, na realidade, inexatas e traem, conseqüentemente, sua intenção, de maneira que não se pode reconhecer aqui tampouco a existência de uma refutação interna: Espinosa não fala da unidade do pensamento e do ser, como afirmam os textos citados da *Fenomenologia* e da *Lógica*, mas da unidade do pensamento e da extensão no ser; sem dúvida a *Enciclopédia*, em sua segunda edição de 1827¹⁷⁵, afirma mais corretamente que, para Espinosa “Deus é a unidade do pensamento e da extensão (do mundo material)”, mas isto é omitir que é também a unidade de todos os outros atributos possíveis em número infinito, o que desnatura toda a doutrina espinosista da substância para reconduzi-la às dimensões do problema cartesiano, e é para escrever, imediatamente antes, na mesma frase, que “Espinosa não define Deus dizendo que ele é a unidade de Deus e do mundo”, enquanto a unidade e a unicidade da substância significam exatamente a identidade de Deus e da Natureza; toda a passagem merece, aliás, ser citada, pois prova a distorção imposta por Hegel à filosofia espinosista:

Prescindindo de que Espinosa não define Deus como sendo a unidade de Deus e do mundo, mas a unidade do pensar e da extensão (do mundo material), nessa unidade já está implicado — mesmo se for também tomada daquele primeiro modo, totalmente inepto — que no sistema de

¹⁷⁵ Cf. o § 50 do primeiro livro da *Enciclopédia* (HEGEL, 1995, p. 123-27). [N.T.] Na edição do autor: (HEGEL, 1986, p. 313).

Espinosa o mundo é antes determinado só como um fenômeno, ao qual não cabe realidade efetiva, de modo que esse sistema é muito mais para ser visto como acosmismo. Uma filosofia que afirma que Deus — e só Deus — é deveria, pelo menos, não ser dada por ateísmo (HEGEL, 1995, p. 126)¹⁷⁶.

Certamente, é difícil apresentar o espinosismo como um ateísmo (exceto se explicitarmos que o Deus de Espinosa não tem nada daquilo que se entende comumente por Deus e daquilo a que se atém a filosofia hegeliana do espírito), mas também é certo que é impossível de apresentá-lo como um acosmismo, a identificação de Deus e da Natureza que tem justamente como consequência dar ao mundo a plenitude da realidade; mas Hegel, em sua leitura da *Ética*, tende a confundir, em razão de sua própria filosofia, natureza e mundo material, ser e extensão, e tende a criticar o pensamento da substância, em lugar de mantê-la ao nível dos atributos, de todos os outros atributos: ao mesmo tempo, ele se atém principalmente ao problema das relações entre dois dos atributos, que são os dois únicos que interessam à sua filosofia, ao invés de realmente aprofundar a doutrina da substância, que é a doutrina de Deus ou da Natureza; é que, na verdade, ele privilegia espontaneamente um atributo, o pensamento, coisa que Espinosa recusa a fazer: “a potência de que o pensamento dispõe para pensar não é tão grande quanto a potência de que dispõe a natureza para existir e agir” (Ep. 40, p. 187).

Uma página do *Prefácio* desta mesma segunda edição da *Enciclopédia* revela claramente o que distingue Hegel de Espinosa, que motiva sua crítica e que explica os mal-entendidos:

Agora, no que toca à alegação de que naquela filosofia *em si* ou *propriamente* não vigora a diferença entre o bem e o mal, há que perguntar: que significa, então, esse “*propriamente*”? Se significa a natureza de Deus, não se exigirá, decerto, que o mal seja para ela transferido. Aquela unidade substancial é o próprio bem; o mal é apenas cisão; assim, naquela unidade, nada há menos que uma unidade do bem e do mal; antes, o mal [é que] está excluído. Por isso em Deus, como tal, não se encontra tampouco a diferença entre bem e mal; pois essa diferença só existe no [que é] cindido, em um [ser] tal, que nele está o próprio mal. Além disso, no espinosismo também se apresenta a diferença: o *homem, diferente de Deus*. O sistema pode, desse lado, não satisfazer teoricamente; pois o homem e o finito em geral, mesmo em seguida rebaixados ao [nível do] “modo”, se *encontram* na consideração [de Espinosa] somente *ao lado* da substância. Ora, é aqui, no homem, onde a diferença existe, que ela existe tão essencialmente quanto a diferença entre o bem e o mal, e é aqui somente que ela é *propriamente*, porque só

¹⁷⁶ [N.T.] Na edição do autor: (HEGEL, 1986, p. 313).

aqui tem sua determinação própria. Se no caso do espinosismo só se tem a substância ante os olhos, nela não existe, sem dúvida, nenhuma diferença entre o bem e o mal; mas porque o mal — como o finito e o *mundo* em geral (ver § 50 e Nota) —, desse ponto de vista, *não existe absolutamente*. Tendo porém ante os olhos o ponto de vista em que no sistema de Espinosa também aparecem o homem e a relação do homem à substância, e onde somente pode ter seu lugar o mal em sua diferença com o bem, é preciso que se tenham examinado as partes da ética que tratam dele, dos afetos, da servidão humana e da liberdade humana, para poder pronunciar-se sobre as consequências morais do sistema (HEGEL, 1995, p. 22-3)¹⁷⁷.

