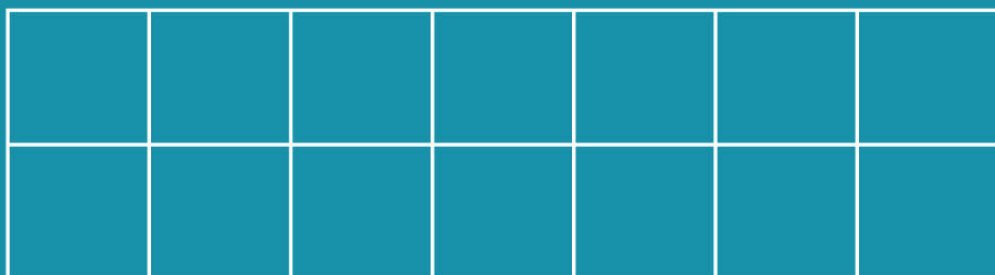
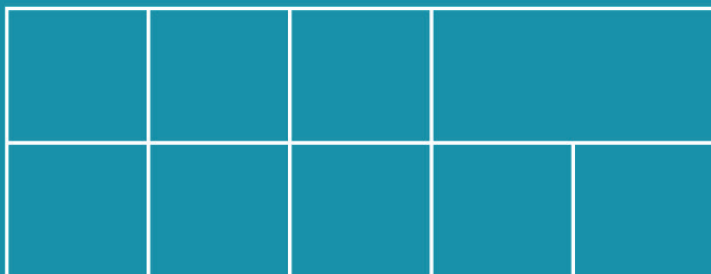


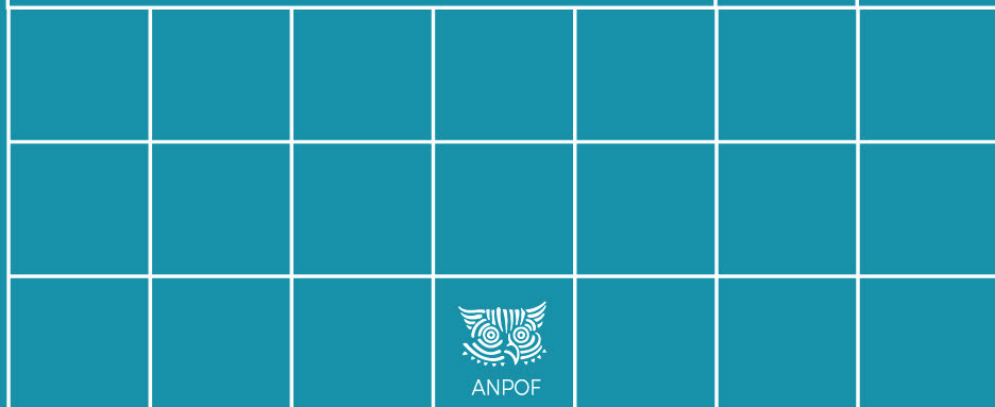
COLEÇÃO
ANPOF
XVII
ENCONTRO



PSICANÁLISE E GÊNERO

ORGANIZAÇÃO

Susana de Castro, Adriano Correia e Maria Cristina de Távora Sparano



ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2017-2018

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Agnaldo Portugal (UNB)
Noéli Ramme (UERJ)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Cintia Vieira da Silva (UFOP)
Monica Layola Stival (UFSCAR)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Produção

Samarone Oliveira

Editor da coleção ANPOF XVII Encontro

Adriano Correia

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Philippe Albuquerque

COLEÇÃO ANPOF XVII ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

André Leclerc (UnB)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UECE/UVA)
Arthur Araujo (UFES)
Carlos Tourinho (UFF)
Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)
César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Christian Hamm (UFSM)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Cláudia Drucker (UFSC)
Cláudio R. C. Leivas (UFPel)
Daniel Lins (UFC/UECE)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Dennys Garcia Xavier (UFU)
Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Dirk Greimann (UFF)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)
Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)
Felipe de Matos Müller (PUCRS)
Flávia Roberta Benevenuto de Souza (UFAL)
Flavio Williges (UFSM)
Francisco Valdério (UEMA)
Gisele Amaral (UFRN)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jairo Dias Carvalho (UFU)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Mara Guimarães (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)

Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Mariana de Toledo Barbosa
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nilo Ribeiro Junior (FAJE)
Noeli Dutra Rossatto (UFMS)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFRRJ)
Pedro Duarte de Andrade (PUC-Rio)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Ricardo Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUC-Rio)
Samuel Simon (UnB)
Silene Torres Marques (UFSCar)
Silvio Ricardo Gomes Carneiro (UFABC)
Sofia Inês Albornoz Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner Miguel Ferrari (PUC-SP)
Susana de Castro (UFRJ)
Thadeu Weber (PUCRS)
Vilmar Debona (UFMS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P959 Psicanálise e gênero / Organizadores Susana de Castro, Adriano
Correia, Maria Cristina de Távora Sparano. São Paulo : ANPOF,
2017.
312 p. – (Coleção XVII Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-61-9

1. Gênero (Filosofia) 2. Psicanálise – Filosofia 3. Mulheres
(Filosofia) I. Castro, Susana de (Org.) II. Correia, Adriano (Org.)
III. Sparano, Maria Cristina de Távora (Org.) IV. Associação
Nacional de Pós-Graduação em Filosofia V. Série

CDD 100

APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO XVII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF

O XVII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, ocorrido em Aracaju, na Universidade Federal de Sergipe, de 17 a 21 de outubro, reuniu parte significativa da comunidade acadêmica brasileira da área de filosofia, como já é tradição nos encontros promovidos pela ANPOF desde 1984, em Diamantina/MG. Tivemos mais de 2 mil apresentações e a participação massiva de docentes e discentes de todas as partes do país. O evento, que se amplia a cada edição, refletindo a expansão e a consolidação nacional da nossa área, é oportunidade única para a divulgação e a discussão de nossas pesquisas, mas também para o debate e o intercâmbio de opiniões sobre temas relevantes para nossa comunidade acadêmica e a consolidação de redes de pesquisa.

Desde 2013 a ANPOF vem publicando parte dos textos apresentados no evento, nos Grupos de Trabalho e nas Sessões Temáticas visando registrar as atividades do evento, dar visibilidade a nossa produção e fomentar o diálogo entre as pesquisas na área. Nesta edição do evento contamos com pouco mais de seiscentos textos aprovados dentre os efetivamente apresentados e submetidos para avaliação dos Grupos de Trabalho e das Coordenações dos Programas de Pós-graduação.

Após o processo de avaliação dos trabalhos submetidos foi concedido aos autores um prazo de um mês para que revisassem seus próprios textos, uma vez que os autores respondem pela versão final do seu texto. Foi feita uma revisão geral nos livros, mas com foco antes de tudo na diagramação e na padronização da apresentação dos textos, de modo que apenas ocasionalmente foram corrigidos erros evidentes, principalmente de digitação. O processo de edição dos livros durou o tempo compatível com a magnitude do material e a estrutura da ANPOF. Os 22 volumes resultantes foram agrupados por afinidade temática, tanto quando possível, e sempre com a anuência dos coordenadores de GTs.

A edição deste material não teria sido possível sem a colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-graduação e Coordenadores de GTs, aos quais agradecemos profundamente. A reunião dos textos e a solução dos vá-

rios problemas ao longo do processo não seriam possíveis sem a contribuição competente e inestimável de Samarone Oliveira, da secretaria da ANPOF. A comunidade da filosofia no Brasil se reunirá novamente em 2018 em Vitória, por ocasião do XVIII Encontro Nacional de Filosofia. Uma boa leitura e até lá.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVII Encontro

Ceticismo, Dialética e Filosofia Contemporânea

Deleuze, Desconstrução e Alteridade

Estética

Ética, Política, Religião

Fenomenologia e Hermenêutica

Filosofar e Ensinar a Filosofar

Filosofia Antiga

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia da Natureza, da Ciência, da Tecnologia e da Técnica

Filosofia do Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Hegel e Schopenhauer

Heidegger, Jonas, Levinas

Justiça e Direito

Kant

Marxismo e Teoria Crítica

Nietzsche

Pragmatismo, Filosofia da Mente e Filosofia da Neurociência

Psicanálise e Gênero

Sumário

Por que falar do tema da mulher na filosofia? <i>Juliana Ortigosa Aggio (UFBA)</i>	10
Gênero como forma de assujeitamento <i>Susana de Castro (UFRJ)</i>	25
Entre escavações e reinvenções de si: produção fílmica como estratégia corporal <i>Angela Donini (UNIRIO)</i>	32
Educação moral, desvelo e gênero: componentes do projeto ético e político-pedagógico da filósofa Nel Noddings <i>Alexaldo Teixeira Rodrigues (NEIM/UFBA/FVC)</i>	39
Para além dos limites de gênero na teoria moral <i>Tânia Aparecida Kuhnen (UFOB)</i>	55
Uma Perspectiva de “Gênero” no Ensino de filosofia <i>Megue M. Andrade (UnB)</i>	71
Um vocabulário insano: mulheres, injustiça epistêmica e injustiças sociais <i>Nayara Barros de Sousa (UFSC)</i>	89
O problema do padrão duplo de cidadania das teorias políticas modernas <i>Ilze Zirbel (UFSC)</i>	106
Marie de Gournay para além de sua amizade com Montaigne <i>Cinelli Tardioli Mesquita (IFSul de Minas)</i>	128
Freud e a metáfora do jogo de xadrez: sobre a técnica da psicanálise freudiana <i>Eduardo Ribeiro da Fonseca (PUCPR)</i>	137
Neurociências e psicanálise <i>Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)</i>	154
A esquizofrenia e o funcionamento mental segundo a teoria de Sabina Spielrein <i>Fátima Caropreso (UFJF/CNPq)</i>	165
Considerações introdutórias sobre identificações coletivas: uma abordagem freudolaciana <i>Alexandre Starnino (UNICAMP)</i>	174

O problema do outro em Lacan entre o amor, o desejo e o gozo <i>Adriano Moreira (UFES)</i>	187
Tempo livre e Eros – a possibilidade de um princípio de realidade não repressivo em Marcuse <i>Ciro Augusto Mota Matias (UFC)</i>	197
Memória e esquecimento: de Arendt a Freud <i>Débora Passos de Oliveira (UNIFOR)</i>	208
Reflexões para uma teoria psicanalítica da percepção: linguagem e causalidade <i>Juliano Moreira Lagoas (UnB/UniCeub)</i>	217
Medo social (<i>soziale Angst</i>) e consciência moral (<i>Gewissen</i>): dois tempos da constituição da moralidade nos textos culturais de Sigmund Freud <i>Manuella Mucury Teixeira (UnB)</i>	234
A perspectiva filogenética no desenvolvimento das ideias de Freud sobre o sintoma <i>Vinícius Armiliato (PUCPR)</i>	242
Quando o sintoma da criança pode ser constituição de subjetividade <i>Ila Nunes Silveira (UEFS/FAT)</i>	261
O desenvolvimento da inteligência nas leituras de Henri Bergson e Jean Piaget <i>Patrícia Gonçalves (UFPR)</i>	269
Skinner e Merleau-Ponty: questões sobre mecanicismo causal e pensamento dialético <i>Lucas Roberto Pedrão Paulino (USP); Reinaldo Furlan (USP)</i>	286
Intencionalidade e Motricidade em Merleau-Ponty <i>Rodrigo Benevides (UFC)</i>	304

Por que falar do tema da mulher na filosofia?

Juliana Ortegosa Aggio
(UFBA)

INTRODUÇÃO

Em um país com altos índices de violência contra a mulher, onde, segundo pesquisa recente do Datafolha (setembro de 2016)¹, 42% dos homens e 32% das mulheres entrevistados concordam com a afirmação: “mulheres que se dão ao respeito não são estupradas”, onde as mulheres recebem em média 74,5% da renda dos homens², enfim, um país com uma das mais baixas taxas do mundo de presença de mulheres no poder legislativo³, um país que recebe uma denúncia de violência contra mulher a cada 7 minutos⁴, em que ocorre um estupro a cada 11 minutos⁵. Em suma, vivemos em um país absolutamente conivente com um verdadeiro massacre físico, moral e psicológico contra a mulher. Ora, é mais do que evidente que este é um problema social grave, gravíssimo diria. Como a filosofia poderia se furtar a falar sobre este tema? Doutra parte, como a filosofia não falaria do diminuto número de mulheres que estudam e lecionam filosofia atualmente?

Que a criação do Grupo de Trabalho *Filosofia e Gênero*, na Anpof, seja um acontecimento político histórico e que a filosofia possa ser, diante deste acontecimento, intervenção política. Com efeito, essa interven-

¹ Fonte acessada no dia 15 de outubro de 2016: <http://www.forumseguranca.org.br/storage/download//percepcao-violencia-mulheres-b.pdf>

² Fonte acessada no dia 15 de outubro de 2016: *Mulheres ainda ganham 74,5% do salário dos homens, aponta IBGE* (reportagem do jornal Folha de São Paulo, publicada no dia 13/11/2015).

³ Fonte acessada no dia 15 de outubro de 2016: <http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,brasil-tem-menos-mulheres-no-legislativo-que-oriente-medio> (reportagem do jornal Estadão, publicada no dia 06/03/2015).

⁴ Fonte acessada no dia 15 de outubro de 2016: <http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,brasil-tem-1-denuncia-de-violencia-contr-a-mulher-a-cada-7-minutos> (reportagem do jornal Estadão, publicada no dia 08/03/2016)

⁵ Fonte acessada no dia 15 de outubro de 2016: Dados do 9º Anuário Brasileiro de Segurança Pública: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-09/onu-mulheres-brasil-diz-que-pesquisa-sobre-estupro-reflete-estagnacao-da>.

ção só é possível quando o pensamento é levado a se debruçar sobre o acontecimento e a intervir, enquanto pensamento, no acontecimento. E se todo texto político é escrito para alguém e contra alguém, este aqui é escrito para quem acredita que a filosofia precisa ser mais filosófica ao tratar do tema da mulher e contra quem acredita que a mulher e a filosofia são incomunicáveis.

Enfim, gostaria de dizer que não é nada fácil abordar um tema como a mulher e a filosofia, ou melhor, a presença da mulher na filosofia, ou a existência de mulheres filósofas. Confesso que não poderia deixar de concordar com Simone de Beauvoir ao dizer, nas primeiras linhas d'*O Segundo Sexo*, que “o tema da mulher é irritante, principalmente para as mulheres”. É irritante, mas ao mesmo tempo inevitável, sobretudo quando se é mulher. Irritante porque soa primeiramente como uma queixa e logo pensam: de novo essa ladainha de feminista, afinal não se faz mais a diferença entre homem e mulher em nossa “democrática” sociedade, em nosso “democrático” universo da filosofia. É difícil para o homem medir as discriminações de gênero que nas mulheres deixam marcas psicológicas e morais profundas. É por causa dessas marcas que é inevitável, sendo mulher, não falar da mulher e, neste momento, sendo professora de filosofia, do lugar da mulher na filosofia. Todavia, é preciso cuidado porque podemos cair em um discurso militante e sairmos do rigor acadêmico, ou ficarmos apenas reféns do chamado rigor acadêmico e não conseguirmos obter, com o excesso do tecnicismo próprio aos discursos herméticos, nenhum efeito de transformação das crenças e comportamentos daquela que vos fala e de vocês que me ouvem. É preciso encontrar as palavras certas e o modo certo de dizê-las para que elas possam suscitar, incitar, iniciar a transformação daquele que as recebe, que as escuta com abertura – e que façam delas não um objeto de conhecimento, mas um saber agir no mundo.

Além da dificuldade do modo de se exprimir, podemos acrescentar uma segunda dificuldade: sobre o que falar exatamente. Da opressão histórica que nos assola até nossos tempos e deixa pouco espaço para que surjam mulheres filósofas? Do machismo presente em diversas obras canonizadas como filosóficas? Da descrença que a mulher tem sobre si mesma para se lançar na produção filosófica? Do número diminuto, embora crescente, das professoras nos departamentos de filosofia no Brasil

e no mundo? Das piadinhas machistas, sorrisinhos debochados, interrupções nas falas das mulheres e tantos outros mecanismos de violência que assolam a autoestima das mulheres nos ambientes acadêmicos e mesmo fora deles? Das listas de filósofas que existiram, mas que nada nos restou de suas obras? Das atuais mulheres que ainda titubeiam em afirmar que são realmente filósofas? Dos discursos que discutem gênero, produção de conhecimento e poder? É preciso falar de tudo isso, mas não porque falar bem é bonito, não porque este discurso será aplaudido ao final, mas porque assim podemos acreditar mais em nós mesmas e podemos fazer diferente e fazer diferença na atividade filosófica.

Este texto será dividido em três partes. Em um primeiro momento, discorrerei sobre o que os filósofos falaram sobre as mulheres. Em um segundo momento, exporei brevemente das filósofas mulheres, e, por fim, examinarei sobre o efeito da ausência de uma história de mulheres filósofas sobre nós, mulheres, estudiosas de filosofia. Passo, agora, para o meu primeiro ponto.

I. O QUE OS FILÓSOFOS FALARAM SOBRE AS MULHERES

Ismena, personagem da peça *Antígona*, de Sófocles, incitada por sua irmã, Antígona, a dar uma sepultura digna ao seu irmão Polinices apesar da proibição imposta pelo rei Creonte, lhe responde que não irá “transgredir o édito dos soberanos ou o seu poderio, ao contrário – complementa Ismena – é preciso lembrarmo-nos de que nascemos para ser mulheres e não para combater com os homens” (vv 60-62). Vinte e cinco séculos mais tarde, Simone de Beauvoir lhe teria retornado: “Ismena, minha cara, nós não nascemos para ser mulher. Nós nascemos simplesmente, e nos tornamos mulher; sem que, no entanto, estejamos, desde o nascimento, destinadas para sermos mulher”. Há antes uma determinação social que se impõe a qualquer herança biológica. E como toda determinação social é um constructo que adquirimos, ainda que sob imposições morais e legais, também podemos, igualmente, desconstruí-lo; logo, é tão possível tornar-se mulher como deixar de ser mulher do ponto de vista social, que é o único que realmente importa para viver bem.

As determinações do ser ou do tornar-se mulher vem de longa data, bem sabemos. Esta história de opressão da mulher não poderia não ter

manchado a pena dos filósofos, pois mesmo que uma obra seja filosófica por ir para além de seu tempo, ela não deixa de ser uma obra de seu tempo. Começo por Aristóteles. O filósofo estagirita nos disse que a mulher é um desvio necessário da natureza, ou seja, ela é imperfeita por ser capaz de exercer a essência da humanidade, a deliberação, apenas no âmbito doméstico e sem voz de mando ou autoridade, enquanto o homem seria capaz de exercê-la plenamente, nos âmbitos privado e público e com autoridade. A diferença entre o escravo e a mulher, segundo o estagirita, é que “o escravo não tem em absoluto a faculdade deliberativa, enquanto a mulher a tem, mas sem autoridade” (*Pol. I 13, 1260a*). Desvio necessário, pois sem a mulher a espécie não poderia se perpetuar. Nas palavras do estagirita, o homem deve governar a mulher, pois “o homem é por natureza mais apto para mandar que a mulher” (*Pol. I 12, 1259b*). Para encerrar com chave de ouro o seu machismo *avant la letter*, diz que o poeta estava certo ao declamar: “o silêncio é um adorno da mulher”. Aristóteles estava errado e o poeta também. É um alívio poder dizer com tranquilidade que ele estava errado e que esta opinião deve ser desconsiderada ou considerada apenas como objeto de crítica. Aristóteles era um homem de seu tempo e qual filósofo não foi um homem de seu tempo? Para entender um pouco o que significa ser um homem de Atenas do século IV antes de Cristo, ouçam um breve relato que Andrômaca faz sobre seu comportamento de boa esposa de Heitor, como nos conta Eurípedes em sua peça “As Troianas”: “Quantas qualidades se encontram para uma mulher, quantas eu me esforcei por alcançar na casa de Heitor. Em primeiro lugar, tive cuidado naquilo que arrasta má fama para a mulher – tenha ela boa ou má reputação –, o não ficar em casa; e, pondo de parte tal desejo, em casa permanecia (...). Ao marido mostrava uma língua silenciosa e um olhar tranquilo. Sabia em que esfera devia ser superior ao meu marido e em qual devia ceder-lhe a vitória” (vv 645-666).

Eu costumo dizer aos meus alunos três coisas quando me perguntam por que eu, sendo mulher, estudo por tanto tempo Aristóteles: em primeiro lugar, respondo dizendo que eu estudo diversas concepções filosóficas aristotélicas interessantes para pensarmos o nosso mundo seja como contraponto às nossas visões, seja como uma tentativa de compreensão da raiz greco-romana para diversos pensamentos e comportamentos atuais. É este Aristóteles que eu estudo, o Aristóteles machista eu

jogo no lixo, sem pudor algum. Em segundo lugar, respondo que adoro a civilização grega por diversas obras que ela nos legou, mas jamais gostaria de ter nascido na Grécia do século V ou IV antes de Cristo, jamais como mulher. Como mulher eu adoro ter nascido no século XX e no Brasil. E, por fim, em terceiro lugar, digo que se o meu critério fosse escolher estudar as obras que não reproduzem a desigualdade de gênero, muito pouco ou quase nada restaria. O que orienta a minha decisão de estudar este ou aquele filósofo ou filósofa é a escolha por uma obra de pensamento que me dá a pensar sobre temas que considero relevantes, inclusive sobre mim mesma como mulher. As arestas das obras filosóficas, quando podres, corto fora sem hesitar.

Rousseau, por exemplo, em seu diálogo *Emílio*, diz claramente que as mulheres devem ser criadas desde cedo para restringirem os seus desejos, pois uma educação muito permissiva as deixaria permanentemente em conflito consigo mesmas. Isso porque as mulheres tenderiam ao excesso sempre que lhes fossem permitido o que quer que fosse. Além disso, é útil às mulheres que não se acostumem com a liberdade já que ao longo de suas vidas deverão ser submissas aos seus maridos. Nas palavras do filósofo iluminista: “toda a educação das mulheres deve ser relativa ao homem. Serem úteis, serem agradáveis a eles e honradas, educá-los jovens, cuidar deles grandes, aconselhá-los, consolá-los, tornar-lhes a vida mais agradável e doce; eis os deveres das mulheres em todos os tempos e o que lhes devemos ensinar já na sua infância” (p. 432). Esta educação se justifica por haver uma diferença natural entre o homem e a mulher segundo o autor: “a mulher tem mais espírito, o homem mais gênio; a mulher observa, o homem raciocina” (p. 433).

Kant, por sua vez, em suas *Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, mais especificamente na terceira parte *Da diferença entre o sublime e o belo na relação dos sexos*⁶, define a mulher como o “belo sexo” e ainda diz que suas falhas são “belos erros” e que seu entendimento é um “belo entendimento”, enquanto o homem teria um “entendimento profundo”. A mulher estaria excluída, aos olhos kantianos, da profundidade do pensamento filosófico. Como diz o filósofo iluminista: “Estudos

⁶ As traduções utilizadas das obras de Kant, Nietzsche e Schopenhauer foram de Jair Barbosa, em seu belíssimo ensaio: *O discurso filosófico sobre as mulheres e o amor / Kant, Schopenhauer e Nietzsche*.

laboriosos e reflexão penosa, mesmo que uma mulher aí contribua com algo elevado, anulam as vantagens próprias do seu sexo, e, ainda que possam ser objeto de uma fria admiração, pela raridade do acontecido, ainda assim ao mesmo tempo enfraquecem aquilo que há nela de atraente e com o qual exerce seu grande poder sobre o homem. Numa mulher com a cabeça cheia de grego, como a senhora Dacier, ou que entra em disputas radicais sobre mecânica, como a marquesa de Châtelet, só falta mesmo uma barba, pois esta talvez exprimisse mais claramente os ares de profundidade à qual aspiram”. Ou seja, se a mulher é bela não deveria estar estudando filosofia. A beleza não combina com a filosofia. O belo sexo corre o risco de ficar feio, chato, enfadonho e a mulher filósofa estaria fadada à mal vista solteirice. A velhice da mulher, do belo sexo, é um sofrimento, pois ela perde aquilo que a define: a beleza. Já para o homem, o sexo profundo e sublime, a velhice é aprimoramento de sua faculdade definidora, o entendimento. Será que alguém já ouviu isso: “nossa, você é tão bonita, por que está estudando filosofia?” Perguntas típicas do século XVIII continuam sendo repetidas no século XXI. Ademais, a mulher tem que pensar pouco, na verdade o suficiente para ativar a inteligência nobre e sublime de seu homem. E quando um professor for ministrar temas complexos para belas alunas, segundo o filósofo iluminista, ele não deverá dar uma aula fria e especulativa, mas antes elegante, com floreios e ditos espirituosos. A sabedoria das mulheres, diz Kant para encerrar com chave de ouro o seu machismo, “não provém do pensamento, mas do sentimento”.

Schopenhauer e Nietzsche consideram a mulher um ser antes destinado a parir filhos fortes, e se há exceções no âmbito do conhecimento artístico e científico (filosófico sequer é mencionado), essas exceções apenas confirmam a regra. Nietzsche foi explícito ao dizer: “se a mulher tem inclinações eruditas, geralmente há algo de errado com a sua sexualidade”. Ora, para o filósofo, “aquilo que na mulher inspira respeito e com frequência medo é sua natureza, que é ‘mais natural’ que a do homem, sua autêntica e astuciosa agilidade de animal predador, sua garra de tigre sob a luva, sua ingenuidade no egoísmo, sua ineducabilidade e selvageria interior, o inapreensível vasto, vacilante de seus desejos e virtudes...”⁷.

Para Schopenhauer a mulher é um ser potencialmente portador de uma nova vida, portanto da possibilidade de renovação dos infundáveis

⁷ NIETZSCHE, *Para Além do Bem e do Mal*. Tradução de Jair Barbosa.

sofrimentos, já que, segundo o filósofo, “toda vida é sofrimento”. Como afirma peremptoriamente: “As mulheres são apropriadas para serem as babás e educadoras da nossa primeira infância, precisamente porque elas mesmas são infantis, triviais, de vista curta, numa palavra, durante toda a vida são crianças grandes, uma espécie de intermediário entre a criança e o homem, que é o humano propriamente dito. Apenas se considere como uma moça brinca, baila e canta dias inteiros com uma criança e imagine-se o que um homem, com sua melhor boa vontade, faria em igual situação” (SCHOPENHAUER, 1988, p. 527). Schopenhauer encerra com chave de ouro sua concepção machista ao dizer que a mulher, ser míope intelectual, dedicada prioritariamente a seduzir o homem, usa de armas próprias à sua natureza: a dissimulação, a mentira, a injustiça, a desonestidade, a hipocrisia.

Os exemplos são muitos e não vale a pena ficar aqui citando o que a maior parte dos filósofos falaram das mulheres. São suficientes os exemplos dados de filósofos de peso – Aristóteles, Rousseau, Kant, Schopenhauer e Nietzsche. A filosofia, feita majoritariamente por homens, fala das mulheres com ressentimento, preconceito e agressividade. Como já dizia a filósofa feminista Poulain de La Barre, “tudo o que os homens escreveram sobre as mulheres deve ser suspeito, pois eles são, a um tempo, juiz e parte”⁸. Ademais, é preciso acrescentar que o que os filósofos disseram sobre a mulher certamente marcam a exclusão que ocorreu e continua a ocorrer com as mulheres dentro e fora do universo da filosofia.

O ponto fora da curva na história da filosofia, como salienta Simone de Beauvoir, é o século dezoito: “esses filósofos são de uma imparcialidade excepcional”⁹. Diderot demonstra que a mulher é como um homem, ou seja, um ser humano. Voltaire aponta injustiças que sofrem as mulheres. Condorcet as considera iguais aos homens e atribui as diferenças à educação. Stuart Mill, no séc. XIX, se coloca como defensor das mulheres. Nos séculos XX e XXI, de fato, as coisas começaram a mudar. Ora, se a filosofia se pretende universal, então ela não poderia negligenciar sistematicamente ou tratar com desdém e preconceito este tema: a construção de

⁸ Apud Beauvoir, 2000, pg.11.

⁹ Beauvoir (2000) afirma que “é somente no século XVIII que homens profundamente democratas encaram a questão com objetividade. Diderot, entre outros, esforça-se por demonstrar que a mulher é, como o homem, um ser humano. Um pouco mais tarde, Stuart Mill defende-a com ardor” (p. 17).

identidade, de gênero, de opção sexual, enfim, o velho dilema cultura *versus* natureza. Há muito que avançar na filosofia sobre o tema da mulher e todas as questões que ele envolve.

II. AS FILÓSOFAS MULHERES

É preciso, por exemplo, dizer que existiram mulheres filósofas, como Simone de Beauvoir, Simone Weil, Rosa Luxemburgo, Lou Andreas-Salomé, Hannah Arendt, e que existem Judith Butler, Nancy Fraser, dentre outras. Também é preciso recordar que existiram mulheres filósofas por todo período da história, inclusive na Grécia Antiga, mas que pouco ou nada nos restou de seus escritos. Gilles Ménage, em seu *Mulierum philosopharum historia* (História das filósofas mulheres), escrito em 1690, recolhe testemunhos antigos sobre as filósofas da Grécia Antiga e dedica sua obra a Anne Dacier, mulher letrada e famosa entre os intelectuais da época, que publicou diversas traduções do grego e do latim, e foi, como vimos, criticada inclusive por Kant por sua ousadia intelectual. Nesta obra, Gilles Ménage nos faz ter conhecimento da existência de diversas filósofas, cito apenas algumas: filósofa e poetisa Aspásia, que ensinou retórica a Péricles e filosofia a Sócrates; Diotima, que ensinou a Sócrates o amor pela filosofia; Hipácia, filósofa neoplatônica e matemática, lecionou na escola platônica de Alexandria, no Egito, sucedendo Plotino; a cirenaica Areté, que ensinou filosofia natural e moral durante trinta e cinco anos, escreveu quarenta livros, e que contou entre os seus discípulos cento e dez filósofos¹⁰; a megária Nicarete; a autêntica adepta da filosofia cínica, Hipárquia, que viveu quebrando toda e qualquer regra moral, como ter relações sexuais em público, e foi, possivelmente, a primeira feminista grega de que se tem conhecimento, pois costumava participar de reuniões em que frequentavam apenas homens filósofos e, em dada reunião, Teodoros, irritado, lhe perguntou: “quem abandonou a lançadeira do tear?” Hipárquia lhe respondeu: “Fui eu, Teodoros, mas acreditas que tomei uma decisão errada se dediquei à minha educação o tempo que teria dedicado ao tear?”; a peripatética Theodora; a epicurista Leonce, que, segundo o testemunho de Cícero, foi uma mulher que “ousou escrever contra Teofrasto”, famoso discípulo de

¹⁰ MOZANS, H. J., 1913, pp. 197-9.

Aristóteles; a pitagoriana Temistocleia, mestre de Pitágoras, matemática, profetisa do oráculo de Delfos, e foi considerada a primeira filósofa (ocidental: +/- 600 ac). Enfim, existem muitas outras (todas as biografias estão disponíveis no site **women philosophers**), muitas das quais nunca ouvimos falar, nem mesmo que foram professoras de grandes filósofos, como Pitágoras e Sócrates, filósofas das quais nenhuma obra ou fragmento nos chegou intacto. A razão disso já é sabida, vale a pena falarmos um pouco do efeito da ausência de uma história das mulheres filósofas sobre nós, mulheres, estudiosas de filosofia.

III. A AUSÊNCIA DE MULHERES FILÓSOFAS NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Quando perguntada, recentemente, em uma entrevista publicada na revista *Cult* sobre a inserção da mulher no meio filosófico brasileiro e se ainda há o machismo dos anos 70/80, Marilena Chauí não titubeou na resposta: “o indiscreto charme do machismo permanece, embora haja uma presença feminina considerável na docência e na pesquisa em filosofia”¹¹. Sim, para aqueles que ainda duvidam, sim, nossa academia segue machista, em menor número e, em alguns casos, com menor agressividade, pelo menos a agressividade escancarada. Mas nem toda agressividade é explícita. Quantas vezes você, mulher, tentou expor sua opinião em uma reunião de departamento, colegiado, centro acadêmico, aula, e foi interrompida abruptamente por um homem? Quantas vezes você, professora, entrou na sala de aula, começou sua exposição, e sutilmente notou alguns sorrisinhos disfarçados? Quantas vezes nós, mulheres, tivemos que “colocar o pau na mesa” para sermos ouvidas? Será que é preciso falar como homem, falar grosso para termos voz? Falar como homem, mas sem alterar muito o volume, porque senão já viu: “nossa! que histérica!” E ninguém mais lhe dará ouvido porque rapidamente será taxada de louca, desequilibrada. O mais engraçado é que quando um homem se exalta e fala mais alto ou com um tom mais agressivo, as pessoas em geral se calam, respeitam ou, no máximo, lhe dizem: “calma, você está exagerando”. Nunca: “nossa! que histérico!” Histérico, bem sabemos, vem do termo grego *hysterikós*, que diz respeito ao útero (*hystera*) e que, desde a anti-

¹¹ Fonte: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevista-marilena-chau/>

guidade grega, era utilizado como um vocabulário médico para designar uma doença mental que acometia as mulheres.

Quando o machismo é visível na violência verbal, na agressão física e até mesmo na morte de uma mulher, não há o que evidenciar: os fatos falam por si mesmos. Agora, e quando o machismo é sutil, simbólico, silencioso, invisível? Aí é tarefa nossa, mulheres, torná-lo visível. E, sem dúvida alguma, é mais difícil lutar contra uma violência simbólica, para nos valermos de Pierre Bourdieu. Mas não é por ser simbólica que ela deixa de ser violência. Quando nós vamos dar uma palestra ou uma aula de filosofia na academia, local marcadamente masculino, há certa incredibilidade prévia nos ouvintes. Ora, como bem salientou Aristóteles, um dos três meios persuasivos é o caráter do orador, além da construção lógica dos argumentos e da capacidade de provocar emoções nos ouvintes. Portanto a apresentação do orador, a sua reputação de honestidade e seriedade, gera uma predisposição no ouvinte de ceder às suas palavras, conferindo de antemão ao orador a boa recepção daquele que ouve. Uma mulher, todavia, falando de filosofia ou “ousando” filosofar teria qual credibilidade de antemão se historicamente ela foi inferiorizada e diminuída em suas capacidades intelectuais? Se o nosso círculo acadêmico não nos fala das poucas filósofas que existiram e pouco valoriza as que existem? Como acreditar que uma mulher é capaz de filosofar se a história não mostra isto com a mesma força e evidência que mostra os homens filósofos? E porque, de antemão, não nos creem por sermos mulher (ou nos creem menos, o que dá no mesmo), também nós mesmas temos dificuldade de nos crermos capazes de filosofar. O presente envolve o passado e no passado toda história foi feita pelos homens, constituindo assim uma tradição que confere poder e prestígio ao homem e retira da mulher a possibilidade de galgar os mesmo passos. Se filósofas mulheres, desde a antiguidade até a atualidade, tivessem sendo lidas e valorizadas na academia, não seria muito mais fácil acreditar em si mesma como uma possível filósofa? As oportunidades de nos mostrarmos capazes de filosofar devem ser cada vez mais conquistadas, de modo que a futura presença substancial de mulheres filósofas na História da filosofia possa superar o preceito de que a mulher seria por natureza incapaz de filosofar.

Professora de filosofia até vai – diriam –, e isso depois da década de 50, agora filósofa... O mesmo ocorre em outras profissões predominate-

mente masculinas. Compositora erudita mulher? Regente mulher? Pilota de avião mulher? Para dar alguns poucos exemplos. Um estudo recente, de 2011, intitulado “Women in Philosophy in the UK” (Mulheres na Filosofia no Reino Unido), da British Philosophical Association and the Society for Women in Philosophy UK, comprova-se, estatisticamente, que o número de mulheres que estudam filosofia aumentou de 2008 para 2011, mas, de modo piramidal, há uma redução no número de mulheres que fazem pós-graduação (33%) em relação àquelas que se graduaram (47%), e, mais ainda para aquelas que se tornam professoras (19% comparativamente com os homens). No Brasil, não é nada muito diferente, como bem nos mostrou o estudo de Carolina Araújo¹²: 38,4% de graduadas para apenas 19,95% de professoras do corpo permanente dos Programas de pós-graduação.

Ora, com ouvintes previamente desconfiados diante de uma historiadora da filosofia ou professora de filosofia e, absolutamente incrédulos, diante da ousada e pretensa filósofa, temos que provar, antes de tudo, o quão (in)críveis somos. No mundo do trabalho, o quão competentes somos. E ser competente, em um mundo machista, não é ser medianamente competente, como o é a maioria dos homens. Ser competente, no caso de uma mulher, é ser brilhante. Exigência assimétrica, para dizer o mínimo. Todavia, não é essa *super* ou *hiper* exigência que mais nos assola, é descrença em nós mesmos que mais nos pesa. Como bem nos alerta Isabel Lomongi, é inevitável que a competência na filosofia, “não só na Filosofia, mas nela em especial e de forma inseparável, esteja associada a uma aparência de competência, a uma capacidade retórica de se fazer persuadir, de bancar o próprio discurso e de conferir autoridade à própria fala. Isso é parte do jogo e faz a graça da coisa. Afinal, o que é Filosofia senão uma arena de disputa entre diversas perspectivas discursivas? Mas é aqui, me parece, que as mulheres se encontram em desvantagem, já que, ao contrário dos homens, nunca foram encorajadas a autorizar seus próprios discursos. Nesse jogo, elas costumam se intimidar e, quando não, o fazem às duras penas”¹³.

¹² ARAÚJO, Carolina. Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil – 2015. São Paulo: ANPOF, 2016, disponível em http://anpof.org/portal/images/Documentos/ARAUIJOCarolina_Artigo_2016.pdf e acessado no dia 15 de outubro de 2016.

¹³ LIMONGI, M. I. A filosofia e a desigualdade de gênero. São Paulo: ANPOF, 2016, disponível em <http://anpof.org/portal/index.php/pt-BR/comunidade/coluna-anpof/981-a-filosofia-e-a-desigualdade-de-genero> e acessado no dia 10 de novembro de 2016.

A opinião refletida no sorrisinho incrédulo não nos passa despercebida e a descrença e repressão vindas de fora são paulatinamente introjetadas como descrença de si e auto repressão, como narra em sua coluna, Rosana Pinheiro-Machado, cientista social e antropóloga, professora do departamento de Desenvolvimento Internacional da Universidade de Oxford:

muitas mulheres quando entram em uma sala de aula pela primeira vez para ensinar seja Física ou Ciência Política enfrentam rotineiramente a ridicularização de meninos que simplesmente não conseguem sincronizar a expectativa – uma disciplina encarnada na figura de um homem – e a realidade. Aí começa uma longa jornada de deboches, afrontas e desdêns. Mas isso não é observado por todos. Geralmente, só a professora que sente calada e enxerga com o canto do olho a arrogância do aluno (e da aluna também). As consequências desse ato tão pequeno, mas tão poderoso (...) é o desenvolvimento de um processo de autodilaceração, insegurança e até pânico entre as mulheres. O ensino se torna um fardo e uma provação constante¹⁴.

Pois bem, o desafio é grande, é do tamanho de uma história de esquecimento das mulheres filósofas de mais de vinte sete séculos, mas é o desafio que mais vale a pena desafiar, porque é desafiando a opressão que encontraremos a liberdade.

Para finalizar gostaria de citar Virgínia Wolff e, tomando parte neste desafio, gostaria de lhes deixar um poema de minha autoria.

Em um belo ensaio, *Um teto todo seu*, proferido em um ciclo de conferências dedicado à relação entre as mulheres e a literatura, Virgínia Woolf propõe uma ficção em que Shakespeare teria tido uma irmã que era extraordinariamente inteligente, sensível e talentosa para a poesia e para a dramaturgia, assim como ele. Todavia, ele recebe uma educação propícia, enquanto a irmã vai sendo treinada para o casamento. Ela foge para Londres, só que, ao contrário do irmão, não obtém qualquer reconhecimento, não consegue publicar nenhum de seus trabalhos, e, desassistida e deprimida, numa noite de inverno, morre na neve, ignorada por todos e de todos desconhecida. Nas palavras de Virgínia:

¹⁴ Rosana PINHEIRO-MACHADO, *As faces do machismo nas universidades*. Carta Capital, publicado em sua coluna, no dia 11/08/2015. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/as-faces-do-machismo-nas-universidades-1174.html> e acessado no dia 10 de novembro 2016.

A irmã de Shakespeare, da qual ninguém fala, vive ainda. Ela vive em vós e em mim e em inúmeras outras mulheres que não estão presentes aqui esta noite porque estão lavando os pratos ou ninando seus filhos. Mas ela vive, pois os grandes poetas não morrem jamais, são presenças eternas; apenas esperam a ocasião para aparecer entre nós em carne e osso. Hoje, creio, está em vós o poder de dar essa ocasião à irmã de Shakespeare. Eis minha convicção: [...] se tivermos 150 libras de renda e um quarto só para nós, se adquirirmos o hábito, a liberdade e a coragem de escrever exatamente o que pensamos, se conseguirmos sair da sala-de-estar e ver os humanos não apenas em suas relações uns com os outros, mas também com a realidade [...], então se apresentará a ocasião para que a irmã morta de Shakespeare tome a forma humana a que teve tantas vezes de renunciar. [...] Mas não há que esperar sua vinda sem esforço, sem preparação de nossa parte, sem que estejamos resolvidas a lhe oferecer um novo nascimento, a possibilidade de viver e de escrever. Mas eu vos asseguro que ela virá, se trabalharmos por ela e que trabalhar assim é coisa que vale a pena.

ENTRE O HOMEM E A MULHER

quando se quer xingar um homem
chamam-no de mulher

quando se quer elogiar uma mulher
dizem o quão belamente seduz

entre
a espada e a cruz
caminha a humanidade
dividida
seta inteiriça/seta penetrada

entre
ir para fora e voltar-se para dentro
na penumbra que a tudo iguala
mais vale a arte que a vala

e se de recriação somos possuídos
antes dos idos e sem remorso condoído
possa a mulher ser mais
sendo simplesmente o que quiser

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Carolina. Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil – 2015. São Paulo: ANPOF, 2016, disponível em http://anpof.org/portal/images/Documentos/ARAUJOCarolina_Artigo_2016.pdf e acessado no dia 15 de outubro de 2016.

ARISTÓTELES. *Política*. Introd., Trad. e notas de Manuela García Valdés. Madrid: ed. Gredos, 1988.

BARBOSA, J. O discurso filosófico sobre as mulheres e o amor / Kant, Schopenhauer e Nietzsche. Em: *Natureza Humana* 11(1): 59-74, jan.-jun. 2009.

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. Trad. de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira, 2009.

CHAUÍ, M. Entrevista na revista CULT. Link: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevista-marilena-chau/>

CROCE, M. Place des Femmes en Philosophie: um panorama de la question. *Revue Raison Sociales*. 19 de novembro de 2015. Link: <http://raisons-sociales.com/articles/place-des-femmes-en-philosophie-un-panorama-de-la-question/>

EURÍPEDES. *As Troianas*. Introd., Trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: ed. 70, 1996.

LIMONGI, M. I. *A filosofia e a desigualdade de gênero*. São Paulo: ANPOF, 2016, disponível em <http://anpof.org/portal/index.php/pt-BR/comunidade/coluna-anpof/981-a-filosofia-e-a-desigualdade-de-genero> e acessado no dia 10 de novembro de 2016.

MÉNAGER, G. *Histoire des Femmes Philosophes*. Trad. Manuella Vaney. Paris : ed. Arléa, 2003.

MOZANS, H. J. *Woman in Science*. New York, 1913.

PACHECO, Juliana (Org.) *Mulher e filosofia: as relações de gênero no pensamento filosófico*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015. Disponível no link: http://media.wix.com/ugd/48d206_a559eac8bfba4f9986bd02e309db83a4.pdf

PINHEIRO-MACHADO, R. *As faces do machismo nas universidades*. Carta Capital, publicado em sua coluna, no dia 11/08/2015 (fonte: <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/as-faces-do-machismo-nas-universidades-1174.html>). Rosana Pinheiro-Machado, *As faces do machismo nas* Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/as-faces-do-machismo-nas-universidades-1174.html> e acessado no dia 10 de novembro 2016

ROUSSEAU, J. *Emílio ou da educação*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Trad. Roberto Leal Ferreira.

SÓFOCLES. *Antígona*. Introd., Trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: ed. Calouste Gulbenkian, 2010.

WOOLF, V. *Um teto todo seu*. São Paulo: ed. Círculo do Livro, 1928.

Gênero como forma de assujeitamento

Susana de Castro
(UFRJ)

Na primeira parte do primeiro tomo do *O Segundo Sexo* (SS), intitulado, “Destino”, Simone Beauvoir aborda três aspectos centrais da vida humana e seu impacto na vida das mulheres, o biológico, o psíquico e o econômico. Vejamos como descreve cada um desses.

Com relação ao **terceiro elemento, o econômico**, e a situação de subordinação material da mulher, ela critica a teoria de Engels sobre a opressão feminina desenvolvida por ele em *A Origem da Família*. Nega que a opressão feminina esteja exclusivamente ligada à propriedade privada, como afirmou Engels. Para ele, a abolição da propriedade privada e da família eliminaria automaticamente a opressão de um sexo sobre o outro. Segundo Beauvoir, Engels, em *A origem da Família da Propriedade e do Estado*, compreendeu acertadamente que a inferioridade da mulher com relação ao homem com respeito à capacidade física só foi relevante na época de bronze, em função do manuseio de ferramentas de ferro e bronze, mas que na época industrial essa inferioridade física não seria mais relevante, mas, a opressão feminina não é apenas de ordem física. A mulher é o ‘Outro’ da consciência imperialista do homem. Ele, ambicioso e transcendente (no sentido de dominar a capacidade de superar pelo espírito as limitações da matéria, do corpo), não se contenta em arar apenas o seu quintal, mas quer conquistar amplos espaços territoriais. *A ambição de dominação faz com que não imagine a possibilidade de relacionar-se com a mulher de maneira igualitária, ainda que as ferramentas da época industrial possibilitem um manuseio igual, por homens e mulheres, da máquina industrial*. Essa noção de que há no homem um espírito de dominação intrínseco, reflete certo essencialismo na teoria de Beauvoir. Isso é surpreendente considerando que um dos alvos de Beauvoir no SS é justamente a essencialização do feminino pela cultura masculinista, isto é, a ideia de que haveria uma identidade feminina comum a todas as mulheres.

Podemos realmente afirmar que a consciência masculina é naturalmente imperialista na sua relação com o diferente? Não podemos imaginar uma relação com o diferente que não seja de dominação, como aponta Audre Lorde (1984)? A ambição e a transcendência são características essenciais da consciência masculina? No *Ética da Ambiguidade*, Beauvoir mostra que Hegel falha por entender que a superação da diferença se daria pela síntese, pois, na verdade, as contradições permanecem. Para Beauvoir, a consciência 'imperialista', na sua relação com o outro, não visa uma intersubjetividade ética, como afirma Hegel, mas uma imposição de si sobre o 'Outro'. Não há moral universal possível, não há, portanto, síntese, ao contrário, as diferenças precisam ser amadurecidas pontual e contingencialmente.

No final de *SS*, Beauvoir aponta para uma saída desse essencialismo da consciência imperialista masculina através de um encontro erótico entre homens e mulheres, no qual não haja dominação de um pelo outro. A partir daí poderíamos imaginar uma sociedade em que não haveria uma pulsão de dominação e a consciência imperialista masculina teria sido então apenas um episódio histórico.

Para Beauvoir, o fator econômico não é suficiente para explicar a relação de dominação entre os sexos. A divisão de tarefas entre os sexos não pode ser comparada à luta de classes visto que no matrimônio a relação entre um homem e uma mulher não é comparável à relação do patrão e o empregado. O sexo biológico não configura uma classe social. Ao compartilhar sua vida com o marido, a mulher cria um laço de solidariedade e cumplicidade com ele que acabam por dificultar a criação de laços de solidariedade com outras mulheres em prol da causa feminista. Os operários, no entanto, se unem sem problema em torno da causa da luta de classes.

Com relação ao **primeiro elemento, o biológico**, Beauvoir concorda tanto que o corpo feminino possua peculiaridades que lhe é próprio, como por exemplo, órgãos do aparelho reprodutor, como ovário e útero, e tamanho em geral menor do que o dos homens, entre outras, quanto que as afecções corpóreas contribuem para o modo como apreendemos e avaliamos o mundo. Afirma, porém, que nada disso, nenhuma dessas características biológicas próprias ao corpo feminino, justifica a hierarquia sexual; em outras palavras, elas não explicam porque a mulher é o Outro

do homem. Nada em sua diferença biológica implica que esteja condenada a ser subjugada para sempre.

Com relação ao **segundo aspecto, o psíquico**, é importante salientar que Beauvoir foi uma das primeiras intelectuais a reconhecer a importância da contribuição das descobertas da psicanálise para a filosofia. Como ela afirma, a psicanálise mostra que nenhum fator externo entra na vida psíquica humana sem ter adquirido um significado humano, ou seja, tudo da ordem do concreto que, de alguma forma, nos afeta entra na experiência humana acrescido de significação: não há corpo em si, mas sim corporeidade tal qual experienciada pelo indivíduo. Dessa forma pouco ou nenhuma influência possui o aparelho reprodutor na experiência diária feminina, mas um órgão sem função reprodutiva como o clitóris possui um papel fundamental nela. Esse dado é uma prova, segundo Beauvoir, de que “não é a natureza que define a mulher, mas é ela que se define ao reivindicar a natureza para si em sua afetividade”. Não obstante o reconhecimento da importância da psicanálise, Beauvoir discorda do seu método. Ela não concorda em tomar a sexualidade como um fato, visto que a descrição que Freud faz da libido feminina é extremamente pobre. Afirma que a psicanálise freudiana interpreta a libido feminina a partir da masculina, o que, evidentemente, é uma grave limitação. A atração que a mulher sente pelo homem não é um fato simples e dado, mas é extremamente ambivalente. Além disso, para Beauvoir, Freud teria descrito melhor a realidade da sexualidade humana se, ao invés de definir a libido como uma energia, a colocasse ao lado de outras ações humanas, como comer, pegar, fazer e assim por diante. Pois, assim como essas ações, a sexualidade é mais um modo de apreender um objeto.

Após desqualificar os fatores biológicos, econômicos e psíquicos como justificadores do destino subalterno das mulheres, Beauvoir reposiciona a questão do destino da mulher, coloca-a no mundo dos valores e credita ao comportamento feminino uma dimensão de liberdade. Para Beauvoir, as mulheres precisam escolher entre a afirmação de sua transcendência ou a sua alienação enquanto objeto. Essa relevância da escolha e da liberdade é essencial para sua compreensão de que não é possível delegar ao outro ou às pulsões cegas, como na teoria das pulsões de Freud, a responsabilidade pelo que ocorre com cada um. Para Beauvoir a normalidade terapêutica não pode substituir a responsabilidade moral.

Por outro lado, Beauvoir também foi a primeira a denunciar o papel da cultura, ou como ela chama, da civilização, na elaboração de um modelo de feminilidade subalternizado. O segundo volume do SS, intitulado “Experiência Vivida”, descreve justamente a maneira como a sociedade patriarcal, por meio principalmente da família, ensina desde cedo às meninas regras diferenciadas de comportamentos e atitudes, próprias apenas ao sexo feminino. A formulação conhecida de Beauvoir segundo a qual ninguém nasce, mas sim se torna mulher, sinaliza justamente este papel repressor que a educação familiar das meninas possui como reprodutora dos valores patriarcais. A partir de certa idade, as meninas são ensinadas a serem coquetes, a buscarem agradar, serem dóceis e meigas, ou seja, passivas. Diz Beauvoir:

a passividade que caracteriza essencialmente a mulher “feminina” é um traço que se desenvolve nela já nos primeiros anos de vida. Mas é falso afirmar que há aí um fato biológico; na realidade, trata-se de um destino que lhe é imposto por seus professores e pela sociedade.

Como não há, a rigor, nada na diferença biológica ou psíquica que justifique uma diferença entre os sexos, ou melhor, que justifique que um deva ser passivo e o outro ativo, é preciso, de acordo com a lógica da dominação masculina, que professores e sociedade imponham um destino às mulheres. Enquanto as mulheres são ensinadas a ser passivas, os meninos possuem já no início de sua formação “a vantagem de que no seu modo de existir para outros os permitem a se submeter a si mesmo”, ou seja, “carregam a aprendizagem de sua existência como um movimento livre em direção ao mundo”. As meninas desde o início são confrontadas com o conflito entre uma existência autônoma e o seu “ser outro” – o outro do menino. Elas são educadas para agradar, mas para agradar é preciso que elas façam de si mesmo um objeto e assim renunciem a sua autonomia.

Ela é tratada como uma boneca viva, a liberdade lhe é negada; e assim é criado um círculo vicioso; quanto menos ela exercita sua liberdade de entender e descobrir o mundo em torno de si, menos ela encontrará os seus recursos, e menos ainda ousará afirmar a si mesmo como sujeito; se fosse encorajada, ela poderia apresentar a mesma exuberância vibrante, a mesma curiosidade, o mesmo espírito de iniciativa, e a mesma intrepidez dos meninos.

A partir da constatação da prisão da mulher nesse círculo vicioso, Beauvoir conclui que é preciso combater a opressão social da mulher rompendo com esse modelo educacional doméstico. Se pais e mães entendessem, por exemplo, que a educação que estão dando a suas filhas, contribuindo para que se tornem passivas e dóceis, pode levar a que no futuro se tornem alvo fácil de violência sexual, talvez deixassem de ser coniventes com esse modelo de educação excludente. Mas há toda uma rede social em torno da família policiando-lhe o modo com que educam seus filhos e filhas, controlando se estão ensinando as virtudes femininas e os tesouros da sabedoria feminina às meninas, se elas estão sendo educada para serem humildes e servis, a cuidarem da aparência, a se preocuparem com seu guarda roupa, e, por outro lado, se estão educando os meninos para o exercício da sua liberdade, para serem assertivos, curiosos, combativos.

Apesar de Beauvoir reconhecer que sobre as mulheres pesam enormes condicionamentos sociais, impostos ao longo da sua história de vida, ela diz que as mulheres possuem a liberdade de optar por rejeitar esse modelo de feminilidade que lhes é imposto. A mulher que não busca o exercício da liberdade, da capacidade de escolha, do uso da sua capacidade racional de transcender o presente, está agindo de má fé, contrariando sua condição humana.

Influenciado, entre outros fatores, por seus a seus escritos, o chamado feminismo da segunda onda, da década de 70, foi às ruas reivindicar igualdade de direitos entre homens e mulheres. Todas lutavam contra a autoridade patriarcal, pelo direito de decidir pela interrupção ou não de uma gravidez, o direito à liberdade sexual e ao divórcio.

CONCLUSÃO

A questão que se colocou posteriormente foi a respeito do entendimento do que seria esse sujeito livre, transcendente, apontado por Beauvoir como a meta da igualdade de gênero. Existe de fato um sujeito livre?

Michel Foucault (2011) foi o primeiro a apontar para a dificuldade dessa formulação. Para ele, o sujeito precisa ser primeiro *assujeitado*, isto é, adquirir certos marcadores de identidade coletivos para depois estar autorizado a se enunciar como sujeito. Esse assujeitamento se dá através dos discursos, da linguagem, dos significados que constituem os marca-

dores normativos da cultura e antecedem temporalmente o sujeito. Ele precisa incorporar esses marcadores para se tornar ontologicamente inteligível. Foucault mudou o paradigma existencialista de poder; o poder a ser combatido não é apenas aquele poder opressor, externo, mas o poder também está dentro do sujeito, nas marcações identitárias mediante as quais ele é socialmente assujeitado.

Judith Butler (2008) utilizará essa noção de poder internalizado para elaborar as dificuldades com a adoção da teoria de agenciamento do sujeito defendida por Beauvoir. Não é porque somos ativas e podemos agir e escolher supostamente mais livremente que de fato conquistamos uma igualdade. A teoria do assujeitamento do sujeito mostra como esse sujeito livre na verdade não pode ser totalmente livre, sua ação é de certa forma também condicionada.

Quais seriam esses condicionamentos do sujeito? Para Butler a cultura patriarcal também interfere na própria formação psíquica do sujeito, na sua capacidade de desejo. Desdobrando a teoria da sexualidade de Foucault, Butler mostra de que maneira a sociedade associa o gênero feminino ao desejo heterossexual.

A categoria identitária 'mulher' sofre severas críticas a partir do feminismo da década de 80, representado por Audre Lorde e Judith Butler, entre outras. Seu maior problema é o de pressupor um modelo ideal de mulher, heterossexual, branca, de classe média. O corpo feminino que pode se tornar um sujeito na sociedade patriarcal é aquele que é reconhecido socialmente por sua classe, raça e desejo. Os outros corpos não alcançam essa mesma visibilidade ontológica, estão, portanto as margens nos espaços de reconhecimento. Essa distorção dentro do movimento feminista mostra que os mecanismos de poder são muito mais sutis do que pareciam à primeira vista.

REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, Simone. *The Second Sex*. Trad. Constance Borde e Sheila Malovany-Chevallier. Nova Iorque: Vintage Books, 2011.

_____. *O Segundo Sexo*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Editora nova Fronteira, 1980.

_____. *The Ethics of Ambiguity*. Trad. Bernard Frechtman. Nova Iorque: Citadel Press, 1976.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble – Feminism and the Subversion of Identity*. Nova Iorque e Londres: Routledge, 2008.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade, vol. 1: A vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

LORDE, Audre. "Age, Race, Class and Sex: Women Redefining Difference". In: *Sister Outside: Essays and Speeches*. Freedom: Crossing Press, 1984. Pp. 114-123.