Vemos a importância atribuída por Hegel à existência do mal, do mal entendido como cisão e mais precisamente como cisão interna, em oposição ao bem que é identificado à unidade, situada na substância; ora, nada disto é espinosista: se é verdade que a *Ética* explica o mal pelos conflitos que resultam das relações extrínsecas entre os modos finitos, ela não o define por uma cisão que seria interna ao ser, mesmo ao ser finito, as divisões interiores do homem não passando de efeitos destas mesmas forças conflituais extrínsecas, e, se é verdade que ela explica o bem pela conveniência dessas relações e dessas forças, ela não o aproxima pela unidade da substância, o bem sendo tão relativo quanto o mal; Espinosa não nega a existência do mal, mas nega a existência de um problema filosófico (no sentido metafísico) do mal na medida em que ele nega sua realidade ontológica, como está claramente explicado nas *Cartas XIX e XXI a Blyenbergh*, e, conseqüentemente, ele é levado a negar também a realidade ontológica do bem, como o provam especialmente o *Apêndice* da primeira parte e o *Prefácio* da quarta parte da *Ética*: da mesma maneira, ele não nega a morte, mas a constata como um simples fato (não como uma coisa), cuja meditação não tem, a seus olhos, qualquer valor moral, nem qualquer alcance filosófico, o que o opõe ainda mais a Hegel. O espinosismo é a recusa, quase única, de toda teodiceia e mesmo de toda “ontodiceia”, ao afastar nesse ponto o problema tradicional ele consegue evitar, simultaneamente, o otimismo do justificado de Hegel e o pessimismo do injustificável de Schopenhauer: Espinosa também não pode compartilhar de qualquer elemento de uma doutrina da cisão interna, de uma dialética da determinação e da negação, de uma dedução sistemática dos seres em sua particularidade

¹⁷⁷ Cf. *Leçons sur la philosophie de la religion* (HEGEL, 1959, p. 168-9). [N.T.] Na edição do autor da citação da Enciclopédia: (HEGEL, 1986, p. 128). Ademais, há algumas diferenças entre as traduções brasileiras e francesas em algumas passagens desta citação. No trecho da edição brasileira “(...) nada há menos que uma unidade do bem e do mal...”, na francesa este “unidade” aparece como “identidade”. A segunda aparece já mais ao fim da passagem, em que na edição brasileira consta “desse ponto de vista, *não existe absolutamente*”, enquanto na francesa consta “nesse nível, não existe...”. Preferimos por deixar apenas a citação brasileira, mas deixamos a ressalva desta diferença.

e em sua história segundo a necessidade, pois isto introduziria um princípio de justificação do que não é justificável, do que não deve ser justificado, isto é, o mal, mas também o bem; daí este elemento de contingência no sistema do ser e no próprio ser que Hegel critica em Espinosa para estabelecer sua refutação interna: mas pode-se realmente criticá-lo neste ponto, já que se trata, da parte Espinosa, de uma escolha fundamental, explícita e deliberada?

O problema do mal (e correlativamente o do bem, colocado ontologicamente) é sem dúvida a pedra de toque que permite reconhecer as distinções fundamentais entre as filosofias e seus filosofemas; é, seguramente, um “*casus belli*” entre os filósofos: a oposição de Hegel a Espinosa é a ilustração disto. A posição, decisiva, de Espinosa a esse respeito exclui toda conclusão e até mesmo toda dedução que vai no sentido da filosofia do espírito que Hegel quer fundar: a *Ética* não é a *Enciclopédia* e sua primeira parte não é a *Lógica*; esta é a razão pela qual – se o espinosismo e o hegelianismo são comparáveis, na medida em que ambos buscam dar uma resposta filosófica, fundada sobre a razão, às questões religiosas levantadas pela fé e na medida em que para ambos a filosofia pode ser definida como a verdade da religião –, a filosofia de Espinosa é, seguramente, por sua intenção e em seu conteúdo, muito menos religiosa (se se pode dizer que ela o seja) que a de Hegel, que, a esse respeito, ainda permanece um pouco: nem por seu método, nem por seus resultados a doutrina da *Ética* é uma filosofia religiosa, porque ela não assume nem o problema religioso por excelência, que é o problema do mal, nem mesmo a investigação propriamente religiosa, que é a da geração do finito a partir do infinito.

Poder-se-ia objetar eventuais analogias entre a quinta parte da *Ética* e a *Filosofia do espírito*; Hegel não deixa de evocá-las:

O processo da necessidade é de natureza que por ele é superada a necessidade rígida presente de início, e seu interior é revelado; pelo que se mostra então que os [termos] vinculados um ao outro não são, na realidade, mutuamente alheios, mas apenas momentos de um só todo; cada *um* deles, em sua relação para com o outro, está junto de si mesmo e consigo mesmo se reúne. Eis a transfiguração da necessidade em liberdade; liberdade essa que não é simplesmente a liberdade da negação abstrata, mas antes a concreta e positiva liberdade (...). Em geral, essa é a mais alta autonomia do homem: saber-se como determinado pura e simplesmente pela ideia absoluta; essa consciência e atitude que Espinosa designa como *amor intellectualis Dei* (HEGEL, 1995, p. 287-88)¹⁷⁸.