Entre escavações e reinvenções de si: produção fílmica como estratégia corporal*

Angela Donini
(UNIRIO)

Essa escrita é parte de processo de pesquisa e de criação que busca dar conta de questões relacionais entre arte e política, tendo a compreensão dos processos de subjetivação implicados nas relações entre espaços, corpos e imagens como eixo central. Trata-se de compor uma cartografia das possibilidades frente aos dispositivos ficcionais que se apresentam como verdade para nossos corpos e nossas vidas.

A proposição que procuro acionar parte da experiência fílmica que realizei em parceria e com a colaboração de outras pessoas, o percurso esta ligado a uma busca imagética que pretende, sobretudo, implicar a vida na imagem, ou, dito de outro modo, produzir imagens que são matéria viva de trajetórias singulares.

O filme *Corpos que escapam*¹ é um documentário com elementos de ficção performática que convoca as poéticas e políticas existenciais de duas trajetórias de vida distintas, a da prostituta Gabriela Leite e a de João W. Nery, primeiro homem transexual a assumir publicamente sua trajetória de vida no Brasil. Além de Gabriela e João, o filme, a partir do trabalho performático de Juliana Dorneles, faz escavações no Hotel Paris, espaço tradicional de prostituição do Rio de Janeiro, que com a nova onda de gentrificação deixou de ser local de trabalho das prostitutas e foi vendido.

Pensar espaços, corpos, imagem e subjetivação nos coloca frente ao fato de que as imagens habitam nossas vidas, dialogam ou se distanciam de nossos corpos, provocam sensações de acolhimento, de desejo,

* O título inicialmente dado para este trabalho quando do envio do resumo foi "Outras pornografias". Com o processo de preparação da comunicação para apresentação no GT da ANPOF ficou nítido que havia a necessidade de um título que pudesse explicitar a proposição do texto como um todo.

¹ *Corpos que escapam*. Direção de Angela Donini. Rio de Janeiro: Escola de Cinema Darcy Ribeiro; Inclasificable, 2015. 16'58', son., color., legendado.

de prazer, de vontade. Há brechas possíveis para o agenciamento de uma micropolítica do desejo povoada e vital. Mas, tais movimentos podem também se agenciar como uma cilada, um fluxo que processa apenas a forma imposta visualmente como verdade, situando, desse modo, a vida na zona das representações, nas atribuições corporais estabelecidas pela colonialidade do gênero.

Maria Lugones vai propor o sistema moderno colonial como uma lente que, ao olharmos desde essa cosmologia fica possível compreendermos os mecanismos opressores da modernidade colonial, os usos de dicotomias hierárquicas e da lógica categorial. Ela coloca ênfase no fato de que tal lógica é central para o pensamento capitalista e colonial moderno sobre raça, gênero e sexualidade².

A realização do filme *Corpos que escapam* integra a onda advinda de um longo processo de ativismo que nos possibilita colocar como centro de nossos conjuros as buscas por outras corporalidades e, portanto, por outras imagens.

Esse texto, em diálogo com o filme, fica sendo, neste momento, um convite para pensarmos nos desafios para acessarmos os reais efeitos em nossos corpos das forças fascistas que tomaram de assalto as nossas vidas de modo mais explícito nos últimos meses. Tentarmos um esforço para pensar como anda o corpo e os sonhos a partir dessas forças que estão cada dia tomando mais e mais nossa capacidade fenomenal de imaginar, e quase já sufocando os possíveis, pensarmos no corpo que não é aquele somente da constituição de imagens impostas.

A proposta que faço no sentido de criarmos mecanismos de liberação das imagens impostas acompanha as reflexões de Lugones, no ponto onde ela vai tratar da compreensão das resistências a colonialidade. Ao focar na resistência situada na diferença colonial a proposição é de revelar o que se torna sistematicamente eclipsado.

Outro aspecto que considero incontornável é considerarmos a face invisível tanto quanto a visível e representável, ou seja, o modo como os efeitos do processo político em curso toca a subjetivação. Pela dimensão inapreensível do invisível tais efeitos podem ser deixados de lado ou não situados nas inquietações do presente, colocando as vidas em risco de

² LUGONES, Maria. Hacia un feminismo descolonial. In: *La manzana de la discordia*. Cali: Universidad del Valle: 2011, vol. 6. N. 2, pp. 105-119.

desmoronamento constante. Como produzir outras imagens se estamos vivendo com a perseguição plantada em nossa subjetivação? Perseguição que foi refinando suas estratégias e seu jeito de oprimir e silenciar.

É importante termos a lucidez de que a prática do racismo, da misoginia, da lesbofobia, da transfobia nunca desapareceram. Talvez o que tenhamos agora é mais uma vez a radicalização do cerco, que intensifica o controle da circulação, que corta as vagas na saúde e na educação.

Ameaça todo um sistema de imaginação que começou a limar o muro branco, na medida em que a chegada das pessoas negras nas universidades começou a trazer outras proposições para esse pensamento tão endurecido, colonizado e descolado da vida.

Como fabular em tempos como esse? Como fazer do acompanhamento da imaginação uma sismografia do tempo presente? Como olhar para essa sismografia e dinamitar os entraves? Os blocos duros, fascistas que tentam nos paralisar?

As imagens que são produzidas e reproduzidas pela mídia global participam da dimensão puramente ótica do mundo, coreografadas pelas câmeras e pelo aparato de representação midiático elas estão sempre já carregadas de um aparato fenomenal de representação, e com isso da narrativa sobre o que é fazer política, tais questões André Lepecki³ nos convoca a pensar a partir de seu artigo “coreopólicia e coreopolítica” a partir do qual ele vai tratar do modo como a

Coreografia pode ser usada simultaneamente como prática política e como enquadramento teórico que mapeia, de modo incisivo, performances de mobilidade e mobilização em cenários urbanos de contestação. Tomando como ponto de partida práticas artísticas que implicam diretamente as tensões sociais que formam e performam as fissuras do urbano.

Ao longo do texto Lepecki faz a ponderação sobre o fato de que essas imagens pré-coreografadas por ideologias que determinam o enquadramento de certa noção de protesto, as imagens das manifestações ocorridas em Túnis, Cairo, Londres, Iêmen, Atenas, Barcelona, Lisboa, Síria, Nova Iorque, dentre outras, em 2011 “não deixam também de referenciar atos concretos, afirmativos, corajosos e bem específicos do mundo em que vivemos.”

³ LAPECKI, André. Coreopólicia e coreopolítica. *Revista Ilha*. v. 13, n. 1, pp. 41-60, jan./jun. 2012.

Transpondo as questões que Lepecki coloca sobre o coreografar de uma dança para a produção de imagens poderíamos nos perguntar: como produzir imagens que rachem a tela lisa da coreopolícia? Movimento de deseclipsar para rachar a imagem.

Podemos situar tais processos de criação de imagens rachadas a partir das marcas do tempo no corpo e também das marcas que incidem nas dimensões invisíveis do corpo. Nas dobras. Seriam esses procedimentos acessos a um outro modo de pensar a imagem? Um modo de colocar as câmeras como próteses de nossas visões no sentido subversivo ao puramente ótico, implicando a vida, e, justamente por isso, um sentido mais carne da coisa, praticando o desaparego ao confronto direto da imagem representacional e também do festival do ego que é turbinado pela produção de imagens.

Como coincidir o corpo com a imagem? Como fazer passar pelo corpo intensidades com potencial de convulsionar os efeitos nefastos?

Ainda seguimos com o desafio de libertar a imagem da representação, da permanência, da identidade. Uma radicalidade interna, como se o corpo fosse o único lugar onde as imagens mentais se materializassem, por isso o corpo segue sendo o campo de batalha, mas com uma transversão, distinta, não para sob ele passarem as batalhas dos efeitos de todo um modo de agenciar a vida, disso precisamos nos proteger, mas sim para que a batalha seja o platô de afetos e alianças para não sucumbirmos. Alianças de povoamento até os sonhos, para, a partir de tais estratégias sustentar o corpo.

As marcas a partir das quais se tornou possível encontrarmos com Gabriela e João estão relacionadas com a descontinuidade radical que essas vidas se permitiram imprimir para fazer resistência e criação. Como diz Narcisa Hirsch, as inscrições visíveis nos dão apenas fotogramas isolados.

Se quero escrever, filmar uma autobiografia e edito da película só as inscrições visíveis, reconhecíveis, audíveis, terei um videoclipe, terei uma aceleração de fotogramas isolados. A vida, minha vida, não sai daí. Não tem narrativa, há somente descontinuidade. Terei que recorrer aos grafites externos, terei que buscar as cicatrizes em meu corpo.⁴

⁴ HIRSCH, Narcisa. Una autobiografia, in *El cine experimental de Narcisa Hirsch*. Buenos Aires: MQ2, 2013, p. 20.

O modo como Narcisa Hirsch fala do cinema nos auxilia no sentido de situar esses processos de criação de imagens agenciados a partir das marcas do tempo no corpo, das marcas que incidem nas dimensões invisíveis do corpo. Nas dobras. Seriam esses procedimentos acessos a um outro modo de pensar o cinema?

É assim que o curta-metragem *corpos que escapam* salta do desejo – pela vontade de fazer alianças com o intuito de compor uma narrativa cinematográfica não-hegemônica. Tal proposição se constituiu a partir de vivências documentais registradas pela equipe fílmica e elementos ficcionais que foram ativados por meio de performance, de maneira que o processo criativo pudesse transbordar na tela trajetórias singulares que ao longo do intenso processo de disciplinarização da vida pela colonialidade e da intensificação de suas estratégias por meio da biopolítica foram transformadas em categorias e classificadas, vidas que passaram a ser perseguidas, analisadas, criminalizadas, patologizadas, pornografadas.

A mudança para o Rio de Janeiro em 2010 me colocou frente a mais um processo voraz de transformação da cidade. E sei que, embora esse processo tenha me tocado de alguma maneira, especialmente por questões de deslocamento, seguramente eu sendo branca de classe média, morando na zona sul não fui afetada tanto quanto as pessoas racializadas, as prostitutas, as e os trabalhadores da rua, e as pessoas que moravam na área que foi definida para ser “revitalizada”.

A narrativa concentra o registro audiovisual em tensionamento com o processo de gentrificação que a cidade do Rio de Janeiro vem passando, mas ao mesmo tempo trata de traçar fluxos para contar um pouco das relações atravessadas pelos espaços. João, na juventude, vivenciada entre as décadas de 1970 e 1980 decidiu se reinventar, passando por operações para se tornar um transexual masculino, numa época em que essa prática era totalmente criminalizada no Brasil. Gabriela, prostituta e ativista pela defesa dos direitos das prostitutas, ao longo de sua trajetória, em parceria com diferentes grupos, coletivos e pessoas criou no Rio de Janeiro em 1992 a organização DAVIDA, que desde então atua para o fortalecimento da cidadania das prostitutas por meio de ações para organização da categoria, controle social, educação e cultura. Em 2005, temos mais um importante marco na trajetória de Gabriela, na Praça Tiradentes no Rio de Janeiro aconteceu o lançamento da grife DASPU, que mesmo depois da

morte de Gabriela ocorrida em outubro de 2013 continua presente nos espaços culturais a partir da realização de desfiles e ações performativas.

Entre 2009 e 2010 a organização DAVIDA/DASPU tinha sua base situada no Hotel Paris, prédio localizado na Praça Tiradentes e local de trabalho de inúmeras prostitutas que utilizavam os quartos para os programas que faziam. A especulação imobiliária atrelada a revitalização tocou diretamente tanto as pessoas e documentos históricos do DAVIDA quanto as prostitutas que ali trabalhavam. O hotel foi vendido para um grupo francês com o propósito de se tornar o primeiro hotel cinco estrelas do centro do Rio de Janeiro⁵.

As proposições para o filme se concentraram no reencontro de João com a Praça São Salvador localizada no Bairro do Flamengo no Rio de Janeiro, onde brincava durante a infância e onde vivenciou processos de lesbofobia que atualizados em sua trajetória de vida poderiam também ser processos de transfobia; no reencontro de Gabriela com a Praça Tiradentes; no encontro entre Gabriela e João para compartilharem suas trajetórias desde a perspectiva dos direitos sexuais; na ação de Juliana Dorneles.

O que propus para Juliana foi performar uma ação pós-pornográfica no hotel Paris, seguindo a perspectiva do que ela havia feito no filme “amor com a cidade”, cuja criação implicou a produção de imagens distintas das clássicas maneiras a partir das quais os corpos das mulheres são vistos nas ruas e no cinema. As performances pós-pornográficas são formas de utilização do próprio corpo como um artefato de guerra contra a gestão biopolítica das sexualidades. O pós-pornô é um movimento artístico que se expressa principalmente no cinema e na performance para evidenciar o uso de nossos corpos não como um produto pornográfico com fins masturbatórios, mas como uma crítica política a pornografia hegemônica que se ancora na objetificação das mulheres e das pessoas racializadas.

Adentramos no hotel Paris. Nos quartos repletos de vestígios e escombros Juliana escavou os espaços e implicou seu corpo na relação com a poeira, a luz, os restos, os objetos abandonados. Encontro com as ruínas...

A transfobia, a lesbofobia, a criminalização e o deslocamento das prostitutas são questões latentes no tensionamento entre corpos e espaços. Corpos que escapam, que afirmam, que nas alianças criam procedi-

⁵ <http://oglobo.globo.com/rio/le-paris-primeiro-hotel-cinco-estrelas-do-centro-do-rio-5918983>

mentos para banir o repertório estável e obediência às regras, diante de uma “coragem de experimentação levada ao limite, acompanhada de uma agilidade de improvisação na dinâmica de criação de territórios e suas respectivas cartografias”⁶.

Confrontar o fluxo da gentrificação com o próprio corpo foi um procedimento que exigiu o desmoraamento da forma espacializada, territorializada que compõe a produção, o registro e a projeção de imagens, como se precisássemos ir até o rastejar disso tudo, fazer com que a produção, o registro e a projeção rastejassem diante das ruínas, para acionar outros corpos, aí sim vulneráveis diante de suas trajetórias, que se sujam, que produzem acoplamentos lá onde era impensável fazer funcionar o sexo e o encontro de corpos com a cidade, com a luz, com os objetos, com a poeira, com a água. Trocas de pele.

Quando esses processos saltam aos nossos olhos e implicam nossas vidas é como se estivéssemos limando o muro, um enfrentamento aos “modos de rebaixamento e monitoramento biopolítico da vida”⁷, para ir lá onde pulsa, micropolítica, endopolítica, afetiva, corporal, territorial e existencial, inscrições que ativam algo que não está dado pelo acesso sensorio-motor.

As práticas disciplinares de governo da vida impõem manejos limitados de afetos, de desejos e provocam cisões na medida em que ficionam um corpo dissociado das forças efervescentes de criação. Agir desde o corpo nos implica em processos de criação que se diferenciem das incessantes ondas de colonização que tomam de assalto a vida e incidem nas questões de raça, gênero, ecologia, economia, nos modos como significamos o mundo espiritual e no modo como nos relacionamos com as imagens.

⁶ ROLNIK, Suely. “Políticas da hibridação: Evitando falsos problemas”. *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, n. 10, 2010, p. 16-17.

⁷ PELBART, Peter Pal. *O Avesso do Niilismo: Cartografias do Esgotamento*. São Paulo, N-1, 2013, p. 13.

Educação moral, desvelo e gênero: componentes do projeto ético e político-pedagógico da filósofa Nel Noddings

Alexnaldo Teixeira Rodrigues
(NEIM/UFBA/FVC)

Uma discussão sobre ética prática e suas repercussões na área educacional envolve um debate sobre como devemos educar as pessoas para serem éticas. Os elementos que compõem um modelo de educação moral, por sua vez, são propiciados pelas diversas tradições filosóficas/morais que embasam e definem as práticas pedagógicas orientadas, também, para a consecução do propósito de formação do caráter (*ethos*) de uma pessoa. O presente trabalho, dessa sorte, tem como objetivo analisar os componentes da educação moral propostos pela filósofa anglo-saxã Nel Noddings, fundamentada na ética do cuidado, considerando como eixo analítico a questão de gênero. Para tanto, faz-se um exame hermenêutico de algumas das obras da filósofa, situando Nel Noddings como uma teórica da ética do cuidado e apresentando os componentes éticos da sua proposta de educação moral, a saber: *diálogo, prática e ratificação*.

1. NEL NODDINGS E A ÉTICA DO CUIDADO

Nel Noddings, dentre as teóricas da *ética do cuidado*, se destaca por apresentar um estudo aprofundado do cuidar desde uma perspectiva pedagógica e de um paradigma não patriarcal¹. Convém ressaltar que Noddings leva às últimas consequências as conclusões de Carol Gilligan – contidas na obra *In a Different Voice [Uma voz diferente (1982)]* –, sobre

¹ Patriarcado é um conceito, controverso dentro da própria teoria feminista, utilizado com o fim de captar e explicar a profundidade, a penetração ampla e a interconectividade dos diferentes aspectos da posição subordinada da mulher, dando ênfase à dominação masculina (Cf. MIGUEL, BIROLI, 2014). Em geral, define-se o patriarcado como uma organização social que sistematicamente beneficia o homem em detrimento da mulher.

o desenvolvimento moral e tomada de decisões, e na qual identifica um estilo de moralidade que não havia sido capturada pelos métodos de avaliação do psicólogo Lawrence Kohlberg (1927-1987). Por não se encaixarem dentro do sistema de Kohlberg, essas “vozes diferentes”, diga-se das mulheres, no campo da moralidade, não foram registradas. Gilligan sugeriu, em *Uma voz diferente*, que as mulheres se utilizavam de uma ética que não estava fundamentada em códigos universais de comportamento, mas em interesse por conexão como os outros e responsabilidade para com estes.

Assim, Noddings trata da *ética do cuidado* como visão alternativa “feminina” que brota da experiência do impulso natural, não-instintivo, de agir em prol dos outros (NODDINGS, 2003, p. 46), bem como da memória do cuidar e ser cuidado. Nesse sentido, a *ética do cuidado* é concebida pela filósofa tanto como um desdobramento de uma predisposição natural quanto como um cultivo (NODDINGS, 2003, p. 222). O cuidado ético, segundo a filósofa, ocorre como uma resposta à recordação do cuidado natural — definido como “[...] a condição humana que nós, consciente ou inconscientemente, percebemos como boa, a condição pela qual ansiamos e por cuja obtenção nos empenhamos para satisfazer o outro moralmente [...]” (NODDINGS, 2003, p. 15). É o cuidado natural que habilita o cuidado ético, ou em outras palavras, o sentimento inicial que nos proporciona a motivação para sermos morais (NODDINGS, 2003, p. 15, 105). Entretanto, o cuidado ético exige empenho e cultivo – diferentemente do cuidado natural que não é forçoso.

A ética do cuidado é, também, uma perspectiva ética original que implica uma abordagem particularizada (situacional), contrapondo-se, assim, a uma *ética abstrata* estabelecida no cumprimento das exigências da razão e de uma vontade desinteressada – desprovida de qualquer finalidade que não o “dever pelo dever” (princípio formal destituído de qualquer conteúdo empírico) –, bem como de uma ideia de eu autônomo desencarnado e narcisista.

A ética do cuidado não se concentra nas dimensões do “dever”, entendido como atos que temos ou não a obrigação moral de praticar baseado no imperativo categórico da obrigação imposta racionalmente. Em vez disso, ela inicia com uma concepção de vida moral como rede de relações e está preocupada com uma reflexão/ação sobre a maneira como as pes-

soas são e podem ser na realidade (formação do caráter), sobre o bem viver e os valores humanos que lhe dão sentido.

Igualmente à ética do dever, a ética do cuidado nos fala de obrigação. Contudo, o “eu devo” se constitui no encontro direto, como preparação a uma abordagem ou interpelação de outrem (Cf. NODDINGS, 2009, p. 51). As decisões reais que temos de tomar quando nos propomos cuidar nos remete a questões sobre *quando* devemos proporcionar cuidado e a *quem*; e sabemos que qualquer deliberação a respeito não é tomada exclusivamente por julgamentos a partir de princípios universais.

O cuidado, como temos abordado neste artigo, emerge como referencial ético que traz em si padrões alternativos de pensamento e ação capazes de reconstituir o sentido originário de religação do ser humano com tudo e com todos e auxilia a redescobrir dimensões da vida dantes esquecidas, como a solidariedade e os laços afetivos e espontâneos. O cuidado ético também se constitui, desde o ponto de vista epistemológico, como força negadora e oposicionista e sua força de negação *de/para* reside, justamente, na oposição a qualquer forma de aniquilamento, violência e dominação.

Suas análises incidem sobre a educação moral e sua concepção vital de educação supõe um desafio para superar o androcentrismo² existente nas práticas escolares e nos conteúdos curriculares de cunho tradicional. Noddings entende que o processo de ensino-aprendizagem, a partir de uma abordagem feminina alternativa, necessita desenvolver não apenas a atividade intelectual (raciocínio lógico-dedutivo), mas, também, promover o compromisso renovado com a receptividade e as relações interpessoais.

Como paradigma ético, o cuidado representa a reserva e a promessa de um novo olhar pedagógico que busca suplantar a ética das práticas tradicionais do ensino (OLIVEIRA, 2006), a “pedagogia do terror” (RESTREPO, 1998) que valoriza conforme Oliveira (2006, p. 183-184): 1. **Aprendizado**

² O androcentrismo é um termo cunhado para explicar um modo muito elementar (simplista) de conhecer a realidade porque toma a parte como o todo. É o conjunto de mecanismos discursivos em que se situam o arquétipo viril no centro do universo mental-discursivo, mas tal centralidade se oculta generalizando como humano o sistema de valores de quem se situa no centro hegemônico. Daí resulta duas ordens de problemas: 1. supremacia masculina sobre as mulheres na prática da vida social e nas elaborações conscientes discursivas sobre essa realidade; 2. marginalização da mulher como sujeito produtor de conhecimento e como objeto de análises universais (Cf. MORENO, 1987).

do cada um por si, enfatizando o individualismo e a competição entre discentes. A autonomia sem qualquer vínculo com a comunidade; 2. **Aprendizagem do sentimento de inferioridade**, como a valorização da capacidade intelectual em detrimento da emoção, dos sentimentos e da paixão. 3. **Aprendizado da submissão** em que discentes recebem passivamente os conteúdos escolares, não sendo estimulados(as) a “dizerem a sua palavra”; nem mesmo a “[...] encontrarem a matéria como um TU – como aquilo que vai conquistá-los[as] e encantá-los[as]” (NODDINGS, 2003, p.242); 4. **Aprendizagem do medo do conflito**, sendo vista a crítica como perturbadora da ordem estabelecida; 5. **Aprendizado da exclusão como uma questão de fracasso individual**, onde a marginalidade é vista como um “desvio”, sem levar em conta a estrutura global do sistema social e educacional; o que contradiz o papel social e educativo da própria escola.

Isto posto, passamos a analisar, então, os três grandes meios para o cultivo do ideal ético de cuidar, a saber, o *diálogo*, a *prática* e a *ratificação*, unindo-os às principais linhas de pensamento da filósofa Nel Noddings.

2. DIÁLOGO

O diálogo é o primeiro componente e meio de cultivar o ideal ético de esforço para a manutenção e melhora do cuidado, pois, *em si*, o “[...] processo do cuidar é, fundamentalmente, um diálogo” (TORRALBA ROSELLÓ, 2009, p. 146). Como diz Torralba Roselló (2009, pp. 146; 147), o diálogo é “[...] a condição necessária para o desenvolvimento adequado da ação do cuidar”, além de ser o próprio locus onde se concretiza a interação pessoal e onde o encontro adota uma determinada face

No diálogo vital, “[...] o verbo, isto é, o *logos* não é o elemento central, mas sim o *phatos*, ou seja, o aspecto experimental, o elemento comovedor, ou melhor dizendo, sensível [...]”. O processo de cuidar é um diálogo não apenas de palavras, mas de presenças, em outros termos: “[...] o encontro entre dois seres humanos que se dispõem a falar, a mirarem-se nos olhos, a aceitarem-se mutuamente, a enriquecerem-se mutuamente” (NODDINGS, 2009, p. 146; 147-148). Daí o entendimento da filósofa que o diálogo não é apenas uma conversação ou troca de palavras, ideias (com alguém) (NODDINGS, 2003; 2009).

Ora, a conotação que Noddings (2003; 2009) atribui ao diálogo se afasta da gênese grega, especificamente da tradição filosófica socrática e platônica em que o aspecto racional e lógico é prioritário, ainda que haja

um lugar determinado para os elementos gestuais e emotivos, instintivos e afetivos. Noddings (2009, p. 46) esclarece que o diálogo, tal como ela o descreve em suas obras, não se ajusta ao “modelo bélico” cujo único propósito é ganhar nas discussões. É verdade que, no diálogo, se inclui episódios característicos de raciocínio lógico ou analítico, próprio do debate intelectual. Contudo, a interlocução genuína é guiada por uma racionalidade interpessoal que está inclinada a não fazer o outro sofrer.

Um diálogo verdadeiro implica a escuta mútua não-seletiva, uma compreensão empática – isto é, o esforço de pensar e sentir o que outrem pensa e sente plenamente. Dentro da relação de cuidado, as pessoas não dirigem completamente a atenção aos objetos intelectuais, se bem que é óbvio que possa fazê-lo por breves intervalos. Ele é sempre aberto e sem limites precisos, pois as pessoas envolvidas desconhecem, a princípio, quais as conclusões a que se chegará.

O diálogo está articulado com a *absorção* e a receptividade bem como no conseqüente deslocamento da energia motivacional para a exploração compartilhada da compreensão da realidade, da busca de significado ou solução de um problema. No diálogo autêntico, nossa atenção, “[...] nossa absorção mental está no objeto do cuidado, não em nós mesmos. Nossas razões para agir, então, têm a ver tanto com as vontades e os desejos do outro quanto com os objetivos da sua situação problemática” (NODDINGS, 2003, p. 40). Se a nossa mente, explica a filósofa, se centra em nossa própria estrutura de referência, as razões do nosso agir sinalizam de voltam para nós e não para o objeto do cuidado. É mister, então, na interlocução legítima, pôr de lado a tentação de analisar e planejar.

A conexão entre mãe e bebê, por exemplo, é um caso ilustrativo da dinâmica interna do cuidado, constituída pela absorção e receptividade (NODDINGS, 2003, p. 80). Naturalmente, quando um bebê chora, a mãe reage junto com o bebê e percebe que alguma coisa não está certa: “- Alguma coisa está errada!”, pensa a mãe. Essa é a sensação do bebê e passa a ser a da mãe como que por um empréstimo. A mãe não se projeta em seu bebê, perguntando-se, por exemplo: “- Como eu me sentiria se estivesse molhada até a alma?”. Ela acolhe, compartilha e reage à sensação de que alguma coisa está errada (Cf. NODDINGS, 2003, p. 48).

Conforme a filósofa estadunidense, a receptividade é “[...] algo com que todos nós estamos familiarizados” (NODDINGS, 2003, p. 47) e não

apenas as mães. O estado receptivo é uma ocorrência comum, que tem a possibilidade de se dar quando nossos esforços de manipulação de querer agradar ou conquistar as pessoas estão em repouso, isto é, quando mantemos a atenção aberta em uma consciência panorâmica que inclui o foco nos outros.

O diálogo carrega implicitamente a pergunta: - O que está se passando com você? Esta pergunta tácita, por sua vez, proporciona informação sobre as pessoas partícipes da interlocução, favorece a relação, induz as pessoas a refletirem, assim como, contribui para a ampliação da necessidade de se comunicar. Ademais, quando tal modo de proceder é internalizado, o(a) agente moral aprende a falar consigo mesmo(a) e aprofunda a compreensão de si e dos outros (NODDINGS, 2009).

Ao salientar a proposta curricular para uma formação moral, Noddings (2009) afirma que todas as tendências em educação moral recorrem à conversação e ao debate como recurso metodológico. A diferença, entretanto, reside no “como” o diálogo é utilizado bem como no foco que recebe mais atenção na reflexão sobre as decisões morais em cada proposta. Na tendência cognitivista, por exemplo, o tema sobre qual incide a atenção é a *justificação* das decisões morais.

A prática do ensino atual tem sido dominada pela “linguagem do pai” ou do modo de pensar androcêntrico. Esta linguagem e modo de pensar fazem um apelo a princípios impessoais discutidos em termos estritos de *integridade, justificação e objetividade*, bem como se abstrai dos detalhes que dão a cada situação o seu sabor especial – movimento que, em geral, também distancia a pessoa da esfera humana real e do sentimento (Cf. NODDINGS, 2003, p. 11; 232). A “voz da mãe”, assevera Noddings, necessita ser ouvida para que o “cuidado humano e a memória do cuidar e do ser cuidado” sejam incorporados nas práticas educativas. Como é sabido, a conexão é de principal importância para o cuidar e o diálogo deve ser realizado a partir de tal base.

3. PRÁTICA

O desenvolvimento da capacidade de cuidar e ser sensível às necessidades de oferecer cuidado e atenção a outrem, ou seja, a melhora da conexão entre as pessoas e o compromisso com a receptividade –, exige

atividades que promovam oportunidades de tais práticas por meio do estabelecimento de relações que brindem o próprio cuidado (NODDINGS, 2009, p. 50). Neste ponto, deve-se entender que a educação moral, para a filósofa, não se realiza de acordo com princípios morais abstratos e universais, porém, com o cuidado e a preocupação com os demais em um contexto situacional; ela também propiciar modelos de condutas e sentimentos que qualquer pessoa sã e sensata consideraria agradável e necessário. A educação moral deve preparar o alunado para agir moralmente, isto é, cuidar. Assim, o papel prioritário da escola é pôr em manifesto o cuidado em sua estrutura, suas relações e planos de estudo no sentido de enriquecer intelectualmente, moral e espiritualmente a vida do alunado.

Decorrente deste pressuposto, modifica-se a relação entre o professorado e o alunado e o valor conferido ao conteúdo ensinado. No primeiro aspecto, há uma inversão do foco, migrando do(a) docente para o(a) discente. No segundo aspecto, a valorização do desejo e dos interesses é, sem dúvida, muito significativa como um modo de entender o ser humano, que se centra na existência, na vida, na atividade, na afetividade e sensibilidade.

A ética do cuidado implica em uma antropologia filosófica romântica do ser humano. Acredita-se em uma natureza humana inclinada espontaneamente à bondade, que proporciona, por consequência, o prazer e a alegria na relação de cuidado (Cf. NODDINGS, 2003, p. 169). É verdade que a antropologia filosófica da tradição moderna e seu viés androcêntrico não têm deixado espaço para a emoção, o desejo e o interesse, vendendo-os contrários ao modelo racionalista hegemônico no qual somente a razão e, por conseguinte, o conhecimento cognitivo tinha valor.

Como a preocupação do professorado é, fundamentalmente, tornar crianças e jovens - dentre a multiplicidade de objetivos da escola -, capazes de aprender a serem cuidados, a cuidar no âmbito humano e não-humano, em plena receptividade e envolvimento (NODDINGS, 2003, p. 220), há a necessidade de uma mudança significativa no espaço escolar, com a introdução do colorido, do belo, do imagético, da alegria, do prazer e do lúdico bem como uma forte consideração da dimensão psicológica do alunado (Cf. NODDINGS, 2003, pp. 241-243).

Para imprimir o cuidado através da prática é importante pensar nos métodos. O método do ensino deve acentuar a importância do trabalho em grupo e não apenas ser visto como uma técnica, mas como estímulo

lo ao cuidado mútuo e condição básica para a aquisição da capacidade de cuidar. Novamente, ressalta-se o papel primordial do professorado: “Os professores têm a particular responsabilidade de dar a conhecer aos seus alunos o valor moral da cooperação” (NODDINGS, 2009, p. 51).

Para Noddings, o currículo tradicional tende à “[...] desumanização sistemática das crianças de ambos os sexos por meio da perda do feminino” (NODDINGS, 2003, p. 243). Ele é a expressão de um projeto masculino, ou de uma orientação patriarcal, que se destina a separar a criança do mundo da relação, como um objeto em um mundo totalmente objetificado, diferentemente da abordagem alternativa da ética do cuidado que é de fazer a criança permanecer na relação e crescer intelectualmente.

Se é mister dar ao cuidado uma envergadura universal para ambos os sexos, é preciso esclarecer a natureza do cuidado e questionar os *scripts* de gênero enraizados em nosso cotidiano e linguagem com o fim de reformular a visão do contexto político e ideológico em que o cuidado se situa como fenômeno moral (TRONTO, 1997).

Em quase todas as culturas, existe uma expectativa de que as meninas e as mulheres tenham uma atitude mais carinhosa e solícita para com as demais pessoas. Por certo, as mulheres, genericamente, desenvolveram a capacidade para o cuidado, porém, nada impede que meninos e homens não possam aprender a cuidar também: “O cuidado não é só para mulheres, nem algo reservado para o privado” (NODDINGS, 2009, p. 50). A ideia de que a predisposição para o cuidar seja uma característica inata ou da essência feminina é algo discutível e, ideologicamente, tem servido para definir as mulheres como seres exclusivamente privados, negando-lhes, assim, a capacidade de qualquer forma de participação na vida pública, política. De igual modo, tem servido para explorar o trabalho das mulheres, remunerado ou não, como provedoras exclusivas de cuidado na família assim como em instituições públicas, comunitárias ou privadas.

Uma maneira de modificar os estereótipos de gênero que impedem que os homens assumam a tarefa de cuidar dos outros – da prole, doentes, anciãos(ãs), além dos afazeres domésticos –, *não é ensinar igual, mas diferente*; sobretudo o “[...] ensino das coisas costumeiras, da vida cotidiana, que é a que acaba formando a maior parte dos hábitos e costumes” (CAMPS, 2003, p. 73). Talvez isso pareça contraditório em relação à reivindicação histórica do feminismo em defesa da coeducação, defini-

da como uma educação para todos e todas com base no pressuposto de que somos iguais por natureza. Mas se somos iguais por natureza, não o somos culturalmente, e a cultura é que dá conta das mais significativas mudanças na sociedade.

Então, que práticas deveriam realizar os meninos e jovens homens? Obviamente que, se almejamos que as meninas adquiram experiência científica e matemática, também seria razoável que os meninos adquirissem a experiência no cuidado, como forma de compreender de modo mais adequado as suas fragilidades e perceber melhor o chamado de dever interior que nos “obriga” a responder ao outro (NODDINGS, 2009, p. 50, 51). Victória Camps é mais incisiva quanto a isso ao apontar os limites do feminismo da igualdade e as modificações na esfera privada. Diz-nos a filósofa espanhola:

até agora, a luta pela igualdade consistiu basicamente em conseguir que meninas chegassem a fazer o que só os meninos tinham feito. Resta por fazer o contrário: que os meninos comecem a fazer tudo o que as meninas perceberam como um dever exclusivo delas. Se para conseguir isso foi preciso aplicar o que denominamos de “discriminação positiva” a favor das mulheres, parece lógico que discriminemos também os homens para que comecem a fazer o que ainda não entra em seus esquemas (CAMPS, 2003, pp. 74, 75).

Em se tratando de mudanças que envolvem a superação de estereótipos, preconceitos e discriminações, Victoria Camps (2003) salienta que é preciso dar atenção às traições do inconsciente. Questiona-nos, diretamente, ao analisar a persistência dos desvios sexistas de esforços de mães e docentes, mais ou menos feministas, que se esforçam no sentido de neutralizar os componentes machistas da sociedade:

sempre me perguntei – e por certo outras pessoas se perguntaram antes de mim – como se explica que, estando a educação, em especial a infantil, quase exclusivamente nas mãos das mulheres, os seus feitos continuem a ser um reflexo da sociedade masculinizada de que as mulheres querem liberta-se. Uma resposta, talvez fácil e demasiado geral, é que custa muito romper com vícios sociais e romper em pouco tempo com o que se construiu durante séculos. Assim, acontece, sem dúvida. As mulheres educadoras – mães, professoras –, não mudaram suficientemente de perspectivas e per-

petuam os estereótipos masculinos. Não sabem o que fazem, mas é isso que fazem. Não sabem até certo ponto, já que a história do feminismo se encarrega de lho explicar (CAMPS, 2001, p. 58).

O professorado, então, deve se esforçar para que seja exemplo da prática do cuidado bem como entender que a atitude educadora deverá ser diferente para meninos e meninas não nos conteúdos da educação, que têm o mesmo valor para ambos os sexos, mas no *como educar*, dado que ainda persistem as desigualdades de gênero frutos da cultura patriarcal em que estamos inseridos(as). Para tanto, seria imprescindível o desenvolvimento de uma sabedoria prudencial – *phrónesis* –, capaz de captar, sobretudo, o que o entendimento masculino não conseguiu ainda ver e necessita, para poder ser um cuidador no sentido pleno da palavra.

4. RATIFICAÇÃO

Ratificar – terminologia usada pelo filósofo austríaco Martin Buber (1878-1965) e também adotada por Noddings em sua obra (2003; 2009) –, significa mostrar ou dar força àquilo que o outro tem de melhor. Como um dos meios de cultivar o ideal ético, essa atitude reforça a relação entre *quem cuida e quem recebe cuidado*, posto que esse ideal se forma reflexivamente a partir da lembrança do cuidado dado e recebido (cf. NODDINGS, 2009, p. 52).

Para entendermos o último componente da educação moral, segundo o ponto de vista do cuidado, é mister tomar como ponto de partida que o ser humano-corpo possui uma interioridade e subjetividade (vida psíquica e mental) tecida de emoções, sentimentos, paixões e utopias (BOFF, 2012, p. 171). Atrelado a isso, não se deve ignorar a dimensão ética do educar, dado que ele pressupõe a intervenção sistemática na condição do outro, ou melhor, que ela está intrinsecamente relacionada à existência e à constituição do outro como pessoa. Nesse sentido, como prática interventiva, a educação tem uma possibilidade de, em seu processo, atingir a identidade e a dignidade do outro. Noddings (2003, p. 244) desde a perspectiva do cuidado ao afirmar que “[...] o que revelamos a um aluno sobre si mesmo como ser ético e intelectual tem o poder de cultivar o ideal ético ou destruí-lo”. Ainda segundo a autora:

[...] uma criança bem pequena, obviamente incapaz de raciocínio moral, tem um ideal ético nuclear. Uma criança de dois anos de idade pode gritar: ‘Não! Não machuque o bebê’ para outra criança que ameaça uma terceira. Ela mostra sua aflição diante da inflição de sofrimento (NODDINGS 2003, p. 244).

Para a filósofa, a solidariedade fundamental ou ideal ético nuclear da criança, como exemplificado, já se revela em sua reação de solidariedade³. Outrossim, a melhora do frágil e incipiente ideal ético – das crianças, sobretudo –, e não sua diminuição, é o papel educativo por excelência. “Se o professor ou os pais infligem sofrimento à criança por qualquer razão que seja, a criança aprende que a inflição de sofrimento pode ser justificada”, razão pela qual a criança deve ser tratada com suavidade e afeto, mesmo quando ela realiza atos antiéticos (NODDINGS, 2003, p. 244). Ora, quando alguém realiza um ato que é (a nosso juízo bem como de nossa comunidade e cultura) pouco ético ou compassivo, a nossa resposta, sob a perspectiva ética do cuidado (se temos em vista *ratificar* ou confirma uma pessoa), é elevar a percepção e a sensibilidade deste alguém e não julgá-lo imediatamente pelos seus atos (NODDINGS, 2003, pp. 118-120; 2009, p. 52). Supondo-se que uma mãe observe seu filho pequeno puxando o rabo de um gato erguendo-o pelas orelhas, declara Noddings:

Ela pode exclamar: ‘Oh, não, não, não é bonito machucar o gatinho’ ou ‘Você não deve machucar o gatinho’. Ou ela simplesmente pode dizer: ‘Pare. Veja - você está machucando o gatinho’ e pode então pegar o gatinho em suas próprias mãos e mostrar à criança como deve lidar com ele. Ela segura o gatinho gentilmente, acariciando-o e dizendo: ‘Está vendo? Ó, gatinho, que gatinho lindo...’ O que a mãe está supondo nessa interação é que a percepção de o ato de seu filho estar machucando o gatinho, suplementada pelo conhecimento de como evitar que o gatinho se machuque, será suficiente para mudar o comportamento do menino. Se ela acredita nisso, não tem necessidade de dizer: ‘É errado machucar o gatinho’. Ela não está ameaçando sanções, mas chamando a atenção dupla para uma

³ A bem da verdade, a argumentação de Noddings (2003) se aproxima de alguns resultados provenientes de experimentos recentes realizados com bebês – no âmbito da psicologia do desenvolvimento, e que são amparados pela biologia evolutiva e antropologia cultural —, que sugerem a capacidade que os bebês possuem de fazer certos tipos de apreciações sobre o comportamento bom ou mal, descrito por filósofos do iluminismo escocês como *senso moral* (Cf. BLOOM, 2014).

questão de fato (o machucar) e para seu próprio compromisso (não vou machucar). Além disso, está supondo que seu filho, ele próprio bem cuidado, não quer infligir sofrimento ao gatinho (NODDINGS, 2003, p. 119).

A situação exemplificada nos induz à compreensão de que, ao emitir um julgamento moral, quem cuida vai além da simples expressão da aprovação ou desaprovação. Embora as declarações morais tenham uma função expressiva, é um equívoco supor que uma questão foi resolvida por meio de um ato verbal de reprovação; assumir esse procedimento é deixar escapar o cerne da moralidade: “[...] o compromisso para comportar-se de uma maneira compatível com o cuidado” (NODDINGS, 2003, p. 119).

Quem cuida expressa duplamente, em palavras e em atos, o compromisso de se comportar com cuidado e, ao mesmo tempo, faz um apelo ao objeto do cuidado para que considere o que está fazendo, contando com a sua capacidade para perceber o sofrimento no outro, e, a partir daí, tomar uma decisão de parar com condutas que causem dano/ consternação. Quando isso não é possível, a pessoa que cuida deve orientar o objeto do cuidado para que se lembre da doçura do amor proveniente do cuidado bem como “[...] do compromisso de permanecer aberto a esse sentimento de lembrar-se dele e de colocar o próprio pensamento a seu serviço” (NODDINGS, 2003, p. 121).

O “atribuir o melhor motivo possível”, essência da *ratificação*, não deve ser entendido como uma abertura para ser condescendente com erros ou negação da necessidade de punição legal, quando isto for aplicável (Cf. NODDINGS, 2003, pp. 223-224). Trata-se de conferir ao comportamento do alunado a melhor motivação possível em consonância com sua realidade, de maneira que mostremos que o ato em questão não é o reflexo completo de quem o cometeu (NODDINGS, 2009, pp. 52-53). Não se tem como fim último envergonhar, mas atrair o receptor do cuidado para o melhor de si mesmo. A ênfase não está nas consequências dos nossos atos, embora estas não sejam irrelevantes (NODDINGS, 2009, p. 46; 2003, p. 16; 17; 222), mas em como podemos, constantemente, nos tornar melhores como pessoas, mesmo com os nossos erros.

A ética do cuidado é mais restrita em seu julgamento bem como mais sustentadora e corretiva no acompanhamento do seu ajuizamento mais do que uma ética em outras bases (NODDINGS, 2009, p. 122). Con-

forme a filósofa, isso é muito acalentador, do ponto de vista do objeto do cuidado. Em suas palavras: “É reconfortante e maravilhoso comprovar que o outro vê o melhor de nós, o que muitas vezes luta a ser reconhecido por trás de nossos atos mais baixos e dos aspectos mais frágeis do nosso eu” (NODDINGS, 2009, p. 53).

Mas a ratificação não é um ato ritual que qualquer pessoa possa fazer: ela requer relação. Ela resulta de uma resposta ao outro com realismo (temos consciência de seu comportamento) e idealismo (nossos esforços educativos que se dirigem para a melhora do ideal ético). É mister afastar do processo educativo os obstáculos que impedem o processo de ratificação, a saber: 1) romper com a concepção de ensino-aprendizagem que pressupõe a aquisição de informações e demonstrações transmitidas pelo(a) docente ao(à) discente; 2) substituir, no processo pedagógico, as relações feitas longitudinalmente em função do mestre e de seu comando por possibilidades de cooperação entre os pares e que desfaça a dependência intelectual e afetiva da classe em relação ao(à) docente; 3) repudiar a avaliação classificatória, por meio de atribuição de notas, dado que é uma intromissão no relacionamento entre cuidadora e objeto do cuidado (NODDINGS, 2003, p. 244).

A questão crítica da filósofa ao pensamento androcêntrico e sua influência no contexto escolar reside no caráter imparcial e no sistema de regras rígido que se requer para a tomada de decisões em situações particulares, como no caso da avaliação, para garantir a universalização de um tratamento igualitário. O pensamento androcêntrico revela “[...] a dramática divisão entre o mundo masculino da objetividade e o mundo feminino da subjetividade” (NODDINGS, 2003, pp. 247; 62-66). “A ratificação, a mais fascinante das funções humanas, depende do diálogo e da prática e com eles interage. Não posso ratificar uma criança a menos que converse com ela e me envolva com ela na prática cooperativa” (NODDINGS, 2003, p. 247).

CONCLUSÃO

Efetivamente, a ética do cuidado precisa provocar transformações importantes na estrutura das instituições educacionais e na pedagogia (NODDINGS, 2009, p. 205). Para tanto, necessitar se tornar um alicerce

de uma perspectiva teórica que sirva de guia, imprima sentidos e significados às ações educativas e resultem em transformações reais e viáveis. (NODDINGS, 2009; LUCKESI, 2011).

O cuidado é uma prerrogativa de qualquer ser humano que pretenda trabalhar na docência ou com profissões que envolvam a interação humana. Não se restringe a uma categoria descritiva que explica a divisão sexual do trabalho e as diferenças psicológicas entre homens e mulheres; o cuidado é mais do que isso, é um valor moral que independe do gênero.

A contraposição entre o “espírito masculino” e o “espírito feminino” na ética de Nel Noddings pretende estabelecer uma crítica à ordem patriarcal que dominou a produção e a linguagem da filosofia moral e a restringiu à abordagem da lei e dos princípios. Não se trata de equiparar a virtude com o fato de ser mulher e o vício com o fato de ser homem. Nem tão pouco a defesa de uma essência feminina, mas a constatação de “[...] uma cultura que os homens não adotaram e que, por isso mesmo, nunca fez parte da vida pública, antes foi considerada um estorvo aos comportamentos públicos” (CAMPS, 2001, p. 65).

De tal modo, o denominado componente “feminino” da ética de Noddings (2003; 2009) poderia ser entendido como uma contingência histórica, no pensamento ocidental, e que frente às crises engendradas pelo *paradigma patriarcal*, tornou-se “[...] portador de um potencial de alteridade, alteridade em relação ao desencantamento da cultura e de seu estilo ‘heróico’ e de ‘auto-exaltação’[...]” (MATTOS, 2006, p. 183). Nesse sentido, ele traz uma subversão à cultura masculinista e à razão formal-instrumental, originárias do pensamento moderno que elegeu o funcionamento lógico do pensamento como modo de compreender o mundo e o lugar dos seres em seu interior (Cf. MATOS, 2006, p. 180).

Para finalizarmos, é importante demarcar que embora com a ética do cuidado se pretenda empreender esforços direcionados à valorização de culturas e experiências diferentes da hegemônica, diga-se “feminina”, há de se ter cautela para que estas não sejam romantizadas, e assim caiam no risco de obscurecer a percepção das limitações e opressões a que estão submetidos os sujeitos (mulheres) que dela fazem parte. Ora, por vezes se nota na leitura da obra de Noddings uma inevitável polaridade entre a moralidade masculina e feminina, percebidas igualmente como universais e a-históricas. Contudo, é preciso entender que a filósofa está ope-

rando no campo teórico para pensar em ações práticas voltadas para uma educação que envolva a alimentação do ideal ético de cuidar. Como ela própria declara, para cumprir esse propósito:

[...] vou colidir com muitos contrastes entre as abordagens masculina e feminina da ética e da educação e, na verdade, da vida. Estas não pretendem colocar os homens e as mulheres em campos opostos. Pretende, isso sim, mostrar como é grande o abismo que já separa o masculino e o feminino em cada um de nós e sugerir que iniciemos um diálogo de natureza dialética genuína para alcançar uma transcendência fundamental do masculino e feminino nas questões morais (NODDINGS, 2003, p. 17).

E quanto à universalidade de sua ética, ela deixa evidente que alguns “[...] sentimentos, atitudes e lembranças serão afirmados universais. Mas, a própria ética [do cuidado] não vai incorporar um conjunto de julgamentos morais universalizáveis” (NODDINGS, 2003, p. 45); sua proposta se enquadra melhor em uma ética situacional.

REFERÊNCIAS

BLOOM, Paul. *O que nos faz bons ou maus*. Tradução Eduardo Rieche. 1 ed. Rio de Janeiro: BestSeller, 2014.

BOFF, Leonardo. *O cuidado necessário: na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

CAMPS, Victoria. *O século das mulheres*. Tradução Regina Louro. Lisboa: Presença, 2001.

CAMPS, Victoria. *O que se deve ensinar aos filhos*. Tradução Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GILLIGAN, Carol. *Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à vida adulta*. Tradução Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982.

LUCKESI, Cipriano Carlos. *Avaliação da aprendizagem: componentes do ato pedagógico*. São Paulo: Cortez, 2011.

MATTOS, Olgária Chain Féres. *História viajante: notações filosóficas sobre o mun-*

do contemporâneo. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.

MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. *Feminismo e Política: uma introdução*. São Paulo: Boitempo, 2014.

MIZUKAMI, Maria da Graça Nicoletti. *Ensino: as abordagens do processo*. São Paulo: EPU, 1986. (Temas Básicos de Educação e Ensino).

MORENO, Amparo. *El arquetipo viril protagonista de la história*. Ejercicios de lectura no androcéntrica. Barcelona: La Sal, 1987. p. 17-68. (Cuadernos Inacabados).

NARAYAN, Uma. O projeto de epistemologia feminista: perspectiva de uma feminista não ocidental. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (Ed.). *Gênero, corpo, conhecimento*. Tradução Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997. p. 276-292. Coleção Gênero 1.

NODDINGS, Nel. *La educación moral: propuestas alternativas para la educación del carácter*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

NODDINGS, Nel. *O cuidado: uma abordagem feminina à ética e à educação moral*. Tradução Magda Lopes. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. *Filosofia da Educação: reflexões e debates*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006,

RESTREPO, Luís Carlos. *O direito à ternura*. Tradução Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

RODRIGUES, Alexnaldo Teixeira Rodrigues. Ética do cuidado: potencialidades para um novo ethos educativo. In.: CONGRESSO INTERNACIONAL INTERDISCIPLINAR EM SOCIAIS E HUMANIDADES – CONINTER, 3., 2014, Salvador. *Anais...* Salvador: UCSAL, 2014, n.3, v. 7, p. 527-544. Disponível em: <<http://aninter.com.br/Anais%20CONINTER%203/GT%2007/34.%20RODRIGUES.pdf>>

TORRALBA ROSELLÓ, Francesc. *Antropologia do cuidar*. Organização literária e apresentação Vera Regina Waldow; tradução Guilherme Laurito Summa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. [Série Enfermagem].

TRONTO, Joan C. Mulheres e cuidados: o que as feministas podem aprender sobre a moralidade a partir disso? In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (Ed.). *Gênero, corpo, conhecimento*. Tradução Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997, pp. 186-203. Coleção Gênero 1.

Para além dos limites de gênero na teoria moral

Tânia Aparecida Kuhnen
(UFOB)

INTRODUÇÃO

Associada à divisão entre esfera pública e privada, reservou-se historicamente para as mulheres, em grande medida, as funções e tarefas do cuidado na sociedade. Enquanto certos homens ocupavam – e ainda ocupam – as funções de poder no contexto público, tendo eles próprios determinado o valor de suas atividades, muitas mulheres foram e ainda são responsáveis pelas tarefas socialmente fundamentais consideradas de menor valor, entre elas, a de cuidado nas relações próximas. Conforme bem pontua Tronto (1997), na sociedade patriarcal, as mulheres cuidam de suas famílias, vizinhos e amigos, um tipo de trabalho de menor relevância; enquanto os homens se preocupam com coisas mais importantes, as que fazem parte do espaço público, cujos contornos foram também dados por eles.

Com o surgimento da ética do cuidado, na década de 80, passou-se a questionar a razão dessa desvalorização da função de cuidar seja no âmbito da teoria política, seja no contexto da teoria moral, uma vez que tal trabalho é fundamental, por exemplo, para a construção de agentes morais autônomos e responsáveis para viver em sociedade. Também se investigou criticamente a suposta proximidade existente entre mulheres e cuidado, mostrando-se que a dedicação de muitas mulheres ao cuidado não é uma característica essencial de ser mulher (gênero), mas sim o resultado de uma estrutura patriarcal que destinou às mulheres esse papel moral. Para desconstruir a ideia de que mulheres são “naturalmente” cuidadoras, diversos estudos têm sido desenvolvidos, segundo apontam Carrasco, Borderías e Torns (2011), para mostrar a variabilidade histórica e de classe das concepções e práticas do cuidado.

No contexto de valorização do cuidado, merecem destaque as contribuições de Carol Gilligan, nas obras *In a Different Voice* (1982) e, mais recentemente, no livro *Joining the Resistance* (2011). A autora estuda o desenvolvimento moral humano e investiga a existência de diferentes “vozes” ou orientações morais, em parte silenciadas nos relatos sobre o desenvolvimento moral e nas próprias teorias morais. Trata-se da voz voltada para a aplicação de noções de justiça e o respeito a direitos e a princípios, comumente desenvolvida por homens, e da “voz diferente”, que expressa prioritariamente uma preocupação com a manutenção de relações de cuidado e costuma ser desenvolvida por mulheres. A autora aponta para o reconhecimento de uma complementaridade existente entre essas diferentes perspectivas morais, possível de ser concretizada por sujeitos morais adultos, homens e mulheres, quando resistem à imposição e à reprodução de papéis esperados e atribuídos ao gênero ou quando são educados numa perspectiva moral não orientada por gênero no sentido tradicional, binário, hierárquico e oposicionista.

Defende-se, assim, neste trabalho, o entendimento de que embora possam existir diferentes formas de resolver problemas morais, alinhadas muitas vezes à formação tradicional de gênero dentro da estrutura da ordenação patriarcal, tais formas devem ter igualmente espaço nas descrições sobre o desenvolvimento moral humano e nas propostas teóricas normativas. Apesar de distintas, as orientações morais não se opõem, ao contrário, a maturidade moral dos indivíduos pode levá-los a perceber uma complementaridade em suas formas de abordar e resolver problemas morais, superando o binarismo na formação moral de gênero. Se uma teoria moral pretende superar os limites morais dos papéis tradicionais de gênero na sociedade patriarcal, ela precisa considerar ambas as orientações numa perspectiva teórica. Ao se conciliar as abordagens, é possível ter uma leitura mais completa e abrangente dos diferentes problemas morais humanos e de suas possíveis soluções. Além disso, percebe-se que a formação do sujeito moral humano pode assumir formas diversas, mais abertas e amplas, que expressam resistência à imposição de papéis esperados no contexto do patriarcado e subvertem a lógica binária tradicional de gênero em termos de formação moral.

COMPREENDENDO O CUIDADO PARA ALÉM DOS LIMITES DOS PAPÉIS TRADICIONAIS DE GÊNERO

Ao apresentar sua concepção sobre o desenvolvimento moral humano, Carol Gilligan abriu margem para interpretações essencialistas de sua obra, de acordo com as quais certas características, entre elas a capacidade de cuidar e de manter relacionamentos de cuidado, seria um elemento fundamental do “ser mulher”. É esse o posicionamento de Scott (1995) ao sustentar que a obra de Gilligan levou historiadores a fazer reivindicações sobre gênero de forma a promover o binarismo oposicionista em termos a-históricos e universais, além de pressupor um formato fixo e de autorreprodução da categoria de gênero.

Todavia, a identificação de uma “voz diferente” por parte de Gilligan precisa ser situada dentro do modelo patriarcal de sociedade, que parece produzir em muitos sujeitos humanos as vozes morais distintas de acordo com o gênero a que pertencem, além de hierarquizá-las e naturalizá-las. Gilligan não faz nenhuma reivindicação sobre a existência atemporal, geral e absoluta das vozes por ela identificadas e sua relação com os gêneros. Assim, ao relatar as evidências empíricas de uma prevalência da associação de cada uma das vozes com os respectivos sexos masculino e feminino, Gilligan não pretendeu oferecer uma caracterização histórica geral, universal e definitiva de gênero, conforme alertado por ela na introdução de *In a Different Voice*, mas apenas mostrar que a sociedade patriarcal produz e considera ideal essa oposição binária, que não necessariamente se sustenta diante do alcance da maturidade moral dos indivíduos e de sua abertura para o reconhecimento da complementaridade entre as vozes morais.

O trabalho de Gilligan busca, portanto, identificar o aparecimento da voz diferente em uma sociedade que define papéis e funções distintas para os indivíduos de acordo com seu sexo, produzindo, com isso, dois gêneros fortemente opostos e com relações hierárquicas entre si. A voz diferente só emerge e permanece sendo considerada diferente em uma sociedade em que o gênero continua como um elemento fundamental de construção de identidades e de estruturação de relações sociais. Por isso, Gilligan apenas tenta mostrar a existência de duas vozes e a importância da valorização de ambas na teoria moral, não a existência da diferença

fixas e estáveis entre os gêneros ou uma necessária e permanente associação de cada voz a um dos gêneros. Apesar de distinguir e contrastar as duas orientações morais, a contribuição central de Gilligan (1982, 2011) está em mostrar que elas podem ser desenvolvidas conjuntamente por um mesmo indivíduo, tornando sua vivência moral mais completa como algo que perpassa os limites dos papéis tradicionais de gênero. Tal possibilidade representa um potencial transformador da sociedade e, por conseguinte, do próprio modelo de reprodução tradicional de gênero. Nesse sentido, pode-se afirmar que em uma sociedade não patriarcal, homens e mulheres – e indivíduos de qualquer outra gênero que possa existir – poderiam ser livres para o exercício de diferentes vozes morais de forma intercalada, seja na esfera privada, seja na esfera pública.

De forma análoga, Friedman (1997) afirma que a identificação da perspectiva do cuidado não visa sustentar diferenças naturais entre homens e mulheres em termos de habilidade de cuidar e de raciocínio moral. A hipótese em relação aos gêneros que se pode admitir é a da moralização dos gêneros de acordo com expectativas distintas, incorporando-se dentro de concepções de feminino e masculino certas normas sobre condutas apropriadas, virtudes de caráter e vícios típicos, mas não de comprovação de diferenças essenciais entre os gêneros. O resultado, segundo Friedman (1997), é uma dicotomia que implica uma ‘divisão do trabalho moral’: enquanto homens monopolizaram o controle e o governo da ordem social, a tarefa de sustentar relacionamentos privados e pessoais foi imposta às mulheres. A divisão do trabalho moral exerce a dupla função de preparar cada indivíduo para seu respectivo domínio socialmente definido, enquanto os define como não competentes para administrar as relações da esfera da qual foram excluídos. Desse modo, papéis de gênero simbólicos que esperam de mulheres um tipo de comportamento e de homens outro são criados e reproduzidos. Diante dessa constatação, a autora sustenta que é necessário “de-moralizar” os gêneros, ampliando o acesso simbólico de cada gênero a todos os recursos sociais e conceituais disponíveis para o sustento e enriquecimento da vida moral coletiva.

Em *Joining the Resistance* (2011), Gilligan garante espaço para as vozes dissidentes, que nos processos de desenvolvimento moral resistem à separação tradicional entre as duas perspectivas de resolução de problemas morais comumente impostas a cada um dos gêneros. Gilligan

(2011) não invisibiliza, portanto, os processos não tradicionais de formação de gênero, ou seja, as formas de resistência de indivíduos e como isso se manifesta na constituição identitária individual. As histórias de resistência à divisão e oposição entre as vozes, e o consequente questionamento da divisão tradicional de papéis de gênero, são encontradas tanto no desenvolvimento moral de meninas quanto no de meninos. Tal resistência evidencia, para Gilligan, que o cuidado é uma habilidade moral de seres humanos cujo desenvolvimento é geralmente permitido e considerado ideal para meninas, enquanto o inverso ocorre com meninos. A pressão do patriarcado termina, muitas vezes, por silenciar as histórias de resistência ao desenvolvimento de uma única voz moral, gerando traumas e danos que perpassam a vida de adultos.

A oposição binária entre as orientações morais numa sociedade estritamente patriarcal somente seria a única lógica possível se todas as possibilidades de resistência ao modelo oposicional-dualista fossem neutralizadas. Mas os relatos empíricos de Gilligan (2011) apontam que a oposição é constantemente questionada pelos próprios sujeitos que resistem ao modelo patriarcal, isto é, lutam no âmbito da consciência e da inconsciência contra a inserção de suas mentes na lógica dual e antagonica, podendo alcançar a integração entre as vozes na maturidade moral e, a partir disso, promover ações que levam à transformação das próprias estruturas de gênero na sociedade. Por isso, o título da obra da autora, “unindo-se à resistência” sugere a valorização das estratégias contrárias à estrutura tradicional de formação moral humana, expressadas por muitos indivíduos ao longo de sua constituição identitária psicológica e social. Resistir à vivência dicotômica dos gêneros no âmbito da moralidade é uma via de transformação da sociedade patriarcal de antagonismos hierárquicos. A abordagem da autora, nesse sentido, não é apenas descritiva, pois contém um elemento analítico de potencial transformador das relações de gênero.

Ao tratar das perdas e danos ocasionados pela imposição da formação moral de indivíduos dentro da perspectiva dualista de gênero, a autora destaca:

Nós registramos a perda nos nossos corpos e emoções, e nossas vidas ficam tingidas de trauma e tragédia. Essa é uma história antiga que nós conhecemos. Na nova história, a capacidade para empatia,

leitura da mente [*mind-reading*] e colaboração nos distingue não como mulheres e homens, mas como humanos. Em meio a nós mesmos, nós temos os recursos que precisamos. Por mais adverso que seja o clima político, por pior que o tempo esteja, eles [os recursos] se acumulam dentro de nós, de onde ninguém pode levá-los embora (GILLIGAN, 2011, p. 180).

A partir disso, tem-se que a moralização dicotômica dos gêneros, vinculada ao surgimento de diferentes vozes morais, não é parte da condição humana, nem é a única relação possível entre os gêneros. Trata-se apenas do ideal da sociedade patriarcal, ainda prevalente, ao qual muitos indivíduos resistem à medida que enfrentam as expectativas de comportamento moral decorrentes dos papéis de gênero tradicionais e desenvolvem em si um conjunto de habilidades morais humanas. Se homens e mulheres resistem a sua constituição moral patriarcal enquanto dotados ou de uma “voz masculina” – referente à justiça, ao respeito a direitos e princípios –, ou da “voz diferente” – do cuidado nas relações e da interdependência –, novas possibilidades de relações de gênero, não hierárquicas, podem emergir. Uma nova história sobre o que são os seres humanos em termos morais seria possível, segundo Gilligan (2011), não sendo mais marcados como masculinos e femininos em oposição, mas reconhecidos como formas humanas de vida.

Juntamente com as contribuições de Gilligan, para desconstruir a vinculação entre as mulheres e o cuidado estabelecida na ordenação patriarcal, é importante resgatar a relevância do cuidado para a própria constituição moral dos seres humanos. Tal característica está ligada à capacidade para empatia, cuja origem vincula-se à condição de sociabilidade que humanos compartilham com outras espécies, isto é, a capacidade de construir vínculos de proximidade com o outro. A empatia se faz presente ao lado de outras propriedades como a razão, a linguagem e a autonomia. Há diferentes propriedades disposicionais que integram a humanidade, aponta Antony (1998, pp. 76-77), e possibilitar o desenvolvimento de todas elas é fundamental para o florescimento humano completo. Por isso, dizer que seres humanos são caracterizados pela racionalidade, é retratar apenas parcialmente o humano. A empatia é a propriedade categórica por trás da habilidade de cuidar e, por isso, pode ser desenvolvida junto com a racionalidade, a linguagem e outras características potenciais humanas.

Mas aprender a cuidar é mais do que sentir empatia. Envolve a atitude de estudar e entender o outro, sua forma de vida, incluindo seu plano de vida, seus interesses e necessidades e sua concepção de bem. Para saber realizar as ações de cuidado, o sujeito ético cuidador desenvolve uma forma de “saber-como” cuidar que, segundo Dall’Agnol (2012), implica valoração intrínseca da vida do ser cuidado a partir de um modo de conhecimento que não apenas informativo e proposicional.

Como uma habilidade inerente ao humano, o cuidado deve ser desenvolvido por todos os agentes morais, ao invés de ficar sob encargo de apenas um determinado grupo na sociedade ordenada de forma patriarcal. Ao se entender o cuidado como uma habilidade humana, vinculada a traços evolutivos como a empatia e existente muito antes da estruturação da sociedade pelo dualismo hierárquico de gênero, pode-se desvinculá-lo da relação historicamente estabelecida com as mulheres. Em outros termos, a restituição da habilidade do cuidar ao seu lugar originário, como uma característica humana potencial a ser desenvolvida por todos os seres humanos nas suas relações, permite superar a visão tradicional do dualismo hierárquico de gênero que destina somente às mulheres a obrigação de desenvolver essa habilidade.

A importância do cuidado não é apenas verificada por sua via positiva, isto é, pelos benefícios de sua existência em meio a grupos humanos, mas também pelos problemas decorrentes de sua inexistência. A falta de cuidado, configurada no descuido, descaso e abandono, expõe a vulnerabilidade da vida, isto é, gera consequências degradantes para o florescimento da vida humana e de todas as demais formas de vida. Gilligan (2011, p. 41) pontua que a falha na recepção e na reprodução do cuidado pode levar a atrofia da habilidade em cuidar, dando lugar à violência. Os custos disso são grandes, por exemplo: a construção de dualismos hierárquicos que submetem um grupo a outro; a dominação de homens sobre as mulheres; de homens brancos sobre pessoas de outras etnias; a exploração de vidas não humanas e da natureza, entre outros. Dessa forma, enquanto o cuidado e a preocupação com os outros previnem e protegem de danos e situações dilemáticas ao reconhecer que todos os sujeitos morais, agentes e pacientes, desfrutam e desenvolvem seu ser nas relações, a falta de cuidado, ao contrário, expõe a vulnerabilidade de diferentes formas de vida. Enquanto o desenvolvimento da habilidade de cuidar produz a

‘humanidade’ no indivíduo, a falta de cuidado ‘desumaniza’ ao dar lugar a práticas de dominação e de destruição do outro. Por isso, o desenvolvimento e o aperfeiçoamento da habilidade de cuidar por parte de todos os seres humanos, através de um processo de educação moral, é essencial para o próprio progresso moral humano e a expansão das práticas de cuidado para as mais diferentes relações. A construção de um humano autêntico e humanizado exige mais do que o desenvolvimento da habilidade cognitiva estrita da racionalidade.

Acerca da expressão da potencialidade moral humana, Serralha (2013, p. 325) afirma que “a partir do momento em que uma noção de cuidado efetivo desde o início da vida é difundida, mais e mais pessoas reconhecem seu valor, e, imbuídas de um senso de solidariedade e responsabilidade social, empenham-se em buscar meios de oferecer cuidados adequados” nos mais diversos setores da vida para além do seguimento de leis, estatutos, decretos e protocolos. Embora normas e regras possam ser importantes e sejam uma evidência de organização social, são também uma indicação da dificuldade em alcançar a maturidade moral, tornando a moralidade dependente de algo externo aos indivíduos. Indicam ainda como pessoas acabam por não desenvolver a capacidade de estabelecer uma relação de confiança com o outro e oferecer um cuidado que vá ao encontro das necessidades do outro, no tempo adequado.

A construção de sujeitos autônomos, que corresponde à outra dimensão ética da educação, envolve também o cuidado e a atenção individualizada por parte dos educadores. Esse é também o ponto reivindicado por teóricas feministas, a exemplo de Nel Noddings e Susan M. Okin, que, ao destacarem as perdas vinculadas à desvalorização do cuidado na sociedade, observam que não há indivíduos autônomos, capazes de seguir princípios de forma imparcial, sem antes concretizarem-se as inter-relações construídas ao longo do desenvolvimento moral humano. Nesse sentido, também Carol Adams (1996) salienta que não há construção de *selves* separados, autônomos, sem as relações de cuidado. Porém, tais redes de relacionamentos são tornadas invisíveis diante de uma concepção de autonomia individual demarcada pela separação do outro. Lindemann (2006) acrescenta que os sujeitos cuidadores, ou diferentes formas de apoio e sustento à formação individual, são indispensáveis para que haja indivíduos autônomos, sendo que não parece haver de fato alguém

que se mantenha por muito tempo sozinho e por conta própria de forma saudável e estruturada. Há diferentes momentos da vida em que mesmo sujeitos autônomos necessitam de cuidado e atenção de ordens distintas. Indivíduos na verdade vivem em uma rede de relações na qual se constituem como pessoas autônomas, necessitando constantemente de ajuda, cuidado e ensinamentos. Além disso, segundo Lindemann (2006), muitas pessoas não estão na posição de igualdade para proteger os próprios interesses, enquanto outras têm de seguir políticas e leis feitas por outros, ao invés de constituírem leis para si mesmas, nunca alcançando a autonomia em sentido pleno do termo. Por isso, formar sujeitos autônomos não é apenas tornar um sujeito capaz de tomar decisões por conta própria e submeter-se a uma legislação universal e imparcial, mas é também tornar um sujeito sensível às necessidades dos outros, capaz de conviver de forma segura em meio a relações de igualdade e promover a igualdade quando ela está ausente, incentivando-lhe a realizar ações guiadas pela empatia e a aperfeiçoar a habilidade de cuidar. É esse conjunto que, em última instância, caracteriza a potencialidade moral humana, a qual acaba sendo suprimida quando prevalece a imposição do modelo patriarcal de desenvolvimento de papéis morais.

Cabe destacar ainda que o exercício exímio do cuidado não se concretiza apenas na atitude de empatia com a situação do outro. Uma resposta apropriada a cada situação específica de necessidade de cuidado exige o treinamento ou desenvolvimento da habilidade de cuidar. Donovan (1996) afirma que uma construção imaginativa da realidade do outro, que envolve a imaginação moral atenciosa e a observação cuidadosa, é necessária para uma resposta moral adequada. Embora indivíduos possam ter o que Noddings (2003) denomina de um 'cuidado natural', ou uma habilidade do cuidar vinculada à empatia, é preciso desenvolver o 'cuidado ético' por meio da educação. Assim, apesar de o cuidado prático ter sua origem relacionada à capacidade humana empática, nem por isso é uma habilidade encerrada enquanto elemento humano disposicional. O cuidado ético exige esforço para promover o benefício do outro que integra o contexto dos relacionamentos e faz com que o sujeito se questione sobre as situações nas quais possui de fato a obrigação de cuidar; isto é, quando e com quem ele deve se importar. Entende-se que à medida que o sujeito aperfeiçoa-se na prática de cuidar, o reconhecimento

do âmbito de obrigações acaba sendo ampliado, podendo o cuidado ser expandido para além das relações próximas, conforme também reconhece Plumwood (1998). Ao mesmo tempo, ao se aprimorar a habilidade de cuidar garante-se maior facilidade no reconhecimento das necessidades específicas daquele que precisa ser cuidado.

CARACTERÍSTICAS E IMPLICAÇÕES PARA A TEORIA MORAL DA HABILIDADE HUMANA DE CUIDAR

O cuidado como habilidade humana não é propriamente apenas um sentimento ou uma emoção, pois envolve a racionalidade contextual pautada na observação e análise reflexiva da situação específica. Para cuidar de forma responsável e adequada, é preciso estudar e entender o outro, seu formato de vida, seus interesses e necessidades, tendo em vista suas metas, plano de vida e concepção de bem. Além disso, para evitar os erros do cuidado, cabe considerar as sete teses do cuidado de Torralba i Roselló (2005): 1. Cuidar é velar pela autonomia do outro com o fim de evitar ações paternalistas. 2. Cuidar é conhecer, compreender e velar pelo estado do outro, reconhecendo sua subjetividade, especificidade e individualidade. 3. Cuidar é procurar atender as necessidades do outro, procurando identificar o que o outro precisa e que é bom para ele. 4. Cuidar é preocupar-se e ocupar-se do outro de forma antecipada, assegurando a prevenção de ações danosas. 5. Cuidar é preservar a identidade do outro por meio do respeito as suas crenças e valores. 6. A prática de cuidar exige o autocuidado, isto é, o cuidado e o cultivo de si e da própria identidade individual. 7. A prática do cuidar fundamenta-se na vulnerabilidade de si e do outro – são as limitações e fraquezas individuais que estão na base do cuidado.

Além disso, o agente moral necessita levar em conta a existência de diferentes formas de cuidado que asseguram o direcionamento adequado para que o cuidado assuma sua forma de responsabilidade moral nas relações: *didático* (cuidado por meio do qual se procura ensinar algo a alguém. Envolve uma forma de “acompanhamento” especial, buscando avanços por parte da outra pessoa, mantendo o respeito ao seu ritmo físico, mental e emocional); *parental* (é o cuidado de sustentação [*nurturing*], de apoio e proteção [*holding*], exercido, p. ex., em meio aos arranjos familiares mais

próximos, que torna a criança apta a confiar e desenvolver esperança ao invés de um senso de abandono, além de torná-la um indivíduo crescentemente autônomo), *preventivo* (implica ter atenção e prudência para antever e evitar o dano. A sensibilidade do agente moral está aberta a análise da situação para evitar que um mal ou dano seja causado; envolve investigar racionalmente e sentimentalmente as condições necessárias para assegurar a liberdade segura de uma vida), *curativo ou restitutivo* (visa restituir a autonomia de um indivíduo, isto é, restabelecer a condição de saúde integral de um indivíduo); *reparativo* (é posterior a algum erro de cuidado e visa corrigir o dano, proteger ou reduzir as consequências do dano. Quando o dano já se instalou, cabe ao agente moral agir de forma responsável para compensar o dano ou reduzir suas consequências negativas); e *paliativo* (trata-se de amenizar as causas e efeitos do sofrimento que atinge uma pessoa. É a opção quando nenhuma das outras formas de cuidado têm efeito. Envolve também a ajuda para que pessoas superem experiências dolorosas no sentido moral, psicológico e social). Cada uma dessas formas de cuidado gera obrigações de cunho específico e implica ações de cuidado voltadas à singularidade do indivíduo e às particularidades de cada tipo de relação. É essencial que o desenvolvimento da habilidade levando em conta as diferentes formas de cuidado torne-se uma preocupação de processos educativos e que sua implementação não fique sob responsabilidade apenas de agentes individuais, mas também do Estado, de outras instituições públicas e organizações não-governamentais.

Dada a importância do cuidado enquanto um dos elementos que constituem a moralidade humana, juntamente com direitos e uma noção de justiça, a noção de complementaridade inicialmente sugerida pode ser traduzida na apresentação do princípio universalizável do cuidado, que visa lembrar aos agentes morais a importância de se orientar pela habilidade do cuidado e levar em conta a singularidade do bem-estar de quem é cuidado, bem como as circunstâncias particulares de cada evento de cuidado. O princípio universalizável do cuidado assim dispõe: aja de modo que tuas ações reflitam a habilidade do cuidado responsável para com aqueles que se encontram em relação contigo, atendo-se à singularidade de sua forma de vida e às particularidades para a promoção de seu bem-estar. Esse princípio reivindica o desenvolvimento da habilidade de cuidar por parte dos agentes morais e a consequente universalização

da prática do cuidado, sem perder os elementos da particularidade e da singularidade.

Dito de outro modo, embora esse princípio tenha um formato geral, uma vez que deve ser aplicado a diferentes esferas sociais e suas relações de cuidado de formatos diversos, incluindo as que se estendem para além da espécie humana, note-se que o cuidado não pode perder sua particularidade em cada situação: o que fazer em cada caso depende da análise sensitiva-racional do agente moral cuidador e responsável. Por isso, cuidar implica um comprometimento moral primário: é preciso ver o sujeito ao cuidado como alguém concreto e singular – não alguém generalizável. Cada pessoa necessita de outras em sua vida que reconheçam, respeitem e estimem sua particularidade – reconhecer-se como cuidado é importante para a construção da própria identidade individual. Com isso, evita-se que o cuidado se torne uma mera orientação e preocupação geral abstrata. Portanto, ao se integrar a noção de princípio moral e a de cuidado nas relações não se perde a atenção particular inerente ao cuidado, ao mesmo tempo em que se garante que o cuidado apareça como uma prática universalmente reivindicada por sujeitos à moralidade em meio as diferentes relações na sociedade, independentemente da configuração, do formato externo e da aparência de seu corpo e dos papéis sociais tradicionalmente atribuídos – reconhecidos ou não – a esse corpo.

E aqui também deve haver espaço para a imparcialidade. Um pai ou uma mãe devem procurar ser imparciais no cuidado com seus filhos ou no cuidado com os pais idosos. Não podem beneficiar um em detrimento do outro, mesmo entendendo que, às vezes, as necessidades de cuidado de um filho são diferentes das necessidades de outro; ou que as necessidades de um pai idoso são diferentes das necessidades de outro. Da mesma forma, o estado, no tratamento com seus cidadãos, ainda que trate a todos desigualmente para assegurar uma maior igualdade no resultado final do cuidado, não pode ignorar as necessidades de alguns cidadãos em detrimento de outros. A condição de vulnerabilidade de todos os implicados em uma determinada situação do cuidado precisa ser igualmente relevante. Por isso, a vulnerabilidade é um critério fundamental para determinar a imparcialidade das ações em cada uma das esferas de relações de cuidado, garantindo que todos sejam atendidos de forma equitativa em suas necessidades de cuidado.

O foco principal do princípio consiste em mostrar que as redes de proteção do cuidado responsável, derivadas das interconexões e inter-relações entre os indivíduos humanos entre si e seres de outras espécies, vão além dos por Noddings (2003) denominados de círculos próximos de cuidado. A prática do cuidado pode ser um fio condutor universal sem que, para isso, perca as especificidades inerentes ao seu desenvolvimento e implementação. O modo como um pai ou uma mãe desenvolvem sua habilidade de cuidar para atender as necessidades e dar o devido cuidado de suporte aos seus filhos, por exemplo, é diferente do cuidado que se exige de um médico dando atenção a pacientes em estado terminal, mas em ambos os casos o cuidado é um requisito essencial e precisa manter o elemento da particularidade e da singularidade ligado à condição de vulnerabilidade. Nesse sentido, o cuidado de um indivíduo em uma relação não pode servir de padrão de orientação para o cuidado de outro, em outra forma de relação. Mas não há contradição entre a manutenção das especificidades do cuidar e a formulação de um princípio universal do cuidado, que exige de todos os indivíduos o desenvolvimento de uma habilidade de cuidar sensível às diferenças entre as necessidades e desejos dos diferentes sujeitos à moralidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente breve estudo procurou explicar como o cuidado poder ser entendido como uma habilidade moral humana fundamental para na constituição de novos indivíduos éticos e para a vivência ética mais geral em sociedade, não mais pautada em papéis tradicionais de gênero constituídos de forma binária, hierárquica e oposicionista. Para uma sociedade que se proponha a superar a ordenação patriarcal das relações morais entre homens e mulheres, reconhecendo ambos como capazes de desenvolver e aplicar noções de justiça, respeito a direitos e princípios, habilidade de construir e preservar relações de cuidado, é possível pensar uma teoria moral abrangente que termine por integrar as duas vozes morais identificadas por Gilligan. Com a proposta do princípio universalizável do cuidado, buscou-se dar conta da complementaridade entre as vozes morais sugeridas pela própria autora, reivindicando o desenvolvimento da habilidade de cuidar por parte dos agentes morais e a consequente

universalização da prática do cuidado na sociedade por meio da aplicação do referido princípio.

Embora normas universalizáveis sejam uma importante parte de uma teoria moral, a noção de cuidado aqui apresentada não ignora as particularidades das relações, justamente para evitar que o cuidado torne-se sinônimo de um mero 'importar-se' generalizado. Deixar de se ater às especificidades de determinados contextos pode ser, inclusive, uma fonte de injustiças e de falta de empatia e respeito à pessoa envolvida na situação. Considerando que certas relações implicam obrigações específicas de cuidar e a fim de evitar injustiças, ao agir sob o princípio do cuidado, o agente moral compromete-se a atender essas particularidades no desenvolvimento de sua habilidade de cuidar.

Em suma, o progresso moral humano na direção do reconhecimento da complementaridade entre as orientações morais e da superação dos papéis tradicionais de gênero permite propor a integração entre a noção de um princípio moral e a habilidade do cuidado, aqui traduzida na forma do princípio universalizável do cuidado. Tal princípio chama todos os agentes morais a se comprometerem moralmente com o outro, para além das restrições das habilidades e dos papéis tradicionais de gênero. Quanto mais desenvolvidas as diversas habilidades morais em cada ser humano – de cuidado, justiça, respeito, reconhecimento, etc –, independentemente do gênero – ou dos gêneros – com o qual o agente moral se identifica, mais os sujeitos são levados a efetivamente fazer algo nas situações com as quais se deparam, expandindo suas práticas do cuidado singular, situado e justo, além de saberem como responder adequadamente aos mais diferentes encontros relacionais morais deparados ao longo da vida, sem que, para isso, neguem o cuidado de si.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Carol J. Caring About Suffering: A Feminist Exploration. In: DONOVAN, Josephine; ADAMS, Carol J. (Eds.) *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, 1996, pp. 170-196.

ANTONY, Louise. "Human Nature" and Its Role in Feminist Theory. In: KOURANY, J. (ed.) *Philosophy in a Feminist Voice*. Princeton: Princeton University Press, 1998, pp. 63-91.

CARRASCO, Cristina; BORDERÍAS, Cristina; TORNS Teresa. Introducción. El trabajo de cuidados: antecedentes históricos y debates actuales In: _____. (Eds.). *El trabajo de cuidados: Historia, Teoría y Políticas*. Madri: Catarata, 2011, pp. 13-95.

DALL'AGNOL, Darlei. Cuidar e respeitar: atitudes fundamentais na bioética. *Revista Bioethikos*, Centro Universitário São Camilo, n. 2, v. 6, pp. 133-146, 2012.

DONOVAN, Josephine. Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals. In: DONOVAN, Josephine; ADAMS, Carol (eds). *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, 1996, pp. 147-169.

FRIEDMAN, Marilyn. Beyond Caring: The De-Moralization of Gender. In: MEYERS, Diana T. (Ed.). *Feminist Social Thought: A Reader*. New York: Routledge, 1997, pp. 665-679.

GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

GILLIGAN, Carol. *Joining the Resistance*. Cambridge: Polity: 2011.

LINDEMANN, Hilde. *An Invitation to Feminist Ethics*. New York: McGraw Hill, 2006.

NODDINGS, Nel. *O cuidado: uma abordagem feminina à ética e à educação moral*. Trad. Magda Lopes. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

PLUMWOOD, Val. Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism. In: ZIMMERMANN, Michael et all (Orgs.) *Environmental Philosophy*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1998, pp. 291-314.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez., pp. 71-99, 1995.

SERRALHA, Conceição Aparecida. A ética do cuidado e as ações em saúde e educação. In: LOPARIC, Zeljko (Org.). *Winnicott e a ética do cuidado*. São Paulo: DWW Editorial, 2013, pp. 319-338.

TORRALBA i ROSELLÓ, Francesc. *Antropologia do cuidar*. Trad. Guilherme Laurito Summa. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. Francesc. Essencia del cuidar. Siete tesis. *Sal Terrae*, v. 93, pp. 885-894, 2005.

TRONTO, Joan C. Mulheres e cuidados: o que as feministas podem aprender sobre a moralidade a partir disso? In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1997, pp. 186-203.

Uma Perspectiva de “Gênero” no Ensino de filosofia

Megue M. Andrade
(UnB)

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, principalmente, temos visto estudos e disciplinas de várias áreas do conhecimento sendo interrogados sobre a ausência da perspectiva de grupos sociais minoritários em suas abordagens e a parcialidade na definição e tratamento de problemas. A perspectiva hegemônica construiu por séculos uma imagem acerca do mundo e da história, que ocultou e submeteu a perspectiva da mulher em função da perspectiva do homem, do colonizado em função do colonizador, do explorado em função do explorador, do escravizado em função do escravagista, numa lógica que ajudou a assegurar e reproduzir desigualdades e hierarquias. A história da filosofia não foge a esta lógica. A perspectiva masculina, branca, eurocêntrica quase monopoliza a história da filosofia que estudamos e ensinamos majoritariamente nas escolas. Verifica-se pelos manuais de ensino e material didático, diretrizes curriculares e orientação epistemológica, como também pelas escolhas pessoais por bibliografia, estratégias de ensino e metodologia. Com estas questões não se pretende negar a história da filosofia tal qual conhecemos, mas apenas problematiza-la a partir de suas lacunas e da construção do discurso dominante, deixando explícita toda carga cultural, histórica e particular expressa em suas definições.

Quando as mulheres, partindo de uma posição política como feministas, ou seja, quando questionam o viés androcêntrico na produção de saberes nas pesquisas acadêmicas, elas estão subvertendo um dos valores maiores dos espaços de saber e de poder oficiais: que é a pretensa neutralidade e imparcialidade da pesquisa científica. É o que defende Sandra Harding a respeito do impacto das teorias feministas sobre as pesquisas acadêmicas. Para ela, os estudos feministas e de gênero, muitas vezes pro-

vocaram “distúrbios” em tradições científicas tradicionais ao colocar em questão paradigmas teóricos e metodológicos oficialmente aceitos e ao problematizar o estatuto de relevância e importância que certos temas assumem dentro de seu escopo teórico¹.

Sabendo disso, nos indagamos por que a perspectiva de gênero não parece ser ainda comumente incorporada à prática de ensino de filosofia? Apesar das justificativas apresentadas rotineiramente em ambientes diversos – de que a filosofia se ocupa com problemas gerais; que assume uma ótica universal e abstrata; que as questões de gênero já têm o seu lugar no currículo da educação básica, como temas transversais, ou compõem a parte diversificada do currículo entre outras – presumimos que endossa esta via de compreensão a escassez de pesquisa filosófica realizada nessa perspectiva, que seja devidamente difundida nos espaços de formação de professores, produção e disseminação do saber. Mas assumir tal perspectiva, de que as questões de gênero podem ser questões de caráter filosófico, só torna-se possível ao investigar a própria filosofia como fazer e saber histórico, fora do véu de neutralidade e universalidade, sob o qual ainda se concebe em grande parte o tratamento dos problemas na história da filosofia. É nesta via que pretendemos seguir ao propor uma alternativa de abordagem de gênero para a pesquisa filosófica com repercussões para o seu ensino na educação básica.

Este trabalho traz os elementos de um estudo em processo que, sem pretensões de oferecer uma posição final, pretende sinalizar para uma possibilidade de abordagem filosófica numa perspectiva de gênero para a pesquisa e o ensino de filosofia. O ponto de partida para a exposição é a colocação do conceito de gênero como questão a ser explorada, e não como um referencial previamente estabelecido. Recorremos, para isso, a uma breve contextualização dos significados que este veio assumindo a partir dos estudos feministas e estudos de gênero nas últimas décadas. O objetivo não é esgotá-lo, mas ao contrário, manter vivo o debate sobre sua aceção dentro das teorias feministas. Depois, procura-se mostrar o que se compreende como sendo uma perspectiva de “gênero” e como ela pode ser assumida na pesquisa filosófica, a partir do que Joan Scott desenvolve em *Gênero, uma categoria útil de análise histórica*².

¹ HARDING, Sandra, *A Instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista*.

² SCOTT, Joan. “Gênero: uma categoria útil para análise histórica”.

Uma das consequências da sua abordagem é a vinculação fundamental entre relações de gênero e as relações de poder, as quais serão exploradas sob o viés da investigação filosófica e da problematização da tradição. Posteriormente, pretende-se chegar às repercussões desta pesquisa, enviesada por questões de gênero, sobre o ensino de filosofia, particularmente na educação básica. Argumenta-se pela vinculação da filosofia com o mundo vivido, com as questões postas pela realidade cotidiana, para a qual a perspectiva de gênero seria uma via de trabalho. De maneira breve, utilizaremos também algumas problematizações de Judith Butler sobre a conexão do saber poder com os processos de construção das identidades, sobretudo as identidades de gênero. Tais problematizações atendem ao propósito de inserir a noção de gênero nos estudos ontológicos que refletem sobre o “ser humano”, trazendo algumas provocações às posições mais tradicionais sobre um problema que tradicionalmente perpassa a história da filosofia. Pretende-se também instigar a suspeita sobre a maneira coerente de conceber as identidades dentro da tradição, assim como questionar a própria escola como espaço de possibilidades para conformação ou crítica da “fabricação” de sujeitos. Defende-se que esta abordagem agrega elementos que podem potencializar a própria dimensão crítico-pedagógica da filosofia inserida na educação básica. Assim também, pode dar visibilidade às questões e ao debate que há muito vem se desenvolvendo a respeito da dimensão generificada que a filosofia assume ao longo da história, ou seja, a reprodução das normas sociais de gênero na produção de conhecimento filosófico.

GÊNERO: CONCEITO DE POSSIBILIDADES ABERTAS

O conceito de gênero, na maneira como é concebido nas teorias feministas, não possui um significado unívoco e inequívoco. Até porque o próprio pensamento feminista não é um todo homogêneo. Existem fissuras, desdobramentos, deslocamentos que incidirão sobre a maneira de compreender e avaliar as suas próprias categorias. Mas como assumir uma perspectiva de gênero sob este enfoque? Nos ajuda a compreendê-lo as palavras de Joan Scott de que “os que se propõem a codificar o sentido das palavras lutam por uma causa perdida, porque as palavras, como as

ideias e as coisas que elas significam têm uma história”.³ Portanto, quando falamos de gênero é importante destacar que se trata de uma ferramenta teórica que foi engendrada, apropriada e ressignificada em meio a um ambiente de constante indagação e crítica. Não é objetivo deste trabalho aprofundar os termos deste debate por agora, mas apenas situá-lo como parte de nossas próprias problematizações.

O conceito de gênero que nasce dos estudos feministas nos anos 60, se dissemina mais intensamente a partir da década de 1980. Neste período, em que a preocupação com as diferenças e desigualdades é central nos estudos sociais em geral, e em especial nos estudos feministas, este conceito emerge como uma ferramenta teórica importante. Isso não significa que “gênero” inaugure a percepção da desigualdade entre mulheres e homens e sua origem social e histórica, mas apenas que colabora para a articulação da crítica feminista contra esta desigualdade no âmbito acadêmico – Célia Amorós nos fala sobre uma história do pensamento feminista presente pelo menos desde o século XVII. Além disso, a crítica ao essencialismo, como explicação das desigualdades entre homens e mulheres, já fora explorada por Simone de Beauvoir no fim da década de 1940⁴. Quando os estudos feministas começam a ganhar força nas universidades, trazendo a mulher para o debate acadêmico, como sujeito do saber e como tema de pesquisa, operam problematizando sua condição histórica de opressão e subordinação, buscando compreender as suas causas. Intensifica-se neste momento o interesse primordial de compreender a estrutura da dominação entre as mulheres e homens e a sua raiz.

A emergência do conceito de gênero se apresenta útil na busca pela afirmação de que as diferenças entre homens e mulheres não podiam justificar a desigualdade entre eles⁵. Um dos primeiros passos nessa sistematização e disseminação do conceito é atribuído à antropóloga Gayle Rubin, que introduz a ideia de um sistema sexo/gênero que ela denomina como: “um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana”⁶. Para ela, o gênero é o sistema a partir do qual o sexo (dado biológico) é

³ SCOTT, 1995, p. 2.

⁴ FEMENÍAS, M. L. Introducción: Cuestiones preliminares.

⁵ Ibidem.

⁶ RUBIN, Gayle. *Tráfico de Mulheres: notas sobre a economia política do sexo*, p. 02.

modelado e manipulado socialmente e culturalmente para atender aos interesses de dominação baseados nas diferenças sexuais. O conceito de gênero contribuiu na elaboração conceitual dos problemas definidos pelo feminismo e para articulação política da crítica e da desmistificação dos essencialismos e determinismos biológicos⁷. O que Rubin pretende, portanto, é descrever a forma como a sexualidade é organizada socialmente e como as convenções sobre *sexo* e gênero não apenas constroem a concepção de “feminino”, mas também a concepção de “masculino”.

No entanto, na medida em que a crítica feminista avança, algumas limitações importantes nessa maneira de compreender gênero são apontadas. Inicialmente, porque se limita em conceber a sociedade dividida simplesmente entre “homens” – os opressores – e “mulheres” – as oprimidas. A subordinação e opressão eram, portanto, analisadas do ponto de vista de um poder vertical numa estrutura polarizada, cujas premissas partiam de uma concepção de homem e de mulher universalizados. Scott problematiza essas pretensões de estabelecer causas universalistas para a opressão das mulheres. As denúncias e reivindicações de perspectivas mais particulares sobre o problema, como as apresentadas pelas mulheres que não se identificavam plenamente nessa relação, como as feministas negras e as lésbicas, foram fundamentais. Apontaram a existência de percepções e demandas diferentes dentro do movimento feminista e contribuíram para que as teorias feministas ganhassem novo vigor e incrementassem sua crítica e sua demanda. No entanto, não se nega a existência de uma opressão a partir de normas pautadas em certa maneira de conceber as diferenças sexuais. O que se questiona é a utilização de categorias universais como se a opressão fosse sentida exatamente da mesma forma por todas as mulheres. Esta crítica parte do princípio de que existem modos diversos, sentidos de maneiras particulares e com significados muito variáveis, a depender do intercruzamento com outras formas de opressão, e de contextos e experiências particulares, perpassadas entre si.

Recentes compreensões de gênero procuram também eliminar qualquer naturalização da noção da diferença sexual, ao ponto de a própria noção de *sexo* como natural ser questionada. Desta forma, a ideia de um sistema de diferenciação socialmente construído sobre uma base na-

⁷ SCOTT, 1995.

tural é questionado por ignorar que a própria ideia de “diferença natural entre os *sexos*” é uma construção teórica, conceitual e histórica, elaborada justamente a partir das categorias do gênero⁸, ou seja, as normas de gênero incidem sobre a produção dos saberes sobre os *sexos*. Como consequência do universalismo e dualismo das categorias homem e mulher, expressos nesta maneira de conceber o conceito, há também a exclusão de outras vivências de gênero a partir de um sistema heteronormativo rígido e exclusivo.

Há hoje a reivindicação por uma maior flexibilidade e maleabilidade dessas categorias utilizadas pelo feminismo de maneira que possa permitir sua constante ressignificação e abertura. Assim, o que se discute sobre gênero é que possa se configurar como uma categoria que, para além de ajudar a problematizar as diferenças em termos de desigualdades entre mulheres e homens, possa também colocar como problema a maneira como essas mesmas categorias são fabricadas, historicamente, socialmente, e em articulação aos poderes implicadas nas relações entre os sujeitos.

Compartilhamos da concepção de Joan Scott quando afirma que:

daí se segue que gênero é a organização social da diferença sexual. O que não significa que gênero reflita ou implemente diferenças físicas fixas e naturais entre homens e mulheres mas sim que gênero é o saber que estabelece significados para as diferenças corporais. Esses significados variam de acordo com as culturas, os grupos sociais e no tempo, já que nada no corpo, incluídos aí os órgãos reprodutivos femininos, determina univocamente como a divisão social será definida. Não podemos ver a diferença sexual a não ser como função de nosso saber sobre o corpo e este saber não é “puro”, não pode ser isolado de suas relações numa ampla gama de contextos discursivos. A diferença sexual não é, portanto, a causa original da qual a organização social possa ser derivada em última instância.⁹

O gênero concebido por Scott enquanto saber sobre as diferenças sexuais é justamente o que é posto em questão quando é utilizado como categoria de análise, ou seja, compreender como se dá a criação, atribuição e reprodução de sentidos a respeito das diferenças entre mulheres e homens. Assim, quando nos utilizamos do conceito de gênero não o assu-

⁸ BUTLER, Judith, *Problemas de Gênero*, p. 27.

⁹ SCOTT, 1995, p. 13.

mimos como uma categoria de identificação de substâncias permanentes e de diferenças fixas e naturais, como critica Butler¹⁰, ao contrário, ele é assumido como categoria histórica, e por isso contingente e sujeito à crítica. A utilização da categoria de gênero, ainda que de maneira precária, nos parece neste momento, a melhor ferramenta para dar visibilidade e tornar problemáticos os saberes e narrativas que invocam a invisibilidade e/ou naturalidade na apresentação de relações de gênero tradicionalmente desiguais, discriminatórias e hierárquicas. Também nos parece útil na medida em que expõe a diversidade e riqueza da filosofia feminista em suas diversas posições, o que incita o debate permanente.

PERSPECTIVA DE GÊNERO NA PESQUISA FILOSÓFICA

A opção pela perspectiva de gênero na pesquisa filosófica inclui a perspectiva da mulher como ponto de partida. Entretanto, pretende-se também provocar aberturas e fissuras no saber estabelecido sobre as “diferenças sexuais” e as identidades. Insere-se como um modo de questionar os conhecimentos tradicionais, desconstruir suas pretensões “universalistas e imparciais”, a partir da explicitação do traço sexista e genericado como foram construídas teorias que deram suporte a mecanismos de exclusão.

Alicia Puleo, em seu texto *Filosofia e gênero: da memória do passado ao projeto de futuro*, apresenta algumas sugestões e alternativas para o trabalho de pesquisa em filosofia na perspectiva de gênero. Ela sugere quatro eixos de análise para esses estudos: “genealogia e desconstrução” – que consiste em empreender o exame crítico de textos filosóficos consagrados na tradição, expondo o conteúdo misógino e machista na tematização sobre as mulheres. “Não [para] buscar pérolas da misoginia para um museu de curiosidades do passado, mas de entender nosso presente, de compreender por que chegamos onde estamos, (...) que tipo de discursos e argumentações tem sido feito sobre isso desde a filosofia.”¹¹ -; “constituição de um corpus filosófico não-sexista”- trata de, por outro lado, buscar as concepções de afirmação da mulher, defesa de seus direitos e de denúncia de sua condição de opressão e de injustiça na história

¹⁰ BUTLER, 2016, p. 28.

¹¹ PULEO, Alicia, *Filosofia e gênero: da memória do passado ao projeto de futuro*, p. 4.

do pensamento, como por exemplo, ideias de filósofas como Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft, Chritine de Pizan e filósofos como Stuart Mill, Diderot, Poulain de La Barre etc.¹² -; “reconhecimento das filósofas”- que consiste na tarefa de dar visibilidade às produções filosóficas, intelectuais, científicas de mulheres ao longo de toda a história da filosofia, desconstruindo o juízo, mais ou menos aceito, de que mulheres não fizeram filosofia, ao mesmo tempo que problematizando a sua omissão -; “debates internos que mostram a força do pensamento feminista no âmbito da filosofia”- consiste na inclusão, no debate filosófico, de temas de relevância nas discussões feministas como ela mesma enumera: “a polêmica entre igualdade e diferença, a redefinição da cidadania e a democracia paritária, o multiculturalismo, a questão do sujeito, a objetividade da ciência, a ética do cuidado e as relações entre feminismo, ecologia e globalização.”¹³ Ou seja, legitimar a produção de uma filosofia feminista que se desenvolve no bojo da própria história da filosofia desde há muito tempo.

Entretanto, o trabalho de pesquisa de filosofia na perspectiva de gênero, não se encerra, como a própria Alicia Puleo nos alerta, em nos limitarmos a essas temáticas, tampouco supor que apenas elas sejam possíveis ou que sejam estanques distintas e separadas. E Principalmente, nenhuma delas terá a pertinência pretendida se a proposta se resumir ao caráter descritivo baseado em processos inquestionados e acríticos, pois sua relevância consiste exatamente no caráter de crítica e desconstrução de estruturas discursivas, notoriamente implicadas por relações de poder.

Assim, tomamos como eixo central desta perspectiva os pressupostos elaborados por Joan Scott em seu texto: *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. A sua tese é de que gênero pode ser uma categoria útil do ponto de vista da desconstrução e problematização, teórica e metodológica, de saberes sedimentados, do universalismo humanista e da crença na transparência do real¹⁴. Nesta perspectiva, é inevitável a opção por uma abordagem política, já que, para a autora, gênero tem um papel decisivo na significação social e histórica do poder. Para ela, é recorrente, por exemplo, a maneira como a utilização das diferenças entre os sexos

¹² PULEO, 2004.

¹³ PULEO, 2004, p. 17.

¹⁴ SCOTT, 1995.

são aclamadas para legitimar determinada relação ou fenômeno social que, em si, não tem a ver com a sexualidade¹⁵.

De acordo com Scott, as primeiras abordagens teóricas feministas buscavam trazer a mulher para o campo de investigação, e sua importância consiste na visibilidade que proporciona à condição da mulher na sociedade assim como das suas produções, suas ações, sua demanda, ou seja, o modo como provoca uma maior referência aos estudos da mulher.¹⁶ A pesquisa filosófica, sob este enfoque, empreende releituras da história da filosofia com o objetivo de fazer justiça e recuperar a fala e os saberes das mulheres filósofas. No entanto, não no sentido de apenas discorrer sobre esta história, conformando-se em apresentá-las como um complemento à tradição filosófica, mas, sobretudo, analisando e problematizando os modos de sua exclusão e os aportes dessa legitimação. Scott argumenta que o mero reconhecimento de que as mulheres têm uma história não resolve o problema do estatuto dessa história, pois continua sendo tratada como uma história outra, ao não questionar as razões de seu não reconhecimento ainda nos dias de hoje¹⁷.

Complementando esta perspectiva, María Luisa Femenías defende que

es bien cierto que la categoría de género – como herramienta analítica – permite desvelar transversalmente el sexismo de la historia de la filosofía y (si lo hubiere) de los sistemas o problemas a estudiar, cualesquiera que fueren. Pero es bien cierto también que donde primero se detecta el sesgo (tanto histórica como sistemáticamente) es en las teorías ético-políticas¹⁸.

A reflexão que se pretende nesta ótica interpela o saber tradicional e cristalizado, e ao mesmo tempo problematiza as razões e implicações de seus princípios e de seu domínio sobre a produção do conhecimento. A história da filosofia vista especialmente através de seus cânones, nos apresenta o movimento de construção de um modelo de racionalidade usado para a compreensão do mundo, do “humano” e do próprio pensamento. Afirma-se assim, por meio desta tradição do pensamento, o hu-

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ SCOTT, 1995.

¹⁸ FEMENÍAS, 2012, p. 34.

mano como aquele que quer saber, como ser pensante, racional e sujeito que produz cultura e produz história. Desta maneira, o sujeito da filosofia foi criado e fixado num lugar de abstração, sem sexo, gênero, classe ou qualquer contingência concreta, mas como o sujeito universal, neutro sem corpo ou materialidade histórica.

Assim, é possível identificar como o projeto antropológico-filosófico de desvelamento da “natureza do homem” significava, precisamente, a concepção da essência humana construída a partir de modelos projetados em características, construídas social e culturalmente como “*masculinas*” e ocidentais. Por outro lado, forjou-se uma “natureza da mulher”, subproduto da primeira, definida a partir das características e limitações de um modelo social e cultural aceito, que diminuía seu potencial e subjugava sua capacidade moral. Assim vemos, por exemplo, porque a concepção de Aristóteles sobre o ser humano parece ser uma afirmação do Humano, homem. O homem é para ele o ser que ultrapassa a natureza plenamente para se realizar na vida social e política, vida ativa, viril e criadora, não a mulher. Esta, pertencente ao domínio do *oikos*, é definida por uma natureza passiva, pela falta e pela falha.

A leitura crítica nos alerta para o modo como a consolidação de determinadas personalidades filosóficas e elaborações conceituais, em detrimento de outras e em contextos determinados, reflete o interesse em justificar a perpetuação de uma tradição ou ordem estabelecida¹⁹: a tradição de um pensamento hegemonicamente elaborado por homens cujos valores e premissas, em grande parte, colaboram para as práticas excludentes de gênero. Mas a história da filosofia se figura também como exercício crítico em torno do próprio saber filosófico e suas teorias canônicas, por isso cabe fundamentalmente realizá-la à luz das questões postas pelo cotidiano, como as crenças sexistas, racistas etc., que sustentam relações baseadas em desigualdades e opressões.

Nessa perspectiva, submete-se ao exame e à crítica os pressupostos dos sistemas epistemológicos e políticos que pretendem demarcar o estatuto ontológico de toda a realidade humana a partir da diferença sexual. O que decorre dessa argumentação é que a incorporação de questões de gênero na investigação filosófica exige, primeiramente, que se questionem modelos explicativos prontos, pretensamente neutros. Alicia Puleo nos es-

¹⁹ PULEO, 2004, p. 5.

clarece que “a história oficial da filosofia configurada pelo *corpus* consagrado vai sendo formada com o conjunto de todos aqueles textos que não criticam, que não impugnam esta hierarquia explícita ou implícita dos sexos.”²⁰ Ou seja, que a história da filosofia, como outras, acompanha a rede de relações de poder e de interesses que operam nas relações sociais.

A afirmação da mulher como criadora de ideias e teorias, cuja importância foi negada, serve também para incitar indagações, como por exemplo: Por que o que as mulheres fizeram no passado não era considerado valioso? Por que são tão escassos os materiais produzidos por elas que chegaram até nós? Por que autores e textos que elaboraram a crítica às condições de desigualdade não tiveram relevância na história do pensamento?²¹ Estas indagações, e tantas outras, nos conduzem ao questionamento do modelo dominante de racionalidade difundido pela tradição, aceito como parâmetro para o pensamento filosófico, assim como expõem certo modo de assegurar o *status* intocável das relações de gênero e a reprodução de valores sexistas.

Além disso, grandes sistemas conceituais filosóficos parecem ter incorporado e ajudado a difundir uma concepção dualista a respeito do mundo e dos seres: o ser e o devir, mente e corpo, natureza e cultura, razão e emoção, bem e mal, matéria e ideia, político e privado, “masculino” e “feminino”. Cada uma dessas categorias definidas a partir de seu outro, por exclusão. O sujeito mulher foi construído e definido, dentro e por estes sistemas binários, atrelado à corporalidade, natureza, instinto, sensibilidade em oposição ao que é abstrato, racional, espiritual²². Questionar as interferências das normas do gênero na filosofia implica também a problematização deste dualismo, que se instala na essência das definições de gênero. Cabe a nós indagar as simplificações que estes sistemas operam sobre as relações humanas, sobre o mundo e sobre a vida, e a maneira como acaba consolidando um discurso pretensamente coerente e linear sobre realidades tão complexas.

É importante salientar que a perspectiva de gênero não é apenas importante instrumento de crítica dos discursos dominantes, ela se converte também em instrumento de autocrítica, na medida em que se man-

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

²² BUTLER, 2016, p. 36.

tém alerta a novos problemas postos pela experiência das mulheres. Scott defende que as categorias teóricas feministas, ao mesmo tempo em que se constituem como importantes ferramentas de análise e de crítica dos sistemas de submissão e opressão, elas também devem ser postas e expostas a julgamento a todo o momento, para que não perca de vista o caráter contingente e arbitrário que elas têm, enquanto teorias²³.

Sandra Harding segue na mesma direção ao apontar que os estudos feministas tiveram um papel importante na desconstrução do universal masculino, e ao fazê-lo teve que também rever a categoria universal de mulher²⁴. Ao problematizarem as fragilidades do discurso masculino hegemônico, como o discurso científico, as teorias feministas fornecem elementos para também a realização de uma autocrítica de suas próprias categorias, como o uso dos conceitos de patriarcado, mulher, gênero etc. Estas não são totalmente abandonadas, mas ressignificadas e usadas criticamente. Ela complementa que o terreno da disputa epistemológica não precisa ser o de quem apresenta a melhor teoria, a mais coerente e universal, ao contrário, o potencial das teorias feministas no interior do mundo científico e acadêmico em geral, é minar os pressupostos rígidos e as conclusões inabaláveis, é levar novos problemas a partir de novos horizontes, e não oferecer as melhores respostas²⁵. Assim ela conclui que “as categorias analíticas feministas devem ser instáveis [pois] teorias coerentes e consistentes em um mundo instável e incoerente são obstáculos tanto ao conhecimento quanto às práticas sociais.”²⁶

A pesquisa filosófica nesta perspectiva é aquela que procede ao exame permanente das inevitáveis relações de poder implicadas nas relações de gênero. Gênero tem um papel preponderante para as relações de poder, e vice-versa.

REPERCUSSÕES NO ENSINO DE FILOSOFIA NA EDUCAÇÃO BÁSICA

Primeiramente se faz necessário situar nossa abordagem num determinado sentido da prática docente em filosofia, especialmente no en-

²³ SCOTT, 1995.

²⁴ HARDING, Sandra, *A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista*.

²⁵ HARDING, 1993.

²⁶ *Ibidem*, p. 11.

sino médio. Ensinar filosofia é ensinar a buscar a verdade? Mas se entendemos que as verdades são fabricadas contextualmente, não seria mais enriquecedor investir o ensino na reflexão e na problematização sobre as produções de verdade e os mecanismos de poder que as acompanha? A atividade filosófica impõe a si mesma questionar-se permanentemente. Deste movimento surgiram compreensões diversas sobre o mundo, os encontros extemporâneos de personalidades distintas, o diálogo entre conceitos, a serem construídos e reconstruídos continuamente.

Mas ainda assim, as questões de gênero podem ter o tratamento de problemas filosóficos? Os problemas filosóficos tem uma natureza essencialmente conceitual, o que pode ser interpretado como abstração pura, visto que não se aplicam a experimentações empíricas. No entanto suas motivações são essencialmente empíricas e contextuais. Acerca disso, a filósofa argentina María Luisa Femenías argumenta que a perspectiva de gênero sobre o ensino de filosofia seria útil para o exame da “invisibilização do sexismo”, e para que este seja assumido como um problema que, historicamente, perpassou tantos outros problemas filosóficos²⁷. A filosofia deve ser o exercício permanente de desvelamento de seus próprios pressupostos, assim como dos que construímos continuamente em nosso cotidiano. Desta forma afirma:

De poco nos sirven conocimientos amplios y eruditos acerca de, pongamos por caso, la ética, si no logramos que cotidianamente los individuos actúen éticamente y sean capaces de revisar sus prejuicios racistas y/o sexistas, etcétera. Favorecer la reflexión y el examen crítico de ciertas cuestiones, como ejercicio filosófico, es tarea profundamente necesaria.²⁸

Para a autora, isso implica na própria revisão do exercício filosófico que se importa com as diferenças e desigualdades, reproduzidas diariamente nas práticas cotidianas e corroboradas por crenças, discursos científicos, filosóficos, religiosos etc. Quando uma professora ou professor de filosofia admite uma perspectiva de gênero entende-se que possa manter atenção às questões que nos coloca o presente vivido, às desigualdades, às injustiças, aos silenciamentos, ocultamentos. Afinal, como defende

²⁷ FEMENÍAS, 2012.

²⁸ Ibidem, p. 20.

Guacira Louro, “as desigualdades só poderão ser percebidas- e desestabilizadas e subvertidas- na medida em que estivermos atentas/os para suas formas de produção e reprodução”²⁹.

Sob a perspectiva de gênero, novos temas são incorporados à prática filosófica, mas também novas epistemologias e metodologias. A emergência das questões de gênero pode favorecer o vigor para novos procedimentos e estratégias no espaço escolar. É necessário de vez em quando escapar da ortodoxia como muitas vezes é concebida a prática pedagógica, a qual pode acabar apenas reproduzindo uma práxis sedimentada, autoritária e conservadora que muito mais inibe a produção do saber do que a estimula.

Colocar em questão “o que somos?” no ensino de filosofia, e todas as questões antropológicas e ontológicas que historicamente tiveram um importante tratamento em sua história, não parece novidade. Mas incluir as categorias de gênero nesta interrogação amplia as implicações do exame sobre os elementos envolvidos em nossa constituição enquanto sujeitos. Inserir uma abordagem de gênero nesse trabalho é também reconhecer que as questões relativas ao humano, não se inscrevem no âmbito do necessário e absoluto (senão não haveria nada mais a ser dito, a ser pensado), mas essencialmente no âmbito do contingente e arbitrário. Há uma tradição na antropologia filosófica em buscar o que permanece, define e delimita. Assim, a noção de pessoa, de sujeito, de indivíduo é amparada pela crença numa estrutura substancial. Por outro lado, admitir a construção dos gêneros como matriz das identidades em geral, pode abalar a coerência e constância como se concebe as identidades.

Podem ser úteis para esta argumentação algumas problematizações sobre as identidades, desenvolvidas por Judith Butler como a que segue:

Seria errado supor que a discussão sobre a “identidade” deva ser anterior à discussão sobre a identidade de gênero, pela simples razão de que as “pessoas” só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade de gênero. (...) Enquanto a indagação filosófica quase sempre centra a questão do que constitui a “identidade pessoal” nas características internas da pessoa, naquilo que estabeleceria sua continuidade ou autoidentidade no decorrer do tempo, a questão aqui seria: em que

²⁹ LOURO, Guacira, *Gênero, Sexualidade e Educação.: uma perspectiva pós-estruturalista*, p. 121.

medida as *práticas reguladoras* de formação de divisão do gênero constituem a identidade, a coerência interna do sujeito, e, a rigor, o *status* autoidêntico da pessoa? Em que medida é a ‘identidade’ um ideal normativo, ao invés de uma característica descritiva da experiência? E como as práticas reguladoras que governam o gênero também governam as noções culturalmente inteligíveis de identidade?³⁰

Ela mostra como jogos de poder saber estão implicados na construção dos sujeitos e como estas operações são fundamentalmente marcadas pelo gênero. Retomando Foucault, para quem a formação do sujeito se dá pela formação discursiva do corpo, Butler defende que o processo de vir a ser sujeito passa necessariamente pelas normas excludentes de gênero. A linguagem e os discursos exercem forte peso sobre os significados de sexo, corpo e sexualidade, os quais embora relacionados têm significados distintos. Enquanto o gênero diz respeito às normas criadas a partir da interpretação da diferença sexual dos corpos, a sexualidade corresponde à orientação do desejo sexual. E este desejo não é determinado pela “diferença sexual”.

Existe, portanto, um poder que é positivo, que cria o sujeito, e que nessa criação já determina de antemão as suas possibilidades e limitações de ser. Ensinar filosofia sob este enfoque ultrapassa a “transmissão de conhecimentos”. Impõe também o questionamento dos processos e dos sistemas de crenças que ditam as condições de surgimento dos indivíduos, postas desde antes de seu nascimento. Uma abordagem ontológica nesta perspectiva, não pode estar dissociada das análises das lutas travadas no âmbito social, econômico, cultural e histórico.

Partindo da concepção segundo a qual o poder em nossa sociedade opera articulado às estruturas discursivas, o exercício filosófico na perspectiva de gênero sugere a análise crítica e a desconstrução de estruturas de saber sedimentadas em vários espaços sociais, como a escola. Sob este aspecto, não há conhecimento que seja neutro e desinteressado. O conhecimento é um discurso que enuncia sempre a “verdade”, concebida como elemento inerente à sua própria estrutura discursiva³¹. Mas o que o

³⁰ BUTLER, 2016, pp. 42-43.