¹⁷⁸ [N.T.] Na edição do autor: (HEGEL, 1986, p. 589).

Mas aqui Hegel se engana sobre Espinosa: a quinta parte da *Ética* não define a liberdade como interiorização da necessidade, mas, como realização da necessidade interior, e a salvação (conhecimento, amor, beatitude) não se encontra na consciência da participação na ideia absoluta, mas na consciência de ser na imanência de sua própria atividade finita uma parte positiva do infinito¹⁷⁹.

Esta recusa espinosista da filosofia do espírito, esta negação do problema do mal, esta vontade de não identificar o pensamento à substância infinita, mas o pensamento e a extensão (e os outros atributos) na substância infinita Deus-Natureza, esta escolha de não deduzir do ser absoluto a *Facies totius universi* e a ignorância deliberada da negação interna como determinação positiva, com o que isto implica de pura contingência no próprio seio da necessidade absoluta, só podem espantar Hegel:

A substância, tal como é compreendida, sem mediação dialética anterior, imediatamente por Espinosa é, enquanto a potência universal negativa, algo somente como *esse abismo sombrio*, informe, que engole para dentro de si todo o conteúdo determinado, como sendo originariamente nulo, e que nada de si produz, que tem em si uma consistência positiva (HEGEL, 1995, p. 281-82, grifos do autor)¹⁸⁰.

Porém, em um sentido contrário, um espinosista pode experimentar o espanto diante desta *esfera claríssima* desenhada por uma construção dialética sem falha, que faz da cisão uma necessidade interna do ser para fundar uma teleologia e uma teodiceia.

A exigência hegeliana, que comporta um rigor, não poderia ser negligenciada; mas o rigor espinosista, que exprime também uma exigência, não pode ser desprezado: nada permite, em todo caso, encontrar nesta elementos de uma refutação interna que conduziria *ipso facto* a justificar aquela. Ocorre a Hegel invocar o interesse moral de sua própria filosofia diante da de Espinosa, mas este poderia escrever novamente: “Eu não pretendo ter encontrado a melhor filosofia, mas sei que tenho conhecimento da verdadeira” (Ep. 76, p. 286).

REFERÊNCIAS

Do autor¹⁸¹:

HEGEL, G.W.F. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*: t. 1 La Science de la

¹⁷⁹ Cf. (ROUSSET, 1968)

¹⁸⁰ Cf. as célebres duas últimas páginas do Título I do *Prefácio* da *Fenomenologia*. [N.T.] Da edição do autor do trecho citado da Enciclopédia: (HEGEL, 1986, p. 586).

¹⁸¹ [N.T.] Como dissemos acima, o autor não referencia a edição utilizada da *Ética* e das *Cartas*.

Logique. Trad. Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1986.

_____. *Leçons sur la Philosophie de la Religion*: t. 1. Trad. J. Gibelin. Paris: J. Vrin, 1959.

_____. *Le Savoir Absolu*. Édition bilingue avec introd., trad. et commentaire par Bernard Rousset. Paris: Aubier Montaigne, 1977.

_____. *Science de la Logique*: vol. 2. Trad. S. Jankélévitch. Paris: Aubier, 1949.

JANICAUD, D. Dialectique et Substantialité: sur la réfutation hegelienne du spinozisme. In: *Hegel et la Pensée Moderne*. Paris: P.U.F, 1970.

MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza*: Colloque Spinoza Amiens-Leyde-Chantilly de 1977. Paris: Maspéro, 1979.

ROUSSET, B. *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme*. Paris: Vrin, 1968.

SOUICHE-DAGUES, D. Spinoza et Hegel: Réflexions sur un livre récent. *Etudes philologiques*, janvier-mars, 1983.

Dos tradutores:

ESPINOSA, B. *Correspondência*: Cartas nº 2, 4, 9, 10, 12, 21, 32, 34, 35, 36, 50. Coleção Os Pensadores. Trad. Marilena Chaui. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

_____. *Ética*. Ed. bilíngue latim/português. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EdUSP, 2018.

_____. *Obra completa II: Correspondência Completa e Vida*. Trad. e notas J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*: vol. 3 A Doutrina do Conceito. Trad. Christian G. Iber, Federico Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2018.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830): vol. 1 A Ciência da Lógica. Trad. Paulo Meneses, colaboração José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. 9ª Ed. Trad. Paulo Meneses, colaboração Karl-Heinz Effen e José Machado. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2014.

ROUSSET, B. *L'immanence et le Salut: Regards Spinozistes*. Paris: Kimé, 2000.

Recebido em: 21/09/2020

Aceito para publicação em: 25/11/2020