³¹ FOUCAULT, *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970, 2010.

saber de fato faz é provocar efeitos de verdade, e nisso reside seu caráter coercitivo, como expõe Butler a respeito da construção do gênero:

Tais limites [da experiência discursiva de gênero] se estabelecem sempre nos termos de um discurso cultural hegemônico, baseado em estruturas binárias que se apresentam como linguagem da racionalidade universal. Assim, a coerção é introduzida naquilo que a linguagem constitui como o domínio imaginável do gênero³².

Em contrapartida, a própria linguagem opera dissimulando esta vinculação fazendo crer que o corpo e o sexo são as causas da sexualidade. Existem, portanto, poderes discursivos que agem sobre os corpos e os molda segundo as normas estabelecidas desde quando eles nascem. Cada nomeação, classificação, caracterização, vão ao mesmo tempo instituindo e ajudando a conservar essas normas e a construir as identidades.

CONCLUSÃO

Neste cenário, alinho esta abordagem com a compreensão do “ethos filosofante”, que Walter Kohan defende numa perspectiva filosófica da educação. Sua proposta consiste numa alternativa para um projeto em que o sujeito tenha condições de se libertar das estruturas de saber poder que o domina. Assim, o componente mais característico do “ethos filosofante” segundo suas palavras: “é a problematização simultânea da relação com o presente, do modo de ser histórico e da constituição de si mesmo como sujeito autônomo³³.” O ponto inicial desta perspectiva é o questionamento dos procedimentos, normas e técnicas que criam subjetividades no espaço escolar favorecendo o reconhecimento do caráter contingente e arbitrário dos processos pelos quais nos tornamos sujeitos humanos. Este projeto implica em questionar verdades estáveis e fixas, desconstruir o discurso dominante aceito, problematizar as relações de poder envolvidas em nossa maneira de tornarmos quem somos e avaliar os seus universalismos e as estruturas que os legitimam³⁴.

³² BUTLER, 2016, pp. 30-31.

³³ KOHAN, Walter O., *Subjetivação, educação e filosofia*, p. 146.

³⁴ *Ibidem*.

Pretende-se que as relações de poder, que se desenvolvem na trama das relações de gênero, possam ser expostas e reconfiguradas. As teorias feministas, que já há um tempo vem contribuindo para a problematização e desconstrução do discurso universalizante e imparcial tradicionalmente posto, fornecem ferramentas teóricas e metodológicas importantes para a construção de outras vias de acesso ao saber filosófico. Assim, teorias e sistemas criados ao longo da tradição filosófica submetem-se ao diálogo com as práticas cotidianas. A crítica feminista, impressa nesta perspectiva, colabora para a atenção permanente aos modos como a sociedade cria e organiza as relações de gênero e para a redefinição de discursos e práticas não sexistas, não racistas, não segregacionistas. Importante sublinhar também que, a perspectiva tal como foi delineada, não tem interesse em suplantar as discussões e discordâncias que se inscrevem nos debates feministas da atualidade. Ao contrário, mantém-se aberta ao exame permanente de seus pressupostos e uma disposição para novas indagações.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. Fundamentos Contingentes: o feminismo e a questão do “Pós-modernismo”. *Cadernos Pagu*, n(11), 1998, pp. 11-42.

_____. *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

FEMENÍAS, Maria L. Introducción: Cuestiones preliminares. In: C. M. Luisa, & M. C. Spadaro, *Enseñar Filosofía, hoy*. Argentina: Edulp, 2012.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso: aula inaugural no collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. (L. F. Sampaio, Trad.) São Paulo, Loyola, 2010.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Estudos feministas*, 1(1), 1993.

KOHAN, Walter O. Subjetivação, Educação e Filosofia. *Perspectiva*, 18(34), jul/dez de 2000, pp. 143-158.

LOURO, Guacira L. *Gênero, Sexualidade e Educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2003.

PULEO, Alicia. Filosofia e gênero: da memória de passado ao projeto de futuro. *Cadernos da Coordenadoria Especial da Mulher*, 8, 2004, pp. 13-34.

RUBIN, Gayle. *O Tráfico de Mulheres: notas sobre a "economia política" do sexo*. Recife, SOS Corpo, Março de 1993.

SCOTT, Joan. Prefácio a Gender and Politics of History. *Cadernos Pagu* (3), 1994, pp. 11-27.

_____. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, 20(2), jul/dez de 1995.

Um vocabulário insano: mulheres, injustiça epistêmica e injustiças sociais

Nayara Barros de Sousa
(UFSC)

INTRODUÇÃO

No texto “Feminismo e Pragmatismo”, de 1990, Rorty sugeriu o neo-pragmatismo como ferramenta útil para as demandas das feministas, no que ele chamava então de construção poética de si e que resultasse em um vocabulário que partisse das próprias experiências das falantes, dentro de clubes de criação, como os clubes de poesia que os homens sempre tiveram ao seu dispor.

No decorrer de sua proposta, lembrou de um grave problema que enfrentamos: que o discurso das mulheres, a partir de suas vivências, é recebido como insensato, insano, pelo menos até que essa nossa expressão vocabular venha a ter o aval do vocabulário hegemônico que, por motivos de construção histórica das demandas validadas como relevantes, é fortemente androcêntrico.

Já pelos idos do século XXI, mais precisamente em 2007, Miranda Fricker, defendeu a existência de dois tipos de injustiça dentro do que ela identificou como injustiça epistêmica, nas quais a ideia de uma desconsideração da fala da mulher também ocupa lugar de destaque. Assim teríamos a injustiça testemunhal, na qual o ouvinte, por preconceito, ainda que residual, causa dano a outrem ao oferecer um nível de credibilidade esvaziado à palavra desse outrem falante; e a injustiça hermenêutica, que ocorreria em um estágio anterior, quando uma lacuna nos recursos coletivos de interpretação colocam alguém em uma injusta desvantagem, quando este alguém tenta dar sentido às suas experiências sociais.

Reconhecendo o fenômeno do vocabulário insano como estigma dos grupos “desempoderados¹”, sugiro que termos como o *gaslighting* e

¹ No sentido de *empowering*, termo criado pelos movimentos sociais feministas e negros da década de 1970, nos Estados Unidos.

o *mansplain*², dentre outros, criados para enquadrá-los como conceitos adotados e/ou elaborados pelas feministas para lidar com o tipo de lacuna apontada pelos dois autores, de modo semelhante ao que ocorreu com a expressão *assédio sexual* na década de 1970 – guardadas as devidas especificidades. A sugestão que defendo nesse artigo, pôde ser extraída das linhas gerais da proposta de Fricker, bem como da resenha da professora Tânia Kuhnen, que destaca o pouco exercício do enfrentamento dessa relação pela filósofa inglesa. Para tentar dar mais um passo nessa discussão, focarei especialmente na injustiça hermenêutica, deixando a injustiça testemunhal para outra oportunidade.

Deste modo, teço ainda breves considerações sobre a relação entre o prejuízo epistemológico daquele tipo de situação e pelo menos duas das injustiças sociais identificados por Nancy Fraser – que inclusive foi uma das interlocutoras de Rorty, na época do texto mencionado acima. Restrinjo-me, assim, à injustiça por *mal reconhecimento* e *má representação*. A metodologia utilizada para concatenar as autoras na reflexão sobre o tema é o *neopragmatismo*, o qual também foi explicitamente defendido por Nancy Fraser como uma ferramenta eficiente para lidar com a complexidade de questões com as quais as teorias feministas precisam lidar.

2. UM VOCABULÁRIO INSANO?

Ainda que tenha sido breve sua incursão sobre o feminismo, no início da década de 1990, Rorty efetuou reflexões no mínimo interessantes sobre um feminismo que pudesse se fazer valer do neopragmatismo como aliado, mais do que com abordagens essencialistas ou pós-modernas em suas discussões. Particularmente no ensaio *Feminismo e Pragmatismo*, as mulheres teriam estado, até antes dos movimentos feministas, em uma posição semelhante ao o escravo, com sua identidade moral submetida ao vocabulário hegemônico do homem e com grande entrave ou mesmo impossibilidade da criação de si mesmas (Cf. SOUSA, 2013).

Para ele, o domínio exercido se expressa e reforça-se graças à linguagem. É por ela que o senhor mantém seu controle sobre o escravo, mesmo que este não possua correntes em seus pés, ou sua pele marcada a ferro. E é sob esta condição que o que se entendia por mulher teria esta-

² Mais adiante trago a definição dos termos encontrada no site do coletivo ThinkOlga.

do aprisionado antes das feministas começarem a quebrar estas cadeias invisíveis (Cf. RORTY, 1990, p. 25). Por isso, ele passa a considerar que seria fundamental a estratégia da criação de clubes exclusivos, nos quais as mulheres pudessem criar seu próprio vocabulário, tal qual os poetas sempre fizeram – um que manifestasse a suas experiências em suas próprias palavras.

Dentro desse contexto, Rorty considera como profetizas das possibilidades dessa construção, mulheres tais como Catherine MacKinnon, que participou da discussão sobre o assédio sexual na década de 1970 em diante, inclusive da criação do termo (*sexual harassment*), Emily Dickinson e Adrienne Rich, as últimas como poetas em sentido estrito (as heroínas de Rorty dentro dessa proposta).

Essa potencialidade de criar novos termos que expressassem suas experiências invisibilizadas por um vocabulário que não lhes favoreciam, torna o grupo excluído a parte da humanidade que terminaria por dar origem a uma transformação de todo o vocabulário social compartilhado, introduzindo o entendimento de novas emoções, novas experiências e até novos corpos. Aqui vale ressaltar que Rorty considera vocabulário como algo mais amplo que o conjunto de palavras existentes e que não o entende como algo separado dos indivíduos (Cf. SOUSA, 2013).

Um outro modo de estender essa leitura sobre a insuficiência vocabular, também pode ser encontrada em autoras como Iris Marion Young, trazida por Susan Dieleman, em sua releitura de Rorty:

antes da linguagem e da teoria do assédio sexual serem inventadas... as mulheres normalmente sofriam em silêncio, sem uma linguagem ou foro onde pudessem fazer uma reclamação razoável. Como resultado das mulheres contarem suas histórias umas para as outras e em amplos espaços públicos a respeito do tratamento que recebiam por parte dos homens no trabalho e as consequências desse tratamento, contudo, um problema que não tinha nome foi gradualmente identificado e nomeado” (YOUNG apud DIELEMAN, 2011, p. 130, tradução minha).

Depreende-se que experiências intensas desta natureza, que pressupõem um contexto de vulnerabilidade do sujeito, como o assédio sexual, e com sorte, podem dar espaço a verdadeiras narrativas criadas por cada uma das pessoas que sofrem o dano, quando tais pessoas se encon-

tram. Essas narrativas antes inexistentes, ou se existentes, desvalorizadas, terminam por originar novos termos no discurso normativo vigente.

Segundo a professora Dieleman, ao utilizar o artigo de Rorty, teríamos um acúmulo de dissonâncias cognitivas ou anomalias sentidas pelas mulheres ao longo do tempo e de muitas gerações, o que nos levou, finalmente, a partilhar as experiências pelas quais terminamos vivenciando alguma forma de discriminação sexual (Cf. DIELEMAN, 2011, p. 130).

Em termos rortyanos, esse movimento das mulheres termina por dar origem à *metáfora* assédio sexual, que é de gradualmente preenchida dentro da experiência compartilhada e que vai transbordar para além dos círculos de discussão feministas- no caso dessa expressão, era crucial o desenvolvimento desse termo nesse sentido, tendo em vista que havia a necessidade de tipificação penal do fato. Ou seja, o contexto de criação da experiência particular da vítima daquele dano, antes nem mesmo entendido como um dano propriamente, passa a ter um nome dentro de um grupo restrito que sente fortemente esse dano, que, dependendo da natureza e da amplitude, alcance do dano em termos de recorrência social, pode vir a ser incorporado definitivamente ao vocabulário comum, até mesmo em termos institucionais. Sobre a metáfora como algo novo inserido no mundo e com capacidade de alterá-lo, vale ainda lembrar as palavras do neopragmatista:

se “entender” ou “interpretar” é trazer para o domínio de um ‘esquema’, então as metáforas não podem ser entendidas ou interpretadas. Mas se nós entendermos essas duas noções para significarem algo como “fazer uso de” ou “fazer frente a”, então nós podemos dizer que chegamos a entender metáforas do mesmo modo que chegamos a entender fenômenos naturais anômalos. Nós fazemos isso a partir de uma revisão de nossas teorias, de forma a adaptá-las aos contornos do novo material. Nós interpretamos metáforas do mesmo modo que interpretamos tais anomalias – buscando possíveis revisões em nossas teorias que possam nos ajudar a lidar com surpresas (RORTY, 1997, p. 224).

3. A INJUSTIÇA EPISTÊMICA

Mais de 15 anos depois essa discussão, Miranda Fricker, da Universidade de Londres, utilizou-se de uma abordagem pouco ortodoxa

da epistemologia anglo-saxã, para trabalhar uma categoria chamada de *lacuna hermenêutica*. Ela utiliza o exemplo do termo *assédio sexual*, para deixar clara sua explicação da *injustiça epistêmica*, outra categoria criada, resultado da existência daquela lacuna. A utilização do caso do assédio sexual e de outros casos (como da depressão pós-parto), a autora lança luzes sobre experiências ignoradas ou consideradas marginais das mulheres (mas não só), que não eram nomeadas (Cf. DIELEMAN, 2011, p. 130).

Fricker entende que *o poder social* tem um injusto impacto sobre formas coletivas de compreensão social. Ela nos instiga a pensar em nossos entendimentos compartilhados enquanto reflexos da perspectiva de diferentes grupos sociais. Assim, acolhe, a idéia de que relações de desigualdade de poder podem distorcer os recursos hermenêuticos compartilhados de modo que os mais poderosos ou empoderados tendem a ter entendimentos mais apropriados de suas experiências, recursos e entendimentos sempre disponíveis a serem apresentados e que dão sentido adequado às experiências sociais deles. Enquanto isso, os desprovidos de poder estão ainda em situação de encontrar a si mesmos e mesmas, percebendo sua experiência social como que por meio de um vidro opaco, com seus entendimentos de si e de sua experiência, mal-ajustados, justamente quando precisam apresentá-los – tudo isso a respeito dos esforços de torná-los inteligíveis (Cf. FRICKER, 2007, p. 148).

É interessante observar como a obra da professora começa a melhorar nosso olhar sobre aquela discussão do início da década de 1990, com Rorty (e outras feministas) ao utilizar a epistemologia declaradamente interseccionada pela ética, conforme alerta na introdução do livro. Fricker traz reflexões importantes sobre a situação do sujeito epistêmico, aquele ou aquela que conhece ou que deveria conhecer, mais ou menos a posição das mulheres no texto de Rorty.

O efeito grave dessas *lacunas hermenêuticas* é a ausência de credibilidade na experiência da mulher, ou dos grupos desempoderados, que terminam não ocupando um espaço próprio em nosso mundo linguístico, no sentido de participação na construção de termos vinculados a experiências. Mais uma vez, destaca-se a relevância das feministas, que andam sendo capazes de apontar algumas dessas lacunas hermenêuticas, esforçando-se para começar a preenchê-las, construindo um campo teórico e

de recursos de interpretação disponíveis inteiramente novos para as mulheres agirem no mundo (Cf. SOUSA, 2013).

Isso se tornou uma prática que as ondas de feminismos que vem tomando forma nesse século parecem seguir, essas novas ondas ainda não bem definíveis, surgindo como fruto da autocrítica do movimento e da interlocução com a realidade dos contextos nas últimas décadas do século XX. Portanto, alguns desses movimentos passaram a identificar e tentar nomear fenômenos percebidos e sofridos por mulheres enquanto grupo vulnerável (alguns desses fenômenos podendo ser estendidos a outros grupos).

Como se trata também de discussão militante e não algo exclusivo da discussão acadêmica, tomei a liberdade de trazer aqui a conceituação de dois desses termos, encontrados no site e coletivo feminista brasileiro “Think Olga”:

Gaslighting é a violência emocional por meio de manipulação psicológica, que leva a mulher e todos ao seu redor acharem que ela enlouqueceu ou que é incapaz. É uma forma de fazer a mulher duvidar de seu senso de realidade, de suas próprias memórias, percepção, raciocínio e sanidade. Este comportamento afeta homens e mulheres, porém somos vítimas culturalmente mais fáceis. No dia a dia, aposto que vocês já ouviram alguma vez – ou várias: ‘Você está exagerando’; ‘Nossa, você é sensível demais’; ‘Para de surtar’; ‘Você está delirando’; ‘Cadê seu senso de humor?’; ‘Não aceita nem uma brincadeira?’; ‘E o mais clássico: ‘você está louca’.

Manterrupting: A palavra é uma junção de *man* (homem) e *interrupting* (e interrupção). Em tradução livre, *manterrupting* significa ‘homens que interrompem’. Este é um comportamento muito comum em reuniões e palestras mistas, quando uma mulher não consegue concluir sua frase porque é constantemente interrompida pelos homens ao redor” (THINKOLGA, 2016).

Já a partir de uma ideia de “falta de sentido” trabalhado por Rorty (*meaninglessness*), que surgiria já em um estágio de tentativa de comunicação das experiências pelo sujeito, teríamos o enquadramento dois termos acima destacados. São fenômenos que ocorreriam quando pessoas em situação de opressão passam a falar por elas mesmas, mesmo assim não sendo compreendidas dentro das suas expectativas, sendo que, por vezes, a sua própria fala parece atentar contra si.

Isso ocorre, porque estão inseridos em práticas linguísticas sociais e particulares que não lhes fornecem o espaço e os sentidos suficientes para que expressem suas experiências. É uma espécie de meio do caminho no qual os integrantes daquele grupo, por vezes, tornam-se relutantes em tomar parte em algo velho, por ainda não terem sido bem sucedidos em criar algo novo que fosse seu.

A boa notícia é que podemos entrever algumas saídas para os casos menos graves. Além da sugestão do clube de profetizas de Rorty, que aqui apenas mencionei, teríamos as grandes ferramentas para a superação deste estado seriam a *coragem* e a *experimentação imaginativa*. Em Miranda Fricker, ambas as características são consideradas virtudes epistêmicas – volto a elas mais adiante. Para Rorty, essas duas características, precisam estar presentes no sujeito oprimido, para que ele possa romper com o vocabulário do opressor:

se você encontra-se como escravo, não aceite as descrições dos seus mestres da realidade; não trabalhe dentro das fronteiras de seu universo moral. Ao invés disso, tente inventar sua própria realidade, pela seleção de aspectos do mundo, os quais emprestam o suporte para seu juízo para toda a vida (RORTY, 1990, p. 21, tradução minha).

A *experimentação imaginativa* e a *coragem* comporia uma espécie de autoridade semântica dos sujeitos. A autoridade semântica refere-se, assim, à capacidade de criar narrativas de autocompreensão. Tais narrativas definem papéis e identidades não disponíveis dentro de um discurso existente, de um jogo de linguagem, ou ainda em termos rortyanos, de um vocabulário posto (Cf. SOUSA, 2013). Se a pessoa não possui autoridade semântica, com aquelas virtudes, isso significa que ela está inabilitada para oferecer descrições alternativas de si, do grupo com o qual se identifica, ou mesmo do mundo. Isto porque, como já foi ressaltado:

a dificuldade disto é que indivíduos desempoderados, mesmo aqueles com coragem e imaginação, não conseguem realizar a autoridade semântica em casos mais graves de lacuna hermenêutica, ainda mais se se trata de uma injustiça hermenêutica do tipo estrutural. A estrutura é previamente condescendente com aquele que se posicionará como tendo o poder social, o opressor da situação. (Cf. VOPARIL, 2010, p. 13).

É por isso que, muitas vezes, os coletivos³ feministas exigem um espaço de distanciamento das experiências dos homens. Para alcançar tal autoridade, é necessário que a pessoa consiga perceber suas próprias ações enquanto reflexos de uma prática compartilhada, uma prática partilhada por um grupo específico. E isso é encontrado fortemente em Rorty, que concordou com uma forma de “separatismo” para os grupos oprimidos, pelo menos temporariamente (Cf. VOPARIL, 2010, p. 13). De acordo com neopragmatista:

Pessoas em busca de tal autoridade precisam se unir e formar clubes, clubes exclusivos. Pois se você quer fazer funcionar uma história sobre quem você é – junto a uma identidade moral – que diminui a importância de seus relacionamentos para um conjunto de pessoas e aumenta a importância daquelas relações para outros conjuntos de pessoas, a ausência física do primeiro conjunto de pessoas pode ser justamente o que você precisa (RORTY, 1990, p. 30).

É preciso haver algum tipo de distanciamento da linguagem do opressor e da experiência que ela é, para que a mulher, ou os negros ou os homoafetivos (homens e mulheres). Assim, criar uma nova identidade moral dentro deste grupo, ou clube, é predicativo para se “conseguir a autoridade semântica sobre eles mesmos.” (Cf. VOPARIL, 2010, p. 13).

Uma vez que tais grupos criam sua força moral, mediante a autoridade semântica sobre seus membros, terminaria tornando mais fácil para estes membros encontrarem suas próprias identidades morais. Logo em seguida, esta mudança social se desdobraria no tecido de um novo vocabulário construído pelo grupo separatista e que passaria a ser ensinado nas escolas.

Rorty acreditava que o problema dos filósofos universalistas (como Kant), é a assunção de que todo o espaço lógico necessário para a deliberação moral já se encontrava disponível – que todas as verdades importantes a respeito do certo e do errado podem não apenas estar determinadas, mas serem plausíveis, numa linguagem que já foi elaborada e que

³ Coletivos são organizações sociais horizontais de sujeitos e sujeitas (como diz a professora Andreia Marreiro) em torno da defesa de temas comuns. Atualmente são encontrados nos ambientes acadêmicos e nas escolas, mas também surgem em outros contextos nas periferias e em movimentos de artistas.

qualquer indivíduo pode se identificar com ela a qualquer momento (Cf. SOUSA, 2013) (Cf. RORTY, 1990, pp. 03-04).

A questão é que muitas injustiças passam despercebidas como tais, dentro deste tipo de pensamento já que a linguagem disponível tende a favorecer os indivíduos dominantes. Como Rorty lembra “os opressores” são bastante sagazes em ensinar sua própria linguagem de uma maneira que a fala do oprimido pareça absurda. Sua dor não encontra qualquer significado num mundo com linguagem já inteiramente *disponível* (Cf. VO-PARIL, 2010, p. 14).

A famosa obra de Andrea Nye, *Teoria feminista e as filosofias do homem*, também toca brevemente nessa dificuldade das mulheres com o vocabulário disponível. Neste trecho, a autora está conjecturando a respeito do escrito de Beauvoir, *O segundo sexo*:

Quando a opressão ocorre na cozinha, no trabalho, na cama ou na universidade, Beauvoir sempre a analisou do mesmo modo como algo que frustra o projeto humano de auto-afirmação e autocriação. **Se as mulheres são passivas, histéricas, deprimidas, é porque o mundo não lhes aparece como deve a todo ser existente, como um “ensemble d’utensils” [conjunto de ferramentas/utensílios], mas apenas como uma surda e indomável resistência** (NYE, 1995, p. 108, negrito meu).

Como se pode exigir a autoafirmação do sujeito, se suas experiências não são reconhecidas e, tantas vezes, sendo apontadas como insanas até mesmo por si mesmo? É isso que continuo a apresentar, agora focando mais especificamente nos textos de Miranda Fricker.

4. VOCABULÁRIO INSANO E INJUSTIÇA EPISTÊMICA

Como não é desconhecido por quem discute na área, a filosofia feminista exerce bem sua predisposição interdisciplinar de uma filosofia que precisa se reinventar, estar em movimento constante, para existir, localizando-se, muitas vezes, nos entremeios das tradicionais abordagens. No livro, *Epistemic injustice*, Miranda Fricker faz um exercício no mínimo provocante quanto a isto.

Nele, inicialmente com a intenção de apresentar uma epistemologia mais voltada para a prática- em parte herdeira do encontro da epistemo-

logia com a psicologia – e, ou para o sujeito conhecedor do e no mundo, a autora estabelece conexões entre a moral, a hermenêutica, a política e a epistemologia, para refletir sobre o fenômeno que dá título à sua obra: a injustiça epistêmica.

A injustiça epistêmica que ela trata, não se refere à distribuição de bens epistêmicos como informação ou educação do sujeito que conhece, sendo esse um critério difícil de seguir, se quisermos diferenciar essa injustiça de outros tipos de injustiça social; ela trataria, sim, dos erros cometidos pela pessoa em sua capacidade de conhecedora, erros esses que se manifestariam na forma de injustiça testemunhal e na forma de injustiça hermenêutica (CF. FRICKER, 2007, pp. 01-02).

A injustiça testemunhal ocorre quando o ouvinte causa um dano ao falante, ao deflacionar o nível de credibilidade do discurso deste último. O caso central deste tipo de injustiça que a autora trabalha, mas que não nos aprofundaremos no momento, é o do negro que vai comunicar um crime de que foi vítima ao policial e este não lhe dá a devida credibilidade. O sujeito falante tem sua fala esvaziada na audição do ouvinte que, exercendo seu poder social de polícia, é diretamente influenciado pelas concepções sócio-imaginárias das identidades sociais compartilhadas (estereótipos) daqueles que estão implicados nessa operação de poder particular (FRICKER, 2007).

Já a injustiça hermenêutica, que aqui usaremos para tentar uma aproximação com uma expansão do termo *gaslighting*⁴, ocorreria em um estágio anterior, quando uma lacuna nos recursos coletivos de interpretação coloca alguém em uma injusta desvantagem, quando este alguém tenta dar sentido às suas próprias experiências sociais. A injustiça hermenêutica nesse sentido, decorre, então, de lacuna nas nossas ferramentas de interpretação social compartilhadas. Essa lacuna (que daria ensejo ao *gaslighting* em termos amplos, estruturais) atinge grupos desempoderados, criando uma desvantagem cognitiva (que pode se tornar proposital

⁴ Aqui o termo *“gaslighting”* é abordado tanto como gênero das novas denominações de opressão sofrida pelas mulheres que englobaria ainda o *“mansplaining”*, o *“bropropriating”* (não tratado neste texto) e o *“maninterrupting”*. Enquanto espécie, o *gaslighting* aproxima-se mais da definição cunhada pela psicologia. A origem do termo deriva do filme *“Gas Light”*, interpretado por Ingrid Bergman, no qual o marido da personagem diminui o gás das luzes da casa para confundir-la durante um certo tempo suficiente para que ela passasse a duvidar de si mesma- ele negava que houvesse qualquer alteração na iluminação e sugeria que ela estava mentalmente alterada.

no gaslighting enquanto espécie), tornando-lhes grupos hermeneuticamente marginalizados. Percebe-se aqui a correlação com o que tratei com Rorty. Contudo, o caso central que Fricker trabalha é o assédio sexual antes da criação e horizontalização do termo pelas feministas.

Dentro dessa discussão, Fricker ressaltou os elementos éticos e políticos das nossas interações epistêmicas, que foram negligenciados pela tradição da epistemologia de tradição anglo-saxã, ao construir uma epistemologia adequada para esses problemas, que foge, ou pelo menos tenta fugir de uma idealização racional, individualista e compulsória, sem cair nas armadilhas de um relativismo ou pós-modernismo radical.

Para ela, os aspectos éticos da nossa prática epistêmica diária estão na própria transmissão de conhecimento aos outros (falando diretamente a eles) e também por darmos sentido às nossas experiências sociais ao longo deste processo. Além disso, esses elementos éticos, resultam da operação de poder social⁵ das nossas interações epistêmicas. Assim, essas interações terminam por expor o que ela entende como os aspectos políticos das relações desta natureza, como **a confiança epistêmica**, que é dependente do poder social, ou quando a relação epistêmica produz injusta desvantagem epistêmica dentro do jogo social, de modo, inclusive, a imobilizar o sujeito em desvantagem, que mal consegue se defender, porque sua percepção de si e do fato está bloqueada, como veremos adiante (Cf. FRICKER, 2007) (Cf. KUHNEN, p. 632).

Fricker também trabalha o que chama de virtudes epistêmicas, já mencionadas. Todavia, o foco das virtudes epistêmicas na autora passa a ser o sujeito que dispõe do poder social (que seria o opressor do texto do neopragmatista). Deste modo, elas seriam desenvolvidas pelo sujeito capaz de perceber o dano sofrido por aquela ou aquele que se encontra em desvantagem epistêmica; percebendo o dano, age de modo a diminuí-lo, ou anulá-lo completamente. O sujeito ouvinte teria uma capacidade para a percepção moral, ele ou ela seriam capazes de notar que seu interlocutor está em uma situação epistemologicamente danosa.

A **sensibilidade testemunhal** também seria uma virtude epistêmica, uma espécie de sensibilidade racional, que é socialmente inculcada e treinada por incontáveis experiências de trocas testemunhais, coletivas e

⁵ Poder social: capacidade socialmente situada para controlar as ações dos outros (Cf. FRICKER, 2007, p. 04).

individuais. Este treinamento da vida real instiga no ouvinte virtuoso hábitos empiricamente bem alicerçados para a percepção epistêmica da dificuldade social e é capaz de ampliar a possibilidade de juízos confiáveis que permitem dar credibilidade ao falante (Cf. FRICKER, 2007) (Cf. KUHNEN, p. 632). É capaz de contornar os preconceitos residuais que ameaçam influenciar a credibilidade dos nossos juízos.

A ausência dessa virtude causa o problema da exclusão das muitas práticas que constituem o núcleo prático do que é conhecer. Além disso, dependendo do grau do erro que leva à injustiça epistêmica, pode haver uma restrição ou impedimento do desenvolvimento da pessoa que sofre o prejuízo, que é impedida de exteriorizar quem é.

3. O QUE A INJUSTIÇA EPISTÊMICA PODE DIZER À INJUSTIÇA SOCIAL?

Para finalizar, vou tentar apontar um caminho para uma relação entre a injustiça epistêmica, que englobo aqui, desde o conteúdo que Rorty denuncia quanto à dificuldade de auto criação que as mulheres enfrentam, como a que nem ele e nem Fricker tentaram de modo explícito Fricker, quando trataram do vocabulário insano e da lacuna hermenêutica, ainda trazendo para o caso das mulheres.

Em sua elaboração conceitual, Fraser fala da má representação. Uma das formas que a autora traz esse tipo de injustiça é aquela que ultrapassa as fronteiras, já tão questionadas, dos estados territoriais modernos, ou mesmo de qualquer fronteira política hegemônica tradicionalmente pressuposta (a pressuposição aparentemente consensuada). Para ela, uma representação concreta nesse sentido, deveria permitir ao máximo de pessoas meios de questionar as estruturas mais básicas, inclusive a de existência de um estado, ou do tipo de estado, do regime político, ou do alcance desse (quem estaria submetido, as multinacionais são um exemplo clássico da dificuldade nesse ponto). As pessoas excluídas teriam sua participação limitada ou impedida desde o início da elaboração das estruturas, que a partir da existência destas, não seriam mais passíveis de questionamento, dentro da perspectiva tradicional (Cf. FRASER, 2008).

Ignorando a questão das fronteiras nesse momento e concentrando-se na questão da exclusão da participação na elaboração das estruturas, eu estendo a construção de Fraser, para que possamos entender as

dificuldades enfrentadas dentro do jogo democrático dentro do exemplo de Fricker, quando esta destaca que os grupos desempoderados tendem a não ocupar as profissões que determinam o contexto sócio-hermenêutico, não contribuindo efetivamente com suas experiências para que ele seja construído e consolidado. Tal fato termina por prejudicar gravemente a realização da experiência da pluralidade democrática, que pressupõe parceiros com uma igualdade pelo menos aproximada de condições de expressar-se.

Ora, se há um grupo que, de antemão e também no decorrer do debate, não tem suas experiências devidamente associadas a um vocabulário relevante dentro desse contexto, como as demandas que elas ou eles trarão, suas opiniões, seus depoimentos podem contribuir para a configuração de um ambiente que os perceba de modo cada vez mais complexos em termos de autonomia e responsabilidades? No máximo, teríamos sujeitos com uma experiência tomada pela interpretação de terceiros, interpretação essa que valeria mais que a sua própria experimentação de fala (quando há). E mais: como poderia simplesmente considerarmos a ideia de democracia (no sentido de participação), se essas condições negativas são ignoradas?

Isso nos remete ao exemplo emblemático trazido por Fricker, o caso Carmita Wood. Carmita Wood, aos 44 anos, único suporte financeiro de seus dois filhos, foi vitimada pela injustiça epistêmica em termos materiais e psicológicos. Tendo sido admitida em um importante centro de pesquisa na Universidade de Cornell, ainda na década de 1970, ela passou a ser assediada por um dos professores do laboratório que trabalhava. Infelizmente, na época do acontecido, sequer existia a palavra assédio para apontar a situação que Wood passou. O professor a assediava fisicamente, sempre dando um jeito tocá-la, inclusive em partes preservadas por seu gênero como a mama ou forçando um beijo dentro do elevador, onde não havia testemunhas, além da própria vítima e do agressor. Ela passou a andar apenas de escadas.

O fato é que Carmita Wood adoeceu. Ela não entendia porque passava por isso, porque o professor a perseguia, sentindo-se moralmente estilhaçada, porque não encontrava justificativa plausível dentro de suas próprias experiências para esse tipo de comportamento no ambiente de trabalho. O máximo que havia em termos descritivos para sua situação

seria a grosseria de considerar tal experiência como a sua própria falta de humor e leveza para lidar com o assédio ou a sua falta de habilidade em lidar com flertes.

Seu pedido de mudança de departamento fora negado, tendo ainda ela apelado para um afastamento temporário para tratar das dores do corpo que passou a sentir pelo estresse sofrido: formigamento das mãos, dores de cabeça e no pescoço. Como não conseguia explicar o seu problema, Wood não viu outra saída que pedir demissão do sonhado emprego.

Mas infelizmente sua história ainda não acaba aí. Wood contava que receberia a pecúnia referente ao seguro desemprego, para que pudesse cuidar dos filhos e se tratar, enquanto procurava um outro lugar onde pudesse trabalhar. Quando o agente do seguro veio realizar a entrevista de praxe, contudo, Wood não conseguiu explicar o que havia acontecido no trabalho, por vergonha e por não haver um termo que acolhesse seu sofrimento, um que valesse a pena invocar em uma instância burocrática, limitando-se a afirmar que foram apenas motivos pessoais. O agente terminou deixando o espaço da justificativa em branco, fazendo com que Wood também perdesse o benefício a que tinha direito.

Mas Wood já vivia em um mundo em que as discussões feministas aconteciam em algumas aulas especiais, ou cursos rápidos, nas universidades de seu país. Foi assim que um ex-funcionário da instituição, chamou a atenção de Lin Farley para o caso de Wood. A professora havia montado um seminário de discussão com algumas estudantes e Wood apresentou seu caso a elas. Qual não foi a surpresa quando todas relataram experiências semelhantes no decorrer dos empregos temporários que haviam conseguido no verão, mas que nunca haviam comentado com ninguém. Lin Farley percebeu que estava diante de um fato problemático perigosamente comum, que merecia ser discutido, inclusive em instâncias jurídicas.

Vale a pena transcrever o trecho que releva o insight entre as mulheres:

‘Nós compreendemos, então, que, cada uma de nós – as mulheres do grupo, Carmita e as estudantes – tinham tido uma experiência como essa em questão, sabe? E nenhuma de nós havia sequer mencionado a qualquer um antes disso. Foi um desses momentos de clique, uma profunda revelação’. As mulheres tinham seu caso. Meyer contactou duas advogadas feministas em Syracuse, Susan Horn e Maurie Heins, para

apelar no caso da demissão de Carmita. 'E então... 'Sauvigne reporta, nós decidimos que nós também temos que defender uma denúncia, para que possamos quebrar o silêncio sobre isso.'

O 'isso' a respeito do qual elas quebrariam o silêncio não tinha nome. 'Oito de nós estavam sentadas em um escritório de Human Affairs, Sauvigne lembra do *brainstorm* sobre o que nós poderíamos escrever nos cartazes das nossas denúncias. Nós estamos nos referindo a algo como 'intimidação sexual', 'coerção sexual', 'exploração sexual', 'exploração sexual no trabalho'. Nenhum desses nomes parecia estar correto. Nós queríamos algo que envolvesse uma ampla gama de sutilezas e também coisas não sutis nesses comportamentos persistentes. Alguém veio com 'assédio'. Assédio sexual! Instantaneamente nós concordamos. E foi o que aconteceu (BROWMILLER *apud* FRICKER, 2007, p. 150).

Assim, alterando o vocabulário em curso, as mulheres, a partir do caso de Wood, foram as próprias responsáveis pela criação de um termo que se tornou importante para denunciar o agora crime, em muitos países, inclusive no Brasil de assédio sexual.

É claro que casos emblemáticos como esse são relevantes, mas não suficientes para dar conta dos problemas apontados por Fraser. Mas não ignorando que a última autora que tomei como ponto de reflexão trabalha suas injustiças de modo transversal e simultâneo, a condição de mãe, desempregada e não reconhecida em sua dor enquanto ser humano, também seria relevante como ponto de partida para uma reflexão que fizesse a confluência entre os tipos de injustiça aqui mencionado. Por hora, apenas apresentei como um problema de injustiça epistêmica pode levar a uma questão de injustiça social, com implicações que denunciam as disparidades do jogo democrático, quando lembramos que as instâncias democráticas tradicionais encontram-se em espaços compartilhados por homens e mulheres, tornando-se inclusive peça chave para alteração do direito vigente. E a construção dos tipos penais é elaboração das estruturas vigentes previamente dentro do jogo democrático.

CONCLUSÃO

Por fim, apesar de não ter tratado de todos os pontos que entendo que as injustiças sociais destacadas por Fraser podem dialogar com a

injustiça epistêmica de Fricker, percebeu-se, a partir do caso de Carmita Wood, como essas duas linhas de entender a questão da injustiça possuem muitos pontos em comum, que são necessários serem enfrentados, para que problemas como os destacados por Fricker comecem a receber a devida atenção, também dentro das discussões acadêmicas. Afinal de contas, a questão de justiça ainda faz parte da seara debatida dentro dos departamentos de filosofia.

Espero, de algum modo, ter inspirado alguma estudante a prosseguir nesse desafio, de enfrentar bem mais do esboço que construí aqui, a questão da interlocução proposta, para que o vocabulário uma vez tido como insano, possa dar mostras que por trás do vocabulário “lacunoso” dos grupos oprimidos, reside a potência para repensarmos nossas relações humanas e as estruturas sociais sustentadas por elas.

REFERÊNCIAS

DIELEMAN, Susan. The Roots of Rorty's Philosophy: Catharine A. MacKinnon. Em *Pragmatism Today: The Journal of the Central- European Pragmatist Forum* 2.1 (2011): 123-132.

FRICKER, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press, 2007.

FRASER, Nancy. *Scales of Justice: reimagining political space in a globalizing world*. New York: Columbia University Press, 2008.

KUHNEN, Tânia A. Miranda Fricker, Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing (Resenha). *Princípios*, v. 20, p. 627-638, 2013

NYE, Andrea. *Teoria feminista e as filosofias do homem*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1995.

RORTY, Richard. Feminism and pragmatism. Em: *The Tanner Lectures on Human Values*. Michigan: University of Michigan, 1990. <Disponível em: <http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/rorty92.pdf> > Acesso em: 11.06.2011.

SOUSA, Nayara Barros de. *Contribuições rortyanas para uma filosofia feminista: (re)leituras a partir da autocriação*. Teresina, 2013. 108 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia)- Programa de Pós Graduação em Filosofia- PPGFIL, Universidade Federal do Piauí, 2013.

THINKOLGA. O machismo também mora nos detalhes. Disponível em: < <http://thinkolga.com/2015/04/09/o-machismo-tambem-mora-nos-detalhes/>> Acesso em: 29.09.2016

VOPARIL, Christopher. Rortyan intercultural conversation and the problem of speaking for others. (2010) *APSA 2010, Annual Meeting Paper*. Disponível em: <<http://ssrn.com/abstract=1643080>> Acesso: 29.09.2016.

O problema do padrão duplo de cidadania das teorias políticas modernas

Ilze Zirbel
(UFSC)

O feminismo é um fato social significativo na história da humanidade tanto pelo número de agentes envolvidos quanto pela influência de tais agentes no conjunto das relações sociais, sejam elas de natureza política, ideológica, econômica ou afetiva. No entanto, suas lutas, discussões e propostas pouco aparecem nas visões gerais apresentadas sobre a história das ideias políticas ou sobre a política dos Estados modernos.

Neste artigo procurar-se-á explorar algumas das críticas feministas às teorias políticas, em especial às teorias liberais, pela maneira que descreveram e enquadraram as mulheres no início da modernidade e por problemas considerados persistentes até a época atual. Procurar-se-á evidenciar o *padrão duplo de cidadania* utilizado por teóricos do final do século XVII para a aplicabilidade das regras liberais gerais. Tal padrão enfatizou uma natureza humana de aspecto duplo (atribuindo os privilégios da liberdade e da igualdade a todos os homens ao mesmo tempo em que estabelecia a existência de *subordinados naturais*) e apoiou-se em duas teorias do contrato: a do contrato público-social e a do contrato privado-doméstico.

De igual forma, as teorias políticas modernas deixaram o cuidado e o mundo do doméstico de fora de suas teorizações possibilitando ao mercado e ao Estado agirem como *free riders* desse conjunto de atividades necessárias à vida humana e social ao mesmo tempo em que funcionavam como um obstáculo à igualdade, à liberdade, e à autonomia das mulheres, produzindo e reproduzindo desigualdades e injustiças entre os gêneros.

Por fim, a clássica dicotomia entre público-privado será discutida levando em consideração algumas versões existentes de “público” bem como a divisão efetuada dentro do privado para nele enquadrar o mundo do doméstico e das relações familiares a fim de criar uma esfera favorável ao domínio masculino, protegida de qualquer regra pública ou política.

1. OCULTANDO AS LUTAS E OS ARGUMENTOS CONTRA A DESIGUALDADE ENTRE HOMENS E MULHERES

No período histórico em que as ideias de Liberdade e Igualdade são elevadas à condição de ideais éticos e políticos em vários países do ocidente (séc. XVII e XVIII), há uma estreiteza no modelo criado, a fim de manter sob dominação uma grande quantidade de sujeitos, dentre eles as mulheres e os grupos humanos dos países colonizados. No caso das mulheres, como defendeu Pateman (1993), a linguagem contratual foi utilizada para manter e aprofundar a exploração das mesmas, atrelada à ideia do casamento. Enquanto que o contrato social era apresentado como uma história de liberdade, o “contrato sexual” aprofundava uma história de sujeição e ambos apoiavam-se em um contrato original¹ que fundava tanto a liberdade quanto a dominação (PATEMAN, 1993, pp. 16-17). Fraser, tratando do contrato de casamento, observa o quanto ele “é diferente da maioria dos contratos comerciais, por estabelecer uma relação de *status* hierárquico, de longo prazo, cujos termos são predeterminados e inalteráveis, e cujos papéis são atribuídos de acordo com o sexo” (FRASER, 2013, p. 254).

Ao invés de dedicarem-se ao fim da subordinação humana, os teóricos do contrato social lançaram as bases da sujeição civil moderna e desobrigaram-se a discutir questões de dominação de gênero. O “desinteresse” por tais questões persistiu, inclusive, após o tão aclamado reavivamento das discussões em filosofia política com a publicação da obra *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls. Como apontou Okin (2004, p. 1537), os representantes da Teoria Política anglo-americana não se interessaram pelas questões de subordinação/opressão e liberdade/igualdade trazidas à tona por importantes textos feministas publicados na mesma época².

¹ O contrato original, aqui citado, refere-se a um pacto entre homens, na situação de fraternidade, contra o governo do pai e da tradição e que subordina as mulheres aos homens enquanto homens e não na função de pais ou representantes de um poder paternal.

² *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir, foi publicado em 1949 e traduzido para o Inglês em 1952. Seis anos depois, Isaiah Berlin publicou *Dois conceitos de Liberdade* (1958) e John Rawls publicou *Justiça como Equidade* (1958/2003). Em 1963, o livro de Betty Friedan, *A Mística Feminina*, virava *Best Seller* e em 1970 foi a vez da *Política Sexual*, de Kate Millet, e *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, de Shulamith Firestone. *Uma teoria da Justiça*, de John Rawls (1971/2000a), é publicado no ano seguinte. Os livros de Beauvoir, Friedan e Millet foram vendidos aos milhares e traduzidos para diversas línguas, discorrendo sobre a política patriarcal de subordinação e controle das mulheres nas mais diversas culturas, principalmente no ocidente.].

Os textos de autores liberais assumiram, como havia sido praxe até ali, que as desigualdades entre homens e mulheres era algo *relativo à natureza* e não à política ou às convenções sociais, não havendo, portanto, motivos para que fossem “uma preocupação adequada para a investigação filosófica” (OKIN, 2004, p. 1538). Apesar disso, pode-se dizer que a *liberdade pessoal* de viver a própria vida segundo as próprias escolhas e a *liberdade política* de auxiliar nas decisões dos rumos da comunidade são, igualmente, *ideais liberais e feministas*. O mesmo pode ser dito da demanda por igualdade de direitos, por uma vida livre de violência ou da ameaça dela, por acesso a oportunidades para desenvolver planos de vida, dentre outras coisas.

As teorias políticas feministas reivindicam uma igualdade substantiva para as mulheres e a *erradicação do sistema de privilégios e dominação com base no gênero e suas transversalidades*. Para tanto, é preciso *admitir a existência desse sistema*, inclusive nas teorias políticas que se pensam neutras, e é necessário *desenvolver princípios e políticas* que visam modificar e erradicar tal sistema.

A discriminação de gênero mantida e perpetuada pelas políticas modernas demonstra haver algum tipo de falha nos pressupostos teóricos e/ou na implementação de tais políticas. Uma falha que ainda precisa ser enfrentada, uma vez que a inclusão das mulheres “na escrita da lei”, após mais de três séculos de pressão política, não tem sido suficiente para implementar uma igualdade de fato, que afete as diferentes áreas do mundo do trabalho, da família e das demais instituições político-sociais.

2. AS DISCUSSÕES SOBRE A IGUALDADE E A LIBERDADE NA EUROPA DO SÉCULO XVII E XVIII

O contexto da disseminação das ideias liberais de igualdade e liberdade na Europa dos séculos XVII e XVIII não foi marcado apenas por mudanças econômicas ou sociais, mas também pela *Querelle des Femmes*, um amplo debate sócio-cultural ligado às definições de masculino e feminino e de como deve se comportar a mulher em sociedade e na vida familiar. O debate envolveu filósofos e filósofas, escritores e escritoras, eclesiásticos, líderes políticos, líderes comunitários e a população em geral.³ Segundo Dor-

³ Para este tema, ver: ZIRBEL, 2011.

lin (2001), a idéia da igualdade entre os sexos estava dada no século XVII e por conta dela se desenvolveu todo um jogo de discursos filosóficos sobre a verdade. De igual forma, este pode ser considerado o século da luta pelos direitos das mulheres ao saber, um direito que lhes daria (ou não) acesso ao conhecimento que, por sua vez, possibilitaria o controle das explicações sobre o mundo e a humanidade. Sem o acesso à educação, as mulheres não poderiam contradizer os discursos explicativos sobre si mesmas.

Nos séculos seguintes, as ideias de *povo soberano* e de *todos os homens nascem livres e iguais* exerceram forte atração sobre inúmeros grupos no ocidente, mas a aplicação das mesmas apenas aos homens causou espanto e resistência, em especial, entre as mulheres. Como exemplo pode-se citar os textos da inglesa Mary Astell, criticando os fundamentos filosóficos da instituição do casamento, e nos quais surge a pergunta

[...] se a soberania absoluta não é necessária em um Estado como ela o vem a ser na Família? Ou se [é] na Família, porque não no Estado? Uma vez que nenhuma razão pode ser alegada para um que não possa ser sustentada fortemente para o outro? Se todos os homens nascem livres, como é que todas as mulheres nascem escravas? Como elas devem ser, [uma vez que] serem submetidas à vontade arbitrária, inconstante, incerta, desconhecida, dos homens, é o perfeito Estado de Escravidão?" (ASTELL, 1700).⁴

Na França, a reação das mulheres é evidenciada na imprensa popular, no engajamento nas tribunas públicas, na formação de organizações revolucionárias e clubes políticos etc., levando a uma reação dos homens que controlavam as leis, no ano de 1793, no sentido de interditar tais ações. Ainda assim, o debate prosseguiu, como atesta a petição do Comitê dos Direitos da Mulher, de 16 de março de 1848, endereçada ao Governo Provisório francês, e na qual se argumenta que "não podem existir duas liberdades, duas igualdades, duas fraternidades" (RIOT-SARCEY, 2002, p. 39). Ainda em 1848, no dia 20 de março, o Jornal *La Voix des Femmes* insiste "que não é mais permitido aos homens dizer: a humanidade somos nós. (...) a democracia não pode se conjugar com os privilégios" (RIOT-SARCEY, 1992, p. 210). Menos de um mês depois (em 18 de abril), as mulheres questionavam os republicanos e sua "santa trindade das três palavras" [liberda-

⁴ O termo família, em maiúsculo, consta no original.

de, igualdade, fraternidade] por as usarem apenas como uma “convenção”, sem fazerem um verdadeiro uso da ideia que representam (RIOT-SARCEY, p. 214). O ponto de vista crítico e o exercício da liberdade de pensamento destas mulheres denunciavam a exclusão como um elemento constitutivo das estruturas fundadoras do novo sistema político.

2.1 O padrão duplo de cidadania e seus respectivos contratos

Observando de perto os textos dos filósofos políticos liberais do início da modernidade, pode-se perceber que a natureza, utilizada para destituir o poder político baseado na tradição e justificar a igualdade e a liberdade de todos os homens, também foi conclamada para fundamentar o oposto às mulheres, cindindo a humanidade em, pelo menos, dois grupos: os subordinados por natureza e os livres e iguais.

Locke, apesar de se opor a uma série de argumentos que postulavam a autoridade e o governo dos homens sobre mulheres e filhos dentro da família⁵, afirmou haver fundamento na natureza para a subordinação feminina (1690/2005, Livro I, cap. 5, §47). De igual forma, argumentou que nos momentos de divergência de entendimentos e vontades entre um casal é “necessário que a determinação última, ou seja, o governo, recaia em alguma parte, caberá naturalmente ao homem, por ser o mais capaz e mais forte” (1690/2005, Livro II, cap. VII, §82).

No período histórico de Locke, defendia-se a ideia de que a autoridade do rei e a do marido provinham de Deus. Por natureza, os homens eram superiores às mulheres e o rei havia sido escolhido para governar. A autoridade e o poder destes não podiam ser limitados ou quebrados. Assim, panfletos sobre o casamento elucidavam a correta relação do parlamento inglês e seu monarca. Com a mudança de linguagem e o questionamento dos fundamentos divinos para a autoridade dos monarcas, os contratos com base em consentimento passaram a ser usados com o mesmo fim. Defensores da monarquia seguiram utilizando-se da analogia do contrato de casamento para argumentar que este auxiliava a entender a autoridade política, uma vez que ambas as situações (de cônjuge mulher e súdito) implicavam abrir mão da liberdade original do estado de natureza e, uma vez estabelecidas, não podiam ser quebradas.

⁵ Locke, por exemplo, atribui à mulher o direito de negociar os termos da relação marital, de ter algum controle sobre a herança e ter uma autoridade partilhada com seus esposos em relação às crianças.

O uso do contrato de casamento pelos defensores da monarquia para dar suporte às ideias absolutistas criava um problema para os parlamentaristas e teóricos republicanos, como Locke.⁶ Ambos os grupos acreditavam que mulheres eram naturalmente inferiores aos homens e deveriam se submeter aos seus pais e maridos. A estratégia usada pelos parlamentaristas liberais, então, foi a de concordar que os esposos eram superiores às esposas, mas que havia restrições ao poder dos mesmos. Locke foi um pouco além. Defendeu a ideia de que os filhos (homens) não precisavam passar a vida subordinados ao poder paterno. A subordinação era necessária durante o inevitável período de dependência da infância e da juventude. Uma vez adquirida a independência e a maturidade, ela perdia seu significado. Além disso, defendeu que os filhos, antes da fase adulta, não possuem deveres, apenas direitos (de serem nutridos e mantidos pelos seus genitores), cabendo a ambos os progenitores os deveres de nutrir e educar (1690/2005, Livro II, §§66, 69, 78).

O passo decisivo para a discussão entre monarquistas e parlamentaristas no que concerne à analogia entre autoridade e poder real e marital foi dado por Locke quando este separou o poder político dos demais tipos de poderes, quebrando a analogia (1690/2005, Livro II, cap. 1, §2). Além das implicações que esse passo teve para a discussão relativa ao poder e à autoridade do monarca, houve implicações para o poder dos homens dentro da instituição da família e nas relações de gênero. O poder paterno e a sujeição das mulheres seguiram como derivados do contrato de casamento. A mulher, ao aceitá-lo, aceitava as condições de sujeição. O contrato não implicava apenas consenso, mas a atribuição de poder para um dos cônjuges.

A liberdade e a igualdade das mulheres, enquanto seres humanos, foi prejudicada em nome do contrato, uma vez que ele implica desigualdade. A ideia do contrato de casamento permitiu violar os direitos da mulher casada à liberdade e à igualdade, subordinando-a ao marido e, dessa forma, inviabilizando a sua personalidade legal e suas atividades no campo do público. Como observa Shanley,

⁶ Para maiores dados sobre os panfletos e as discussões entre monarquistas e parlamentaristas em torno do tema do casamento na Inglaterra do séc. XVII, ver: SHANLEY, 2007a.

somente assumindo que os princípios da justiça que deveriam governar o âmbito do público não se aplicam às relações familiares, alguém pode racionalizar a subordinação legal das esposas aos seus maridos. E apenas ao assumir que ser membro de uma família exclui as mulheres, mas não os homens, da esfera pública, poderia alguém justificar a privação de direitos das mulheres. A sujeição doméstica e política das mulheres são interligadas e se reforçam mutuamente (SHANLEY, 2007b, p. 43).

Apesar da igualdade ter sido definida pelos liberais clássicos como igualdade de direitos e não de riqueza ou força (elementos atrelados, comumente, a questões de poder), a força física foi o argumento central em defesa da autoridade e do governo do macho da espécie. Um argumento considerado inaceitável para a autoridade e o governo político. *Para garantir a hierarquia entre os gêneros e perpetuar a subordinação das mulheres foi preciso quebrar a lógica utilizada para os argumentos políticos (que claramente inviabilizaria o controle dos homens sobre as mulheres) de que todos nascem livres e iguais, afirmando um modelo de natureza secundário e paralelo (apoiado em aspectos físicos) e um modelo de contrato que inviabilizasse a cidadania plena (o do casamento).*

Kant, um século depois de Locke, também evocou o casamento e a força física para posicionar as mulheres no reino da natureza e fora do mundo das decisões políticas e mesmo da autonomia. Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798/2009)⁷, defendeu a ideia de que a natureza atribuiu força física aos homens e fraqueza física e emocional às mulheres com o intuito de conservar a espécie. Para a manutenção da espécie seria necessário uma “unidade indissolúvel” entre casais, possível apenas no casamento e mediante a submissão de uma das partes: a das mulheres.

A fraqueza das mulheres, tornada uma característica geral, de gênero, além de ter uma finalidade relacional e doméstica, traria implicações para o mundo civil. Assim, vemos que as mulheres (como os judeus e os eclesiásticos) são fracas em sua cidadania (KANT, 1798/2009, 171, p. 69) e, apesar de terem um entendimento saudável (sem deficiências mentais), possuem fraquezas (deficiências) que tornam necessário “que outra pessoa assuma a responsabilidade por elas no que se refere às questões de natureza civil” (KANT, 1798/2009, 209, p. 106).

⁷ Para uma discussão sobre a maneira como Kant descreve as mulheres nessa obra, ver ZIRBEL, 2011.

Nos argumentos de Kant, Leis Naturais e regras jurídicas corroboram entre si para explicar e justificar uma incapacidade da mulher ao conhecimento e ao pleno uso da razão e da liberdade, bem como à limitação da liberdade e da igualdade das mulheres. Em relação aos gêneros, as questões de poder surgem como fundantes da desigualdade e impedindo a liberdade.

Só o homem pode fazer a transição para a nova forma de vida política. Mulheres não podem fazê-lo por causa da natureza, uma vez que são naturalmente feitas para a sujeição e para o mundo restrito da família. A mulher ainda é o “grupo” e não o indivíduo das teorias. Para Pateman (2013, pp. 58-59), “a subordinação natural se define em oposição ao individualismo livre” e, ao serem excluídas da condição de indivíduos, as mulheres são excluídas do universo da participação do mundo público da igualdade, do consentimento e das convenções.

A participação na esfera pública é regida pelos critérios universais, impessoais e convencionais dos interesses e direitos dos indivíduos, aplicáveis aos homens. A família, no entanto, é pensada ancorada em laços considerados naturais, identificados como laços de sentimento e sangue, bem como na condição sexualmente definida da esposa em relação ao marido. Isso fez com que muitas teóricas feministas desconfiassem que a natureza humana descritas pelas teorias era, na verdade, a natureza de um certo modelo de homem.

Ao observarmos o termo “natureza” de um ponto de vista histórico-conceitual, é possível perceber que o mesmo assumiu diferentes significados em diferentes contextos. Como pontua Ertman (2005, p. 470), há pelo menos três significados distintos, mas sobrepostos, para designações legais de certos grupos ou associações íntimas descritas como naturais.

Primeiro, natureza comumente implica *imperativos biológicos* que são ditados por forças independentes da intervenção humana. Segundo, ela muitas vezes inclui uma *dimensão moral*, referindo ao divino ou outras fontes de autoridade além da autoridade humana. Finalmente, algo designado como natural é algo visto como garantido, *sem que precise de explicação* ou intuitivamente observável. Sob estes três significados de natureza, o natural também é *universal* (ERTMAN, 2005, p. 470).

Ainda segundo Ertman, os argumentos que se baseiam na ideia de naturalização para certas formas de relacionamento possuem dois gran-

des problemas. Em geral, mascaram e reforçam preconceitos que não podem ser justificados racionalmente, bem como hierarquias existentes. Ou seja, se apoiam em preconceitos e regras sociais que estruturam privilégios para certos grupos, o que poderia ser descrito (como o faz Ertman) como uma *base não-racional*. Assim, pode-se dizer que *a defesa da subordinação natural da mulher é a defesa de um modelo de sociedade, família e relações humanas, considerado moralmente superior a outros modelos, mas que encontra dificuldades em ser defendido de outra maneira a não ser mediante o uso de um argumento que apela para a natureza, retirando-o do centro dos debates, tornando-o óbvio e universal*.

A passagem da argumentação, em relação à família e à posição da mulher dentro dela, de um fraco modelo naturalizado para o modelo racional do contrato, possibilitou a ilusão da quebra das hierarquias e preconceitos. O modelo contratual é um modelo advindo do mundo dos negócios, no qual as relações raramente são naturalizadas e não se requer aprovação pública ou majoritária para efetuar-lo. Relações contratuais não são biológicas, evolucionárias ou divinas (ERTMAN, 2005, p. 472). Elas invocam a ideia da liberdade do indivíduo e o benefício dos envolvidos. No entanto, são relações idealizadas nas quais a igualdade dos integrantes é presumida e não implementada. O poder limitado de barganha de alguém que se encontra em posição de desvantagem (como mulheres em uma sociedade patriarcal que atribui aos homens o poder decisório sobre os termos dos contratos e as condições sociais de cada gênero), não é considerado para o contrato de casamento.

3. ESTADO E MERCADO COMO *FREE-RIDERS* DAS ATIVIDADES DAS MULHERES

Ainda que os teóricos contemporâneos tenham abandonado a suposição da inferioridade natural da mulher e aceitado sua inclusão no domínio público como capazes de auto-determinação ou que as democracias liberais tenham adotado progressivamente medidas anti-discriminatórias para assegurar às mulheres acesso igual à educação, emprego, cargos públicos etc., o tão esperado efeito da igualdade ainda não foi obtido (KYMLICKA, 2006, p. 305).

Mackinnon (1987), ao fazer um levantamento sobre as políticas dos direitos iguais nos EUA, concluiu que as mesmas não foram eficazes para

alterar as desvantagens enfrentadas por uma mulher. Um dos problemas centrais na obtenção de um resultado aquém do desejado tem a ver com a maneira como as atividades no campo do público foram pensadas: elas se destinam a alguém (cidadão e trabalhador) que não é o responsável primário pelo cuidado das crianças. Kymlicka (2006, p. 308) pontua ainda que, mesmo se as vagas de trabalho sejam destinadas, aparentemente, a qualquer pessoa, indiferente ao seu gênero, o próprio trabalho foi definido com base no pressuposto de que quem há de exercê-lo possui uma mulher em casa, cuidando dos filhos.

Em uma realidade na qual as coisas decididas como valiosas (ter um bom cargo para atingir uma boa condição econômica e chegar a ter uma vida considerada boa; ser livre para competir pelos melhores cargos) foram definidas e modeladas por um dos sexos e o outro está, pelo menos parcialmente, excluído da busca dessas coisas valiosas (preso ao trabalho doméstico e ao cuidado dos demais), a criação de abordagens neutras quanto ao gênero ou mesmo de políticas afirmativas/ diferencialistas (como cotas em partidos políticos), não chega a ser suficiente para alterar as desigualdades. *Ser livre do cuidado* para consigo, para com os filhos, esposos e demais familiares, parece ser uma *qualificação relevante para o trabalho e para a aquisição de uma vida boa*.

Kymlicka (2006, p. 311) resume bem a questão ao comentar que em uma sociedade onde os homens definem o mundo do trabalho de maneira a ser incompatível com o parto e a criação de filhos, não aceitam compensação econômica pelo trabalho doméstico e restringem o acesso à contracepção e ao aborto, as mulheres que enfrentam alguma gravidez não planejada e não conseguem compatibilizar trabalho remunerado com o cuidado da criança, precisam se colocar em uma relação de dependência para com alguém que possua renda maior (em geral, um homem).

A possibilidade de implementação de escolhas reais e o enfrentamento das desigualdades de gênero nas mais variadas áreas da sociedade suscitam questões difíceis a respeito da relação entre o público e o privado e entre a justiça e o cuidado.

4. PÚBLICO E PRIVADO COMO CONCEITOS MÚLTIPLOS

Benhabib (1985) faz uma relação entre as teorias do contrato social e a exclusão de certas áreas do domínio da justiça, incluindo o que poderia ser classificado como vida boa, confinando-as à esfera do privado.

Os teóricos do início da modernidade, ao afirmarem que os fins últimos da natureza eram desconhecidos, possibilitaram a emancipação humana em relação à mesma e à cosmologia existente (organicista). Dessa forma, teóricos do contrato podiam formular uma distinção entre justiça (campo dos direitos e do público) e vida boa (exercida no privado).

Vivendo em um universo desencantado e enfrentando a tarefa de criar uma base legítima para a ordem social sob a qual passariam a viver, os teóricos contratualistas posicionaram a justiça no centro da política e da moral. Na nova ordem, os deveres seriam definidos de acordo com uma concordância geral e racional (para garantir paz e prosperidade – como propuseram Hobbes e Locke) ou como derivados de uma forma racional da lei moral (como defendidos por Rousseau e Kant). E, “enquanto as bases sociais da cooperação e as reivindicações de direitos dos indivíduos são respeitadas, o sujeito burguês autônomo poderia definir a vida boa como sua mente e consciência lhe ditam” (BENHABIB, 1985, p. 407).

O conceito de privacidade ou o domínio pessoal do indivíduo foi alargado de tal forma que a esfera íntima, doméstica e familiar foi subsumida nele. Assim, as relações de parentesco, amor, amizade e sexo são compreendidas como fazendo parte da esfera das decisões pessoais do indivíduo que se emancipou e definiu a justiça como o valor central para as decisões que devem gerenciar o mundo público. A esfera do pessoal e da vida boa não implicam, portanto, o reconhecimento da igualdade das mulheres.

O contrato, ao mesmo tempo em que lida com a insegurança gerada pela consciência de inúmeros sujeitos autônomos e donos de si, estabelece a linha divisória para a ação de cada indivíduo ao criar um espaço privado para ele. O privado é entendido, então, como a esfera na qual “a intrusão ou interferência em relação à liberdade requer justificativa especial” (OKIN, 2001, p. 306). Nesta realidade, o Estado precisa regulamentar as ações dos cidadãos e proteger o privado de qualquer intromissão, incluindo a do próprio Estado.

O Estado e o poder político passam a ser necessários para regulamentar o espaço no qual todos interagem, garantir a proteção dos indivíduos dentro dele e efetuar um corte entre o espaço da interação coletiva e um outro, privado, no qual ninguém deve se intrometer. Apenas o Estado tem as condições de criar e garantir o mundo do privado.

Para muitos teóricos liberais, *o público e o político se equivalem e ambos se contrapõem ao e criam o privado*. Ainda assim, curiosamente,

apenas uma dicotomia entre público e privado é apresentada nas discussões em geral, a dicotomia entre o privado e o político parece não existir ou simplesmente não se toca nessa possibilidade, uma vez que alguns representantes do mundo privado também são vistos como plenamente políticos, não havendo contradição ou oposição entre ambas as imagens, ainda que não sejam todas as pessoas que possuam o *status* de serem, simultaneamente, pessoas privadas e políticas.

Feministas como Pateman (2013, p. 59) têm argumentado que a demanda por um determinado tipo de espaço privado denota uma *divisão dentro do mundo dos homens*. Para entender essa divisão seria preciso compreender a divisão do trabalho entre os gêneros e a situação da família e das mulheres nesse quadro. Enquanto os homens foram pensados como responsáveis pelas vida econômica e política, e atrelados a elas, as mulheres foram vistas como responsáveis pelas atividades do mundo doméstico sendo submetidas aos homens pelo contrato de casamento e descritas como inadequadas à esfera pública (com a qual possuiriam uma ligação através do representante da unidade doméstica: o homem). O Estado e o mundo público são, portanto, povoados pela figura dos homens adultos, chefes de família, e *o direito a uma vida privada, livre da intrusão do Estado ou de alguém outro, se confunde com o direito de um indivíduo masculino*.

No fundo, não ocorre apenas uma divisão dentro do mundo público e político dos homens, mas inúmeras. Uma série de expressões exemplifica esse fato na forma de pares dicotômicos: Estado e sociedade civil, economia e política, liberdade e coerção, pessoal e público, doméstico e não doméstico etc. Com o advento do indivíduo liberal, livre e proprietário de si, a esfera pública passa a ocupar uma posição ambígua uma vez que os critérios universais que devem regê-la são os deste indivíduo. Além disso, esse novo sujeito costuma ser pensado abstraído de suas relações pessoais, tanto familiares quanto com seus semelhantes homens. Nas palavras de Pateman, trata-se de “um indivíduo ‘privado’, mas [que] precisa de uma esfera em que possa exercer seus direitos e oportunidades, ir em busca de seus interesses (privados) e proteger e aumentar sua propriedade” (PATEMAN, 2013, p. 60). Assim, o público, quando entendido como o Estado ou alguma outra força coercitiva de tipo político, precisa ser enfraquecido ou mesmo esvaziado para que a esfera dos interesses individuais seja fortalecida.

Uma distinção importante entre público e privado deu-se no pensamento liberal moderno sob influência do romantismo (séc. XVIII-XIX). O espírito romântico designou toda uma visão de mundo centrada no indivíduo e suas necessidades subjetivas, *diferenciando o pessoal e íntimo, do público*, que englobava tanto o Estado quanto a sociedade civil. Críticas eram efetuadas contra a coerção estatal e social sobre as escolhas do indivíduo e o privado foi definido como o campo da intimidade. O movimento romântico influenciou as sociedades ocidentais e teve sua ideia central, “o direito de ser deixado em paz/só” (BOSTON e BRANDEIS, 1890), incorporado a elas de tal forma que a maior parte dos países de orientação política liberal adotou o direito à privacidade, não como um estatuto jurídico particular, mas como um *direito universal*.⁸

Quanto ao mundo doméstico-familiar, é ele parte do domínio privado no qual a liberdade liberal, na imagem das escolhas e interesses dos indivíduos, ou da intimidade, é exercida? A família e o doméstico configuram um campo a parte. Trata-se de outro tipo de privado, entendido de maneira biologizada, como algo natural e não-político que, portanto, não se aplica às discussões políticas. Isso torna possível ignorar os aspectos políticos da família e/ou a relevância da justiça nas relações pessoais mais íntimas e, conseqüentemente, as desigualdades de gênero nesses espaços e na estrutura mais fundamental da sociedade.

4.1. O espaço privado do privado

Na *distinção entre o público e o doméstico*, em geral, pensa-se no doméstico como o espaço da privacidade, por excelência. No entanto, Higgins (2000, p. 847) diferencia *dois tipos de privacidade: a decisória e a espacial*. O doméstico seria o lugar da privacidade espacial e o restante da sociedade civil o da privacidade decisória. Ambos os campos possuem um grau de proteção jurídica no sentido de que apenas o que cai do lado da linha identificado como público pode ser alvo de restrições e regulamentações. Biroli (2014, p. 39), pontua ainda que a ausência de Estado não é uma garantia à privacidade. O usufruto da mesma está relacionado à posição social do indivíduo tanto na esfera familiar como na estrutura mais geral da sociedade.

⁸ A vida privada é protegida pelo artigo 12 da Declaração Universal dos Direitos Humanos (originalmente: dos Direitos do Homem), de 1948.

Em se tratando do espaço do doméstico, Okin defendeu a ideia de que o direito à privacidade não se aplica a todos os seus integrantes, mas apenas a quem tem o *status* de indivíduo. Os direitos pensados para o privado (em qualquer uma das suas versões), sempre foram

[...] os direitos desses indivíduos a não sofrerem interferência no controle que exerciam sobre os outros membros da sua esfera de vida privada – aqueles que, seja pela idade, sexo ou condição de servidão, eram vistos como legitimamente controlados por eles e tendo sua existência limitada à sua esfera de privacidade. Não há qualquer noção de que esses membros subordinados das famílias devessem ter seus próprios direitos à privacidade (OKIN, 2008, p. 308).

Assim como Okin (e praticamente todas as variações de pensamento feminista), West (1995, p. 119) aponta *o doméstico como um espaço marcado por relações de poder e subordinação* no qual grande parte dos seus integrantes não possui poder decisório e é fisicamente vulnerável. Isto tem implicações sobre a liberdade das mulheres e para as teorias políticas, uma vez que, se esse espaço é identificado como privado e nele ocorre o controle sobre as escolhas das mulheres e a dominação das suas vidas públicas e íntimas, então *a ideia de privado e privacidade como áreas livres de qualquer interferência é, na verdade, uma ideia que protege um sistema de poder e controle que restringe grande parte da sociedade.*

A reivindicação de que *o pessoal é político*, articulada pelas diversas vertentes feministas da segunda onda procurava colocar em evidência não apenas as desigualdades perceptíveis no campo tido como público (entendido aqui no sentido dado pelos românticos, como o Estado e a maior parte das instituições da sociedade civil), mas no da privacidade. O *slogan* procurava evidenciar que muitos dos problemas das mulheres não eram de natureza individual ou psicológica, mas sociais e que o político, quando pensado como exercício do poder, ou como relações de poder, atinge todas as esferas da sociedade, incluindo a esfera privada.

Millet chegou a afirmar que todo poder é, de alguma forma, político. Assim, visto que os homens exercem poder sobre as mulheres de muitas maneiras, principalmente no âmbito das relações pessoais, seria possível falar em algo como uma *política sexual*, um controle e domínio sobre certos indivíduos por conta do seu sexo. O conceito mais fundamental de

poder seria, então, o de domínio sexual, vivenciado nas relações pessoais (MILLET, 1971, p. 25). *Não é a toa que grande parte dos elementos identificados pelo feminismo como atrelados à sujeição das mulheres (o corpo, a família, o doméstico, as relações sexuais e afetivas, a reprodução etc.) fazem parte do que se identifica como o mundo da privacidade.*

Feministas como Foreman (1978), fazendo uso do conceito marxista de alienação, afirmam que a mesma não se dá apenas no mundo do trabalho assalariado, mas, igualmente, no da família. No espaço familiar, a alienação envolve a perda de controle sobre a própria sexualidade e reprodução, bem como a obrigatoriedade de prover suporte emocional e material para os homens de uma maneira que nega inúmeras das necessidades das mulheres (BRYSON, p. 217). Enquanto que no campo do trabalho a alienação reduz os trabalhadores e trabalhadoras a um instrumento laboral, na família ela *reduz a mulher a um instrumento de trabalho, afetividade e reprodução.*

Como as relações familiares não são mediadas por dinheiro e acredita-se que sejam estruturadas pelo amor, a alienação das mulheres é dissimulada. No entanto, a sexualidade, a reprodução e o cuidado fazem parte da base material da sociedade, sendo a *alienação privada* e sua superação algo tão fundamental quanto a alienação experimentada no campo do trabalho remunerado. De igual forma, assim como a especialização torna-se algo tão extremo que certas habilidades se perdem e o trabalho torna-se uma negação ao invés da expressão da criatividade humana, homens e mulheres alienam-se de certas partes de si, *cabendo às mulheres a especialização do cuidado, do trabalho doméstico e do suporte sexual e emocional da sociedade.*

A permanência da dicotomia entre o público (seja ele entendido como o Estado, em sua oposição à Sociedade Civil, ou a Sociedade Civil, em oposição ao mundo da privacidade) e o doméstico, torna possível que se ignore as relações de poder e o tipo de alienação que vigoram dentro dele. No entanto, *o principal atentado à liberdade e à igualdade das mulheres não se encontra no âmbito do público, ainda que este dê suporte a práticas desiguais, mas no das relações de intimidade vivenciadas no campo do privado.*

4.2. A importância de um modelo alternativo de privado/privacidade

Apesar das denúncias e críticas endereçadas às divisões e à normatividade estabelecidas entre as diversas formas de público e privado, muitas feministas afirmam a importância da privacidade para a vida humana.⁹ Reivindica-se o direito a uma privacidade livre de violência, assédio sexual, ou estupro, e na qual se possa exercer uma autonomia decisória relativa aos afetos, aos direitos reprodutivos e ao exercício dos mais diversos planos de vida. Tal privacidade é necessária ao desenvolvimento das relações de intimidade que estão na base de identidades relativamente autônomas e singulares.

A questão que se coloca é a da melhor maneira de *garantir a privacidade decisória* das mulheres e dos demais membros da família. Possivelmente algum tipo de separação seria necessária para os diversos campos da sociedade civil, sem que a mesma implique em dicotomia ou desvalorização. De igual forma, é preciso *pensar em formas produtivas de modificar as relações de poder e dominação no interior das relações familiares e domésticas*. Uma maior participação do Estado pode ser requerida para reverter situações de violência, abuso ou mesmo do uso arbitrário da autoridade contra mulheres, crianças, idosos e/ou pessoas com deficiência dentro dos espaços entendidos como privados.

Outro ponto importante para a construção de uma sociedade que garanta espaços de privacidade livres de violência, de constrangimento sistemático e de desigualdades injustas, é o do desenvolvimento de uma perspectiva que enfatize as conexões entre as esferas consideradas como privadas-domésticas e as públicas-políticas. A dicotomia entre estas diferentes dimensões da vida não é real, uma vez que as vantagens e desvantagens em cada uma tem impacto sobre as alternativas e relações vivenciadas na outra. A relação entre ambas precisa ser evidenciada pelas teorias políticas, uma vez que os mais profundos obstáculos à uma cidadania em termos de igualdade para as mulheres estão ancorados na ideia da separação entre o doméstico-familiar e os demais campos da sociedade.

O desafio de pensar as atividades deixadas de fora do político e que dão sustentação a ele precisa ser enfrentado. Nesse sentido, discutir as atividades atreladas ao cuidado faz parte do desafio, assim como as relações de dependência.

⁹ Esse é o caso de Fineman (1995), McClain (1999), Allen (2003) e Lever (2005), dentre outras.

5. A PRIVATIZAÇÃO DA DEPENDÊNCIA

Fineman (2004; 2005; 2008) e Kittay (1999), dentre outros pesquisadores e pesquisadoras do campo das teorias do cuidado, apresentam uma visão alternativa de justiça e Estado pautados no cuidado e nas relações de dependência e no efeito destas sobre cuidadores e cuidadoras. Fineman, em especial, pontua o peso das responsabilidades impostas sobre as mulheres como resultado de um modelo de privatização, atribuído a um modelo de família privada.

Para teóricas e teóricos do cuidado, a dependência é uma condição humana e parte universal e inevitável do seu desenvolvimento¹⁰. Enquanto crianças, todos fomos dependentes e podemos voltar a sê-lo com o avançar da idade, o advento de uma doença ou sob o efeito de algo que nos incapacite temporária ou permanentemente. Dar-se conta da *inevitabilidade da dependência* é considerado *teoricamente importante* para compreender o *débito coletivo* que se tem para com as pessoas e as atividades que vão ao encontro dessa dependência inevitável. Cada membro, assim como o todo da sociedade, é obrigado por este débito a assumir responsabilidades que estejam de acordo com ele. Trata-se de algo que transcende as circunstâncias individuais uma vez que não podemos satisfazer ou dar conta desta responsabilidade de forma individual ou no espaço da família privada.

Para Fineman, “assim como as necessidades associadas à dependência individual precisam ser supridas se o indivíduo deve sobreviver, a dependência coletiva precisa ser suprida se uma sociedade quer sobreviver e perpetuar a si mesma” (FINEMAN, 2005, p. 183). A sociedade não existiria se não houvesse o trabalho dos cuidadores e cuidadoras para conosco e pelas demais pessoas que conosco dividem o mundo social. Colocando dessa forma é possível perceber que *a responsabilidade pelas atividades de dependência/cuidado não é uma questão de empatia ou altruísmo, mas de cidadania e preservação da sociedade* (2004, p. 48; 2005, p. 183).

O tema da importância social do trabalho da dependência é obscurecido, segundo Fineman, pela *presumida imagem de família* que se tem. Se-

¹⁰ Dentre as inúmeras autoras e autores que trabalham com esta temática, focarei, neste artigo, nos textos de Fineman por sua crítica ao mercado como *free rider* do trabalho realizado nos núcleos familiares e da exploração que isso significa para as mulheres.

gundo essa imagem, a família é uma instituição afetivo-altruísta unida por laços de afeto e que encarna valores e normas muito diferentes das demais instituições da esfera pública, particularmente as do mercado. Tal imagem seria errônea em relação à posição da família dentro da sociedade tanto quanto ao seu funcionamento e função. A família “está contida no meio da sociedade mais larga e seus contornos são definidos como uma instituição pela lei. Longe de ser separada e privada, a família interage com e é interpretada por outras instituições sociais” (FINEMAN, 2004, p. xviii).

De igual forma, este modelo de família seria uma construção ideológica específica levada a cabo por uma população particular e “com uma forma gendrada¹¹ que nos autoriza a privatizar a dependência individual, fazendo de conta que ela não é um problema público” (FINEMAN, 2005, p. 179). O aspecto gendrado da família seria essencial para a manutenção e continuidade do que Fineman chama de “mitos fundacionais” das sociedades modernas: as ideias de independência individual, autonomia e autossuficiência. De acordo com estes mitos, o indivíduo, a família e o próprio Estado deveriam ser independentes e autossuficientes.

Nos discursos políticos contemporâneos, independência e autossuficiência são termos complementares e positivos, enquanto que dependência e subsídio se complementam e recebem uma carga pejorativa. Em uma visão econômica neoliberal, por exemplo, o Estado deve eliminar ou reduzir os subsídios que fornece a seus dependentes, desembaraçando-se deles e ensinando-os a serem mais independentes e autossuficientes. Logo, o trabalho da dependência não é identificado como algo que gere débito social, uma vez que a dependência é negativamente comparada com o *status* desejável da independência.

Ao mascarar a dependência individual e social das atividades de cuidado e considerar tais atividades como privadas é possível negar o valor das mesmas, a dívida social que se tem para com elas e o fato de que a sociedade e suas instituições agem como free riders do trabalho efetuado dentro das famílias. Ao perceber que cuidadores fornecem um importante subsídio para a sociedade em geral percebe-se que, “longe de serem independentes, o Estado e as instituições de mercado que ele protege e

¹¹ A palavra inglesa *gendered* (definida por Teresa de Lauretis em um texto de 1987, intitulado *The Technology of Gender*) é de difícil tradução, mas costuma ser usada em português como *gendrado/a*.

promove dependem do trabalho de cuidadores que reproduz a sociedade e preenche suas instituições” (FINEMAN, 2004, p. xvii).

Nas discussões econômicas, focadas no mercado, a família até pode figurar como uma unidade de consumo ou de produção, mas é analiticamente separada da estrutura essencial de funcionamento do mercado. Pouquíssimo reconhecimento é dado ao fato de que discussões políticas sobre questões econômicas e sociais implicitamente incorporam uma certa imagem de família, assumindo suas estruturas, função e funcionamento. Da mesma forma, teorias políticas e construções jurídicas baseadas na justiça ou na liberdade consideram o indivíduo a unidade relevante de análise, não concedendo à família qualquer potencial ou significado teórico (FINEMAN, 2005, p. 179).

Para Fineman, o modelo privado e gendrado da família permite mascarar *a dependência da sociedade e de todas as suas instituições públicas* para com o trabalho não recompensado e não reconhecido de cuidadores e cuidadoras. *O foco nas atividades de cuidado permitira a percepção da simbiose que existe entre as esferas consideradas como separadas bem como o uso que o Estado, o mercado e as demais instituições sociais delas fazem sem, no entanto, valorizá-las ou compensá-las, eximindo-se de qualquer responsabilidade pelas mesmas.* Além disso, também seria possível conceber a família como uma instituição pública dinâmica à qual foi atribuída um papel específico para o benefício da sociedade como um todo.

O tratamento da família como uma instituição pública ao invés de natural e privada, assim como a atribuição do trabalho da dependência como uma responsabilidade coletiva e não somente das mulheres, representa o desenvolvimento lógico dos argumentos feministas que vêm na separação entre público e privado um problema com graves implicações para a liberdade e a igualdade das mulheres.

REFERÊNCIAS

ALLEN, Anita. *Why Privacy Isn't Everything: Feminist Reflections on Personal Accountability*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.

ASTELL, Mary. *Some Reflections Upon Marriage, Occasioned by the Duke and*

Dutchess of Mazarine's Case; Which is Also Considered. Londres: Printed for John Nutt, 1700.

BENHABIB, Seyla. The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controvers and Feminist Theory. *PRAXIS International*, vol. 4, 1985, pp. 402-424.

BOSTON, Samuel Warren e BRANDEIS, Luis. *The right to pivity*, *Harvard Law Review*, nº 5, 15 de dezembro de 1890.

BRYSON, Valerie. *Feminist Political Theory. An Introduction.* Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2a ed. 2003.

DORLIN, Elsa. *L'évidence de l'égalité des sexes: Une philosophie oubliée du XVIIe siècle.* Paris: L'Hatman, 2001.

ERTMAN, Martha M. The Business of Intimacy: Bridging the private-private Distinction. Em: FINEMAN, M. A. e DOUGHERTY, T. (eds.). *Feminism Confronts Homo Economicus: Gender, Law & Society.* Ithaca: Cornell University Press, 2005, cap. 20, pp. 167-192.

FINEMAN, Martha Albertson. Cracking the foundational Myths: Independence, Autonomy, and Self-Suficiency". Em: FINEMAN, M. A. e DOUGHERTY, T. (Eds.). *Feminism Confronts Homo Economicus: Gender, Law & Society.* Ithaca: Cornell University Press, 2005, cap. 9, pp. 179-192.

_____. *The Autonomy Myth: a Theory of Dependency.* Nova Iorque: The New Press, 2004.

_____. *The Neutered Mother, The sexual Family and other Twentieth Century Tragedies,* Nova Iorque: Routledge, 1995, pp. 106-110.

_____. The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition. *Yale Journal of Law & Feminism*, vol. 20, nº1, 2008, pp. 1-23.

FOREMAN, Ann. *Femininity as Alienation,* London: Pluto Press, 1979.

FRASER, Nancy. "Para além do modelo senhor/serva. Sobre O contrato sexual, de Carole Pateman". Em: MIGUEL Luis Felipe e BIROLI, Flávia (org.). *Teoria Política Feminista. Textos centrais.* Vinhedo/SP: Editora Horizonte, 2013, pp. 251-263.

HIGGINS, Tracy E. Reviving the Public/Private Distinction in Feminist Theorizing. Symposium on Un Feminist Business, *Chicago-Kent Law Review*, Vol. 75, 1999-2000, pp. 847-863.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 1798/2009.

KYMLICKA, Will. *Filosofia Política Contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LEVER, Annabelle. Feminism, Democracy and the Right to Privacy, *Minerva: An Online Journal of Philosophy*, vol. 9, 2005, pp. 1-31.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo (1690)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MACKINNON, Catharine. *Feminism unmodified: discourses on life and law*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1987.

McCLAIN, Linda C. Reconstructive Tasks for a Liberal Feminist Conception of Privacy, *William & Mary Law Review*, vol. 40, nº 3, 1999, pp. 759-770.

OKIN, Susan Moller. "Equal Citizenship: Gender. Justice and Gender: An Unfinished Debate", *Fordham Law Review*, vol. 72, 2004, p. 1537.

_____. "Gênero, o público e o privado" (1991). *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, vol.16, n. 2, maio-agosto, 2008, pp. 305-332.

PATEMAN, Carole. "Críticas feministas à dicotomia público/privado." Em: MIGUEL, Luis Felipe e BIROLI, Flávia (org.). *Teoria Política Feminista. Textos centrais*. Vinhedo/SP: Editora Horizonte, 2013, pp. 55-80.

_____. *O contrato Sexual* (1988). Tradução de Marta Avancini. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

RIOT-SARCEY, Michèle. *Histoire du féminisme*. Paris: La Découverte, 2002.

_____. *La Démocratie à l'épreuve des femmes, trois figures critiques du pouvoir, 1830-1848*, Albin Michel, 1994.

SHANLEY, Mary Lyndon. "Afterword: Equality, Liberty, and Marriage Contracts" (2007b. p. 38-49) e "Marriage Contract and Social contract in seventeenth-century England Political Thought." (2007a. pp. 17-37). Em: HIRSHMANN, N. e McLURE, K. M. *Feminist Interpretations of John Locke* (org.), The Pennsylvania State University, 2007.

WEST, Robin. *Progressive, Constitutionalism: Reconstructing the fourteenth amendment*, 1995.

ZIRBEL, Ilze. "O Lugar da Mulher na Antropologia Pragmática de Kant". *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 6, n. 1, pp. 50-68, jan.- jun., 2011.

Marie de Gournay para além de sua amizade com Montaigne

Cinelli Tardioli Mesquita

(IFSul de Minas)

Como este trabalho surgiu do desdobramento de uma pesquisa mais detalhada sobre Montaigne e a pesquisa sobre Marie de Gournay encontra-se em fase inicial, é impossível neste momento ignorar o filósofo, mesmo havendo a crença de que ela pode ser lida sem, necessariamente, ser comparada a Montaigne. Pelo que indica uma primeira pesquisa, Marie de Gournay nunca foi traduzida para o português e, talvez por isso, ainda ouvimos pouco seu nome. Por este motivo, o objetivo principal deste artigo é divulgar esta filósofa que poderá, quem sabe, contribuir para os estudos de gênero em nosso país. Uma pista de que Marie de Gournay pode ter muito que contribuir para tais estudos é que, a partir do século XX, ela foi resgatada com entusiasmo pelos movimentos feministas, notadamente, da América do Norte e da Europa. Mesmo que as possíveis leitoras e leitores feministas eventualmente não concordem com as ideias de Marie de Gournay, a esperança é de que este trabalho possa contribuir com o estudo das ideias que possivelmente fundamentam – ou fundamentaram – muitos feminismos pelo mundo. É preciso tirar Marie de Gournay da sombra de Montaigne e mostrar que, apesar dela se apropriar de questões muito caras ao filósofo, ela tem uma filosofia própria, baseada, entre outras coisas, na importância vital dos direitos das mulheres ao acesso à sabedoria e ao respeito como cidadã. Acesso que, se for vedado, compromete a dignidade deste dito, preconceituosamente, «sexo frágil». Com esperança de retirar esta filósofa da sombra de Montaigne, este breve texto expõe o que considera importante para a divulgação da mesma, mas com a consciência de que muito ainda há que se falar a respeito dela. É preciso deixar claro que a intenção inicial é apenas apresentar a filósofa, deixando de lado muitas considerações filosóficas que seriam pertinentes, pois estas poderão ser feitas não só em outros momentos como por outras (os) autoras (es). A filósofa, tal qual Montaigne, dedicou-se a

variados assuntos, como por exemplo: lógica, poética, tradução, educação e moral. Um terreno fértil a ser explorado. Este trabalho se limitará a explorar, de maneira introdutória, sobre as questões de gênero presentes em sua obra.

Vamos começar do lugar ao qual frequentemente se faz referência à Marie de Gournay: sua amizade com Montaigne. Este era muito reservado quanto à amizade, pois não dava este nome e valor a qualquer conveniência social. Em seu ensaio sobre o tema, chegou mesmo a dizer: “[A] o que costumamos chamar de amigos e amizades são apenas contatos e convivências entabulados devido a alguma circunstância ou conveniência por meio da qual nossas almas se mantêm juntas” (*Ensaaios*, I, 28, 281)¹. Mas em seus ensaios fala de duas amizades arrebatadoras em sua vida. A amizade com La Boétie e a amizade com Marie de Gournay.

Seu primeiro amigo foi La Boétie, sobre o qual ele continua na passagem anteriormente citada:

[A] Na amizade de que falo, elas [as almas] se mesclam e se confundem uma na outra, numa fusão total que apagam e não mais encontram a costura que as uniu. Se me pressionarem para dizer por que o amava, sinto que isso só poderia ser expresso [C] respondendo: porque era ele, porque era eu (Idem).

Após a morte de La Boétie, apenas Marie de Gournay conquistou a amizade de Montaigne. Em seu ensaio intitulado *Da presunção*, Montaigne chegou a registrar sobre ela:

[C] Tive prazer em divulgar em vários lugares a esperança que deposito em Marie de Gournay le Jars, minha filha de aliança, sem dúvida amada por mim muito mais que paternalmente e envolvida em meu retiro e solidão, como uma das melhores partes de meu próprio ser. Não vejo mais que ela no mundo. Se a adolescência pode pressagiar, um dia essa alma será capaz das mais belas coisas, e entre outras da perfeição dessa santa amizade à qual não lemos que seu sexo já te-

¹ Os *Ensaaios* de Montaigne serão citados a partir do exemplar de Bordeaux editado por Villey e traduzido pela Rosemary Costhek Abílio (2000). No corpo do texto, as citações serão indicadas assim: (*Ensaaios*, volume, capítulo e página). As letras entre colchetes definem a data de composição dos textos. Pela edição de Villey dos *Ensaaios*, pode-se encontrar entre colchetes as letras A, B e C, que significam a data de edição de 1580 ou de 1582, o texto de 1588 e o texto posterior a esta data, respectivamente.

nha conseguido elevar-se: a sinceridade e a firmeza de seu caráter já são suficientes, sua afeição para comigo mais que abundante e tal em suma que nada há que desejar, exceto que a apreensão que ela sente por meu fim, aos cinquenta e cinco anos nos quais me encontrou, a atormentasse menos cruelmente. O julgamento que fez dos meus primeiros Ensaaios, sendo mulher e neste século e tão jovem e sozinha em sua região, e a notável intensidade com que me amou e me buscou durante muito tempo, baseada simplesmente na estima por mim que adquiriu por meio deles, antes mesmo de me ter visto, é uma particularidade digna de consideração (*Ensaaios*, II, 17, 494).

Interessante destacar a intensidade destas amizades: “porque era ele, porque era eu”, referindo-se a La Boétie e “uma das melhores partes de meu próprio ser”, sobre Marie.

É sabido, e frequentemente explorado, que La Boétie influenciou filosoficamente Montaigne e que inclusive deixou ao amigo sua biblioteca pessoal. Como aparentam as passagens citadas, Marie de Gournay não ficou atrás em afeição. Curiosamente, a biblioteca herdada de La Boétie por Montaigne foi posteriormente herdada por ela.

Ainda para efeito de curiosidade, a filósofa escreveu mais que o próprio Montaigne! Foram mais de duas mil páginas escritas. E, no entanto, mesmo que em alguns países ela tenha certo reconhecimento como filósofa, ela ainda é mais conhecida como “o satélite de um astro”, como disse Auffret (2008: 9).

No pequeno ensaio *Grief des Dames* Marie retoma o argumento presente nos *Ensaaios* de Montaigne de que apenas a vaidade sustenta a sabedoria de alguns “homens de saber”. Em vez de sustentarem sua ciência na verdade, criam seus próprios simulacros de verdade a fim de sustentar suas comodidades e obter o reconhecimento público. A verdade simulada de que as mulheres são universalmente inferiores aos homens, defende-os de um perigoso duelo intelectual que poderia advir de um reconhecimento da particularidade de cada indivíduo, reconhecimento que ela herda de seu “pai de aliança”. Sobre a particularidade que fundamenta a constituição até mesmo dos próprios homens, como podemos ver em *Grief des Dames*, Marie (2008: 62) disse: “hão [os homens] de nos mostrar que o valor do espírito deles ultrapassa àquele do nosso sexo”. Logo, a superioridade dos homens em relação às mulheres não deve ser reconhecida simplesmente porque eles decidiram por isso arbitrariamente,

mas eles devem provar, pelo bom uso da razão, que estão corretos em seu pressuposto. Mas, ao contrário de ver este movimento de tentativa racional de justificação, ela percebe – e desenrola em seu texto – inúmeras espécies de falácias e calúnias. Para GOURDE (2005, p. 72), ao analisar outro ensaio “feminista” de Marie, a saber, *Apologie pour celle qui escrit*, percebe-se que Marie defende que existem apenas duas coisas universais no mundo: a Razão e a Virtude, ambos sem relação alguma com o sexo. Para NOISET, em seu artigo *Marie de Gournay et le caprice des siècles* (p. 194), Marie presume que seu insucesso como filósofa deveu-se mais à dissipação da época do que à sua condição feminina, isto porque, diz Noiset mais adiante (p. 204) Marie denuncia o antifeminismo do século XVII por ser regido pela falta de capacidade intelectual da sociedade.

Sobre a temática da diversidade humana, Montaigne abre seu ensaio intitulado *Da desigualdade que existe entre nós*, com um parágrafo em que destaca com maestria a diferença existente entre os homens:

Plutarco diz em algum lugar que não observa entre um animal e outro distância tão grande como encontra entre um homem e outro. Está falando da capacidade da alma e das qualidades interiores. Na verdade, observo tanta distância de Epaminondas, como o imagino, até alguém que conheço, quero dizer capaz de senso comum, que de bom grado eu iria além de Plutarco e diria que *há mais distância entre tal e tal homem do que entre tal homem e tal animal* e que há tantos graus de espíritos quantas braças há daqui ao céu, e igualmente inumeráveis (*Ensaio*, I, 42, 384 – itálico meu).

Tal observação de Montaigne é uma crítica sutil aos intelectuais de sua época que se obstinavam em encontrar a “natureza humana” sem considerar a desigualdade entre os homens. Marie, por sua vez, apropriou-se das palavras de Montaigne para criticar os “homens de saber” de sua época que vaidosamente pretendiam definir a natureza masculina e feminina. Em seu ensaio *Da Igualdade dos Homens e das Mulheres*, tal apropriação feita de Montaigne é mais bem explicitada por sua frase: “há mais diferença entre uma mulher e outra do que entre uma mulher e um homem” (2008, p. 30). E Marie justifica esta diferença entre as mulheres pelas circunstâncias sociais, espaciais e culturais as quais elas são submetidas. Se, na França, segundo Marie, as mulheres são inferiores intelectualmente aos homens, não é por uma questão de natureza, mas de aces-

so à sabedoria. Como destacou KRIER (2009, p. 250) antes da descoberta da Sociologia, ela já via a interferência da sociedade.

Quanto ao acesso à sabedoria, *Grief des Dames* alude bem a uma realidade da própria Marie, a de ter sido habitualmente negado seu acesso às conferências e, quando permitida sua presença nelas, ela era tratada como introneteada ou recebida com a “cortesia” daqueles que a julgavam pelo sexo ou simplesmente ignorada pela consideração machista: “É uma mulher que fala!” (2008, p. 58).

Marie não se conformando com o fato de que o papel da mulher na sociedade era apenas o de esposa, não se casou e aventurou-se no mundo das letras a despeito dos preconceitos e da conseqüente miséria a qual lhe fora arrogada. Um outro preconceito do qual sofrera, para além dos que *Grief des Dames* alude, como destaca BEAULIEU (2000, p. 26), era o de que ela se aventurava no mundo das letras apenas por ser desprovida de beleza, qualidade necessária para o casamento.

Para se defender de calúnias tais como esta Marie escreveu seu ensaio *Apologie pour celle qui escrit*. Além de destacar a injustiça caluniosa da qual sofria, neste ensaio, ainda destaca o mau uso da razão feita por seus caluniadores. Enquanto eles balbuciam calúnias, ela escreve. GOURDE (2005, p. 63) destaca a oposição entre oralidade e escrita que Marie faz em sua *Apologia*. Marie qualifica a oralidade como fugidia e propensa à mentira. Enquanto a escrita, por ser mais durável, pode ser mais facilmente associada à verdade. Enquanto a primeira se relaciona à calúnia, a segunda à Razão. KRIER (2009, pp. 248-249), ao analisar o ensaio *Égalité des Hommes e des Femmes*, também encontra esta oposição entre escrita e oralidade e ainda destaca a influência de Montaigne. Ambos destacam a dominação entre os povos pelo “ouvir dizer”, mas enquanto Montaigne se limita à questão do conhecimento humano, Marie leva a questão à causa feminina, defendendo que a base da misoginia é o mau uso da Razão. Os caluniadores tagarelam palavras sem compreender o sentido delas e é preciso combater estes estereótipos. GOURDE (2005, p. 61) destaca também que a mulher que escreve é uma mulher singular, vítima de calúnia, que pretende restaurar sua imagem. Chama atenção para o título do ensaio de Marie: não é uma mulher que fala, mas uma mulher que escreve. Para GOURDE há um jogo ético aí. O título anuncia a defesa de uma atividade (a escrita) e uma defesa da própria escritora. A tensão

entre oralidade e escrita perpassa toda a obra no que GOURDE chama de “construção da persona”. É uma imagem dela mesma que Marie propõe aos seus leitores. Mas é menos para fazer uma narrativa de vida do que para colocar na obra um discurso autojustificativo que participa na construção da autora. BEAULIEU (2000, p. 24) destaca que como Montaigne, Marie também coloca sempre a figura autoral no coração da sua obra, o que dá unidade a mesma.

KRIER (Idem, pp. 245-247) ainda lança outro paralelo entre Marie e Montaigne no que concerne à origem da arrogância humana. Segundo eles é orgulho humano que fabrica a ideia da superioridade entre as espécies. Como vimos anteriormente, enquanto Montaigne defende que há mais diferença entre um homem e outro homem do que entre um homem e um animal, Marie defende que há mais diferença entre uma mulher e tal mulher do que entre uma mulher e um homem. Ainda segundo KRIER (Idem, p. 249), a emancipação feminina, para Marie, passa pela vitória do relativismo dos sexos sobre o essencialismo (fundamentado pelo orgulho humano que pretende abarcar a natureza das coisas). Ao contrário do que dizem os caluniadores das mulheres, as capacidades e as funções dos indivíduos não são fixados de uma vez por todas segundo o gênero. Para Marie, as mulheres são, em primeiro lugar, susceptíveis de evoluir; em segundo, não incumbem às naturezas e; por último, estão em condições sociais diversas e flexíveis. Desta forma, para ela, a educação é uma questão crucial: lutar contra as desigualdades sociais requer, em primeiro lugar, favorizar o acesso semelhante dos homens e das mulheres ao saber e à escrita das leis. Em seu ensaio *Sobre os versos de Virgílio*, no qual Montaigne fala mais diretamente sobre as mulheres, ele parece concordar com Marie: “As mulheres têm razão ao recusar as regras da vida introduzidas no mundo, ainda mais que foram os homens que as criaram sem elas” (III, 5, 103).

Para GOURDE (2005, p. 66), Marie defende uma identidade feminina singular ou, como disse KRIER (2009, pp. 246-250), na obra de Marie de Gournay “a universalidade das identidades masculinas e femininas é ficcional”, trata-se de um singular indefinido ou de um diferente sem referente, pois, por não conhecermos a natureza em sua totalidade, não podemos estabelecer níveis hierárquicos que pretensamente existiriam nela. Em suma, seja como for, o recado de Marie parece ser o de que nós

mulheres não somos essencialmente iguais aos homens, apenas somos iguais na falta de definição. Podemos ser tolas, espertas e ainda muitas outras coisas, assim como os homens podem ser. Ao citar Sócrates, Platão, Plutarco, Sêneca, Antístenes, São Basílio, Santo Jerônimo, Marie deixa claro também que não se trata de menosprezar os homens como eles fazem com as mulheres, há homens inteligentes, assim como mulheres, mas a inteligência não é medida pela anatomia ou ausência de uma barba.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Primárias

GOURNAY, Marie de. *Égalité des hommes et des femmes suivi de Grief des Dames*. Édition établie par Claude Pinganaud et présentée par Séverine Auffret. Paris: Arléa, 2008.

_____. *Oeuvres complètes*, édition critique sous la dir. de Jean-Claude Arnould. Paris: Honoré Champion, 2002.

MONTAIGNE, M. *Ensaio*. 3 v. Trad. Rosemary C. A. São Paulo: Martins Fontes, 2000-2001.

SECUNDÁRIAS

BEAULIEU, Jean-Philippe. *Marie de Gournay ou l'occultation d'une figure autoriale*. Renaissance and Reformation/ Renaissance et Réforme, XXIV, 2, 2000, pp. 23-34.

BIRCHAL, Telma. *O eu nos Ensaio de Montaigne*. Belo Horizonte. Ed. UFMG, 2007.

BOWEN, Barbara. *The age of Bluff: Paradox and ambiguity in Rabelais and Montaigne*. University of Illinois Press (Illinois Studies in Language and Literature 62), 1972.

BLUM, Claude. La peinture du moi et l'écriture inachevée. *Poétique*, n. 53, pp. 60-71, fev. 1993.

CARDOSO, Sérgio. "O homem, um homem: do humanismo renascentista a Michel de Montaigne". In: LCU, Junqueira Filho. (Org.). *Perturbador Mundo Novo: História, Psicanálise e Sociedade Contemporânea*. São Paulo: Editora Escuta, 1994, pp. 45-65.

DESAN, Philippe. Le hazard sur le papier» ou la forme de l'essai chez Montaigne, pp. 1-10. <http://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence>, 2006.

DEZON-JONES, Elyane. *Marie de Gournay – Fragments d'un discours féminin*. Paris: José Corti, 1988.

EVA, L. A. A. . *Montaigne contra a vaidade*. São Paulo: Humanitas, 2004.

FRIEDRICH, H. *Montaigne*. Paris: Gallimard, 1968. (ed. original: A. Franke Verlag AG, 1949).

FOGEL, Micheèle. *Marie de Gournay, Itinéraires d'une femme savante*. Paris: Fayard, 2004.

FRANÇA, Maria Célia. Montaigne e a natureza humana no feminino. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 126, Dez./2012, pp. 449-461

GOURDE, Sylvie. Écriture contre parole: Marie de Gournay et son autodéfense dans «*Apologie pour celle qui escrit*». *Tangence*, nº 77, 2005, pp. 61-72.

KRIER, Isabelle. Souvenirs sceptiques de Marie de Gournay dans l'«*Égalité des hommes et des femmes*». *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [Online], 29 | 2009, 29 | 2009, pp. 243-257.

NOISET, Marie-Thérèse. Marie de Gournay et le caprice des siècles. *Études françaises*, vol. 29, nº 3, 1993, pp. 193-205.

O'BRIEN, John. Hasard et providence dans le Sud-Ouest: Montaigne et ses amis et voisins, pp. 1-14. <<http://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence>>

PÉROUSE, Gabriel-A. La lettre sur la mort de la Boétie et la première conception des Essais. In: Blum, Claude (org.). *Montaigne et les Essais 1580-1980: Actes du Congrès de Bordeaux*. Paris e Genebra. Honoré Champion e Slaktine, 1983, pp. 64-76.

POUILLOUX, Jean-Yves. La question de l'identité. *Bulletin de La Société des amis de Montaigne*, VII, n. 29-32, pp. 153-167, jul./dez. 1992, jan./jul. 1993.

POPKIN, Richard H. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro. Ed. Francisco Alves, 2000.

SELLEVOLD, Kirsti. *Ordre et hasards de la communication: le cas des Essais*, pp. 1-8. <<http://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence>>

TARDIOLI, Cinelli. *Pintando a passagem: acaso e pintura de si nos Ensaios de Montaigne* (Dissertação de mestrado) <http://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/35311/R%20-%20D%20-%20CINELLI%20TARDIOLI%20MESQUITA.pdf?sequence=1>

TOURNON, André. *Montaigne*. Trad. Edson Querubini. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

Freud e a metáfora do jogo de xadrez: sobre a técnica da psicanálise freudiana

Eduardo Ribeiro da Fonseca
(PUCPR)

1. INTRODUÇÃO

No conjunto de textos de Freud (1856-1939) sobre a técnica psicanalítica, destaca-se uma metáfora, a do jogo de xadrez, presente no texto “Zur Einleitung der Behandlung: Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse I” [Para o Início do tratamento – Novas Recomendações Para a Técnica da Psicanálise I] (1913). Freud a utiliza para dizer que, assim como no jogo de xadrez apenas as aberturas e os finais dos jogos admitem uma apresentação sistemática exaustiva, também na Psicanálise ocorre a mesma coisa, pelo que deve ser sempre considerada a limitação existente na exposição dessa técnica e de suas regras. Tais regras não resolvem todos os problemas da clínica e, ainda por cima, devem se adaptar ao estilo do analista. Restaria, além dessas poucas regras, que não vem ao caso enunciar completamente aqui (recomendo a leitura do texto, que tem apenas cerca de dezesseis páginas), o plano geral do jogo que é regulado por elas, mas que, porém, depende da forma como cada praticamente as adota, e de que forma o faz ao longo de um processo de análise; pelo que elas não apresentam um caráter incondicional, mas sim apenas normativo, sempre lembrando que os diversos aspectos presentes na clínica e no estudo técnico da clínica são analisados por Freud no contexto de sua *Lehre*, que, por sua vez, reflete um modelo de pesquisa empírica preconizado por Kant (1724-1804), e que mencionaremos mais adiante. Antes, é preciso ressaltar que Freud reconhece, justamente no sentido kantiano, a extraordinária diversidade e plasticidade dos fatos psíquicos, bem como a riqueza dos fatores determinantes envolvidos na situação clínica (e, especialmente, na própria transferência). Tais elementos, em sua complexidade, opõem-se a qualquer mecanização ou sobredeterminação da teoria ou da técnica em detrimento das condições imediatas que

se manifestam em ato durante o tratamento por intermédio tanto da linguagem, da fala, quanto do silêncio; aquela entendida como um processo narrativo (e, fundamentalmente, poético) e este entendido aqui como um eloquente fator que impulsiona, tal como uma mola, o processo de livre-associação. Há também, nesse contexto, para além do silêncio, e correlata à livre-associação, uma “escuta flutuante”, como se diz habitualmente, ou, nas palavras de Freud, uma “atenção uniformemente suspensa” (*gleichschwebende Aufmerksamkeit*). Através dela, o psicanalista se pouparia, por um lado, de um esforço violento de atenção, a qual, de qualquer modo, não poderia ser mantida por várias horas diariamente, e, por outro, ele evitaria um perigo que é inseparável do exercício da atenção deliberada. Trata-se da seletividade do material que lhe é apresentado. Com a atenção concentrada e a seletividade sendo concentradas em um ponto, algo se fixará com clareza particular e alguma outra coisa será negligenciada; ao exercer essa seletividade, o analista estará seguindo suas expectativas ou inclinações (este é também um dos aspectos da crítica de Freud aos filósofos: a sobredeterminação da personalidade pulsional sobre as obras). Isto, contudo, é exatamente o que não deve ser feito, pois resulta em não descobrir nada além do que já se sabe; e, por outro lado, significa seguir as suas inclinações, o que o levará, inevitavelmente, a falsificar, superinterpretar ou direcionar o que possa perceber. Não se deve esquecer que o que se escuta, na maioria das vezes, só pode ser elaborado *a posteriori*. Além disso, o tempo mostrou a Freud que a escuta mais importante é aquela feita pelo próprio analisando. Ele, sobretudo, deve escutar as suas próprias palavras, pois só assim poderá interpretar e encontrar um lugar no seio da própria narrativa que é a sua. O excesso de interpretação por parte do psicanalista pode ter o inconveniente de, literalmente, na prática, interromper a análise, ou de acelerá-la em demasia, pelo que se levantam poderosas resistências ao processo analítico.

2. FREUD E A QUESTÃO DO MÉTODO À LUZ DA METAFÍSICA DA NATUREZA DE KANT

A clínica freudiana é teorizada a partir da metapsicologia, ou seja, dentro do arcabouço teórico ligado ao problema do inconsciente e das estruturas psíquicas que, em grande medida, fazem parte de um pensa-

mento que depende de *conceitos heurísticos*, isto é, de um programa *a priori* de pesquisa que fornece subsídios para a criação, pelos psicanalistas, de ficções ou metáforas úteis na busca e na organização de fatos empíricos, tal como foi preconizado por Kant em sua obra. A atenção de Kant está concentrada em denunciar a obscuridade e a contradição inerentes aos conceitos da metafísica tradicional (CRP, A VII) e, simultaneamente, propor a forma pela qual o objeto empírico poderia ser abordado por uma “metafísica da natureza” (LOPARIC, 2003, p. 233). Esta pode ser constituída como um sistema de princípios *a priori* da razão, elaborado a partir de uma crítica também *a priori* da capacidade da razão para resolver problemas teóricos em geral (CRP, B 869). Se transferirmos esse programa para o caso freudiano, nisso podem ser incluídos tanto problemas estritamente psicanalíticos quanto problemas ocasionados pela inserção da psicanálise dentre outras práticas e disciplinas dos campos científicos mais amplos relacionados à saúde mental (o que permanece atual se considerarmos a inserção da psicanálise contemporânea em equipes multidisciplinares, por exemplo). Isso determinaria que a psicanálise respondesse necessariamente a uma epistemologia mais abrangente do que a sua própria, mediante a necessidade de diálogo e inserção no campo comum que envolve a ciência, na mesma medida em que pode servir também como meio para a análise da própria epistemologia usada para debater os fundamentos da psicanálise. Isso mantém o interesse em torno do pensamento de Kant (FONSECA, 2016, p. 197).

Assim, tudo se passa nos limites de uma tomada de decisão acerca da leitura dos fatos efetivos que se apresentam ao pensamento. É possível à razão humana decidir, com alguma segurança, se um problema teórico relacionado à clínica psicanalítica pode ser solucionado ou não, podendo-se chegar, caso o problema esteja ao alcance da racionalidade, às formas de conhecimento necessárias para resolvê-los.

De acordo com o que nos apresenta Kant na “Crítica”, a condição necessária para estabelecer a perspectiva do problema para o pensamento é a de que o objeto seja dado na experiência, e, também, é preciso que haja uma doutrina plausível dos “predicados determinados”, isto é, da relação entre conceitos utilizados para estabelecer juízos teóricos e os objetos pertencentes ao domínio da experiência possível. A metafísica da natureza se desenvolve entre a apreensão dos objetos e a criação de conceitos

que lhes correspondam e se articulem entre si de um modo coerente. Esse processo permite previamente a própria colocação do problema e de seu significado empírico, ainda que saibamos que a correção desse enquadramento sempre carregue consigo algo de ilusório. É importante ressaltar que, sendo impossível positivar integralmente os conceitos que aborda, Freud se obriga, progressivamente, a aceitar que a interpretação psicanalítica mude de sentido, ficando mais para o lado do paciente, o que incide direta e dramaticamente sobre a clínica, sua técnica, sua metodologia e seu manejo dos casos específicos.

3. CLÍNICA E FUNÇÃO POÉTICA

A clínica de Freud, devido à negatividade dos conceitos e à ineficácia das técnicas originais de hipnose e, mais tarde, a da interpretação por parte do analista, que enunciamos brevemente aqui, pode ser talvez analisada por nós como um imenso monólito flutuando no espaço, tal como aquele apresentado na película inglesa “2001: Uma Odisseia no Espaço” (1968), de Stanley Kubrick (1928-1999). É interessante como ela se desdobra, a partir de seus próprios problemas, e leva Freud à situação de centrar a interpretação não mais na sua capacidade de compreensão lógica e, portanto, racional, como se estivesse solucionando um enigma, mas sim na capacidade do paciente de lidar com as suas questões, de fazer metáfora, de estabelecer de si e para si a relação de semântica com o seu inconsciente, tendo a transferência como o meio. Não é mais possível estabelecer no âmbito da clínica um sentido que todos sejam obrigados a compartilhar. A intenção da escuta é provocar no analisando uma reação de significação que precisa – e não pode – ser exaustivamente explicada. Tratar-se-ia, desse modo, desde “Análise terminável e interminável” (1937) de uma experiência intensamente objetiva que atinge o analisando em níveis de profunda sensibilidade, assim como o fazem também a música ou a poesia, mas que não pode ser interpretada senão de uma forma subjetiva. Trata-se de uma *universalidade subjetiva*, tal como o juízo de gosto em Kant. Por isso, a experiência da análise será tão mais significativa, quanto mais intensamente vivenciada, o que não significa apressar as coisas com interpretações reveladoras, mas, sim, seguir o passo do paciente. É preciso que o analisando caminhe para que se possa

ter uma ideia acerca da amplitude do processo a partir de seu modo de caminhar; por isso, o uso do tempo e da memória, que não tem nada de literal, mas que podem resultar em fabulações, distorções, suspensões, em sobreposições, em ausências, em presenças não percebidas, em criações. Por isso, a proximidade do que se faz em análise com o discurso poético, pelo menos como é entendido a partir da semiologia.

4. ANÁLISE COMO POÉTICA DA EXPERIÊNCIA, DO TEMPO E DA MEMÓRIA

Mediante o fracasso da interpretação por parte do analista, interessa à perspectiva adotada aqui situar a fala do analisando a partir de sua própria capacidade expressiva, por um lado, e, por outro, de sua capacidade para escutar o que diz e o que não diz. A fala do analisando, no âmbito de sua clareza ou de sua obscuridade sempre envolve significar, tanto quanto possível, a consciência da palavra como signo, entre a prosa e a poesia, e, de um ponto de vista ético mais elevado, de seu valor como instrumento de mudança, através da percepção em ato dos valores psíquicos associados ao que é dito. É apenas isso o que nos interessa aqui, além, é claro, de sua contraparte, a escuta analítica e o que se pode apreender desta noção, como sua contraparte indissociável, na medida em que promove a análise.

Na floresta do alheamento das narrativas algo se produz que é da ordem do significativo, e, ao fundo disso, algo que expõe a forma mesma como o discurso se estrutura. E nessa estruturação do discurso, na sua *semiologia* e na sua *semântica*, há como que um pendular entre a literatura e a poesia, no modo como o discurso se encadeia e estabelece a trama dos sentidos e na forma como ocorre ou não a possibilidade de uma escuta dita flutuante.

Mas, o que significa nesse caso separar ou diferenciar o conceito de poesia do de literatura? Então a poesia não é uma literatura? Segundo Pignatari, a poesia estaria mais ao lado da música e das artes visuais, do que da literatura. Pound considerava até mesmo que ela não pertenceria à literatura, e, Paulo Prado ia mais longe, ao declarar que a literatura e a filosofia seriam as duas maiores inimigas da poesia. A poesia poderia ser vista, nesse contexto, pelo menos como um corpo estranho nas artes da

palavra, e é nesse sentido que a comparamos à noção de livre associação como ela pode ser percebida a partir da própria clínica após a experiência freudiana. A livre associação seria também um corpo estranho no âmbito da linguagem usual, comum, que é, no mais das vezes, a fala do analisando. Na poesia, ocorre algo similar a essa raridade da livre associação em análise, basta ver o que ocorre entre os poetas nesse sentido. Rilke ficou quase quinze anos sem escrever um poema. Valéry, autor do “Cemitério Marinho”, vinte e cinco anos. Por outro lado, certas obras levam longo tempo para serem escritas, tal como a “Divina Comédia”, que resulta de um trabalho de vinte anos de Dante. Os “Cantos” de Pound consumiram quarenta anos de seu trabalho. “Finnegans Wake”, de Joyce, consumiu dezesete anos de trabalho (PIGNATARI, 1977, p. 5).

5. A FLOR DA INTERPRETAÇÃO ESTÁ AUSENTE DE TODOS OS BUQUÊS

Livre associação, de certa forma, é linguagem poética, e, por isso, é tão difícil de atingir e sustentar no discurso comum. É preciso marcar, nesse sentido, que há uma fala de *baixa definição*, que é a linguagem comum, e um discurso de *alta definição*, poético no sentido próprio, que revela o inusitado, portanto misterioso, instaurador. Para o poeta, mergulhar na vida e mergulhar na linguagem é quase a mesma coisa, e ele sabe, portanto, que há um conflito entre o signo e a coisa, sabe que a palavra não é o objeto e, de certo modo, não se conforma com isso. A linguagem instaura uma conexão plural de sentidos. Como diz uma célebre adivinha de Mallarmé, a flor que está ausente de todos os buquês é a palavra flor.

No mais das vezes, a fala aparece palavra por palavra, tijolo por tijolo, como que construindo um muro, e esta é uma fala bastante espessa e entrópica, que surge já de acordo com a perspectiva das resistências, da quase sempre involuntária manutenção do recalque (o intelecto como sintoma da estruturação do sujeito e de seu des saber, como fica tão evidente no caso do homem dos ratos: um saber do qual nada se sabe). Isso é o que no mais das vezes se insinua nos consultórios e impede a livre associação. Há, no entanto, uma fala poética no sentido indicado acima, uma *proesia*, como em “Galáxias”, de Haroldo de Campos, como nos “Pequenos poemas em prosa”, de Baudelaire, como no “Ulisses” de Joyce, que podem

ser considerados enquanto narrativas e simultaneamente como seres de linguagem, como criações do mundo que não se esgotam, já que aparecem como linguagem *in concreto* e, justamente nessa medida, são infinitudes. Assim como a fala do ponto de vista da livre associação também aparece inesgotável e é também a mais pura criação, por mais impura que seja. Existe o viver e a fala sobre o viver, mas existe também a estrutura do falar. E há o que este dizer e desdizer, esse fiar e desfiar da palavra em análise revela no âmbito dos diversos níveis ou camadas em que a linguagem se apresenta e no interior dos quais *circunvagueia* a possibilidade da livre-associação que desbloqueia o registro do sentido.

O linguista Chomsky distingue dois níveis no fato linguístico e que porventura nos interessam aqui para falar da fala do analisando: o nível da “competência” e o nível do “desempenho” (PIGNATARI, 1977, p. 6). O primeiro se refere ao domínio técnico da linguagem no âmbito do idioma, nas suas estruturas básicas, as quais se tornam, por assim dizer, relativamente inconscientes com o uso contínuo da palavra e com a sua acomodação na língua própria do falante em sua singularidade. O segundo nível, o do desempenho, é o que pode o falante dizer e criar em cima da competência linguística que se estabelece ao fundo da superfície da palavra. Esses dois níveis funcionam juntos no uso da palavra. A criança aprende criando, mas o processo de deseducação que nos orienta no sentido da *descrição*, nos leva a utilizar a linguagem apenas no nível da competência, acomodando o desempenho na repetição, e é por isso que a se estabelece, no mais das vezes, a grande dificuldade de que ocorra verdadeiramente a livre-associação. Para sair desse círculo vicioso é preciso reabrir as válvulas ao nível do desempenho, de certa forma retornando à possibilidade de não censurar a palavra, estabelecendo com ela uma relação de fluidez e confiança maiores. O uso estereotipado da palavra nos leva à desconfiança em relação às suas possibilidades estruturadoras, ainda que saibamos que em sua origem, a palavra foi instauradora do mundo para um sujeito que vivencia e conhece. O exercício da palavra em análise produz um efeito sobre a relação entre competência e desempenho, pois o ato de falar aumenta a segurança no nível da competência, o que quer dizer que a palavra aparece na análise cada vez mais consciente de si mesma como palavra e não como referência pura e simples à coisa, o que possibilita elevar o desempenho e com isso, o uso criativo e o alar-

gamento e aprofundamento da percepção de si mesmo e da vida. Isso não é um efeito da erudição, não se trata de um aprimoramento meramente conceitual, mas sim de uma relação com a própria linguagem, que passa do registro da mera metonímia ao da metáfora, o que podemos chamar de experiência poética da linguagem como analogia e, heraclitianamente, como livre jogar. Essa linguagem se caracteriza por ser radical (do latim *radix, radicis*, raiz), implode a autocensura, e permite acesso às fontes ou raízes da palavra onde o falante encontra ou reinventa a sua verdade. A palavra se ramifica, pluraliza, expande-se e floresce como ser de linguagem. Isso vai no sentido contrário tanto da inibição da linguagem, quanto da ortopedia moral ou dos sentidos unívocos e dogmáticos.

Nesse sentido, como se instauram esses processos de linguagem no âmbito referido acima, isto é, simultaneamente o da competência e o do desempenho?

Em termos linguísticos, são dois os processos de estruturação do discurso seja ele mais ou menos poético no sentido aqui proposto: (1) por contiguidade ou proximidade ou (2) por similaridade ou semelhança, que formam, por sua vez, dois eixos. (1) O *paradigmático*, que se refere à seleção por similaridade, e o (2) eixo de combinação por contiguidade, chamado *sintagmático*. Quando você vê a superfície azul do mar e lembra dos olhos azuis de alguém, esta é uma associação por semelhança, o que se assemelha ao efeito da metáfora; por outro lado, quando você evoca uma pessoa por um livro que ela lhe deu de presente, faz uma associação por contiguidade, o que se assemelha à noção de metonímia, mais próxima de uma narrativa aristotélica. Pignatari nos adverte (PIGNATARI, 1977, p. 9) que com os signos linguísticos ocorre a mesma coisa. Nós nos acostumamos desde crianças a ligar certos sons a um objeto, ou seja, nos afeiçãoamos a uma fonética que está conectada ao falar e ao recordar, o que nos apresenta uma relação por contiguidade, que associa palavras ao objeto designado. Claro que há algo de arbitrário nisso, como os poetas não se cansam de nos demonstrar com as suas produções. Por outro lado, se você imita o som de um trem em movimento, ou o ruído do coração batendo, está diante de uma associação por similaridade. Charles Peirce, o criador da semiótica ou teoria dos signos, chama de *símbolos* aos signos por contiguidade e de ícones aos signos por similaridade. As próprias palavras, que são símbolos, no sentido peirceano, organizam-se, no entanto, de acordo com os dois eixos.

Para o linguista Jakobson, duas são as chamadas figuras de retórica que predominam nessa estruturação: a *metonímia* e a *metáfora*. Metonímia, nesse sentido, significa tomar a parte pelo todo e prevalece no sintagma, isto é, funciona por contiguidade e se observa nas palavras em geral. Nesse caso, há uma associação entre os fonemas determinados na língua, que formam a palavra, e a coisa que designam, o objeto real. Portanto, nesse caso, não há muita dificuldade de entender, pois isso nos evoca facilmente uma lógica mimética de extração platônica. As palavras de uma frase, por sua vez, são extraídas do léxico idiomático que está nos dicionários, e das categorias gramaticais, onde se agrupam por semelhança das funções que exercem na frase. Há, por decorrência, uma *baixa definição* na linguagem que funciona apenas nesse nível, pois o grau de informação nesses casos, com o passar das gerações, vai se tornando cada vez mais residual, tendendo à entropia, isto é, à estereotopia, à diluição que empobrece o discurso.

A metáfora apresenta funcionamento diferente como figura de retórica: existe por analogia (deslocamento, a arte do desvio). Percebemos traços de semelhança entre duas coisas e as relacionamos numa metáfora, como quando o poema persa diz que “a lua é o espelho do tempo”, querendo dizer que ela está ao mesmo tempo tão à beira do nada, como um reflexo, e, por outro lado, tem a eternidade como medida, como o tempo em si mesmo. Outro exemplo ocorre na “Saga de Grettir” islandesa (anônima): “Houve tempestade de espadas e alimento de corvos.” Neste verso, há a contraposição de duas metáforas, uma tumultuosa, representando a própria batalha, a outra cruel e contida, onde o “alimento de corvos” é um sinônimo de “cadáver”. Outra metáfora islandesa de Egil Skallagrímsson: “o orvalho da espada”, ou seja, o sangue, o que nos inspira a visão de uma estirpe de homens jocosos, ousados e brutais. Na saga “Beowulf”, escrita em torno do ano 700 d. C., o mar é o “caminho das velas”. Outra metáfora viking: o poeta é o “ferreiro das canções”. Homero, na “Ilíada”, chama o sono de “irmão da morte”.

No Livro III da “Retórica”, Aristóteles observou que a metáfora é sempre a intuição de uma analogia entre coisas diferentes. Parecia não ter disso uma consciência propriamente linguística. No entanto, Jorge Luis Borges em seu texto “A metáfora”, da “História da eternidade”, chama as metáforas de “objetos verbais” (1985, p. 53).

A metáfora é uma espécie de ícone por contiguidade, o que é uma espécie de contradição. Pignatari diz que é “um ícone degenerado” (1977, p. 12). Seria talvez um quase-ícone por contiguidade. Falando de modo muito simples, a metáfora é uma semelhança de significados, ou, dito de outro modo, uma transposição ou tradução de semelhança entre objetos percebidos.

Há também o caso da semelhança de sons entre os próprios signos que designam esses objetos, chamada *paranomásia*, como em “violetas violentas” ou como no anagrama “comer e coçar é só começar”, onde “começar” é uma palavra-valise que contém as palavras “comer” e “coçar”. Dito de outro modo, na paranomásia a analogia não fica apenas *entre os objetos* designados, mas é trazida para as *letras*, para os *sons*, que são as figuras dos próprios signos. A paranomásia é legítimo ícone por similaridade. Na língua japonesa, por exemplo, esse uso das palavras é muito frequente em poesia, devido à relativamente escassa quantidade de fonemas possíveis nesse idioma, o que força mais frequentemente a uma repetição. Em português, isso pode ser também exemplificado pelo popular trocadilho. Enquanto a metáfora é uma semelhança de *significados*, a paranomásia é uma semelhança de *significantes*.

É a possibilidade de inúmeras ocorrências de sons semelhantes dentro de um sistema de linguagem que gera as condições para o surgimento de fenômenos como a *paranomásia*, a *rima* e a *aliteração* (que é uma cadeia de sons iguais ou semelhantes a intervalos determinados e que favorecem também, igualmente, ao processo de memorização). Segundo Pignatari, “uma cinquentena de fonemas é responsável pela formação das oitenta mil palavras que constituem o repertório léxico básico da língua portuguesa” (PIGNATARI, 1977, p. 14).

Foi Jakobson quem primeiro percebeu que a linguagem apresenta e exerce função poética quando o eixo de similaridade se projeta sobre o eixo de contiguidade: quando o paradigma se projeta sobre o sintagma. Em termos da já mencionada semiótica de Peirce, podemos dizer que a função poética da linguagem se marca pela projeção do ícone sobre o símbolo, ou seja, pela projeção de códigos não-verbais (musicais, visuais, gestuais) sobre o código verbal. Fazer poesia, nesse sentido, é transformar o símbolo, a palavra, em ícone, figura, considerando que existem figuras visuais, mas também sonoras. O que é importante, em termos clínicos, é

perceber a projeção, na poesia, de uma gramática *analógica* sobre a gramática *lógica* da linguagem. É por isso que é tão insuficiente a análise gramatical de um poema, já que o poema cria a sua própria gramática, o que poderia ser comparado à análise meramente conceitual do discurso do paciente, seja em referência à linguagem comum pela qual ele se expressa, seja pelo viés da teoria psicanalítica. Não se trata de *significado*, mas de lâminas de significados e vieses. Nesse sentido, por analogia, é preciso ouvir o paciente para além da teoria, como se lê um poema. Como escreve Borges, a própria palavra é já uma criação estética, e percebemos isso melhor quando traduzimos ou quando falamos uma língua estrangeira, frente à qual somos relativamente excêntricos: “Isso não acontece com nossa língua materna, cujas palavras nos parecem sempre inseridas no discurso” (BORGES, 1980, p. 124). Mas, tanto a escolha das palavras quanto o seu encadeamento no discurso apresentam uma face obscura, um leito oculto sob a superfície do influxo do discurso, onde acontecem os níveis mais obscuros do falar, e, talvez, também os mais reveladores. Em latim, as palavras “inventar” (*inventio*) e “descobrir” (*invenire*) são sinônimas, o que está de acordo com a doutrina platônica, segundo a qual inventar e descobrir são o mesmo que recordar.

É na intersecção entre o desvelar e o fabular que acontece a fala do analisando. Se, no primeiro Freud, a interpretação, ainda que engenhosamente falasse de um discurso (inconsciente) ao fundo do discurso (consciente), guardava linearidade, o que se mostrou insuficiente e, com isso, o psicanalista se defronta com o fracasso da própria análise; já no Freud maduro, de “Análise terminável e interminável” (1937), a fala do paciente se assemelha mais a uma hipérbole e já não há mais, por parte do analista, aquele *furor curandis* dos primeiros tempos. O que vemos é um Freud que experimenta [e fala sobre] o aspecto trágico da psicanálise. Psique é uma palavra grega...

Seria talvez mais confortável, por exemplo, como também fez o primeiro Freud, conceber a interpretação da linguagem do sonho a partir de uma possibilidade de manualização, mas, no entanto, percebe-se que a estrutura do sonho condensa e desloca uma vasta e plural gama de sentidos, ou seja, a linguagem do sonho é polissêmica, e o excesso de interpretação, ao contrário de encerrar o caso, na verdade estanca o movimento da análise, na medida em que interrompe a fabulação do paciente, que

assim permanece de novo oculta sob as palavras já ditas, em camadas que se superpõem e recuam para as sombras (pois é essa a natureza do recalque). A análise dos sonhos, portanto tem função apenas quando produz movimento no rumo da livre associação.

Continuando a comparação, a arte se dá no encontro entre a obra e o público, bem como a psicanálise se dá na relação transferencial. Do mesmo modo que vimos aqui, o artista visual contemporâneo Joseph Beuys, diz que “a arte não existe para proporcionar conhecimento por vias diretas”. Para este artista, “ela produz percepções aprofundadas da experiência. Devem acontecer mais do que simplesmente coisas logicamente inteligíveis. (...) Onde objetos estão implicados, é mais uma questão de indicação ou sugestão” (SHELLMANN, 1977, p. 20)¹. O ato criativo é, portanto, instaurador, do mesmo modo que o ato analítico deve ser.

Poderíamos dizer, nesse caso, que a psicanálise seria uma arte do sentido, uma arte da possibilidade do sentido, ou uma arte do não fazer sentido? Nesse ponto, teríamos que nos perguntar o que significa fazer sentido em análise, e qual o possível valor para um pedido que se faz ao paciente, de acordo com o Freud de “Sobre o início do tratamento” (1913), no sentido de respeitar uma regra fundamental da análise. E essa regra é, justamente, a de que fale *livremente*. Exigência de liberdade no contexto do falar, que representaria uma fala que não se regula, justamente, pelo sentido, e que apenas diz o que diz, impulsionada por molas invisíveis, no contexto das quais há outras camadas de sentidos esperando para serem lançadas ao contexto transferencial que proporciona, falando em termos kantianos, a *condição de possibilidade* da análise. O problema que nos salta aos olhos é que essa fala já aparece estruturada inconscientemente, pelo menos em termos lacanianos, por uma estrutura significativa. Mas, ao fundo dessa estrutura significativa, há também o *Es*. A estrutura significativa é um domo sobre águas violentas.

6. DENSIDADE E FLUIDEZ DA FALA

“Assegurava-me mais, mais e sempre mais, de que aquela voz era mesmo a minha” (...)
(Jerzy Kosinsky, “O pássaro pintado”).

¹ BEUYS, J. *Questions to Joseph Beuys*, entrevista feita por Jörg Schellmann e Bernd Klüser, in: SHELLMANN: 1977, p. 20, tradução do inglês de Luciana Lourenço Paes.

A análise tem alcance limitado enquanto o falante não se percebe como falante, e, por assim dizer, não se apropria do próprio discurso. Nesse sentido, podemos avançar dizendo que se o poema cria a sua própria gramática e o seu próprio dicionário, também o analisando precisa fazer o mesmo, pelo menos em certa medida, frente ao que é imposto a ele no âmbito de sua estruturação psíquica. Mesmo quando parece estar veiculando ideias, um poema está transmitindo a qualidade afetiva dessa ideia. Uma ideia para ser sentida, e não apenas entendida, explicada. Ou seja, há um contexto semântico na expressão, que vai além do elemento causal e, por vezes, contraria completamente o que se espera de acordo com um ponto de vista que considere meramente as relações lógicas de causa e efeito. A causalidade psíquica vai além, inclusive, da decifração racional do inconsciente, do sentido das identificações, da forma pela qual se dá a estruturação, do estilo do recalque, da repetição, da sintomatologia e de sua escrita e revivescência no contexto da análise. Assim como a maior parte das pessoas lê poesia como se fosse prosa, no sentido de que querem conteúdos, mas não percebem formas, também no contexto da análise conteúdo e forma não podem ser separados. Quem se recusa a perceber formas não pode ser artista, e nem psicanalista. Sem percepção de formas não há *livre-associação* ou *escuta flutuante*.

7. CONSCIÊNCIA E RECORDAÇÃO

“Ao nauta, o mar obscuro é a rota clara”
(Fernando Pessoa)

“Consciência e memória se excluem entre si” (carta 52 a Fliess, de 1896) – O tema da memória é recorrente na obra de Freud e foi visto pelo psicanalista desde diversas perspectivas. O que mais ressalta é que os mecanismos observados por Freud para a formação da memória, para o esquecimento e para explicar as memórias encobridoras entram em acordo com o conceito de arte poética que estamos estudando aqui. No caso, falamos de processos inconscientes que utilizam automaticamente os recursos da linguagem de acordo com princípios de funcionamento que são eles mesmos semelhantes aos processos poéticos. Memória, portanto, é um tema da subjetividade e, observando mais de perto, é uma recriação criativa do vivenciado.

Há um curioso relato autobiográfico sobre a maneira como a progressiva cegueira de Jorge Luis Borges influenciou sua relação com a literatura, em geral, e com a poesia em particular. O trecho pode ser lido em seu ensaio intitulado “Perfis” e o transcrevo aqui. Escreve o poeta argentino:

uma consequência perceptível de minha cegueira foi meu abandono gradual do verso livre em favor da métrica clássica. Na verdade, a cegueira me fez retomar de novo a poesia. Já que rascunhos me eram negados, tive de recorrer à memória. É obviamente mais fácil lembrar o verso do que a prosa e lembrar formas regulares de preferência às livres: O verso regular é, por assim dizer, portátil. Pode-se descer a rua ou andar de metrô enquanto se compõe e se trabalha um soneto, pois a rima e o metro têm virtudes mnemônicas. Naqueles anos, escrevi dúzias de sonetos e poemas mais longos consistindo de quartetos undecassílabos [versos de onze sílabas] (1985b, p. 114).

Ressalte-se o elemento lógico que pode ser observado nesta forma poética regular que é o soneto. Há começo, meio e fim. Independentemente da escolha feita por Borges e considerando que nem toda cultura conhece o soneto, quando se trata de memorização através da poesia, não se abandona a ideia de adotar mecanismos intermediários que deem apoio à recordação, de tal modo que facilite a memorização sem precisar recorrer ao registro escrito. Dentre esses recursos estão a métrica, a rima, as aliterações, a melodia. A cultura tradicional ágrafa geralmente recorre e recorreu ao longo de largos períodos de história aos mesmos mecanismos de memorização, como que fixando algo que em si mesmo é extremamente fluído, inconstante e difícil de confiar, ou seja, a memória, graças a um elemento auxiliar, a regularidade das formas, pelas quais se alcança mais facilmente a sequência exata das palavras que se pretende recordar. Nesse sentido, ressalte-se, não recordamos coisas, mas sim palavras, que podem ou não se referir às vivências efetivas, pois nisso o elemento subjetivo tem privilégio completo sobre uma suposta objetividade da recordação. Em uma narrativa qualquer, seja através de um poema ou no contexto da livre-associação, pode ser mais importante o fato emocional do que uma suposta memória factual e, muitas vezes, um relato emocional aparece travestido de recordação, pois a consciência da memória efetiva pode ou não se dar em qualquer caso. Por isso, quando se quer recordar algo, bus-

ca-se o férreo recurso da regularidade e da repetição, mas isso, novamente, dá-se no âmbito da palavra. É nela que o analisando, finalmente, diante de si mesmo e da banalidade cotidiana, surpreende-se, tal como escreve Fernando Pessoa nos “Poemas Inconjuntos”: “A espantosa realidade das coisas é a minha descoberta de todos os dias” (PESSOA, 1980, p. 173.). E, indo além, na mesma página, Pessoa escreve que “basta existir para se ser completo”. Memória, existência: Ambas podem ser vistas a partir da mesma universalidade subjetiva de um juízo apreciativo.

A língua comum, que se assemelha à literatura, apenas fala a existência. A livre associação, por outro lado, semelhante à poesia, é o *existir na fala*. Como no caso da linguagem poética, também funciona no registro criativo, que é algo diferente do que o mero ato de escrever um poema ou de recordar. Não é escrever o poema o que garante a sua poesia, assim como não é o falar que garante a livre associação. A livre associação leva, precisamente, ao conceito de que a linguagem é de um modo geral um fato estético e que, como diz Borges, cada palavra em particular é uma obra de arte. Riqueza, virtude semântica, polivalência de significados que se instauram nas entrelinhas do inconsciente. Também o inconsciente é o rio mutável de Heráclito. A linguagem, ao se produzir na fluidez e na inquietude da intimidade analítica, de certa forma se equipara à linguagem hieroglífica do próprio mundo, onde sujeito e objeto não estão fixados, nem tampouco causa ou efeito: as vivências não começam com letra maiúscula, nem acabam com um ponto final. A vida do paciente não tem título e nem epígrafe (ainda que frequentemente tenha um epitáfio). A linguagem, do ponto de vista da livre associação é como a rosa do notável verso do poeta do século XVII Angelus Silesius: “*Die Rose ist ohne warum; sie blühet weil sie blühet.*” [A rosa é sem por que; ela floresce porque floresce], o que não impede que essa linguagem enuncie qualquer coisa de profundamente significativo e instaurador, algo que se toma como memória ou como um si-mesmo diante do nada evidenciado pela possibilidade de não ser.

8. CONCLUSÃO: ANTONIUS BLOCK E O JOGO XADREZ COM A MORTE

A metáfora do jogo de xadrez encerra, portanto, as relações labirínticas entre consciência e linguagem, memória e criação, entre fala e escuta

analíticas, silêncio e eloquência, possibilidade e impossibilidade de interpretação, e assim por diante. A clínica, tanto a freudiana como a nossa, é, antes de tudo, uma realidade de existência na linguagem e pela linguagem: Trata-se, aí, da valorização da fala e da verdade que nela está contida, uma verdade que é a própria enunciação e que se dá pela enunciação.

Uma eloquente imagem dessa relação ambivalente que temos com a linguagem: a linguagem como enunciação do inconsciente e a linguagem como instrumento de alienação e de castração é dada no filme “O sétimo selo” (1957) de Ingmar Bergmann. Neste filme, o cavaleiro Antonius Block retorna das Cruzadas, após dez anos lutando pelo Deus cristão, e se depara com uma Suécia assolada pela peste. Quando a morte vem ao seu encontro, ele a desafia para uma partida de xadrez, não por medo dela, mas, parafraseando o que ele diz no filme, porque ele precisa conhecer o que supostamente existiria por trás da cortina da efetividade e não pode, por outro lado, basear-se em uma possível crença na justiça divina, até mesmo porque ele desejando a fé, não a possui. Dotado de espírito filosófico, ele precisa saber se a existência possui um significado ou se é desprovida dele. E nem mesmo a própria morte, com quem conversa, indica-lhe qualquer chave para solucionar o enigma da sua existência e do significado do mundo.

Esse jogo de xadrez do cavaleiro Antonius Block com a morte se apresenta diante de nós com um duplo significado. Se, por um lado, mostra-nos com clareza que há uma série de estratégias a serem adotadas e que essas estratégias se apresentam de modo lógico no modo como se encaminha a partida, por outro, não se pode depreender disso nenhuma clareza intelectual acerca de uma possível coerência por trás da nossa existência. Antes, deparamo-nos com o *rochedo da castração*. Nesse sentido, a *proesia* que se instaura na livre-associação assume contornos semelhantes. É no próprio enunciar que se dá o sentido e não em algo a que esse enunciar se remete, como, por exemplo, um significado específico ou uma possibilidade de redenção frente à falta. A própria palavra é o significado. É a própria fala que instaura a si mesma no fluxo poético do dizer e do calar. É justamente porque Block não consegue superar o desejo de sentido, que ele se depara com a ausência de sentido, sem perceber no seu falar a riqueza da própria enunciação. Se tivesse a consciência da forma de seu próprio discurso, encontraria talvez satisfação no falar, mas

como pensa na linguagem como meio para alcançar o sentido, não pode completar jamais a sua travessia e entender que, no âmbito da humanidade, a linguagem é o próprio fim, bem como um começo.

REFERÊNCIAS

BORGES, J. L. *História da eternidade*. Rio de Janeiro: Globo, 1985.

_____. *Elogio da sombra/ Perfis – Um ensaio autobiográfico*. Rio de Janeiro: Globo, 1985 (b).

_____. *Sete noites*. São Paulo: Max Limonad, 1980.

FONSECA, E. R. da. Norma e Singularidade: Psicanálise, Psiquiatria e Psicopatologia. In: *Psicanálise em Perspectiva VI*. Curitiba: CRV, 2016.

FREUD, S. *Die S. Freud-Studienausgabe*. S. Fischer Verlag, 1980. *Org.*, 11 vols., Munique, DTV/ de Gruyter Gruyter, 2ª ed., 1999.

_____. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, 23 vol. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. *Die Traumdeutung*. A interpretação dos sonhos. Tradução de Walderedo Ismael de Oliveira. Edição comemorativa. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

_____. *Das Werk*. Berlin: Heptagon Verlag, 2010. Edição Eletrônica.

_____. *La iniciación del tratamiento*. In: *Obras Completas de Sigmund Freud* (Edição Ballesteros), 3 vol. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.

_____. *Obras Psicológicas de Sigmund Freud* (Edição Luiz Hanns), 3 vol. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

LOPARIC, Z. De Kant a Freud: Um roteiro. *Natureza Humana* 5 (1), 231-245.

PESSOA, F. *O eu profundo e os outros eus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

PIGNATARI, D. *Comunicação Poética*. São Paulo: Editora Moraes, 1977.

SHELLMANN, Jörg (ed.). *Joseph Beuys: the multiples*. Cambridge, Mass., Minneapolis, Munich/New York: Busch-Reisinger Museum, Walker Art Center, and Edition Schellmann, 1977.

Neurociências e psicanálise

Maria Cristina de Távora Sparano

(UFPI)

A pesquisa interdisciplinar tem-se mostrado valiosa e fecunda nas diversas áreas de saber. No caso das Neurociências e da Psicanálise, isso não é diferente e, além da curiosidade recíproca e das divergências, as questões que são colocadas de uma parte e de outra aguçam o olhar dos pesquisadores para as vantagens e desafios na compreensão dessas questões e na reflexão sobre elas.

Começaremos este trabalho por esse viés, apontando divergências e aproximações, algumas originadas no GT de Filosofia e Psicanálise por ocasião do VI Congresso Internacional de Filosofia da Psicanálise (2015), em Vitória (ES), com relação à separação entre ciências e psicanálise; mais precisamente: ciências da mente e psicanálise.¹ Queremos achar a partir dessa separação inevitável entre ciência e psicanálise algum vínculo entre os dois lados e se este vínculo é possível, como também tratado por Peter Fonegy, considerado por Ibertis (2015) como um dos casos paradigmáticos de um psicanalista a favor da integração entre psicanálise e ciências da mente.

A proposta é apresentar alguns pontos positivos do debate e propor esta aproximação entre as neurociências e a psicanálise. Podemos dizer que seria como um “alargamento de fronteiras”, examinando a postura de alguns neurocientistas que pretendem oxigenar essa relação, que nos parece, com raras exceções, pautada pelo caráter fiscalista duro e radical da ciência da mente. Por outro lado, temos interpretações da psicanálise que se afastam cada vez mais dos princípios naturalistas apregoados por Freud, dificultando essa relação – tanto no “Projeto de uma psicologia para neurólogos” (FREUD, 2003) como no “Esboço de psicanálise” (FREUD, 1996b), ele diz que é possível tratar pelo menos uma parte dos

¹ Nesse congresso, Carlota Ibertis (2015), no trabalho “Psicanálise e ciências, em conflito?”, mostrava numa parte de seu texto o abismo teórico e metodológico entre elas e, como metáfora, falava de uma “falha geológica” para ilustrar essa separação.

processos inconscientes numa Psicologia que se aproxima de uma ciência natural. Freud (2003), no “Projeto”, identifica o processo psíquico inconsciente em termos neurológicos. O modelo cientificista da época é seguido por Freud na sua busca de afirmação da teoria do psíquico inconsciente.

Para tanto, teríamos que considerar como premissas:

- a) as diferentes linguagens de um campo e outro, as diferenças próprias de duas disciplinas com histórias diferentes e paradigmas epistemológicos diferentes;
- b) a herança positivista de Freud e os postulados naturalistas do séc. XIX, assim como o caráter determinista dessa herança;
- c) as já conhecidas considerações de confirmação e verificabilidade da ciência, de Popper e suas críticas, de que a Psicanálise seria uma pseudociência por ser simplesmente não testável e, conseqüentemente, irrefutável; não haveria concepção humana capaz de contradizê-la.² Uma teoria pode nos informar sobre as interdições que ela corrobora; sobre os enunciados permitidos, ela não nos diz nada... “Enfim, para que uma disciplina seja científica, a experiência deve ser capaz de lhe dizer ‘não’, o que a obriga regularmente a rever algumas de suas hipóteses para se defrontar de novo com o veridito da experiência [...]” (LEPELTIER, 1998, n.p., tradução nossa).
- d) a hipótese de Adolf Grünbaum (apud LEPELTIER, 1998) da inferência causal em busca da melhor explicação para os casos clínicos, que desqualificaria a psicanálise como ciência; as explicações do porquê alguém se comporta em razão de seus motivos é uma forma de explicação causal. Alguém age em virtude de “motivos” que tem para assim agir. Tanto as interpretações do senso comum como a interpretação psicanalítica são formas de inferência para a melhor explicação.³

² Segundo Popper (apud REYSEN, 2016, n.p., tradução nossa), em ‘A lógica da descoberta científica’ [...] a Ciência comporta certas regras, como as regras de um jogo, e os cientistas que trabalham provisoriamente com teorias não falsificáveis ou estratégias de imunização, podem ser considerados fora do jogo”.

³ Além disso, para Grünbaum (apud LEPELTIER, 1998, n.p., tradução nossa), Freud não considera o caráter maleável da memória humana o que poderia gerar falsas lembranças ou antecipações teóricas. “O sucesso terapêutico seria devido a um efeito placebo no tratamento psicanalítico, abrindo espaço à mistificação. Além disso o sucesso terapêutico não prova nada pois as falsas tomadas de consciência não trazem efeitos benéficos e duráveis para o psiquismo.”

De todas as formas, há mais alegações que compatibilidade entre um campo e outro. Entretanto, do ponto de vista da ciência, das neurociências em especial, um ponto fundamental vem sendo estudado pela biologia e pela neurologia: a plasticidade neuronal e os processos inconscientes decorrentes.

Segundo propõe Pierre Ansermet, psiquiatra, psicanalista e professor da UNIGE (Université de Genève) e do Hôpital Universitaire de Genève, os princípios dos dois campos de reflexão, neurociências e psicanálise, assim como suas práticas, podem ser intercambiáveis onde conceitos de um domínio fertilizam a reflexão de outro, abrindo-se a novas perspectivas de investigação, além do debate profícuo entre um campo e outro. O autor sugere que se estabeleça os limites dessa aproximação situando o diálogo sobre a pedra de toque da psicanálise, o inconsciente, e sua característica essencial, marcada pela continuidade/descontinuidade, manifestando-se, na descontinuidade, nos sonhos, dos chistes, dos atos falhos. Essa evidência da psicanálise trazida às neurociências se atém à reassociação de traços de memória e à plasticidade neuronal, provocando uma verdadeira revolução nos modelos biológicos de memória tradicionais (MAGISTRETTI; ANSERMET, 2010). Da parte das neurociências, Ansermet, estudioso atento ao processo de mudanças funcionais de sinapses neuronais, afirma que “o indivíduo se revela geneticamente determinado para não ser geneticamente determinado” (ANSERMET; MAGISTRETTI, 2004, p. 22, tradução nossa), devido a essa atividade importante e fundamental do cérebro: a plasticidade neuronal, que pode ser definida como a capacidade que tem o cérebro de ser modificado pela experiência.

À primeira vista, essa afirmação é paradoxal, mas, longe de cair num sincretismo simplificador, abre-se a novas perspectivas de pesquisa e mobiliza a reflexão sobre um campo e outro. Isso porque a “fenda geológica” ou a separação irrevogável entre ciência e psicanálise aporta novos fundamentos para uma “biologia da descontinuidade”. Neurociências e psicanálise se reencontram de maneira imprevista em torno da descontinuidade, colocando em jogo a ação do sujeito, suas respostas, na aprendizagem e no comportamento, por exemplo, num espaço de imprevisibilidade e de não determinação. Magistretti e Ansermet nos apresentam o que chamam de o “paradoxo da plasticidade”:

através da plasticidade, a experiência se inscreve sob a forma de traços. Mas esses traços, associando-se uns com os outros, formam novos traços que perderam a ligação como experiência dos quais são originários[...] A inscrição do traço pela plasticidade, introduziria assim paradoxalmente a descontinuidade. Toda aposta na plasticidade se dá por uma continuidade sobre um fundo de descontinuidade [...] É assim que o trabalho do sujeito quanto à temporalidade consistiria em recriar constantemente uma continuidade de maneira retroativa, sobre a base de uma descontinuidade introduzida paradoxalmente (MAGISTRETTI; ANSERMET, 2010, p. 11).

A plasticidade dos neurônios, que poderia ser vista como um fenômeno determinista e linear, seguindo os padrões teóricos da causalidade clássica, torna-se descontínua pela biologia da plasticidade dos neurônios; é lugar de emergência de um espaço de não determinação, que permite ao sujeito ser o autor e o ator de suas realizações, além daquilo que o determina, além dos programas que regem seu desenvolvimento. “Tudo se conserva, mas tudo se transforma, não utilizamos jamais o mesmo cérebro” (MAGISTRETTI; ANSERMET, 2010, p. 11). É pela reassociação de traços ou pela metáfora plástica da forma que tudo se abre ao novo, ao impossível de predizer, de deduzir aquilo que é daquilo que era... imprevisível e contingente, como apregoa Ansermet.

E talvez seja isso o que a psicanálise pode ensinar às neurociências.

Quanto à utilização do cérebro, é graças a esse fenômeno que mesmo aqueles que foram submetidos à ablação de parte do cérebro têm compensadas suas funções subtraídas nas regiões lesionadas. Desta forma, descartamos explicações deterministas quanto à função cerebral, responsável pela criação de uma “neuromitologia”, como as do uso de determinadas porcentagens de utilização do cérebro ou o mistério das regiões silenciosas do cérebro atingido por lobotomias, já desmistificadas pelo avanço da neurociência no séc. XX. Tudo se conserva, mas tudo se transforma, não utilizamos duas vezes o mesmo cérebro.

Mesmo assim, muitas têm sido as tentativas do lado da psiquiatria de reduzir o subjetivo a uma cartografia de estímulos e de comportamentos. No entanto, muitos pesquisadores da área têm-se detido nessa função do cérebro: a maleabilidade associativa; o que permitiria explorar ao extremo as possíveis diferenças, deixando espaço livre para a imprevisível construção da individualidade, quando o indivíduo é con-

siderado biologicamente determinado para ser livre, isto é, para realizar uma exceção, ser exceção.

Quanto à literatura psicanalítica, o texto que mais se aproxima de uma visada neurocientífica é o “Projeto de uma psicologia para neurólogos” (FREUD, 2003) e a energética proposta por ele relativa ao domínio sexual. A quantidade de energia é constante nas operações de deslocamento, condensação e recalque e marcam as representações do sexual na atividade psíquica.

Ela é responsável também pelas marcas de excesso e falta de satisfação nas diversas patologias.⁴ A inscrição no processo psíquico é o resultado dos processos de facilitação provocados por uma descarga; e a experiência de satisfação que ela provoca tem aí sua saída. É importante salientar que Freud analisou o princípio do prazer do ponto de vista econômico, cuja função é a da manutenção da quantidade de energia, que, quanto mais baixa for, menor excitação comporta, observando o princípio de constância.

É com “Mais Além do princípio do prazer” (FREUD, 1998) e com “O mal-estar na Civilização” (FREUD, 1996a) que a continuidade se desfaz, que essa posição de continuidade é rompida, onde o impossível a descarregar se manifesta e aparece como o **impossível mesmo no seio da satisfação sexual**. Nos textos freudianos, isso nos é apresentado pela pulsão de morte; e a energia excedente não seria utilizada para produção de bens numa metáfora econômica e o excedente energético voltaria ao sujeito sob a forma de uma despesa passional interminável. Nos textos freudianos da década de 1920/1930 esse excesso de energia desviado de suas representações psíquicas reformulou de forma decisiva a clínica freudiana e marcou a psicanálise além da continuidade/descontinuidade. Foi a partir dela que Freud pôde repensar temas como a angústia, o desamparo, os obstáculos silenciosos à análise, a transferência negativa, o sentimento inconsciente de culpa e o ganho com a doença.

Passamos assim da referência à biologia a uma antibiologia onde o elo do corpo biológico ao social nos fornece um novo *approach* do mental numa dimensão outra que a do espaço físico, mas ainda relativa ao físico, ao corpo.

⁴ Os mecanismos de posta à prova de um obsessivo é marcada pelo excesso, um *plus*, enquanto os mecanismos histéricos reenviam a um *minus*.

Porém, do ponto de vista da neurobiologia, a relação do indivíduo a seu corpo é de unificação. O “em si” biológico fica enclausurado numa perspectiva unificadora. Então, mesmo a partir da plasticidade, nas concepções biológicas o que vinga é o processo integrativo, regido pelo processo de causalidade.

Quanto aos processos inconscientes, segundo o neurocientista Eric Kandel (apud LAURENT, 2010, p. 283, tradução nossa), “a capacidade de o sistema nervoso ser modificado pela experiência define sua plasticidade e os comportamentos se desenvolvem sem alusão à consciência”, isto é, como nos processos inconscientes. Acrescente-se a isso que tudo se passaria fora da dimensão linguística e fora do sentido e significação. Para Kandel, cérebro é cérebro em atividade cognitiva; quando falamos em inconsciente, trata-se de inconsciente cognitivo e procedural. “Em algum momento o inconsciente procedural pode ser acessível ao consciente ou ao sentido [...] mas são pouco importantes [...]” (KANDEL apud LAURENT, 2010, p. 284, tradução nossa). Esta tradução em termos de rede neuronal dos processos subjetivos que constituem a memória supõe reduzir a memória a uma “estocagem automática”, simplesmente estimulada pelo dispositivo analítico concebido para facilitação da estocagem.

Magistretti e Ansermet (2010) conserva a homonímia proposta por Kandel (apud LAURENT, 2010) entre traços de uma experiência associativa e o sistema nervoso, formulando uma torção no modelo e acentuando menos essa inscrição e mais o processo de consolidação e reconsolidação constantes presentes na plasticidade. Isso inclui, no processo, estímulos vindos do corpo, fazendo do cérebro um lugar de homeostase das sensações vindas do exterior. O que se pretende com isso? Uma conexão com o sujeito a partir dessa reação, desta função do cérebro através do paradoxo da aprendizagem e do comportamento.

Jacques-Alain Miller (2008), num comentário sobre “Propos sur la causalité psychique”, de Lacan (1946, 1998), sublinha a diferença entre atividade psíquica e funcionamento neuronal descrita pela neurociência e função subjetiva descrita pela psicanálise e marcada pela linguagem e pela falta. Nesse texto, Lacan (1946, 1998) fala da cadeia bastarda do destino e da inércia, do jogo de dados, da surpresa, dos falsos sucessos, de encontros desconhecidos que fazem o texto de uma vida humana. Assim, a materialidade do inconsciente não se realiza pela aprendizagem e pelos

comportamentos consequentes, mas pela palavra, pelas coisas ditas pelo sujeito, ditas ao sujeito ou impossíveis de se dizer. Nas diversas patologias, neurose, psicose, além dos dados sensoriais, trata-se de uma significação enunciada pelos sinais.

As neurociências dão acesso e propõem trajetos facilitadores, de memória e aprendizagem, por exemplo, e a psicanálise mostra interdições nesses trajetos - trajetos recalcados, traços de memória interrompidos, que só serão conectados simbolicamente. A biologia da plasticidade neuronal de continuidade/descontinuidade promove a emergência do sujeito, além das determinações tradicionais propostas pela análise do cérebro. A descontinuidade é oferecida ao sujeito através de sua biologia mesma em termos de contingência que será expressa por seus próprios atos.

A aporia é que se o cérebro tem uma função maleável de se adaptar à experiência, já a experiência subjetiva falha, rateia quando busca integração, pois a lógica do inconsciente não segue leis ou normas, não oferece relações possíveis. A dinâmica do inconsciente é marcada pela não espacialidade e pela não mensurabilidade; da mesma forma, o tempo do inconsciente não tem convenções, ele só obedece a uma lógica interna e não a uma sequência lógica predeterminada e consciente. No inconsciente, não há contradição, nem negação, nem valores predeterminados. No inconsciente, não há predições ou deduções a priori.

O problema para nós, filósofos, é como sustentarmos teoricamente essa posição própria da psicanálise em relação à abertura proposta pelas neurociências.

Dois teorias, que apresentaremos a seguir, podem sustentar essa possibilidade marcada pela impossibilidade: a tese do monismo anômalo davidsoniano, por um lado, e a dimensão do real da psicanálise lacaniana, situada no nó borromeano na tríade simbólico, real e imaginário.

O monismo anômalo (mente-corpo) sustenta que há apenas uma substância e uma identidade pontual entre estados mentais que nos são próprios, ou seja, estados subjetivos e estados cerebrais. Essa tese é chamada de Identidade Token-Token. Seguindo uma postura materialista, mas não reducionista, Davidson (apud SPARANO, 2003) postula uma predominância dos eventos físicos em relação aos mentais, mas resguarda autonomia para eventos mentais. A tese davidsoniana afirma que as características de racionalidade e explanação que definem o mental não se

reduzem a uma teoria física regida por leis estritas e precisas. Davidson fala de eventos autônomos individuais e neutros, passíveis de descrições definidas e específicas, físicas ou mentais. Há uma redefinição do mental em termos não substancialistas de propriedades e eventos. “Para Davidson, eventos ou acontecimentos mentais são particulares, diversificados e imprevisíveis, não subordinados a leis estritas” (SPARANO, 2003, p. 168). Dito de outra forma: um evento é simultaneamente descrito como mental quando nos fornece razões e como físico quando submetido à determinação fisiológica. A diferença entre eventos se dá porque um evento é descrito como mental quando nos fornece razões e descrito como físico quando estabelece uma relação causal com outros eventos. No modelo davidsoniano é necessário resguardar, no campo psíquico regido por razões, um “caráter do sem lei”; e, se o mental depende do físico, mas não necessariamente, o campo de ação do sujeito fica aberto a ações que subtraem a norma. Temos muitos exemplos que nos mostram isso: ações regidas por desejos, pela vontade, pela falta dessa ou ações guiadas por percepções, intuições etc. Neste contexto de alargamento de fronteiras, tanto da parte das neurociências com a plasticidade neuronal como da abertura da psicanálise, através do simbólico, com seus chistes e atos falhos, os muros do determinado cedem ao indeterminado.

Da mesma forma, o real de Lacan é da impossibilidade da normatividade ou do sentido. Nas palavras de Lacan (1993, p. 21),

É surpreendente que esse sentido se reduza ao não-sentido: ao não sentido da relação sexual [...] E ainda há sentido, senso, [...] bom senso [...] o máximo do cômico, só que o cômico não vem sem o saber da não-relação que está em jogo, no jogo do sexo. De onde nossa dignidade toma sua conexão e até mesmo sua continuidade.

O que Lacan quer dizer com isso? Ele quer nos mostrar a comicidade do bom senso, da generalização da relação ao sexo, dizendo que a única continuidade possível é a descontinuidade, pois não há uma relação entre os sexos que seja para todos, regida por normas quaisquer que sejam, biológicas ou sociais. Cabe a cada um inventar uma solução particular apoiado sobre seu sintoma. A solução, o saber, é o incurável, uma solução que “falha”, que tanto pode se apoiar sobre a tradição e suas regras como operar com essa na clandestinidade. O sexo no sujeito falante

é “o não todo”, a falha que marca a relação ao corpo e define a experiência do real e a experiência do gozo. Segundo Assoun (2007, p. 687, tradução nossa), “o real captou nele mesmo alguma coisa como «aquilo que volta sempre ao mesmo lugar» - aquilo que resiste à simbolização. É aquilo que está - como uma resistência crônica à linguagem do desejo; e é nesse sentido que Lacan declara: «O impossível é o real»”.

“Lacan traduziu a ausência de relação sexual, no homem, na espécie, como a inscrição de uma ‘fenda’ no real, como um buraco no real: e insiste dizendo que Freud percebeu que o que ele chamou de sexualidade faz um buraco (*trou*) no real” (LACAN, 1975, 2005). E o real em psicanálise terá seu sentido na clínica, pois, como nos diz Lacan (1975, p. 11), “[...] *l’analyse s’occupe très spécialement de ce qui ne marche pas [...] le Réel*”.⁵ É por isso que Lacan situa o real ao lado do trauma, *trou-matisme*, do sintoma, o que as pessoas têm de mais real.

Finalmente, quanto ao alargamento de fronteiras, parece-nos que isso está posto tanto de uma parte como de outra. A fenda geológica existe e se aprofunda, mas não a um ponto abissal e sim a um ponto de intersecção entre os dois campos. Para situarmos a questão inicial de abertura entre a aproximação da ciência (corpo fisiológico) e da psicanálise (corpo simbólico), a mesma se dá através dessa fenda; fenda que ao chegar tem “in-determinismo e im-possibilidade” como intersecção. Do ponto de vista lógico, essa operação se dá num impasse; e os discursos devem ser pensados a partir dessa ligação inevitavelmente barrada.

REFERÊNCIAS

ANSERMET, François; MAGISTRETTI, Pierre. *A chacun son cerveau: plasticité neuronale et inconscient*. Paris: Odile Jacob, 2004.

ASSOUN, Paul-Laurent. *Psychanalyse*. Paris: PUF, 2007.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 21).

⁵ “A análise trata especialmente daquilo que não funciona [...] o real” (tradução nossa).

FREUD, Sigmund. *Esboço de psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 23).

FREUD, Sigmund. *Obras completas: más allá del principio de placer, psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras*. Tradução José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1998. (Obras completas de Sigmund Freud, 18).

FREUD, Sigmund. *Projeto de uma Psicologia para neurólogos*. Tradução Osmyr Faria Gabbi Junior. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

IBERTIS, Carlota. Psicanálise e ciências, em conflito? In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA DA PSICANÁLISE, 6., 2015, Vitória. *Anais...* Vitória, 2015.

LACAN, Jacques. *Propos sur la causalité psychique*. Bonneval, 1946. Disponível em: <<http://espace.freud.pagespro-orange.fr/topos/psycha/psysem/causpsy1.htm>>. Acesso em: 10 nov. 2016.

LACAN, Jacques. Conference de presse du Dr. Lacan. *Bulletin Intérieur de l'Ecole Freudienne de Paris*, n. 16, p. 6-26, novembre 1975. Disponível em: <<http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/Lettres-de-EFP-N16-part-1.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2016.

LACAN, Jacques. *Televisão*. Tradução Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução A. Quinet. São Paulo: Jorge Zahar, 1998.

LAURENT, Éric. Usage des neurosciences pour la psychanalyse. In: MAGISTRETTI, Pierre; ANSERMET, François. *Neurosciences et psychanalyse*. Paris: Odile Jacob, 2010. p. 283-297.

LEPELTIER, Thomas. *Compte rendu du livre: les fondements de la psychanalyse. Une critique philosophique, d'Adolf Grümbaun*. Revue de livres, décembre 1998. Disponível em: <<http://thoms.lepeltier.free.fr/cr/grumbaun.html>>. Acesso em: 10 nov. 2016

MAGISTRETTI, Pierre; ANSERMET, François. Plasticité et homéostasie à l'interface entre neurosciences et psychanalyse. In: MAGISTRETTI Pierre; ANSERMET, François. *Neurosciences et psychanalyse*. Paris: Odile Jacob, 2010. p. 17-28.

MILLER Jacques-Alain. Orientation Lacanienne III, 10, *Huitième séance du Cours*, mercredi 30 janvier 2008, VIII. (TLN n. 376). Disponível em: <<http://jonathanle-roy.be/wp-content/uploads/2016/01/2007-2008-Nullibi%C3%A9t%C3%A9-%E2%80%93-Tout-le-monde-est-fou-JA-Miller.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2016.

REYSEN, Patrice van den. Adolf Grünbaum contre Karl R. Popper au sujet de la réfutabilité de la psychanalyse. Disponível em: <http://vdrp.chez-alice.fr/Popper_Grunbaum.html>. Acesso em: 10 nov. 2016.

SPARANO, Maria Cristina de Távora. *Linguagem e significado: o projeto filosófico de Donald Davidson*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. (Filosofia, 164).

A esquizofrenia e o funcionamento mental segundo a teoria de Sabina Spielrein

Fátima Caropreso
(UFJF/CNPq)

O interesse por Sabina Spielrein tem aumentado nos últimos anos, no entanto, as publicações sobre tal autora enfatizam, sobretudo, aspectos de sua biografia, de forma que suas hipóteses teóricas permanecem ainda em segundo plano. Em sua monografia sobre a esquizofrenia, publicada em 1911, Spielrein introduz a hipótese de que o inconsciente contém sedimentos de vivências do passado filogenético e de que a esquizofrenia envolve um processo de dissolução de um conteúdo pessoal em experiências impessoais pertencentes ao passado da espécie. As ideias aí elaboradas são desenvolvidas no texto “A destruição como origem do devir” (1912), dando origem à distinção entre psique do eu e psique da espécie. Neste texto, a autora introduz a hipótese de um instinto de morte e a vincula à tendência à dissolução da psique da espécie. Nesse capítulo, apresentaremos algumas das teses de Spielrein sobre o funcionamento mental elaboradas, sobretudo, a partir de sua análise da esquizofrenia.

A ESQUIZOFRENIA E A TENDÊNCIA À DISSOLUÇÃO

Em 1911, Spielrein publica sua tese de psiquiatria intitulada “Sobre o conteúdo psicológico de um caso de esquizofrenia (*Dementia praecox*)” (SPIELREIN, 1911). Nela, ela busca interpretar o significado psicológico das falas de uma paciente diagnosticada com demência paranóide, tratada por ela no Hospital Burghölzi. O trabalho foi orientado por Bleuler, de forma que este desempenha uma influência significativa sobre suas hipóteses, principalmente com o conceito de ambivalência. Jung, no entanto, como aponta Skea (2006), é a principal influência sobre Spielrein no texto em questão. A hipótese central do trabalho é a de que os sintomas da esquizofrenia retomam experiências do passado filogenético. A autora argumenta que Freud e Jung já haviam demonstrado a existência de um paralelismo entre os fenômenos neuróticos e oníricos e as manifestações

da esquizofrenia e que ela acredita poder acrescentar dados relevantes ao conceito Freud-Jungiano com uma visão filogenética.

Spielrein argumenta que o ser humano possui duas vivências, uma consciente e outra inconsciente, e que esta última é a responsável pela criação de uma tonalidade afetiva. Seria somente com a união do inconsciente à vivência consciente que a última se tornaria uma vivência real. Por exemplo, gostamos de um conto de fadas ou de um poema qualquer porque representações carregadas de prazer são incitadas por ele, de forma que o prazer é vivenciado quando o novo conteúdo da representação entra em contato com o antigo. Nesse caso, teríamos a impressão de que o sentimento de prazer faz parte do conteúdo atual da representação, pois nos alegraríamos com ele no presente. No entanto, nossa alegria pertenceria às vivências passadas, as quais não diriam respeito apenas às nossas experiências pessoais, mas também às vivências ancestrais. Spielrein sustenta, então, que “herdamos também a sedimentação das vivências de nossos ancestrais dentro de nós” (SPIELREIN, 1911/2014, p. 213). Modos de pensamento muito antigos influenciariam nossa consciência do presente.

Segundo Spielrein, a esquizofrenia parte de conflitos presentes e tem como objetivo a fuga de um sofrimento pessoal. Por exemplo, sua paciente repugnava as relações sexuais com seu marido. A reflexão consciente sobre este fato consideraria diversas possibilidades do mundo real que poderiam ajudá-la a se livrar da situação desagradável. No entanto, a esquizofrenia substitui o mundo externo real por um mundo interno com valor de realidade. Segundo a autora este fato já teria sido demonstrado por Jung, no entanto, o material de sua paciente indicaria que esse eu profundo que se expressa na doença pertence “a um passado que ultrapassa o âmbito do indivíduo” (SPIELREIN, 1911/2014, p. 215). A paciente inseriria sua vivência presente nesse passado. Por exemplo, em vez de dizer “eu fui maculada durante o ato sexual”, ela diz “a terra foi perfurada”, de forma que sua dor é diluída entre as várias representações análogas que abrigamos dentro de nós como herança de nossos ancestrais. Assim, ela falaria a língua do pensamento mitológico. A mulher, de maneira geral, foi maculada e não ela como indivíduo e, nesse processo, as características pessoais seriam eliminadas.

Spielrein (1911/2014) argumenta que a esquizofrenia utiliza conceitos abstratos vagos, devido ao fato de que estes são extratos de

várias representações concretas unitárias adquiridas por meio de longa experiência, o que faz com que sejam muito mais significativos do que designações concretas e exatas. Durante a elaboração consciente de um objeto, os conceitos abstratos poderiam ser compreendidos por cada indivíduo à sua maneira, o que faria com que eles perdessem sua especificidade. Seria justamente essa falta de especificidade que tornaria os conceitos gerais tão adequados para a vida onírica da esquizofrenia. Quanto menos circunscrito fosse um conceito, menos ele indicaria algo determinado, concreto, mas mais conteúdo de representação poderia abarcar. Assim, na esquizofrenia, as experiências pessoais penosas seriam transformadas em símbolos. Segundo a autora, um símbolo deveria sua origem ao anseio de um complexo pela sua multiplicação; pela diluição na totalidade geral do pensamento, processo no qual as características pessoais desapareceriam.

Em seu texto de 1912, ao retomar o exemplo da fala “a terra foi perfurada”, Spielrein argumenta que, em sua opinião, aí estaria o sentido da expressão simbólica. O símbolo significaria o mesmo que a representação penosa, mas seria menos diferenciado enquanto representação do eu. Nós podemos pensar em muito mais conteúdos quando falamos “mulher” – já que eles só precisam se assemelhar entre si na essência – do que quando falamos na representação egoica muito mais definida de uma mulher em específico, exemplifica a autora. Ela argumenta que, para qualquer ser humano, as outras pessoas só existiriam na medida em que fossem acessíveis à sua psique, ou seja, apenas as características dos outros que correspondessem a nós mesmos existiriam para nós. Por exemplo, quando o sonhador se substituiu por outra pessoa, ele não estaria procurando representar a pessoa em questão. O que interessaria a ele seria apenas apresentar, na pessoa substituta, a característica que correspondesse à realização de seu desejo, segundo Spielrein (1912/2014).

Retornando à monografia sobre a esquizofrenia, a autora argumenta, então, que o inconsciente dilui o presente no passado. No entanto, uma vez que os sonhos são realizações de desejos e que, portanto, se ocupam do futuro, este também é transformado em passado. Os conflitos são representados por símbolos ancestrais, assim como solucionados pelos mesmos símbolos, como se já tivessem ocorrido e sido solucionados simultaneamente. Assim, poderíamos ver no inconsciente algo que estaria

fora do tempo, ou que seria, ao mesmo tempo, presente, passado e futuro, de forma que:

o inconsciente nos fornece indícios sobre os conflitos pessoais no presente, sobre os conflitos do passado filogenético a partir do qual se originam as vivências pessoais e, eventualmente, sobre o desenvolvimento futuro das coisas, já que o futuro emerge do passado (na verdade, ele é apenas uma forma do passado)” (SPIELREIN, 1911/2014, p. 216).

Em “A destruição como origem do devir” (1912), as teses apresentadas em 1911 são retomadas e desenvolvidas. Neste texto, Spielrein cita a hipótese de Ernst Mach, segundo a qual o ego seria apenas um agrupamento momentâneo de sensações dos elementos eternamente existentes; seria algo em contínua mudança e totalmente não essencial. A autora diz acreditar que o nome de Mach está intimamente associado ao de Carl Jung para quem a psique seria composta por muitos entes singulares; por complexos que lutariam entre si pela prioridade. A mais esplêndida confirmação dessa visão, diz ela, é fornecida pelos doentes com demência precoce cujos egos vivenciam tão fortemente os poderes dos complexos ativados que consideram seus próprios desejos inconscientes como seres vivos *hostis*.

Em seu texto sobre a destruição, ao retomar as hipóteses apresentadas em 1911, Spielrein argumenta que um evento adquiriria tonalidade emocional apenas na medida em que pudesse estimular tonalidades emocionais de conteúdos previamente vivenciados, que residiriam ocultos no inconsciente. Por este motivo, nós experimentaríamos muito pouco no presente. Nossas experiências conscientes seriam apenas alegorias de experiências primitivas desconhecidas que buscariam análogos no presente. Dessa maneira, pensamentos e representações inconscientes acompanhariam cada representação ou pensamento consciente e transformariam os produtos do pensamento consciente em uma linguagem específica. Este último processo de transformação é denominado “assimilação” ou “dissolução”. Dessa forma, no inconsciente, cada representação diferenciada seria dissolvida, ou seja, transformada em um estado indiferenciado.

Spielrein distingue, assim, entre uma “psique do Eu” (*Ichpsyche*) e outra mais profunda, denominada “psique da espécie” (*Artpsyche*). Além de conter experiências do passado individual, o inconsciente conteria ex-

periências de inúmeras gerações, de forma que a assimilação inconsciente de eventos que tivessem ocorrido em muitas gerações se encaixaria na cadeia de pensamentos do presente, ou seja, transformaria uma experiência do Eu em uma experiência da espécie. Quanto mais nos aproximássemos de nossos pensamentos conscientes, mais diferenciadas seriam nossas representações, ao passo que, quanto mais penetrássemos no inconsciente, mais universais e típicas elas seriam. Segundo a autora: “o âmago da nossa psique não conhece o *Eu*, mas apenas seu somatório, o *nós*, ou o Eu presente, visto como objeto, é subordinado a outros objetos semelhantes” (SPIELREIN, 1912/2014, p. 238). Assim, uma parte individual da personalidade poderia ser tomada como objeto.

Spielrein continua desenvolvendo suas hipóteses no texto sobre a destruição argumentado que, na esquizofrenia, como conseqüência da falta de atividade do Eu, as representações deste seriam transformadas em representações da espécie (*Artvorstellungen*) ou objetivas. Tal patologia poderia ser interpretada, então, como uma batalha entre as duas tendências antagônicas da psique: “a psique da espécie quer transformar a representação do Eu em uma representação tipicamente impessoal, a psique do Eu defende-se dessa diluição (...)” (SPIELREIN, 1912/2014, p. 240).

Dessa maneira, duas tendências opostas – uma “tendência à dissolução e assimilação” e uma “tendência à diferenciação” – estariam presentes no psiquismo, as quais seriam expressões psíquicas das pulsões de conservação da espécie (*Arterhaltungstrieb*) e de autoconservação (*Selbsterhaltungstrieb*) respectivamente. Assim, a oposição – sustentada ainda por Freud na época – entre estes dois tipos de pulsões é mantida. No entanto, Spielrein insere o instinto de morte no interior do instinto sexual e o coloca como condição para a criação.

A PSIQUE DA ESPÉCIE E O INSTINTO DE MORTE

No início de “*A destruição como origem do devir*”, Spielrein levanta a questão sobre por que razão a pulsão de reprodução (*Fortpflanzungstrieb*), a mais poderosa das pulsões, pode trazer consigo sentimentos negativos – tais como ansiedade e desgosto – ao lado de sentimentos positivos. O que acontece ao indivíduo na presença da atividade sexual que justifica este estado mental, pergunta-se ela. Uma série de autores que

apontaram essa relação e tentaram explicá-la são mencionados, no entanto, Spielrein formula uma hipótese própria para respondê-la: “tais sentimentos correspondem aos componentes destrutivos do instinto sexual” (SPIELREIN, 1912/2014, p. 232). Adiante, Spielrein fala em um “instinto de morte no instinto sexual” (SPIELREIN, 1912, p. 259).¹ Tal conclusão é afirmada após uma breve reflexão sobre alguns fenômenos biológicos.

A autora observa que, na reprodução, as células unitárias são destruídas dando origem a uma nova vida e que alguns seres inferiores morrem após se reproduzirem. No caso dos seres multicelulares, a diferença seria apenas quantitativa: uma parte do organismo (células germinativas), que representa o organismo inteiro, é destruída. Nesse caso, o componente masculino funde-se ao componente feminino, o qual é reorganizado e assume uma nova forma mediada pelo intruso desconhecido. Assim, diz ela:

(...) destruição e reconstrução, as quais sempre ocorrem mesmo em circunstâncias normais, ocorrem bruscamente. O organismo descarrega os produtos sexuais como qualquer uma de suas excreções. É improvável que o indivíduo não tenha no mínimo uma suspeita, traduzida em afetos correspondentes, sobre a existência desses processos de destruição e reconstrução em seu organismo. Assim como os próprios afetos de bem-estar associados ao devir estão presentes na pulsão de procriação, os afetos de defesa, como angústia e aversão (...) correspondem aos componentes destrutivos do instinto sexual (SPIELREIN, 1912/2014, p. 232).

O instinto sexual e o instinto de morte a ele associado trabalhariam no sentido da conservação da espécie e dariam origem à tendência à dissolução e assimilação, à qual se oporia a tendência à diferenciação que seria expressão da pulsão de autoconservação. Enquanto a primeira dessas tendências visaria transformar a experiência do Eu em uma experiência da espécie, a segunda visaria manter a inércia da personalidade do Eu. A pulsão de autoconservação corresponderia à tendência à diferenciação e à capacidade de perseveração de uma partícula do Eu ou de toda a perso-

¹ A hipótese de uma relação necessária entre sexualidade e destruição já estava insinuada nos extratos do diário de Sabina (SPIELREIN, 2003), assim como em sua tese de 1911. Em carta a Freud, escrita em 1909, Spielrein também já havia mencionado sua teoria sobre a relação entre sexualidade e destrutividade (CAROTENUTO, 1980).

nalidade do Eu. A pulsão de conservação da espécie seria uma pulsão de procriação e se expressaria psicicamente na dissolução e na tendência à assimilação (transformação do eu em nós) com a conseqüente nova diferenciação a partir da matéria original.

Como não haveria devir sem destruição, a conservação das espécies daria origem à tendência à dissolução e assimilação, da qual dependeria a criação. A pulsão de autoconservação não daria origem a nada de novo, uma vez que visaria manter a inércia do Eu. Assim, Spielrein argumenta que:

a pulsão de autoconservação é uma pulsão simples, composta apenas de um lado positivo, a pulsão de conservação da espécie, que precisa dissolver o antigo para que o novo surja, é composta de um componente positivo e um negativo. A pulsão de conservação da espécie é, por essência, ambivalente; por isso, o estímulo dos componentes positivos provoca, ao mesmo tempo, o estímulo dos componentes negativos, e vice-versa. A pulsão de autoconservação é uma pulsão “estática”, na medida em que deve proteger o indivíduo que já existe contra influências externas. A pulsão de conservação da espécie é uma pulsão “dinâmica” que anseia pela alteração, pela “ressurreição” do indivíduo em uma nova forma. Nenhuma alteração pode acontecer sem o aniquilamento do estado antigo (SPIELREIN, 1912/2014, p. 261).

Segundo Spielrein (1912), o processo de dissolução e assimilação poderia ser vivido de forma prazerosa ou desprazerosa. Na esquizofrenia, a transformação das representações do Eu em representações da espécie daria origem inicialmente à ansiedade e depressão severas. Tais sentimentos surgiriam enquanto o paciente se empenhasse em sustentar uma relação egoica. Com a progressão da doença, a indiferença se instalaria. Já, no envolvimento com o sexo oposto, a dissolução do ego no amado seria vivida com alegria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em sua tese de psiquiatria de 1911, ela se apóia nas concepções de Jung e Freud acerca do paralelismo entre os fenômenos neuróticos e oníricos e os esquizofrênicos, mas vai além ao apontar que a doença evoca

registros que estão para além da experiência individual. A esquizofrenia é explicada como uma dissolução do conteúdo egoico em um conteúdo da espécie, processo este que seria impulsionado por uma tentativa de fuga de uma dor pessoal. Assim, ela parece defender a ideia de que possuímos traços de memória oriundos do passado filogenético, o que levou alguns autores (SKEA, 2006, VAN WANING, 1992) a considerarem que ela teria antecipado o conceito junguiano de inconsciente coletivo.

As ideias elaboradas em 1911 são desenvolvidas em seu texto sobre a destruição de 1912, onde ela propõe a diferenciação entre os dois tipos de psique e vincula a psique da espécie ao instinto de morte. A psique da espécie conteria uma tendência à dissolução e assimilação, que seria expressão psicológica da pulsão de conservação das espécies. A psique do eu manifestaria uma tendência à diferenciação, que visaria manter a inércia do eu.

A hipótese de que o psiquismo possui registros de memória provenientes do passado filogenético era bastante discutida na época, pelo menos, desde Herbert Spencer. No entanto, Spielrein parece fazer um uso original dela ao vinculá-la à esquizofrenia e ao funcionamento psíquico em geral. A ideia de uma memória filogenética, assim como outras apresentadas por Spielrein nesses dois textos que analisamos, viria a ser bastante discutida nos anos subseqüentes tanto por Freud como por Jung, de forma que talvez seja possível dizermos que a autora teve algumas intuições que anteciparam certos aspectos da teoria freudiana e junguiana subsequente.

REFERÊNCIAS

CAROTENUTO, A. (1980) *A Secret Symmetry, Sabina Spielrein between Jung and Freud*. New York, NY: Pantheon Books.

RICHEBÄCHER, S. (2012) *Sabina Spielrein de Freud a Jung*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.

SKEA, B. R. (2006) S. Spielrein: out from the shadow of Freud and Jung. *Journal of Analytical Psychology*, vol. 51, pp. 527-552.

SPIELREIN, S. (1911/2014) "Sobre o conteúdo psicológico de um caso de esquizofrenia", in CROMBERG, R. U. (Org.). *Sabina Spielrein: uma pioneira da psicanálise*, pp. 127-216. São Paulo: Livros da Matriz.

SPIELREIN, S. (1912) Die Destruktion als Ursache des Werdens. *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, vol. 4, n.1, pp. 465-503.

SPIELREIN, S. (1912/2014) “A destruição como origem do devir”, in CROMBERG, R.U. (Org.). *Sabina Spielrein: uma pioneira da psicanálise*, pp. 227-277. São Paulo: Livros da Matriz.

SPIELREIN, S. (2003) “Unedited extracts from a diary. With a prologue by Jeanne Moll”, In Covington C, Wharton B, (Eds.) *Sabina Spielrein: Forgotten Pioneer of Psychoanalysis*. Nova York: Brunner – Routledge.

VAN WANING, A. (1992). The Works of Pioneering Psychoanalyst Sabina Spielrein — ‘Destruction as a Cause of Coming Into Being. *International Review of Psycho-Analysis*, vol. 19, pp. 399-414.

Considerações introdutórias sobre identificações coletivas: uma abordagem freudolacaniana¹

Alexandre Starnino
(UNICAMP)

DA DICOTOMIA INDIVIDUAL E COLETIVO

Em algum lugar Vladimir Safatle afirma que as identificações coletivas – inclui aqui evidentemente as identificações políticas e ideológicas – são ampliações daquilo que nos é próprio. Segundo Safatle, os grupos, os coletivos (as identificações coletivas de maneira geral), são ampliações do que de algum modo se manifesta na particularidade de cada sujeito: os coletivos identitários se estabelecem a partir do que se tem em comum na esfera “individual” ou “particular” de cada membro do coletivo. Esse elemento em comum que constitui o laço, numa palavra – é o *significante* sustentado pelos membros do “coletivo”, conforme veremos. Nesse sentido, não há oposição entre o que se desenvolve no vínculo “individual” e o que se desenvolve no “coletivo”. Há sim uma magnitude maior potencializada no coletivo de algo que já era tido como *identificação* no plano dito “individual” (Falamos em “individual” aqui para diferenciar de um contingente maior, – “o coletivo”).

Como pretendemos abordar nessa breve comunicação a “*formação das identidades coletivas*” e estabelecer alguns elementos dessa formação,

¹ O presente artigo se relaciona com um projeto mais amplo em desenvolvimento na Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP - *A constituição do sujeito a partir das relações de identificação. Uma abordagem entre a filosofia kantiana e a psicanálise freudiano-lacanian.* Este texto é de caráter introdutório e procura introduzir o leitor na temática das identidades coletivas desde elementos da matriz freudolacanian. Outros dois trabalhos interessantes que se relacionam com a temática das identidades e identificações foram publicados na Revista *Dois Pontos*, intitulado *Sobre identidade e identificação em Psicanálise: um estudo a partir do Seminário IX A Identificação de Jaques Lacan* (link: revistas.ufpr.br/doispontos/article/download/46901/30071) e também o artigo publicado na Revista *Sofia*, intitulado *A identificação, o sujeito e a realidade. Uma abordagem entre a filosofia kantiana e a psicanálise freudiano-lacanian.* Agradecemos a todos os colaboradores envolvidos no projeto e no presente artigo, além do apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) 2015/26815-6.

é preciso de antemão apontar essa falsa dicotomia que separa – “como se fosse dois mundos distintos” – o que um sujeito qualquer é e a que ele se identifica enquanto partícipe de um “grupo”, “entidade política”, “coletivo” de qualquer espécie, e o que um sujeito é em sua particularidade ou, como se diz, “individualmente”. É verdade que as inúmeras leituras oriundas principalmente do início do século XX, sobretudo aquelas influenciadas pela importante obra *Psychologies foules* (1895) de Gustave Le Bon, apontavam em larga medida para um certo *traço patológico e irracional* no comportamento das “massas”. O expoente dessa dicotomia que instituiu a *irracionalidade* das massas, Le Bon, afirmara que

pelo simples fato de fazer parte de uma multidão organizada, um homem desce vários degraus na escala da civilização. Isolado, ele pode ser um indivíduo culto; na multidão, ele é um bárbaro, isto é, uma criatura que age por instinto. Possui a espontaneidade, a violência, a ferocidade e também o entusiasmo e o heroísmo dos seres primitivos, a quem, além disso, tende a assemelhar-se devido à felicidade mediante a qual se permitem deixar-se impressionar por palavras e imagens, as quais não exerceriam efeito algum em cada um dos indivíduos que compõem as multidões. Será induzido a cometer atos contrários a seus interesses mais óbvios e a seus hábitos mais conhecidos (LE BON, 2008, p. 52).

Como se vê, ancorando-se numa dicotomia, Le Bon afirmara que o “indivíduo” inserido num coletivo torna-se, em primeiro lugar, “um bárbaro instintivo” em oposição ao que seria em sua “recôndita e individual racionalidade”. Em segundo lugar, os coletivos seriam uma espécie de “expressão patológica” em oposição a uma certa “normatividade” consequente do plano “individual”. Como um bom maquiavélico Le Bon (2008, p. 124) assegura ainda que os coletivos se assemelham à “esfinge da antiga Fábula. É necessário chegar a uma solução dos problemas oferecidos por sua psicologia ou então nos resignarmos a ser devorado por elas”.

De fato é nítida, em diversos momentos da obra de Le Bon, a tentativa de esvaziar qualquer racionalidade presente naquilo que se desenvolve no seio dos coletivos, e ainda diferenciar a “psicologia social” de uma suposta “psicologia individual”. Ressaltamos que articulamos o termo “coletivo” aqui em sentido genérico, obviamente que há “grupos”, “grandes grupos”, “massas”, e cada qual com suas nuances, entretanto,

para o que pretendemos abordar aqui pouco importaria a envergadura do coletivo. Objetivamos aqui, ao contrário de Le Bon e de outras leituras, apontar para uma lógica nas formações dessas identidades coletivas introduzindo alguns elementos que constituem o laço identitário a partir das *relações de identificação*.

ABORDAGEM ESTRUTURAL

Na esteira do que estabelece Jaques Lacan no *Seminário IX – A Identificação*, podemos afirmar que uma estrutura fundamental das relações identitárias gira em torno da relação entre *sujeito* e *significante*. Lacan (2003, p. 25) afirma no início do respectivo Seminário que “o importante na identificação deve ser, propriamente, a relação do sujeito com o significante (...) identificação é uma identificação significante”. Dessa relação, temos como efeito uma ligação *afetiva*: a rigor, o fenômeno identitário estabelecido por Lacan se organiza na relação estrutural entre *sujeito*, *significante* e *afeto*. Debruçaremos nosso olhar nesta comunicação na relação *sujeito* *significante* e sua função na formação coletiva.

Sabemos que com Freud em a *Psicologia das Massas* há uma crítica das posições que afirmavam os coletivos como sendo “inferiores, irracionais, patológicos”. Freud (2011, p. 60) vai ancorar as relações identitárias numa certa *lógica libidinal* onde o *afeto* é o elemento central, afirmando que “a identificação é a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva” No entanto, apesar de *A psicologia das Massas* ser uma obra divisora de águas no que concerne a compreensão dos vínculos identitários, devemos salientar que se estabelece na respectiva obra uma visão um tanto quanto restrita a uma abordagem psicogenética. Como nos diz Laclau (2013, p. 111), – “o molde freudiano muitas vezes oferece uma abordagem predominante genética ao objeto de seu estudo sendo útil uma reformulação estrutural como instrumento de análise para compreender com mais alcance o que se desenvolve no âmbito do social”. Ao dizer isso, Laclau não quer superar os estudos de Freud acerca da temática da identidade e identificação, tanto Ernesto Laclau quanto o próprio Jaques Lacan em o *Seminário IX – A Identificação* partem das imprescindíveis formulações freudianas. Trata-se apenas da inserção de uma “reformulação estrutural” com vias de acolher o mesmo fenômeno: os *laços identitários*. É por essa via que seguiremos.

O OUTRO COMO VIA DE REGRA E A IDENTIFICAÇÃO SIGNIFICANTE

É notável o fato de Sigmund Freud iniciar *Psicologia das Massas* e imediatamente apontar para a falsa dicotomia instituída entre *psicologia do coletivo* e *psicologia individual* que ponderávamos há pouco. Freud (2011, p. 11) frisa que “a oposição entre psicologia individual e psicologia social ou das massas, que à primeira vista pode parecer muito significativa, perde boa parte de sua agudeza se examinarmos mais detidamente. Ora,” o desejo é desejo no mundo, se modifica com ele”². O objeto da investigação psicanalítica é o desejo exatamente em relação com o Outro, frisamos, em situação de cultura, o desejo em conflito com as interdições e imperativos. A enunciação da *narrativa identitária* de um “sujeito” é constituída necessariamente a partir das relações com o *Outro*. Ocorre, segundo Lacan (2003), uma relação primordial de alienação a um *Outro* que destina sua identidade: *alienação a cadeia significante, ao Outro, ao desejo do Outro*. Na medida em que o *Outro* é imperiosamente o horizonte da identificação e constituinte daquilo que se denomina “identidade do sujeito” uma oposição entre o que se desenvolve no “individual” e no “coletivo” perde sua significância. O que se vê na dimensão coletiva são ampliações a partir de “elementos comuns” de identificação entre os sujeitos. Segundo Freud (2011, p. 52) tais elementos permitem com que “certas arestas se aparem, unindo os ‘indivíduos’” coletivamente. Esse *elemento comum* e estruturante é um *significante vazio*, que estabelece uma *identificação significante*. É o que a seu modo nos diz Roudinesco (1998, p. 211): “São as identificações dos indivíduos em seu Eu que, comandadas pela instalação de um único e mesmo objeto [significante] no ideal do eu de cada um, permitem a constituição de uma multidão organizada”. Essa “instalação de um mesmo significante” constitui a *identificação significante* sustentada pelos “indivíduos” do coletivo.

Uma *identificação significante*, conforme expõem Lacan no *Seminário IX*, é o fenômeno no qual um sujeito adquire, sustenta, e assume para si um *traço* que a princípio era do *Outro*: ampliando assim o que lhe é próprio. É importante frisar que em vez da identificação se pontuar e se prender à imagem completa do Outro, ela se dá a partir de *traços* precisos: a tosse de Dora, por exemplo. Evidentemente que esses traços, es-

² BORNHEIM, Da superação à necessidade: o desejo em Hegel e Marx, p. 147.

ses *significantes* adquiridos, passam a ter *sentido* ao serem articulados, e tornam-se o horizonte no qual o sujeito se faz e organiza sua identidade³. Isto é a identificação significativa propriamente dita.

Em outras palavras, as identificações significativas *espelham* a identidade de um sujeito através de sua *narrativa*. O que Lacan procurou incessantemente demonstrar no *Seminário IX – A Identificação* com o termo *identificação significativa* é que há uma relação de *comum-pertencer*⁴ (*Zusammengehören*) – uma verdadeira relação de *reciprocidade* – entre a identidade de um sujeito e suas identificações significativas. É bastante precisa neste sentido, a afirmação de Lacan (1999, p. 266) de que “o cogito cartesiano não é experimentado na consciência de cada um de nós, como um *penso, logo existo*, mas como um *sou como penso*”. Em outro trecho, Lacan afirma que “o que causa dificuldade para se falar do sujeito, é isso que vocês nunca meterão na cabeça suficientemente”,

(...) é que o sujeito nada mais é que a *consequência* de que há significativo e que o nascimento do sujeito prende-se a isso: que ele só pode *se pensar* como excluído do significativo que o determina (...) os diferentes modos, os diferentes ângulos sob os quais somos levados a nos identificar como sujeitos supõem o significativo para articulá-lo” (LACAN, 2003, p. 54, p. 300).

³ É importante assinalar que quando persistimos nesse texto com o termo “identidade”, estamos afirmando esta “identidade” em sentido estritamente abstrato. Ora, com a psicanálise não falamos mais em “identidade e idêntico a si”, mas de relações de identificação. Lacan visa no *Seminário IX* superar a concepção de identidade que foi concebida desde o horizonte do que se entende como o que é “idêntico a si” ou mesmo de uma concepção de “unidade identitária”. A própria concepção de sujeito cindido (\$) em Lacan já ultrapassa a possível ideia de uma “unidade identitária”.

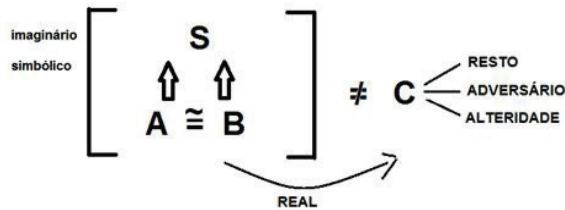
⁴ O sentido que Heidegger (2000) atribui ao termo *Zusammengehören*, traduzido por Stein como *comum-pertencer* no texto *Identidade e diferença* (cf. 2000, p. 175), diz respeito à relação primordial entre ser e pensamento: “é a tentativa de Heidegger de acentuar que ser e pensar estão imbricados numa reciprocidade (...) e que através deste recíproco pertencer-se, fazem parte de uma unidade, da identidade, do mesmo”. Não tínhamos em mente propriamente a relação *ser e pensar*, contudo o termo confere exatamente o sentido que Lacan procurou associar ao seu conceito de *Parletrê*, não mais se ancorando na unidade, onde o pensamento é a via de regra, mas na linguagem, apontado, como afirma Dor (1989, p. 94) “que tão logo advém o sujeito (...) ele torna-se cativo da linguagem na qual ele se perde como tal, por não ser representado a não ser graças a significantes. (...) Em outras palavras, é aceitar que é a ordem significativa que causa o sujeito” e consequentemente a sua identidade. Há, portanto, uma relação de *comum pertencer* entre a identidade e as identificações significativas.

O que Lacan (2003) nos mostra em todo seu percurso no Seminário IX ao tratar do tema da identidade e identificação é exatamente a necessidade do *significante* na composição de uma “estrutura identitária” (Cf. STARNINO, 2016). No coletivo o “*significante vazio*” fará justamente esse papel unificador e estruturante conforme veremos.

O “SIGNIFICANTE VAZIO”

Não é novidade a apropriação de elementos da psicanálise como via teórica para compreender as formações sociais e políticas. Poderíamos destacar nesse terreno principalmente os empreendimentos teóricos de Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, Yannis Stavrakakis. Esses autores apontam a psicanálise freudo-lacaniana como ferramenta fundamental para compreensão do que se desenvolve nas formações sociais, políticas e identitárias.

Ernesto Laclau, ao se apropriar da matriz freudolacaniana, aponta para a iminência da *nomeação* de *significantes vazios* para a composição do laço identitário. Essa estrutura do laço identitário ancorando-se em *significantes vazios* é bem descrita pela formalização proposta por Perez (2016, p. 45):



S: significante vazio com o qual nos identificamos
A e B: aqueles que se identificam com o significante e estabelecem uma relação fraternal

C: o excluído

\cong : relação de equivalência entre os identificandos

\neq : relação de disjunção com o excluído

Aquilo que está entre [] é a identificação imaginarizada e simbolizada

O "C" é aquilo que não sou eu ou não somos nós e pode ser tratado de três formas diferentes. O excluído da relação de identidade é RESTO, ADVERSÁRIO ou ALTERIDADE.

o REAL é aquilo que é expulso da relação de equivalência

A respectiva formalização nos mostra uma identificação significativa constituída e sustentada pelo sujeito. Inclusive este dispositivo acolheria também aquilo que está fora da *relação de equivalência* – o resto, o adversário –, aquilo com o qual o sujeito não se identifica. Como afirma Perez (Ibidem), a fórmula busca mostrar o modo com que A pode se reconhecer com B se somente se ambos se identificarem com S. Esse S é um *significante vazio*. Portanto, tanto A quanto B, numa posição de *enunciação*, articulam S numa *cadeia significativa* e produzem um efeito de sentido para este significante. Deste modo, “para que A e B se identifiquem em S como sendo um *nós*, devemos poder excluir C como sendo um *eles* ou *os outros*”. O excluído da relação identitária “carrega aquilo que de Real também é excluído na relação identitária. A identificação de A e B não só está pautada pelo modo de fazer sentido S, senão também pelo modo como se lida com o excluído C, *os outros* ou *eles*”.

Se retomarmos Freud em *Moisés e o Monoteísmo*, poderíamos também em certos trechos do texto vislumbrar uma possível abordagem estrutural na análise freudiana do “*varão Moisés*” e toda sua suma importância para o “povo judeu”, o que compatibilizaria com o que estamos apontando: a iminência do *significante vazio* como estruturante do laço, conforme vimos também na formalização de Perez (2016). Na segunda parte de *Moises e o Monoteísmo* temos as identificações organizando-se a partir de dois modos: No primeiro modo teríamos a identificação com os traços da personalidade do líder (S1,S2,S3), isto é, os significantes relacionados a figura do líder. No segundo modo, teríamos a identificação com os ideais que o líder propagaria para o contingente de sujeitos (S1,S2,S3). É importante frisar que neste trecho da obra, Freud enfatiza e dá mais importância aos ideais propagados pelo líder para estabelecer a identificação, do que propriamente a identificação com a “figura do líder”, o que parece não ser evidenciado em *Psicologia das Massas*. Freud diz:

um grande homem influencia seus semelhantes por duas maneiras: por sua personalidade e pela ideia que ele apresenta. Essa ideia pode acentuar alguma antiga imagem de desejo das massas, ou apontar um novo objetivo de desejo para elas, ou lançar de algum outro modo seu encantamento sobre as mesmas. Ocasionalmente – e esse é indubitavelmente o caso mais primário –, a personalidade funciona por si só e a ideia desempenha papel bastante trivial. (FREUD, 2006a, p. 72).

Freud evidencia, portanto, a suma importância da *narrativa*, das *representações* alçadas pelo líder a despeito da “ocasional” identificação operando apenas com a figura do líder. Com efeito, o ponto fundamental é que tanto os traços da personalidade do líder quanto os ideais por ele propagados se estruturam numa *cadeia de equivalência* e geram o laço identitário através de um *discurso*. Vejamos isso a partir de um exemplo.

Uma “bandeira vermelha” (S1) hasteada em praça pública por determinado grupo é um elemento significativo. Uma mesma “bandeira vermelha” (S1) sendo queimada por outro grupo de “camisetas amarelas” (S2) na Avenida Paulista num domingo, também é um elemento significativo: – *vazio por excelência*, porque todo significativo em si mesmo é *vazio*, sua significação se dá a partir da *relação*, dos *jogos de reenvios* com outros significantes que o acompanham na *cadeia de equivalência* em sua respectiva combinação. Uma imagem política recente pode ilustrar o que queremos evidenciar. Por um lado, recentemente tivemos, a grosso modo, a seguinte cadeia associativa: “Bandeira vermelha” (S1), “Causas trabalhistas” (S2), “Democracia” (S3), “Cotas” (S4), entre outros. E por outro lado tínhamos: “Bandeiras vermelhas queimadas” (S1), “Corrupção” (S2), “Pela Meritocracia” (S3), “Fora PT” (S4), entre outros. O que queremos apontar com essas duas sequências discursivas? É que uma mesma *materialidade fônica*, uma “bandeira vermelha” (S1) pode produzir um efeito de sentido (ou significação) distinta, de acordo com a articulação da *sequência discursiva* da cadeia significativa que a acompanha.

Dito de outro modo, a não fluidez da relação *significado/significante* é condição de possibilidade para articulação discursiva de cada coletivo. Um mesmo *significante* *vazio* sustentado por dois coletivos distintos podem ter (e normalmente é o que acontece) significações e sentidos distintos como vimos no exemplo acima. Conforme nos aponta Laclau (2013), o campo da significação, sobretudo no que toca a práxis política, é desde sempre um campo marcado pela *disputa*. O *significante* *vazio* sustentado em cada discurso adquire significação na relação com os outros significantes, como dissemos, numa *cadeia equivalencial* e *combinatória* correspondente às identificações do coletivo.

Laclau utiliza o conceito de *cadeia de equivalência* para esclarecer o papel fundamental e estruturante das demandas na organização das identidades de grupos políticos e de outros coletivos. O autor estabeleceu que

as características de fundamento que operam numa *demanda discursiva* se cristalizam em determinados tipos específicos de identidade discursiva – que pode ser um “nome”, um “grupo”, um “povo”, por exemplo – e que é ancorando-se na *nomeação de significantes*, a partir de *cadeias equivalenciais*, que as demandas ganham corpo e sustentam a identidade destes coletivos. (Cf. LACLAU, 2013, p. 135-140). Ora, o que seria, por exemplo, do poderoso laço identitário com a cristandade sem os significantes essenciais que estão em seu invólucro, a saber, Deus, Alma, vida eterna, e justiça transcendental ($S^1+S^2+S^3 \dots S^N$)? Apesar de parecer obvio o fato de Cristo, ou Deus, isoladamente serem *significantes vazios*, o que se deve demarcar é que é precisamente na *relação combinatória e equivalencial* disposta numa cadeia significativa que reside todo o sentido e força afetiva encontrado no laço identificatório. Ao afirmarmos que o fundamental do laço identitário é a sustentação de determinados significantes, não se quer com isso negar o papel do líder e condutor de uma massa, grupo etc. Afinal, normalmente é incumbido aos líderes propagarem e efundirem com maestria a *narrativa significativa* (o discurso) que convence e gera o laço identitário (Cf. STARNINO, 2016).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em resumo, o que buscávamos mostrar aqui é a importância da *relação* entre os *significantes* na composição da *significação* e *sentido* que se estabelece no discurso identitário. Como afirma Laclau (2013, p. 47), “é fundamental determinar as sequencias discursivas por meio das quais uma força ou movimento social conduz seu desempenho” Nesse sentido, “o discurso constitui o território primário da constituição da objetividade enquanto tal”. O discurso enquanto *sequencia discursiva* é necessariamente estabelecido numa *cadeia significativa*. A noção de *significante* tal qual estabelece Lacan e sua diferenciação do *signo linguístico* saussuriano é fundamental para entendermos a constituição de toda narrativa identitária, incluindo a evidentemente a narrativa coletiva. No cerne do problema identitário, portanto, o *significante*⁵.

⁵ Abordamos mais a fundo a questão do significante e do laço identitário no texto *Sobre identidade e identificação significativa: um estudo a partir do Seminário IX de Jaques Lacan* (Cf. STARNINO, 2016).

Sobre a noção de *significante*, nunca é demais lembrar que Lacan não articula esta noção do mesmo modo que a linguística saussuriana: Por um lado, sabemos da insistência de Lacan (1998, p. 22) em afirmar a *supremacia do significante* em relação ao *significado*. “A significação nasce da tomada do conjunto dos termos com jogos múltiplos de reenvios de significantes a significantes” (LEMAIRE, 1979, p. 80). A rede de significantes comanda o conjunto dos significados, pois este último surge pela substituição (metafórica ou metonímica) de um significante por outro. E por outro lado, ao contrário de Saussure, Lacan não reduz o significado ao conceito. O âmbito do *significado* na perspectiva lacaniana abrange o *sujeito do desejo*, o *sujeito do inconsciente*, o *sujeito da enunciação*. O estudo estrutural da linguística saussuriana tinha como alvo a linguagem no plano do *enunciado*. Já na psicanálise as pretensões e as coordenadas são outras – “o sujeito do qual seguimos o rastro é o *sujeito do desejo*” (LACAN, 2003, p. 157) – não se trata simplesmente de falar da língua e “da fala, mas de falar *no fio da fala*, por assim dizer” (LACAN, 1999, p. 33), afirma Lacan. Poderíamos resumir dizendo que a diferença entre *significante* e *signo* é que se o segundo se presta a uma significação social, produzindo certas colagens com a significação, o significante é justamente marcado pelo sujeito e suas *condições de enunciação*, naquilo que ele detém de singular, e, portanto, sempre passível de várias significações. Toda a questão da narrativa significante gira em torno do que se segue: *Quem é o sujeito e em que condições ele enuncia e sustenta determinada narrativa?* Foi exatamente isso que buscamos demonstrar aqui, – ao afirmarmos que o caráter primordial das identidades coletivas é a sustentação de *identificações significantes* pelos pares do coletivo, sendo que o efeito de sentido ou significação é algo fluido não devendo ser confundido com a rigidez entre significado e significante proposto pelo signo linguístico. (Não por acaso Lacan vai insistir em todo o *Seminário IX* na diferença entre o *signo* e o *significante* como sendo fundamental para o problema identitário, diz ele: “Indico-o imediatamente, o significante não é o signo. Vamos nos esforçar [ao longo de todo o *Seminário IX*] para dar a esta distinção sua fórmula precisa”). Em conclusão, um coletivo é formado por sujeitos que se identificam com determinados significantes, com certas insígnias, ou em sentido freudiano, com certas representações (*Vorstellung*). Uma articulação entre o vazio de cada significante compõem o rastro retroativo

onde se institui a significação. Noutras palavras, o sentido se dá na objetividade da *relação*. Um dos efeitos dessa relação é a descarga afetiva que acompanha a narrativa discursiva dos coletivos numa dinâmica afetiva, sobretudo de amor ou ódio, sendo a expressão do último a característica determinante encontrada nas *demandas de destituição* que povoam os discursos políticos. Como afirma Gabriel Tarde (2005): “descobrir ou inventar para o público um grande e novo objeto de ódio ainda é um dos meios mais seguros de se tornar um dos reis do jornalismo”.

A questão dos afetos que atravessam os discursos identitários é também extremamente decisiva e estruturante para a esfera coletiva e identitária. Mas isso, abordaremos com mais precisão noutro lugar.

REFERÊNCIAS

BORNHEIM, Gerd. Da superação à necessidade: o desejo em Hegel e Marx, in NOVAES, A. *O desejo*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

DOR, J. *Introdução à leitura de Lacan: O inconsciente estruturado como linguagem*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

FREUD, Sigmund. *O mal estar na civilização*. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

_____. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. *Obras Completas, V.15 – Psicologia das massas e outros textos*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

_____. *Moisés e o monoteísmo*, In Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro: Imago, (2006a)

HEIDEGGER, *Identidade e diferença*, in Os pensadores, Nova Cultural: São Paulo, 2000.

LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *O seminário, Livro 5 – As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. *O seminário, Livro 7 – A Ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. *O seminário, Livro 9 – A identificação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. *O seminário, Livro 10 – A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

KURI, C. *La identificación. Lo originario y lo primario: una diferencia clínica*. Rosario: HomoSapiens, 2010.

LACLAU, E. Prefacio. In ZIZEK, S. “*El sublime objeto de la ideología*”. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2009, pp. 11-19.

_____. *A razão Populista*. São Paulo: Três estrelas, 2013.

LAPLANCHE, J. PONTALIS, J.B. *Vocabulário da psicanálise*. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LE BON, G. *Psicologia das Massas*; WMF Martins Fontes: São Paulo, 2008. (*Psychologie des foules*, 1895).

LEMAIRE, Anika. *Jacques Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1979.

PEREZ, D. O. *O Inconsciente. Onde mora o desejo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

_____. A identificação, o sujeito e a realidade. Uma abordagem entre a filosofia kantiana e a psicanálise freudiano-lacaniana. Periódicos UFES, *Revista Sofia*, Vol. 5, Nº1, 2016.

RICOEUR, Paul. *Da interpretação: Ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

ROUDINESCO, Elisabeth & PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Autêntica, 2016.

STARNINO, Alexandre. Sobre Identidade e identificação em Psicanálise: um estudo a partir do Seminário IX de Jacques Lacan. Curitiba/UFPR: *Revista Dois Pontos*, 2016.

SOLER, C. *Ce que Lacan disait des femmes*. Paris: Éditions du Champ Lacanien, 2004.

TARDE, G. *A opinião e o público*. Ed 2. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

O problema do outro em Lacan entre o amor, o desejo e o gozo

Adriano Moreira
(UFES)

O problema da alteridade percorre toda a obra lacaniana e a nossa proposta de trabalho consiste em investigar a questão mostrando como ela se estabelece em uma relação complexa entre o amor, o desejo e o gozo.

Lacan aborda a alteridade por meio do conceito de Outro, conceito complexo e que passeia por diversos momentos, a saber: 1) o outro como semelhante; 2) o Outro como lugar do inconsciente; 3) o Outro como objeto (pequeno a) causa de desejo; 4) o outro do laço social; e finalmente, 5) o Outro como Heteros, o Outro sexo. A nossa proposta é saber de que forma o Outro causa o sujeito em uma relação que se dá com amor, desejo ou gozo.

Podemos dizer que, com Lacan, a Psicanálise saiu das paredes da clínica para dialogar com os diversos saberes de então, entre os quais a Filosofia. Não é segredo o interesse de Lacan pela Filosofia, que a ela também dedicou horas de estudo desde a adolescência. Seu interesse filosófico muito contribuiu para o enriquecimento da Psicanálise que, com Lacan, tem a envergadura da originalidade de uma de suas Escolas, contribuindo para estabelecer a Psicanálise como Antifilosofia¹.

A nossa pesquisa volta-se para o problema filosófico do Outro. A categoria do Outro percorreu toda a Filosofia e de maneira alguma poderia passar despercebida por Lacan, que a aborda durante toda a sua obra, pois que ela não é unívoca durante o seu ensino, passando por diferentes significações dependendo do contexto em que está inserida. O Outro é um conceito lacaniano que se revela em variadas significações. O que é esse Outro? Ou melhor, o que são esses “outros” em Lacan? Afinal, temos o outro como semelhante, o Outro como lugar do inconsciente, o Outro como

¹ A psicanálise também é chamada de antifilosofia justamente por estar na contramão do discurso filosófico, a saber, o discurso da consciência, como foi elaborado na tradição filosófica, opondo a esta o conceito de inconsciente, aquilo de que não sei e não quero saber, sendo uma instância do psiquismo que influencia nossa conduta, mas escapa a nossa consciência.

objeto causa de desejo, o outro do laço social e o Outro como o Outro sexo, portador de um gozo Outro, barrado ao sujeito na posição masculina. Em todas as variações do Outro, ou do outro, está presente ora uma relação de amor, ora uma relação de desejo, ora de gozo.

De que forma o Outro causa o sujeito? Em uma relação que se dá com amor, desejo ou gozo e que se orienta a partir de cinco premissas que fomos buscar em Antonio Quinet², por considerá-las expressivamente didáticas (QUINET, 2012). São elas:

1. O pequeno outro, como semelhante, é o objeto de amor narcísico: “eu me amo no outro que é o meu reflexo” – relação de amor;
2. O grande Outro, discurso do inconsciente, fabricado pela linguagem, é encarnado no Outro do desejo e no Outro da lei – relação de desejo;
3. Aquele que escolhemos para amar e desejar, nosso parceiro sexual, esconde o outro da pulsão, na forma do objeto do desejo – relação de amor e desejo;
4. Nas diversas modalidades de laços sociais verificadas por Lacan, o outro é tratado como objeto de gozo, com exceção do discurso analítico – relação de gozo;
5. O Outro como o Outro sexo, a partir de um Outro gozo, um gozo do qual nada se sabe, constituindo, portanto, o Outro barrado – relação sexual impossível.

O chamado grande Outro é um conceito fundamental na teoria, porém, antes desse Outro, existe um outro, escrito em minúsculo, entendido como semelhante – o pequeno outro, aquele que vejo em minha frente e a partir dele eu me constituo como imagem. Dessa forma, o eu é um outro. É o narcisismo freudiano e que corresponde ao imaginário lacaniano. Não nos esqueçamos do mito do Andrógino, da obra *O Banquete*, de Platão. Na obra os seres foram castigados por Zeus por tentarem se igualar aos deuses, cortados ao meio e condenados a buscar, cada um, a sua metade, em uma busca narcísica de uma parte de si em outro (PLATÃO, 2005). A partir daí elabora-se a seguinte premissa:

Primeira premissa: o pequeno outro, como semelhante, é o objeto de amor narcísico: “eu me amo no outro que é o meu reflexo”.

² Psicanalista e doutor em filosofia pela Paris 8.

Com isso recorremos a Freud onde o amor é narcísico, isto é, buscamos no outro uma parte de nós. Mesmo no amor de tipo anaclítico, onde o outro será uma representação da imago materna ou paterna, ainda assim o amor busca uma parte perdida de si, no caso, os pais (FREUD [1914] 2009).

A mãe toma parte de uma metáfora, a metáfora do espelho, já que o olhar da mãe é o espelho no qual a criança se mira e se constitui conforme o que lhe é direcionado desse olhar. Foi assim que Lacan esboçou a constituição da subjetividade ao elaborar sua teoria sobre “o estádio do espelho”. Em sua teoria do estádio do espelho o bebê, entre os seis e os dezoito meses, ainda sem coordenação motora e com uma neurologia que não é capaz de entender as partes de seu corpo, antecipa sua unidade corporal em atitude jubilosa diante da própria imagem no espelho. Esse acontecimento funciona como uma identificação primária e situa a passagem do especular para o imaginário (LACAN [1949] 1998).

Dessa forma, o eu é outro para o sujeito, já que o eu o sujeito percebe como outro. A imagem no espelho, que prefigura a unidade corporal, não se distingue da imagem de outro, como no mito de Narciso, onde Narciso é subjugado por sua própria imagem, que ele toma por outrem, apaixonando-se por um reflexo sem consistência que ele toma por outra pessoa. O eu e o outro se confundem. O que predomina na relação com o semelhante é um narcisismo.

Logo após o chamado *período imaginário*, onde Lacan esboçou seu ensino sobre o outro como semelhante, Lacan caminhou para o que ficou conhecido como o *período simbólico*. E nesse período Lacan elaborou o Outro como linguagem, escrito em maiúsculo, ordenador da ordem simbólica, que, em primeiro momento, é encarnado pelos pais como o Outro do Amor, no caso, a mãe, e o Outro da Lei, no caso, o pai. Lembramos o *Para Além do Imaginário, o Simbólico ou do Pequeno ao Grande Outro* presente em *O Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (LACAN [1954-55] 2010). Essa construção lacaniana permite a seguinte premissa:

Segunda premissa: o grande Outro, discurso do inconsciente, fabricado pela linguagem, é encarnado no Outro do amor e no Outro da Lei.

O imaginário é o registro da paixão, e além está o grande Outro simbólico, constituído pela linguagem e cujo discurso constitui o inconsciente. Aqui não se trata do outro como simples semelhante, escrito em mi-

núsculo, o “pequeno outro”. O Outro em Lacan eleva-se à estrutura de um conceito que inclui o conceito de inconsciente “estruturado como linguagem”, já que o discurso do inconsciente, que vem do Outro, funda o sujeito. Lacan faz uma releitura do inconsciente freudiano a partir da Linguística de Ferdinand Saussure, Roman Jakobson e também no inconsciente de Lévi-Strauss e seu conceito de eficácia simbólica (LÉVI-STRAUSS [1950] 2003). O inconsciente possui leis estruturais e a linguagem seria a estrutura por excelência, preexistindo ao sujeito que, desde o seu nascimento é marcado por uma inscrição simbólica. A divisão do sujeito pela linguagem é o que funda sua subjetividade e permite a formação do inconsciente.

É a relação do Outro com o desejo. Lacan buscou em Hegel fundamentos filosóficos para elaborar sua teoria do desejo como desejo do Outro. Porém, a leitura hegeliana de Lacan se dá pelas lentes de Alexandre Kojève, que transforma o “eu penso” cartesiano em um “eu desejo” hegeliano na conhecida dialética do reconhecimento entre o senhor e o escravo (ROUDINESCO, 2008). É assim que Lacan elaborou o desejo do Outro como o desejo da criança corresponder ao desejo da mãe, depois do pai, e posteriormente ao que a sociedade reconheça como valor. Dessa forma, o sujeito vai deslizando na cadeia significante composta pelo Outro com um vazio que necessita ser preenchido na cadeia, ou um furo no conjunto da linguagem. Vemos então como o sujeito não é autônomo, mas sim determinado pelo Outro, o Outro da linguagem, o Outro do inconsciente, o Outro do significante.

O sujeito tenta se adequar aos significantes determinados pelo Outro em uma tentativa de ser amado pelo Outro a quem endereça seu amor, a mãe.

Agora o trágico do amor: o sujeito ama e quer ser amado pelo Outro e se sente ameaçado por outro rival que ele teme que o Outro ame – o pai. O pai é uma função, ou melhor, um significante que represente, para a mãe, uma lei que a proíba de aprisionar a criança no seu desejo, e, do lado da criança, uma lei que a submete barrando-a do Outro materno, impedindo à criança um gozo no qual ela não poderá ocupar mais lugar, a não ser em fantasia. Lacan deu o nome dessa lei no Outro de “Nome-do-Pai”.

Com isso o complexo de Édipo freudiano é transformado em uma operação de linguagem em Lacan, a metáfora paterna, em que o Nome-do-Pai substitui o desejo da mãe, o qual a criança ainda está alienada. O

resultado da metáfora paterna é a inclusão do Nome-do-Pai no lugar do Outro. Temos aqui uma mudança fundamental: o Outro como “tesouro dos significantes” torna-se o Outro como “lugar da Lei”. É a castração freudiana, isto é, resolução do complexo edípico instaurador da falta. É a falta que permite ao sujeito desejar. Essa operação está muito bem trabalhada em Lacan em *A Lógica da Castração* em seu seminário sobre as formações do inconsciente (LACAN [1957-58] 1999).

Ainda no capítulo do desejo, observa-se uma terceira categoria de Outro: é o Outro da pulsão, caracterizado essencialmente pelo desejo. Lacan nomeou esse objeto da pulsão, causa do desejo, de objeto pequeno *a*, pois é a letra inicial da palavra francesa *autre*, o outro. É o objeto da alteridade para o sujeito do desejo que o busca no outro como aquilo que desperta o desejo, dando-lhe prazer.

Na relação com o Outro materno a criança perde algo, um gozo que só poderá tentar recuperar através de objetos substitutos, é o objeto pequeno *a*, um “resto” não simbolizável e que o sujeito irá buscar no outro que, supostamente escondendo o objeto pequeno *a*, desperta o desejo transformando o outro em parceiro sexual e podendo ascender a parceiro amoroso.

Essa busca do objeto pequeno *a* no outro através é ilustrada nas tentativas de sedução de Alcebiades para com Sócrates, a quem Lacan diz possuir, para Alcebiades, o objeto pequeno *a*, sob a forma do agalma do texto platônico. O objeto *a*, objeto fetiche do desejo, seria a causa do amor de Alcebiades por Sócrates (LACAN [1960-61] 1992). O grande diálogo sobre o amor gira, segundo Lacan, em torno da questão do agalma, que se, para Platão, seria o paradigma de um objeto que representa a ideia do Bem, para Lacan nada mais é do que o objeto pequeno *a*.

Ao buscar o objeto no outro o amante não o encontra, pois, para Lacan, o que caracteriza o amante é algo que lhe falta, e que não se sabe o que é. É o sujeito que está em falta e que por isso deseja. Essa tentativa de reencontrar-se com algo de si no outro é justamente a busca pelo objeto irremediavelmente perdido.

O desejo funda-se na permanência de uma constante insatisfação, lançando o ser humano na busca de novos objetos em busca de uma satisfação absoluta e que, por isso, é impossível de ser alcançada. Dessa forma, o desejo funciona metonimicamente, em deslizamentos infinitos, de objeto em objeto. Vemos então como desejo e amor se opõem, pois o amor

tenta preencher essa falta definitivamente na presença do outro, a quem supõe possuir o que lhe falta.

Desenvolve-se então a premissa:

Terceira premissa: Aquele que escolhemos para amar e desejar, nosso parceiro sexual, esconde o outro da pulsão, na forma do objeto do desejo.

Lacan já havia desenvolvido a problemática da alteridade como semelhante, como inconsciente e como atrativo pulsional. Algo aconteceria para que ele pensasse o laço social e a realidade da comunicação. Logo após a revolução de maio de 1968 na França Lacan volta-se para a constituição das relações sociais a partir de uma perspectiva de perda de gozo que torna possíveis essas mesmas relações. Era o momento de um percurso *de um Outro ao outro*, título do seminário de 1968-1969 e que preparava o caminho para o seminário seguinte em que elabora os famosos *quatro discursos*, apresentando a realidade social da comunicação sob a forma de matemas.

Dessa forma o outro do laço social é abordado sob a perspectiva de uma relação com o gozo, que somente por uma perda, consegue viver em sociedade (LACAN [1968-69] 2008). Ora, nada mais freudiano, para quem a civilização é possível através da renúncia pulsional (FREUD, [1930] 1996).

No laço social os lugares já estão pré-determinados em nossa sociedade, pré-determinados no registro simbólico em um vínculo composto por um agente dominador e outro dominado. Lacan vai buscar na filosofia hegeliana e marxista a inspiração para criar o que ele chamou de *os quatro discursos* – do mestre, da histérica, do analista e do universitário – os quais, posteriormente foi acrescentado o discurso do capitalista, que não é considerado um quinto discurso por ser derivação do discurso do mestre, e não outra forma discurso como os demais.

Os discursos constituem um campo de gozo que estruturam os laços sociais. Nos discursos o outro é tratado como objeto de gozo pelo agente, ficando com aquilo que é produzido em uma relação assimétrica, o mais-de-gozar, um equivalente lacaniano à mais-valia marxista (LACAN [1969-70] 1992). Para Lacan, em sua teoria dos discursos o outro pode ser tratado como escravo, e nesse momento ele faz alusão à dialética do senhor e do escravo hegeliana, como mestre, como aluno, como consumidor, porém, o único discurso em que o agente trata o outro como sujei-

to é o do analista. Os pares agente/outro são limitados nos laços sociais. Temos os pares senhor/escravo, histérica/médico, analista/analizando, professor/aluno, mercadoria/consumidor.

A teoria dos quatro discursos trata do outro no laço social, onde, no caso do mestre, o outro é o escravo, o outro da histérica é o mestre, o outro do analista é o sujeito, o outro do saber é o objeto *a*.

Com isso temos uma quarta abordagem do outro:

Quarta premissa: nas diversas modalidades de laços sociais verificadas por Lacan, o outro é tratado como objeto de gozo, com exceção do discurso analítico.

No Seminário XX, o seminário que dá início ao que se convencionou chamar de “o último Lacan”, o conceito do Outro é resgatado com uma nova elaboração. Finalmente chegamos à última premissa do nosso trabalho:

Quinta premissa: o Outro como o Outro sexo, a partir de um Outro gozo, um gozo do qual nada se sabe, constituindo, portanto, o Outro barrado.

Porém, uma questão se coloca: se, para Lacan, a mulher não existe, como se pode falar em Outro sexo?

Dizer, com Lacan, que a mulher não existe significa dizer que não existe um significante que estruture a mulher, visto que todos nós somos estruturados pelo significante fálico. Desde todos os tempos é o falo, enquanto significante, que estrutura a realidade e os sexos. A dissimetria dos homens e das mulheres em relação à função fálica é situada por Lacan em uma oposição entre “ter” e “ser” o falo. A subjetivação do sexo só se decide de fato ao nível da relação com a castração. É aqui que a dialética fálica age ao nível do desejo sexual e que condiciona a relação entre os sexos. É o falo, como símbolo, o significante que, nos dois sexos, dá sua significação ao desejo. O semblante fálico é o significante mestre da relação com o sexo. Ele ordena a diferença dos homens e das mulheres, tanto quanto suas relações (LACAN [1972-73] 2008).

Na dialética falocêntrica, a mulher representa o Outro do semblante fálico, situando-se em oposição ao ter o falo, ou seja, situa-se como sendo o falo. No amor, desejada pelo parceiro sua falta se converte em efeito compensatório: ela se transforma no que ela não tem. Freud nos diz que a mulher compensa sua falta fálica pelo amor do homem, e é isso que Lacan traduz em “ser o falo”. Homem ou mulher, portanto, dependem da posição que adotam frente ao falo: tê-lo ou sê-lo.

A criança, como um resto da relação sexual obstrui em parte a falta do falo na mulher, mas não é a causa do seu desejo sexuado. É o órgão masculino que o significante fálico transforma em fetiche e preenche esta função. O enamoramento na mulher comporta um esforço para isolar o homem ideal e o manter na fidelidade absoluta para obter dele a dedicação exclusiva de sua castração. Aqui encontramos a fronteira entre o amor e o sexo.

Se o homem é marcado na função fálica com a fórmula “todo homem é castrado”, a mulher é também marcada pelo falo e pela castração, mas não-toda. Isso porque em Freud o Édipo faz o homem, mas não faz a mulher. O Édipo freudiano responde à questão: como um homem pode amar uma mulher? A resposta é: renunciando ao objeto primordial e ao gozo que a ele se refere. Mas do lado da mulher Freud reconheceu sua ignorância ao perguntar-se “o que quer uma mulher?” (FREUD [1933] 1996). Porém, Lacan trata a mulher de outra maneira. Ao invés de situar a mulher ao lado de um “menos”, a falta do falo, Lacan a situa ao lado de um “mais”, pois já que ela não é totalmente marcada pelo falo, algo lhe escapa, sendo que o seu gozo, embora também fálico, vai além do falo. Se a mulher freudiana permanecia aquém, a mulher lacaniana é transportada a um além. É a lógica da não-toda – o gozo suplementar é o Outro gozo, um gozo radicalmente Outro. Homens e mulheres se posicionam diferentemente em relação a esse gozo. O gozo fálico é o masculino, e o feminino é o Outro gozo. Não significa que a mulher não seja tocada pelo gozo fálico, mas que algo nela escapa a esse gozo. Lacan se inspirou, principalmente, na obra *Totem e Tabu*, de Freud, onde o pai da horda primitiva, como Pai gozador, proibia o gozo aos seus filhos (FREUD [1913] 1996).

Ao propor as fórmulas quânticas da sexualização (LACAN [1972-73] 2008) Lacan vai contra a lógica aristotélica. Aristóteles é um filósofo o qual é citado constantemente na obra lacaniana e, principalmente, nesse momento onde Lacan elabora a lógica da não-toda, isto é, embora toda mulher seja marcada pela lógica fálica, há algo na mulher que escapa a essa lógica. Lacan vai contra Aristóteles negando o universal. Barbara Cassin ousa dizer que Aristóteles é o Outro de Lacan (BADIOU; CASSIN, 2013). Trata-se de mudar o princípio de todos os princípios, o da não-contradição, para o princípio da não-relação sexual.

CONSIDERAÇÃO FINAL

O pensamento contemporâneo não pode, no que se refere à tratativa do Outro, desconsiderar o pensamento lacaniano. Percebemos em nosso percurso como o tema da alteridade passa por desenvolvimentos diversos na obra lacaniana: 1) o outro como semelhante; 2) o Outro como inconsciente; 3) o outro da pulsão sexual; 4) o outro do laço social; e, por fim: 5) o Outro como Outro sexo. Em cada uma das abordagens a presença ora do amor, ora do desejo, ora do gozo. No outro como semelhante, o amor. No Outro como inconsciente, o desejo. No outro da pulsão, o desejo. No outro do laço social, o gozo. Enfim, no Outro sexo, algo que lhe é barrado, o gozo Outro. Amor, desejo e gozo são as diversas formas de lidar com os outros.

REFERÊNCIAS

BADIOU, Alain; CASSIN, Barbara. *Não há relação sexual: Duas lições sobre "O atur-dito" de Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2009, 24 v.

_____. (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2009, v. XIV.

_____. (1930 [1929]). O Mal-Estar na Civilização. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2009, v. XXI.

_____. (1933 [1932]). Feminilidade. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2009, v. XXII.

LACAN, J. (1949). O estádio do espelho como formador da função do eu. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, pp. 96-103.

_____. (1954-55). *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. (1957-58). *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. (1960-61). *O Seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. (1968-69). *O Seminário, livro 16: de um outro ao Outro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. (1969-70). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

_____. (1972-73). *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1950). *Introdução à obra de Marcel Mauss*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

PLATÃO. *O Banquete*. São Paulo: Ridel, 2005.

QUINET, Antônio. *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

ROUDINESCO, Elizabeth. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Tempo livre e Eros – a possibilidade de um princípio de realidade não repressivo em Marcuse

Ciro Augusto Mota Matias
(UFC)

INTRODUÇÃO

Este trabalho busca demonstrar a crítica imanente de Marcuse à teoria de Freud, extraindo dos conceitos psicanalíticos elementos que possibilitem a hipótese de um princípio de realidade não repressivo. Esse horizonte utópico realizável, preconizado pelo grau de desenvolvimento material e intelectual do progresso sob o princípio de desempenho, no qual o homem dominou e se apropriou do mundo objetivo, ensejando as suas realizações, se apresenta no momento histórico das sociedades industriais avançadas. A libertação do homem da luta pela existência (Ananke), já com sua condição histórica esgotada, exige transformações na dinâmica da estrutura psíquica, ou seja, da repressão instintiva. Para Freud, a libertação do homem do império da necessidade resultaria na catástrofe total, esse império é permanente para o próprio bem da civilização. Entretanto, as conquistas da sociedade do consumo e da automatização produtiva preconizam a conquista da escassez. Surge então a questão central para Marcuse, no concernente ao progresso em liberdade: a possibilidade de eliminação da mais-repressão.

A possibilidade de eliminação da mais-repressão implicaria em novas e duradouras relações de trabalho, não na sua eliminação, como supunha Freud. Para confirmar sua hipótese, Marcuse analisa a dinâmica das pulsões sob o domínio do princípio de realidade não-repressivo, as pulsões de vida (Eros) e de morte (Thanatos). Assim como o princípio de desempenho exige uma dinâmica específica das pulsões, do mesmo modo o princípio de realidade não-repressivo exige uma mudança na dinâmica pulsional. As transformações sociais que ensejam um novo modo de vida, afeta a estrutura psíquica. É, pois, para além do reino da necessida-

de, numa sociedade da abundância, incorporada a uma racionalidade que visa o livre desenvolvimento das faculdades humanas, que se realiza a liberdade, onde se constitui a negação do princípio de desempenho. Então, fora da esfera do trabalho (alienado) que se realiza a liberdade.

É o tempo livre que determina o conteúdo da existência humana, não o tempo de trabalho. As faculdades individuais livres, possibilitadas pela dispensa do indivíduo do trabalho necessário, remodulam a forma de existir, a luta pela existência, de modo tal que mais tempo livre implica em menos domínio da necessidade. E o trabalho, de atividade penosa, numa restauração da sexualidade polimórfica e as condições sociais específicas, deixaria de ser labuta para ser um jogo. A transformação da sexualidade em Eros pressupõe, portanto, a reorganização racional da engrenagem industrial e de uma divisão do trabalho altamente especializada voltadas a livre gratificação das necessidades humanas. O trabalho na auto-sublimação da sexualidade, com as transformações da base pulsional, se apresenta como uma atividade humana lúdica, como prazer. O progresso em liberdade.

O PAPEL DA FANTASIA NO ANÚNCIO DO HORIZONTE UTÓPICO

A fantasia tem um papel fundamental na estrutura psíquica do indivíduo. É ela a força mental contrária ao princípio de realidade, pela sua relação íntima com o inconsciente, livre do princípio de realidade e mediadora entre o inconsciente e o consciente, através da expressão artística. A fantasia mantém um alto grau de liberdade e independência em relação ao princípio de realidade, que determina os valores da verdade e a construção da consciência, por isso relega à fantasia o descrédito, o irreal. É, pois, a preservação intacta do princípio de prazer no inconsciente que concede à fantasia um caráter potencial de emancipação do princípio de prazer ante o princípio de realidade.

A fantasia desempenha uma função das mais decisivas na estrutura mental total: liga as mais profundas camadas do inconsciente aos mais elevados produtos da consciência (arte), o sonho com a realidade; preserva o arquétipo do gênero, as perpétuas, mas reprimidas ideias da memória coletiva e individual, as imagens tabus da liberdade. (MARCUSE, 2009, pp. 132-133)

O reconhecimento da fantasia como processo de pensamento e construção de valores, não era novidade para a psicologia nem para a filosofia. A contribuição freudiana foi quanto à origem da fantasia e sua relação essencial com o princípio de prazer. O estabelecimento do princípio de prazer provocou uma cisão no aparelho mental, o que antes era unificado no ego do prazer, agora está cindido. Assim, sua energia é canalizada para o princípio de realidade e subordinada às exigências do mesmo. Desta maneira, o domínio do princípio de prazer determina a interpretação, alteração e manipulação da realidade, até mesmo a “seleção” das lembranças e a definição do que é a realidade e suas possibilidades de alteração. A razão e seus derivados são representantes do monopólio do princípio de realidade, sob o qual são regidos os valores da verdade, decide o que é útil e inútil, bom ou mal. À fantasia, como processo mental autônomo do princípio de realidade, “[...] permanece agradável, mas torna-se inútil, inverídica – um mero jogo, divagação” (MARCUSE, 2009, p. 133).

Entretanto, a fantasia preserva as “imagens” da psique anteriores à sua organização pelo princípio de realidade. A fantasia (imaginação) “preserva a ‘memória’ do passado sub-histórico, quando a vida do indivíduo era a vida do gênero, a imagem da unidade imediata entre o universal e o particular, sob o domínio do princípio de prazer.” (MARCUSE, 2009, p. 134) A fantasia reivindica o indivíduo total contra o antagonismo que fez emergir o indivíduo cindido e em conflito com o outro e o exterior, o *principium individuationis*, tal como exigido pelo princípio de desempenho. A fantasia almeja resgatar a união do indivíduo com seu gênero, seu passado “arcaico” de unidade com o todo, sob o princípio de prazer. Como força mental independente, vislumbra superar os antagonismos da vida real:

a imaginação visiona a reconciliação do indivíduo com o todo, do desejo com a realização, da felicidade com a razão. Conquanto essa harmonia tenha sido removida para a utopia pelo princípio de realidade estabelecido, a fantasia insiste em que deve e pode tornar-se real, em que o *conhecimento* está subentendido na ilusão. As verdades da imaginação são vislumbradas, pela primeira vez, quando a própria fantasia ganha forma, quando cria um universo de percepção e compreensão – um universo subjetivo e, ao mesmo tempo, objetivo. Isso ocorre na arte (MARCUSE, 2009, pp. 134-135 – grifo do autor).

Para Freud a arte é uma das possibilidades de satisfação pela fantasia, entretanto é ilusória: “[...] a suave narcose em que nos induz a arte não consegue produzir mais que um passageiro alheamento às durezas da vida, não sendo forte o bastante para fazer esquecer a miséria real” (FREUD, 2011, p. 25). Marcuse, por sua vez, identifica na arte a linguagem da fantasia que se opõe às imposições do princípio de realidade repressivo, a aspiração pela liberdade, a supressão da mais-repressão, a Grande Recusa: “Essa Grande Recusa é o protesto contra a repressão desnecessária, a luta pela forma suprema de liberdade – [...]. Mas essa ideia só podia ser formulada sem punição na linguagem da arte” (MARCUSE, 2009, p. 139).

A função crítica da fantasia reside na pretensão de emancipar a felicidade e a liberdade dos limites impostos pelo princípio de realidade repressivo, de tal maneira que o valor de verdade da fantasia (imaginação) não se relaciona só com o passado (sub-história do indivíduo), mas também com o futuro, na sua recusa em esquecer o que “pode ser”. Essa verdade da fantasia, que ultrapassa a limitada concepção freudiana, que não compreendeu a função crítica da imaginação, foi reconhecida pelos surrealistas, que fizeram do sonho realidade: “Os surrealistas reconheceram as implicações revolucionárias das descobertas de Freud: ‘A imaginação talvez esteja prestes a reclamar seus direitos’” (MARCUSE, 2009, p. 139).

A reivindicação de liberdade pela fantasia é julgada utópica tanto pelo domínio da razão coercitiva, da racionalidade tecnológica e o progresso a serviço do princípio de desempenho, quanto pela sua relação com as aspirações do inconsciente, permeada pelas reminiscências do passado sub-histórico, “arcaico”, do gênero humano. Entretanto, o próprio progresso sob o princípio de desempenho, a civilização madura, tomada como orientação para a construção de um princípio de realidade não-repressivo, resignificaria a utopia enquanto argumento essencial do princípio de desempenho, de “lugar nenhum”, para o “dever possível”.

TEMPO LIVRE E EROS LIVRE

Esse horizonte utópico realizável, preconizado pelo grau de desenvolvimento material e intelectual do progresso sob o princípio de desempenho, no qual o homem dominou e se apropriou do mundo objetivo, ensejando as suas realizações, se apresenta no momento histórico das

sociedades industriais avançadas: “A negação do princípio de desempenho emerge não contra, mas *com* o progresso da racionalidade consciente; pressupõe a mais alta maturidade da civilização” (MARCUSE, 2009, p. 139 – grifo do autor).

A libertação do homem da luta pela existência (Ananke), já com sua condição histórica esgotada, exige transformações na dinâmica da estrutura psíquica, ou seja, da repressão instintiva. Para Freud, a libertação do homem do império da necessidade resultaria na catástrofe total, esse império é permanente para o próprio bem da civilização. As conquistas da sociedade do consumo e da automatização produtiva preconizam a conquista da escassez. Surge então a questão central para Marcuse, no concernente ao progresso em liberdade: “A única questão pertinente é se um estado de civilização pode ser razoavelmente preconizado, no qual as necessidades humanas sejam cumpridas de modo tal e em tal medida que a mais-repressão possa ser eliminada” (MARCUSE, 2009, p. 140).

A possibilidade de eliminação da mais-repressão implicaria em novas e duradouras relações de trabalho, e não na sua eliminação, como supunha Freud. Para confirmar sua hipótese, Marcuse analisa a dinâmica das pulsões sob o domínio do princípio de realidade não-repressivo, as pulsões de vida (Eros) e de morte (Thanatos).

A noção de uma ordem pulsional não repressiva deve ser primeiramente analisada, segundo Marcuse, pela pulsão mais “desorganizado”, a sexualidade. A manutenção dessa ordem não-repressiva só é possível sob condições sociais e existenciais transformadas, na qual a sexualidade propiciaria relações duradouras entre os indivíduos: “[...] libertos da tirania da razão repressiva, os instintos tendem para relações existenciais livres e duradouras, isto é, geram um novo princípio de realidade” (MARCUSE, 2009, p. 174).

Marcuse procede a esse exame de acordo com os termos freudianos. Para Freud, o alívio significativo dos controles sociais e das repressões exercidos sobre as pulsões sexuais alteraria, independentemente das excelentes condições apresentadas, a própria organização da sexualidade. De modo que desembocaria numa regressão a estágios pré-civilizatórios, ou seja, a um estado catastrófico, de barbárie. Essa regressão romperia com os elementos centrais do princípio de desempenho, que limitam a catexe pulsional do corpo do indivíduo aos momentos de lazer e dirigidas

à exigência da relação genital. Essas restrições são impostas pela necessidade de desvio de energia libidinal para atividades socialmente úteis: “Essas restrições, impostas pela necessidade de conservar uma vasta proporção de energia e tempo aos labores não-gratificantes, perpetuam a dessexualização do corpo, a fim de que o organismo seja sujeito-objeto de desempenho socialmente úteis” (MARCUSE, 2009, p. 176). Ou seja, o domínio do trabalho alienado sobre a existência humana. Marcuse, em sua obra, *Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico*, converte a categoria econômica do “trabalho” em categoria filosófica, por ser um aspecto determinante da totalidade da existência humana. Em *Eros e Civilização*, o “trabalho” aparece nos mesmos termos, mas justificado pela psicanálise pelo seu papel fundamental para o desenvolvimento civilizatório, revelando a dupla face do trabalho alienado: na sua dimensão socioeconômica, da exploração do homem pelo homem; e na sua dimensão psíquica e social, como fator contributivo para a instauração e manutenção da dominação na civilização, para o progresso na dominação, mediante o desvio de energia libidinal para o trabalho enquanto atividade socialmente útil, ou seja, a dimensão econômica do trabalho alienado implica no seu fim sublimado, como fonte de alienação total (econômica-exploração e psíquica-dominação): “[...] Sugerimos que a repressão instintiva predominante resultou não tanto da necessidade de esforço laboral, mas da *organização social específica do trabalho*, imposta pelos interesses de dominação” (MARCUSE, 2009, p. 143 – grifo nosso).

A dessexualização do corpo como resultado da sublimação imposta pela repressão ao instinto sexual para que, ao restringir a satisfação à relação genital, evitasse o dispêndio de energia libidinal com atividades inúteis, possibilitou a canalização dessa energia para o trabalho, portanto, desviando-a de sua finalidade originária, de tal maneira que ao invés de satisfação, se convertesse em labuta, trabalho penoso. Assim, instauraram-se as exigências das relações monogâmicas e de uma moral que converteu a sexualidade, inibida em seus fins, em mero objeto de trabalho, o que gerou uma cultura de desvalorização do corpo como fonte de prazer. E a compreensão valorativa do trabalho enquanto elemento de dignificação do homem, sob o domínio do princípio de desempenho, não passa de instrumento idológico que subverte os valores verdadeiramente humanos como paz, felicidade, amor e afeição, que nem são fim e nem meio de

vida, e quando são almeçados, os são como grandeza de segunda ordem. O trabalho como fim, como valor moral sublime, aparece como conteúdo da vida. O trabalho, nesses termos, é conteúdo penoso da vida, pois se torna empecilho para a efetiva realização dos valores e potencialidades verdadeiramente humanos.

Entretanto, se o tempo e a energia despendida com o trabalho fossem reduzidos ao mínimo, sem a manipulação, controle e administração do tempo livre, as bases da repressão seriam abaladas. Com a abolição da mais-repressão e as condições para a conversão do corpo em objeto de catexa, na medida em que a divisão social do trabalho se reorientasse para a satisfação das necessidades individuais livremente desenvolvidas e a atenuação do tabu sobre a coisificação do corpo (sujeito-objeto de atividade socialmente útil), este seria ressexualizado e ressurgiria a sexualidade polimórfica, ou seja, todo o corpo como fonte de prazer. Essa liberação de libido não acarretaria numa sociedade de maníacos sexuais, pois não se trata de uma descarga de energia libidinal reprimida, dentro das instituições repressivas, mas o “[...] resultado de uma transformação social que autorizou o livre jogo de necessidades e faculdades individuais” (MARCUSE, 2009, p. 177).

Assim como o princípio de desempenho exige uma dinâmica específica dos instintos, do mesmo modo o princípio de realidade não-repressivo exige uma mudança na dinâmica instintiva. As transformações sociais que ensejam um novo modo de vida, afeta a estrutura psíquica. É, pois, para além do reino da necessidade, numa sociedade da abundância, incorporada a uma racionalidade que visa o livre desenvolvimento das faculdades humanas, que se realiza a liberdade, onde se constitui a negação do princípio de desempenho: “O reino da liberdade é visionado *para além* do domínio da necessidade: a liberdade não está dentro, mas fora da ‘luta pela existência’” (MARCUSE, 2009, p. 172). Então, fora da esfera do trabalho que se realiza a liberdade. É o tempo livre que determina o conteúdo da existência humana, não o tempo de trabalho. As faculdades individuais livres, possibilitadas pela dispensa do indivíduo do trabalho necessário, remodulam a forma de existir, a luta pela existência, de modo tal que mais tempo livre implica em menos domínio da necessidade. E o trabalho, de atividade penosa, numa restauração da sexualidade polimórfica e as condições sociais específicas, deixaria de ser labuta para ser um jogo:

Ora, é precisamente tal reativação do erotismo polimórfico que se manifesta como a consequência da conquista da escassez e alienação. As condições sociais alteradas criariam, portanto, uma base instintiva para a transformação do trabalho em atividade lúdica. Nos termos de Freud, quanto menos os esforços para obter satisfação forem impedidos e dirigidos pelo interesse na dominação, tanto mais livremente a libido poderá equipar-se para propiciar a satisfação das grandes necessidades vitais. (MARCUSE, 2009, p. 187).

A possibilidade de um princípio de realidade não-repressivo é vislumbrado não só pela liberação da sexualidade, mas da libertação pela transformação da libido decorrente da transformação social:

A libido só pode tomar a estrada da auto-sублиmação como um fenômeno *social*: como uma força irreprimida, só pode promover a formação de cultura sob condições que relacionam mutuamente os indivíduos associados na cultura do meio para fazerem frente a suas crescentes necessidades e empregarem suas crescentes faculdades (MARCUSE, 2009, p. 183 – grifo do autor).

Dessa forma, a auto-sублиmação da sexualidade implica que em certas condições específicas a sexualidade ou libido é transformada, de tal maneira que gera relações humanas mais amplas e duradouras, mesmo livre da sujeição de uma organização repressiva. Portanto, a auto-sублиmação transforma a sexualidade em Eros. Este é uma ampliação quantitativa e qualitativa da sexualidade. A sublimação, enquanto alteração da finalidade e objeto do prazer instintivo, está ligada a valores sociais específicos. A sublimação repressiva que instaura a civilização na dominação, imprimia à sexualidade restrições que canalizavam sua energia para atividades socialmente úteis, ou seja, como expressão “cultural”. Entendida como um fenômeno social, a reativação da sexualidade polimórfica, como auto-sублиmação, deixa de ser uma ameaça à civilização, já que livre das repressões externas, com a erotização de todo o organismo, ao invés de instrumento de trabalho alienado, se converte em auto-realização. O Eros liberto supera o antagonismo entre as faculdades superiores e faculdades inferiores, o prazer e a beleza se satisfazem nas múltiplas capacidades humanas, onde antes predominava a ordem da razão reina o amor: “A ‘procriação’ espiritual é, tanto quanto na procriação corporal, a obra de Eros;

e a legítima e verdadeira ordem da *Polis* é tão erótica quanto a legítima e verdadeira ordem do amor” (MARCUSE, 2009, p. 184).

A transformação da sexualidade em Eros, pressupõe, portanto, a reorganização racional da engrenagem industrial e de uma divisão do trabalho altamente especializada voltadas a livre gratificação das necessidades humanas. O trabalho na auto-sублиmação da sexualidade, com as transformações da base instintiva, se apresenta como uma atividade humana lúdica, como prazer. Por isso ao invés do fim do trabalho com a libertação de Eros, tende-se a permanência e ampliação das relações libidinais, que engendram prazer, as quais, são relações de trabalho. O indivíduo livre das restrições repressivas, buscaria aquilo que sempre lhe foi proibido, um mundo de satisfação e felicidades, e na satisfação de suas próprias necessidades a existência se satisfaz a si mesma, assim o trabalho é parte do processo de construção de um modo de vida melhor.

EROS E THANATOS: CONCILIAÇÃO PELA VIDA E A LIBERDADE

Aliviados das exigências de dominação, a redução quantitativa de tempo e energia laboral, conduz a uma mudança qualitativa na existência humana. As atividades individuais livres remodulam a forma de existir, a luta pela existência. Entretanto, à livre gratificação se contrapõem obstáculos, os conflitos que os instintos geram dentro de si próprio. E o maior obstáculo ao Eros livre e que desafia o desenvolvimento de uma realidade não-repressiva, é o vínculo entre Eros e Thanatos.

A morte é a negatividade final do tempo, o fim da linha, enquanto o prazer e a felicidade exigem perenidade. O tempo marca a finitude do homem, é a negação do ideal de intemporalidade do prazer, “[...] é o maior aliado natural da sociedade na manutenção da lei e da ordem” (MARCUSE, 2009, p. 200). Desde cedo aprendemos a sermos regidos pelo tempo, há tempo para tudo, mesmo que não sobre tempo para nada. O fluxo do tempo é o amálgama da liberdade e da plenitude da vida, é o anúncio da viagem com Caronte. O tempo mesmo como mercúrio cromo, deixa marcas. O tempo, como bem representou os gregos, devora tudo, faz com que os indivíduos esqueçam o que foi e o que pode ser.

Se o esquecimento é imprescindível para a saúde mental, na medida em que saber e lembrar-se de tudo seria insuportável, o esquecimento

também é a perpetuação da injustiça: “Esquecer é também perdoar o que não seria perdoado se a justiça e a liberdade prevalecessem” (MARCUSE, 2009, p. 200). Entretanto, a recordação se ergue contra a rendição ao tempo, recordar é viver. A virtude da lembrança, fundamental realização psicológica da civilização, é um veículo de libertação. As promessas de liberdade e felicidade subsistem na memória.¹ “O tempo perde o seu poder quando a recordação redime o passado” (MARCUSE, 2009, p. 201).

Entretanto, o relembrar tem que se converter em ação histórica para a luta contra o tempo ser uma luta contra a dominação. O tempo como aliado da ordem de repressão o torna inimigo de Eros. O tempo ameaça a plenitude da gratificação de Eros, sanciona o prazer apenas temporariamente, enquanto Eros urge por eternidade.

A conquista do tempo é plenamente possível com a convergência entre Eros e o princípio de Nirvana. O instinto de morte opera segundo o princípio de Nirvana, que tende ao retorno ao estado inorgânico de ausência de tensão, de repouso, ou seja, a gratificação constante. Portanto, na medida em que o instinto se aproxima desse estado, suas manifestações destrutivas são reduzidas ao mínimo. Assim, se o objetivo do instinto não é o fim da vida, mas da dor, parece convergir com Eros, que busca a plena gratificação estando livre da mais-repressão: “[...] o Eros reforçado como que absorveria o objetivo do instinto de morte” (MARCUSE, 2009, p. 202). O valor instintivo é alterado, o sofrimento e a carência superados numa realidade não-repressiva, na qual o inconsciente que impele os instintos de morte ao estado anterior seria neutralizado pelo desejo do estado de vida alcançado. A vida feliz é o fim último, a reconciliação do indivíduo com a totalidade da vida humana, o tempo não mais algoz da consciência, mas uma consciência redimida que transcende passado, presente e futuro, já que a força do passado reside nas perspectivas de um futuro que vá além da mera reprodução contínua do que foi. A força crítica de Eros reside na sua oposição ao domínio do tempo, na sua constante realização do prazer pleno, o qual não permite limitação e controle.

Assim, Marcuse, vislumbra a possibilidade de uma realidade não-repressiva, a realização de um modo de vida que supere o progresso na dominação e na destrutividade e efetive o progresso em liberdade. Essa possibilidade não se dá, como vimos, apenas pelas realizações materiais,

¹ Vide o tópico: **O papel da Fantasia no anúncio do horizonte utópico.**

o desenvolvimento das bases econômicas da sociedade, mas faz-se necessário uma resignificação cultural, dos aparelhos e ideias constituintes da civilização repressiva. Todo esse horizonte utópico, que não significa “em lugar nenhum”, mas que as possibilidades são reais e concretas, ainda não realizadas, exige uma organização e ação políticas para a transformação radical no plano psíquico e histórico-social para a realização de um princípio de realidade qualitativamente diverso do sistema repressivo. Por isso, Marcuse reafirma a imprescindibilidade da política no prefácio político de 1966, do *Eros e Civilização*, que “a luta pela vida, a luta por Eros, é a luta política” (2009, p. 23 – grifo do autor).

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

_____. *Além do Princípio de Prazer, Psicologia de grupo e outros trabalhos (1920-1922)* – Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XVIII. Trad. Jayme Salomão, Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HORKHEIMER, Max. *Autoridade e família*, in: *Teoria crítica: uma documentação* – Tomo I; tradução Hilde Cohn – São Paulo: Perspectiva, 2012. – (Estudos; 77 / dirigida por J. Guinsburg).

MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização: uma interpretação do pensamento de Freud*. tradução de Álvaro Cabral. 8 ed – Rio de Janeiro: LTC, 2009.

_____. *Cultura e sociedade – volume II*. Trad. Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

_____. *Cultura e sociedade*. Trad. Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira e Isabel Loureiro. – São Paulo: Paz e Terra, 2001.

_____. *Um Ensaio para a Libertação*. Trad. Maria Ondina Braga. Lisboa: Livraria Bertrand, 1977.

_____. *Contra-Revolução e Revolta*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1973.

Memória e esquecimento: de Arendt a Freud

Débora Passos de Oliveira

(UNIFOR)

Hannah Arendt (2011) abre seu livro *Entre o passado e o futuro* com um significativo aforismo do poeta e escritor francês René Char: “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”. Se substituirmos “testamento” por “tradição”, alcançaremos, então, o verdadeiro sentido aqui proposto: sem a tradição perdemos completamente o sentido de nossa inscrição no tempo, de uma consciência autêntica do passado como luz do futuro, nos tornando, desse modo, prisioneiros inertes, sem qualquer possibilidade de transcender ao eterno ciclo repetitivo de geração e corrupção da natureza. Faz-se, portanto, necessário aqui elaborar um trabalho de memória.

Separada de um horizonte de sentido capaz de dar consistência à nossa existência como um todo, a memória torna-se incapaz de reter ou conservar algo significativo do passado. Assim, de acordo com Arendt, sem esse quadro de referência que possibilita o “acabamento” de todo acontecimento vivido, não resta, pois, nada a ser contado, nada a ser guardado ou preservado enquanto transmissão de uma herança. Segundo Arendt, foi Alexis de Tocqueville quem melhor resumiu essa ideia: “(...) desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas” (p. 32).

É importante deixar claro que não se trata de pensar o tempo como um conceito plano e invariável que atravessa o passado, o presente e o futuro numa objetividade constante e duradoura. Sem o elemento mediador da memória, não há o efeito de profundidade capaz de discernir no tempo as suas três dimensões. Nesse sentido, a memória não pode ser pensada como um elemento externo ao tempo. Ela deve ser incluída como sendo a própria condição do tempo. Nesse caso, podemos pensar a relação entre a memória e as três dimensões do tempo da seguinte maneira: a memória é uma força sempre atuante no *presente* capaz de dobrar a dimensão temporal em *passado* e *futuro*, isto é, uma operação

capaz de efetuar uma torção mínima no tempo dando a ele certo efeito de profundidade, tornando assim possível tanto o discernimento do passado como o projeto de um futuro. Por essa razão, nossa tarefa é compreender como se dá essa relação entre passado e futuro mediado pela memória no presente.

Pensar o tempo como torção ou como dobra do passado sobre o futuro significa já abandonar o lugar-comum do tempo como um eterno *continuum* de *agoras*. Segundo a imagem que Arendt nos fornece, o tempo aparece muito mais como uma tensão, uma luta, um jogo de forças, do que como um fluxo contínuo e infinito de passado, presente e futuro. O homem, nesse sentido, não pode ser pensado como uma peça móvel no tempo que carrega o passado como uma espécie de fardo que tem de arcar para seguir sua caminhada em direção ao futuro. Com efeito, o homem é o próprio tempo na medida em que sua existência consiste na luta constante entre passado e futuro, isto é, na tomada de posição contra o passado e o futuro. O homem se insere no tempo, defende seu território, e somente assim “o fluxo indiferente do tempo parte-se em passado, presente e futuro” (p. 37).

O homem é, simultaneamente, constituinte do tempo e constituído pelo tempo. Por um lado, é uma dobra constitutiva do tempo; ele é o corte que cinde o tempo em forças antagônicas – passado e futuro. Por outro lado, ele é a própria partícula sobre a qual estas forças agem. Assim, o homem só pode ser pensado a partir dessa dupla articulação. Como ser existencial inserido numa dada temporalidade, o homem é passivo aos efeitos do passado, mas na medida em que pensa, ele se eleva sobre o próprio tempo, tornando-se, assim, ativo e atemporal. Logo, sua condição é exatamente esta temporalidade-atemporal. O homem é o único ser capaz de abrir essa lacuna no tempo e de se compreender não só como efeito, mas também como causa do próprio tempo. Arendt define, portanto, esse modo de ser do homem como uma “(...) picada de não-tempo aberta pela atividade do pensamento através do espaço-tempo de homens mortais na qual o curso do pensamento, da recordação e da antecipação salvam o que quer que toquem na ruína do tempo histórico e biográfico” (p. 40).

A tarefa do homem inserido em seu tempo é, pois, reencontrar esse “espaço intemporal no âmago mesmo do tempo” (p. 40). Mas tal limite intemporal, de acordo com Arendt, “não pode ser herdado ou recebido do

passado, apenas indicado” (p. 40). Não apenas cada nova geração, mas cada novo ser humano, inserido entre um horizonte infinito do passado e um horizonte infinito do futuro, “deve descobri-lo e, laboriosamente, pavimentá-lo de novo” (p. 39). Mas o problema é que nossa geração não parece mais estar equipada ou preparada para esta empreitada, para instalar-se nessa lacuna entre passado e futuro. Há muito tempo, desde que entramos na modernidade, que a tradição não parece ser mais uma condição necessária para o pensamento. E, como vimos, sem memória, sem tradição e sem passado, não há tempo, não há pensamento. Contudo, a lacuna entre passado e o futuro – a própria condição de possibilidade do pensamento – não pode meramente ser reduzida a um ponto nostálgico de nossa cultura. Não podemos aceitar cinicamente e de bom tom o seu anacronismo, como se a eminente condição reflexiva instauradora da temporalidade fosse um exercício realizado apenas por alguns poucos eleitos, “que fizeram do pensar sua ocupação primordial” (p. 40). Para Arendt, essa lacuna deve ser restaurada como um “fato de importância política” (p. 40). Sendo assim, a questão primordial hoje, de acordo com ela, não é mais a pergunta pela verdade do ser, mas sim em como nos movimentar nessa lacuna, como retomar o verdadeiro exercício do pensamento – talvez a única região onde algum dia a verdade venha a aparecer” (p. 41).

Diante disso, cabe nos indagarmos, todavia, se a memória como lacuna atemporal, que divide o tempo entre passado e futuro, não continua a agir involuntariamente em outra dimensão, independentemente do vazio de significado, da “noite eterna” com a qual nos deparamos hoje. Em termos mais diretos, a lacuna temporal, perdida desde a modernidade, não seria exatamente o lugar estrutural do inconsciente freudiano? Assim, se para Arendt, a memória enquanto lacuna está perdida para nossa época, Freud a reencontra atuante desde sempre, impelindo o homem a repetir cegamente o seu passado.

Mas o que significa repetir o passado para a psicanálise? Façamos um breve desvio por Lacan. No seu Seminário XI, Lacan (1998) aborda o tema da repetição de maneira concisa. Para ele, a repetição é um fenômeno que se encontra intrinsecamente relacionado com a causalidade inconsciente. Sua fórmula básica é: *Il n’y a de cause que ce qui cloche*. Ou seja, só existe causa no que manca, no que falha. Essa fórmula aparentemente enigmática nos leva a problematizar a ideia tradicional de causa-

lidade enquanto princípio lógico e determinista. Ora, se só existe causa no que falha, então a própria causa não pode ser determinada por uma necessidade lógica, mas deve estar à mercê de uma contingência *a priori* não calculada. Para esclarecer esse paradoxo, Lacan se utiliza da distinção kantiana entre princípio lógico e princípio real. No que se refere ao princípio lógico, de acordo com o filósofo alemão, é possível seguir a sequência lógica de um dado enunciado embasado apenas no princípio de identidade. Segundo as palavras do próprio Kant, "(...) um homem pode falhar, ele deve essa falibilidade à finitude de sua natureza. Descubro pela análise do conceito de espírito finito que a possibilidade de erro está aí inclusa, ou seja, que ela é idêntica ao conceito de espírito finito". (*apud* SAFATLE, 2015, p. 391). Já com o princípio real, não há relação lógica entre causa e efeito, apenas relações contingenciais (como, por exemplo, a relação entre as fases da lua e as causas da maré).

Porém, o objetivo de Lacan consiste justamente em formalizar essa relação entre princípio real e suas consequências fáticas, ou seja, em apresentar uma *estranha lógica* por cujo processo são estabelecidas relações necessárias entre termos descontínuos. Essa descontinuidade estrutural, formal, por assim dizer, é, pois, a verdadeira causa do inconsciente. Lacan a chama de *béance*, isto é, de lacuna. Como se o que está por trás das relações lógicas de causa e efeito fosse uma "experiência mais irreduzível de relações entre termos contingentes". (2015, p. 392). Como diz Safatle (2015): "(...) a causalidade própria ao inconsciente é a expressão paradoxal da intervenção de um acontecimento que quebra as expectativas de regularidade própria ao pensamento causal. É uma causalidade que nos faz errar, sair da batida adequada" (p. 391).

Mas o que a repetição tem a ver com isso? Antes de qualquer coisa, é preciso assinalar que repetição para a psicanálise não é reprodução de semelhantes. Ou seja, não tem a ver com reproduzir cópias do mesmo, conforme a lógica do princípio de identidade. Ora, se a relação de causalidade para Lacan está fundada sobre um equívoco constitutivo, como uma conexão necessária entre termos descontínuos, então convém pensar a repetição como o retorno insistente a essa abertura ou lacuna inicial, que, no lugar de simplesmente reassegurar a ordem lógica dos eventos, reabre o campo dos fenômenos para o verdadeiro acontecimento, novo e inesperado. Logo, a repetição não "descreve o determinismo de uma causa-

lidade estrutural, mas, paradoxalmente, a abertura ao que não se deixa integrar no interior de uma estrutura” (SAFATLE, 2015, p. 390).

Nesse sentido, a dobra da temporalidade a qual Arendt se referia, cuja função funda e, ao mesmo tempo, divide o tempo numa relação causal entre passado, presente e futuro adquire, na psicanálise, uma natureza puramente contingencial, que, como tal, não pode ser apreendida no interior do curso contínuo da própria temporalidade. Ou seja, para a psicanálise, a dobra da constituição temporal representa a causa ausente, contingencial, do próprio tempo em sua constituição lógica e necessária. Estamos, portanto, lidando com duas dimensões antinômicas, isto é, dimensões ao mesmo tempo incomunicáveis e interdependentes. Não se trata aqui de uma divisão entre dois mundos, tipicamente platônica, entre inteligível e sensível, mas de pensar uma lacuna inserida no próprio tempo como sendo sua gênese atemporal, de maneira que, quando exposta, faria implodir a linearidade temporal num curto-circuito em que passado, presente e futuro encontrar-se-iam fundidos numa contingência absurda. Sob essa ótica, a psicanálise rompe de vez com a visão psicologista padrão de que a realidade exterior, configurada temporalmente e espacialmente, é um dado objetivo que preexiste ao sujeito, submetendo este a uma rigorosa adaptação como modelo de normatividade psíquica. Para a psicanálise, a sequência lógica temporal (passado-presente-futuro), que possibilita a nossa experiência no interior de um sistema de referência objetivo e duradouro, é precedida por uma outra temporalidade em cuja dimensão o subjetivo e o objetivo estão inextricavelmente implicados um no outro. É essa *estranha temporalidade*, como Lacan (1998) a denomina, que persegue Freud no seu precioso *tropeço* de memória na Acrópole. Sigamos o fio desse pensamento a partir de uma análise do próprio texto de Freud.

Em *Um distúrbio de memória na Acrópole*, Freud (1936/2007) nos proporciona um valioso testemunho acerca da transmissão da tradição. Mesmo sem saber, Freud é assaltado por um fragmento de memória que está associado a um acontecimento vivido por ele há pelo menos 30 anos. Aqui nos deparamos com o real trabalho do psicanalista: abrir-se a um passado que insiste em se repetir. Contudo, devemos ter em mente que essa repetição insistente não é a mera reprodução de um acontecimento passado, como um *fait accompli*, mas, como diria Lacan, o que retorna é

justamente o caráter repetitivo da lacuna que exprime a contingência absoluta de um acontecimento. Vejamos melhor o que isso significa.

Freud tinha por costume viajar todos os anos na companhia do irmão mais novo. Mas em razão do trabalho do irmão, a viagem foi encurtada. Ao invés de viajarem para alguma região na Itália, tomariam o caminho da ilha de Corfu, antes passando por Trieste. Todavia, esse trajeto não foi cumprido. Em Trieste, aceitando o conselho de um amigo, desviaram o caminho para Atenas. A sugestão foi aceita, mas não sem *tropeços*. Conforme Freud: “(...) ao deixarmos a casa do triestino, estávamos de péssimo humor (...) vagamos pela cidade, descontentes e indecisos” (p. 439). Assim, tudo parecia um fardo e eles se mostravam, estranhamente, reticentes a continuar. Apesar disso, a travessia foi feita.

Mas quando, enfim, Freud põe os pés em Atenas, passa-lhe pela cabeça um pensamento surpreendente: “Então tudo isso existiu realmente (*Wirklich*), tal como nós aprendemos na escola?” (p. 439). Eis o ponto crucial da história. Conforme Jacques-Alain Miller (2005), nesse momento Freud passa por uma *experiência de desarmonia*. Nesse ponto, Freud indica certa *cisão do eu* vivenciada por ele: “(...) a pessoa que fez o comentário separava-se, de maneira bem mais aguda do que geralmente se notava, de uma outra que percebia esse comentário, e ambas estavam assombradas” (p. 439). Tudo se passa como se, para uma determinada esfera do seu eu, fosse difícil de acreditar no que se apresentava ali diante de si – o que para ele era uma *observação indubitável*. Mas havia também a contraparte racional de seu eu. Tendo certeza de que a Acrópole existia realmente, a percepção também despertava nele um assombro com o fato dessa existência ser posta em dúvida, quando o que se esperava era um sentimento de admiração, e não de questionamento. Ou seja, numa cisão inexplicável de si, era como se Freud, vendo-se a si mesmo, estranhasse o seu próprio estranhamento. De um lado, o titubear diante de uma *observação indubitável*. De outro, um assombro pelo questionamento prévio. Freud se vê, portanto, preso entre a certeza e a dúvida. O distúrbio de memória do autor não representa apenas uma inadequação entre pensamento e objeto. O problema é mais complexo que isso. Esse distúrbio questiona a integridade da realidade em si. É o próprio quadro como um todo que vacila diante de Freud.

Para elucidar as duas categorias de surpresa, Freud une, a uma raiz comum, duas experiências: o mau humor que precedeu a viagem e o

questionamento em Atenas. Ambas estavam relacionadas à sensação de incredulidade quanto à possibilidade de constatação de uma realidade. Poderíamos comparar à sensação de quando recebemos uma boa notícia (como ganhar na loteria) ou quando se conquista a pessoa amada. Tal incredulidade é uma evidente tentativa de rejeitar uma parcela da realidade. Miller (2005) introduz aí a relação paradoxal do desejo e sua realização. Segundo ele, essa descrença absurda diante da Acrópole representa a possibilidade de Freud de ter seu desejo satisfeito. A realização do desejo tem por efeito a sua condição de irrealização. Em outras palavras, há um impedimento na própria constituição do desejo que o repele no momento de sua realização.

A teoria freudiana da primeira tópica baseia-se na premissa de que o princípio do prazer-desprazer encontra-se na origem da constituição da nossa realidade. Nesse caso, se a experiência em questão acarretasse desprazer, não teríamos por que nos questionar sobre o sentimento de descrença. Mas esse não é o caso em “*Um distúrbio de memória...*”. Freud encontra-se diante de algo excessivamente prazeroso, algo com o qual ele idealizava desde criança, mas no momento de sua realização, ele fracassa. Ou melhor, ele fracassa justamente em triunfar diante de seu objeto. É verdade que Freud nunca duvidara da existência, em si, de Atenas. Esse estranhamento faz parte de um processo defensivo contra o seu desejo.

Introduz-se aqui uma questão fundamental concernente ao complexo de castração. Freud sabia que o desejo de viajar estava relacionado a um afastamento do familiar, isto é, de casa e da família. Freud imagina, a partir daí, conversas que poderia ter tido com seu irmão sobre o momento épico de estarem diante da Acrópole, tão longe de casa, de como “(...) realmente foram longe. Nesse instante, Freud nos concede uma preciosa chave de leitura. Ao imaginar o diálogo, ele retoma um famoso fato histórico: Napoleão ao ser coroado imperador em Notre Dame se dirige também ao irmão e afirma: “Que diria *notre père*, se estivesse aqui hoje?” (p. 448). E aqui Freud alcança o porquê de seu distúrbio. Diz ele: “Por que não creio que chegaria a ver Atenas? Justamente porque me sentia muito miserável, porque em minha família ninguém viu Atenas.” Ora, o que era para ser um momento de júbilo, torna-se uma proibição baseada na superioridade dos filhos sobre o pai. Assim, a negação da Acrópole assinalava a culpa de Freud por ter superado o

pai, por ter feito melhor que o pai. Logo, “uma interdição de ultrapassar o pai” (Miller, 2005, p. 301).

Assim como Napoleão, Freud projeta o olhar do pai olhando para ele e seu irmão diante da Acrópole. Mas, o olhar de seu pai não é um olhar simbolizado, como o do pai de Napoleão. Trata-se de um olhar real. Um olhar, por assim dizer, materializado na própria Acrópole. O pai de Freud o olha através da Acrópole. A Acrópole representa, para o autor, o passo que excede o limite entre o possível e o impossível, entre o permitido e o interdito. Representa, em última análise, a destituição da fronteira que delimita a condição de possibilidade da estrutura formal da realidade como tal, ou da experiência possível. Importante dizer que, para a psicanálise, a experiência da realidade enquanto um todo consistente é fundamentalmente sustentada pelo efeito de castração. De forma mais direta, a condição da experiência possível do indivíduo é sustentada pela interdição paterna referente à consumação de seu objeto de desejo. O sujeito, portanto, relaciona-se com a realidade desde que esse objeto seja mantido a uma distância objetiva minimamente segura. No momento em que Freud olha para a Acrópole, ele desafia essa lei. Ele vê ali a esplendorosa beleza grega manchada por esses dois intrusos que, sob o olhar punitivo do pai, não deveriam estar ali. Desse modo, Freud incorpora o olhar paterno na própria tela, provocando esse efeito ambíguo no qual a própria coisa entra em contradição consigo mesma.

Quando Napoleão diz ao irmão: “o que diria nosso pai, se estivesse aqui hoje?”, ele evoca um olhar solene e tolerante que funciona como princípio de abertura daquele momento. Já quando Freud duvida da existência da Acrópole, ele evoca o olhar severo e punitivo que proíbe aquele momento, provocando na tela um inexplicável efeito de contradição na identidade. Segundo Miller (2005, p. 302), “o campo escópico esconde a castração.” Ou seja, sem esse estranhamento a partir do qual duvidamos daquilo que vemos, a castração permanece velada. No momento da dúvida, Freud insere a própria condição de possibilidade que estrutura o campo escópico, a castração que deveria permanecer oculta, no interior do próprio quadro. Assim, mais de trinta anos depois, Freud ressignifica esse episódio expondo para si esse elemento ausente, o olhar do pai, cuja sombra o assediava desde então. É correto dizer, portanto, que sua

memória era refém desse fragmento insignificante, desse excesso contingencial que organizava de maneira linear seu passado e suas lembranças.

Ora, a lembrança de Freud não representa de modo algum uma subordinação a uma narrativa do passado, mas, ao contrário, o abandono irrestrito desse passado que o assediava. Ou seja, Freud rememora não para se vincular ao passado, mas para esquecê-lo, abandonando-o de vez. *Se vamos longe, vamos sozinhos*. Eis, para a psicanálise, a única maneira efetiva de se avançar.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. (2011). *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva.

FREUD, S. (2007). Um distúrbio de memória na Acrópole. In: *Edição das Obras Completas da Amorrortu Editores*. Buenos Aires, vol. XII. (Trabalho original publicado em 1936).

LACAN, J. (1998). *Seminário XI: os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

MILLER, J.A. (2005). *Silet*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify.

Reflexões para uma teoria psicanalítica da percepção: linguagem e causalidade

Juliano Moreira Lagoas
(UnB/UniCeub)

Este trabalho tem como objetivo discutir o sentido do problema da percepção na psicanálise de Freud a Lacan. Duas ideias fundamentais orientam as reflexões aqui propostas: (i) a percepção é um problema para a psicanálise, e, enquanto tal, possui uma história de constituição, feita de desvios, retificações, enxertos e deformações; (ii) o problema da percepção adquire um sentido psicanalítico na medida em que o situamos no interior do regime conceitual inaugurado pela hipótese do inconsciente. Pode-se constatar, de saída, que o problema da percepção encontra-se circunscrito, no pensamento freudiano, inicialmente – isto é, no *Projeto de uma psicologia* (1895/1996) e na *Interpretação dos sonhos* (1900/2015) – à tarefa de determinar uma unidade descritiva entre a percepção e consciência, e, na segunda tópica do aparelho psíquico, à exigência de formalização topológica de um sistema “percepção-consciência”, com o objetivo de fornecer um modelo explicativo para as relações do psiquismo com a realidade externa.

No âmbito deste artigo, gostaríamos de tentar mostrar que uma das maneiras de se abordar problema da percepção no discurso psicanalítico consiste em tentar apreender os fenômenos perceptivos no interior da articulação entre *linguagem* e *causalidade* no psiquismo. Para isso, tomaremos como eixos da exposição dois textos, fundamentais a um exame psicanalítico do sentido do problema da percepção: a *Nota sobre o “Bloco mágico”*, de 1925, e a *Carta 52 a Fliess*, de 1896.

Na *Nota sobre o “Bloco Mágico”* (1925/2011), Freud propõe que o “sistema percepção-consciência” funcionaria como “antenas” (*Fühler*) que o inconsciente estenderia em direção ao mundo externo, recolhendo-as logo em seguida, após ter classificado as excitações dali provenientes (p. 274). O método de emprego dessas antenas pelo inconsciente explicaria, segundo Freud: (i) a possibilidade de um funcionamento não-excludente entre memória (ψ) e percepção (φ); (ii) o caráter descontínuo dos fenôme-

nos do sistema percepção-consciência; e (iii) a “origem da ideia de tempo” (p. 274). Essa explicação, Freud já a havia introduzido quatro anos antes, em *Além do princípio do prazer* (1920/2006), comparando os “órgãos dos sentidos” a “antenas sensitivas que sondam e tateiam o mundo exterior e novamente se recolhem” (p. 152). Em todo caso, trata-se de saber qual a relação entre percepção, memória inconsciente e temporalidade.

O POLVO DE HAAN E OS TENTÁCULOS DA PERCEPÇÃO

Antes de entrar no desenvolvimento propriamente psicanalítico da questão, uma pequena digressão permitirá, a nosso ver, melhor equacionar o alcance do problema das relações entre percepção, memória e temporalidade. Em seu *Cours sur la perception* (1964-65), Gilbert Simondon (2006) comenta uma experiência realizada pelo biólogo e etologista holandês Bierens de Haan (1883-1958). Experiência essa que me parece particularmente interessante no sentido de examinar a questão das relações entre percepção e inconsciente. A experiência é a seguinte: coloca-se um polvo e um caranguejo em um aquário, separados por um vidro transparente no centro à meia altura, isto é, de modo que, pela parte superior, encontra-se passagem de um lado ao outro. O polvo, naturalmente, tenta apanhar o caranguejo, mas é detido pelo obstáculo do vidro. Após uma série de tentativas, um de seus tentáculos toca fortuitamente o caranguejo, ao passar por cima do vidro. Não obstante a isso, o polvo recolhe o tentáculo e continua a série de movimentos contra o vidro. Isso quer dizer, conclui Simondon (2006), que o contato tátil

não serve de informação útil, e não adverte o polvo da possibilidade de desviar-se do obstáculo por cima. O objeto, aqui, é objeto no interior de uma conduta sensório-motora homogênea e única, fazendo intervir um único sentido [a visão], e impedindo a integração da conduta aos dados dos outros sentidos [no caso, o tátil], relativas, no entanto, ao mesmo objeto. Esse gênero de seletividade da informação efetivamente utilizável em uma conduta de relação ao objeto pode ser até mais estreita do que a capacidade potencial completa de um dos órgãos dos sentidos (p. 110).

Do ponto de vista da capacidade sensorial tátil, o polvo tem todas as condições de perceber e apanhar o objeto; quanto a isso, não está in-

capacitado. Ocorre, entretanto, que ele não percebe o objeto como pertencendo à mesma “classe” que o objeto que desencadeou sua conduta, a da excitação visual; em outras palavras, ele não percebe o “objeto individual”, mas apenas a “classe” (p. 111). A conduta não pode integrar a mensagem tátil, pois o objeto permanece “preso” no interior do “visual”. É como se o polvo, fascinado pela imagem, não sentisse seu tentáculo tocando o caranguejo, que está, no entanto – e isso é fundamental para o que nos interessa aqui –, a poucos centímetros de sua boca (CITTON, 2011, p. 85). É como se, a cada vez que ele tocasse o caranguejo, a mensagem fosse *outra* em relação à anterior; o objeto não é “dotado de imanência e identidade através do tempo” (SIMONDON, 2006, p. 111). Para falar com Lacan (1954-55/1985), o campo sensorial disponível, é “extremamente extenso em relação ao que intervém de maneira eletiva como que estruturando seu *Umwelt*” (p. 145). Seria preciso que ele pudesse “fechar os olhos, ou seja, suspender sua fome” (CITTON, 2011, p. 85). O que, precisamente, ele não pode fazer. O polvo não pode *simular* o ato. E, por isso, embora toque o caranguejo, o tentáculo literalmente *não passa* para o outro lado. Ou, melhor dizendo, o tentáculo passa, mas o caranguejo está no olho do polvo, e, dessa forma, o objeto do *desejo* não pode se constituir, permanecendo objeto da *necessidade*.

Partindo da ideia freudiana de que o “sistema percepção-consciência” funciona através do mecanismo de projeção/recolhimento periódicos das *antenas sensitivas*, gostaria de propor aqui a seguinte analogia: que o inconsciente está para o “sistema percepção-consciência” como o vidro transparente no aquário para o polvo; por ser invisível, *deixa-ver* o caranguejo; mas, em razão de sua *materialidade*, faz obstáculo a que os tentáculos rompam o espaço diretamente até a presa, gerando, por essa razão, o *outro lado*, o lugar no qual o objeto poderá emergir enquanto *objeto de desejo*, quer dizer, subtraído da necessidade. O “eu”, nesse caso, seria o espaço por onde os tentáculos se desviarão do obstáculo, mas que, ao fazê-lo, só poderão *sentir* outra coisa que não o objeto desejado, já que a descontinuidade temporal entre o ver e o tocar (pois que não se pode romper o espaço diretamente) faz com que ele só apreenda o objeto *simulando* que o faz. É nesse limite entre *sentir* e *simular* que se revela, para o homem, o que Lacan (1966[1949]/1998) chamou “a cifra de seu destino mortal” (p. 97).

Essa pequena digressão constitui, para nós, a ocasião de introduzir o problema clássico da síntese perceptiva sob o ângulo da hipótese do inconsciente, o que tem como consequência imediata a exigência de que os fenômenos perceptivos sejam apreendidos em sua relação de exclusão mútua com os fenômenos da memória (FREUD, 1950[1895]/2003, pp. 178-181). Mas não apenas isso: a experiência do polvo de Haan evidencia a constituição dos objetos da percepção no interior de uma dimensão temporal da qual Freud não hesita em afirmar que não existe no inconsciente (FREUD, 1915/2006, pp. 37-38). Suspeitamos, entretanto, de que, ao advertir-nos do estatuto “atemporal” do inconsciente, Freud refere-se a *uma certa concepção de tempo*. Em outras palavras, é dizer que, por si só, a tese da atemporalidade do inconsciente não esgota todas as significações que a relação entre tempo e inconsciente pode adquirir no interior do regime conceitual freudiano, e tampouco esvazia, de uma vez por todas, o problema da temporalidade no discurso psicanalítico. Tentemos, então, examinar mais detidamente as feições que esse problema adquire à medida que examinamos alguns aspectos essenciais da reflexão freudiana acerca dos fenômenos perceptivos.

O “BLOCO MÁGICO”, OU A LUZ DO INCONSCIENTE

Em 1924, Freud empreenderá uma das tentativas mais inventivas no sentido de descrever as relações entre o aparelho perceptivo, a memória inconsciente e a realidade externa. Trata-se do famoso “bloco mágico”: uma “tabuinha” de cera, sobre a qual se estende uma “folha fina e translúcida”, presa ao bloco apenas pela extremidade superior, e composta de duas camadas destacáveis: uma “película de celuloide” sobre um papel encerado fino que adere à camada superior. Quando se escreve sobre a película com um objeto pontiagudo, os sulcos produzidos são calcados na tabuinha de cera através do papel encerado. Ao levantar as duas camadas superiores, as inscrições desaparecem pela perda de contato entre elas, e a superfície está novamente “limpa” para outras inscrições. A camada de celuloide atua como proteção para o papel encerado, e este, por sua vez, como “veículo” de transferência, para a tabuinha de cera, dos traços inscritos pela pressão do objeto pontiagudo. A superfície de cera da “tabuinha” representaria a memória, e as duas camadas superiores, o aparelho

perceptivo, que nada reteria. Mas uma “iluminação adequada” torna legível “o traço duradouro do que foi escrito” (FREUD, 1925/2011, p. 272).

Se pensarmos que, enquanto uma mão escreve na superfície do Bloco Mágico, a outra levanta da tabuinha de cera periodicamente a folha de cobertura, temos uma representação concreta do modo como procurei imaginar a função de nosso aparelho psíquico perceptivo (p. 274).

O essencial é notar a observação feita por Freud logo após a descrição do funcionamento do bloco: que ele seria “mágico” se pudesse reproduzir “a partir de dentro” os traços escritos (p. 273). É preciso que uma causa “exterior” intervenha, a “iluminação adequada”, ela própria não figurando no aparelho. De modo que o esquema não consegue explicar, por relações de simultaneidade, a reprodução, na memória, do que foi apagado na superfície perceptiva. Tomando de empréstimo uma expressão de Christian Dunker (1996), digamos que é um esquema “feito para o olhar” (p. 57). O tempo é aí concebido como sucessão de simultaneidades, portanto, submetido a uma organização espacial. O que, evidentemente, limita a possibilidade de se articular percepção e memória inconsciente no interior de um registro propriamente temporal, quer dizer, não-espacial.

Para tentar apreender o que seria essa articulação temporal entre percepção e inconsciente, evoquemos o experimento realizado pelo filósofo e psicólogo alemão Adhémar Gelb em 1927, e comentado por Merleau-Ponty (1945/1999) em sua *Fenomenologia da percepção*. Primeiro, incide-se a luz de uma lâmpada incandescente diretamente sobre um disco preto. Em seguida, o disco é posto em movimento rotatório, “para eliminar a influência das rugosidades”, de modo que ele aparece “fracamente iluminado, e o feixe de luz é um sólido esbranquiçado” (p. 412). Finalmente, insere-se um pedaço de papel branco adiante do disco. O efeito obtido é que o feixe de luz torna-se transparente, e o disco negro e o papel branco surgem “ambos violentamente iluminados” (pp. 412-3). A transformação ocorrida é “tão completa que se tem a impressão de ver aparecer um novo disco” (p. 413). A introdução do anteparo (o papel branco) rompe o “fenômeno da constância”, de modo que “o reflexo não é visto ele mesmo” (p. 413), dando a ver, assim, o “resto” (p. 415). Demonstra-se com esse experimento que “a iluminação e o reflexo” só desempenham um pa-

pel na estruturação do campo perceptivo na medida em que se “apagam enquanto intermediários discretos”, atuando como “mancha” (p. 414), e conduzindo “nosso olhar ao invés de retê-lo” (p. 415). É por meio do corte operado pelo “anteparo” que a simultaneidade da inscrição se realiza. É a partir daquilo que se introduz “depois”, que o objeto se revela como precedendo à sua aparição, isto é, retroativamente.

Ora, o que é a “iluminação adequada”, que Freud dizia ser a única capaz de reproduzir no bloco “mágico” os traços retidos na tabuinha de cera, senão essa mancha que conduz nosso olhar, sem, no entanto, dar-se a ver como um elemento discreto do campo? E o que é a introdução do anteparo senão a mão que rompe o contato entre a folha transparente e a tabuinha, de modo que os traços, apagados em um lugar, são transcritos em “outro” lugar? Faltava a Freud, é verdade, explicar a relação entre a “inscrição”, o “apagamento” e a “luz” que, do exterior, reproduz, na tabuinha, o traço apagado na folha de cobertura. É que, concebendo a relação entre a inscrição, o apagamento e a reprodução segundo o modelo da simultaneidade espacial, a conexão entre a oposição das duas mãos (a que escreve e a que levanta a tabuinha) e a luz externa que causa a reprodução restava *enigmática*. Em todo caso, Freud sabia que não poderia se tratar de “mágica”. Seria preciso um *quarto elemento* (além da mão que escreve, da mão que levanta a tabuinha e da luz externa que reproduz) que permitisse articular, no interior do aparelho psíquico, os três planos da experiência: a *inscrição*, o *apagamento* e a *reprodução*.

A formalização desse quarto elemento, nós a encontraremos, surpreendentemente, recuando aos primórdios da teoria freudiana das relações entre percepção e memória, mais precisamente a 1896, na célebre *Carta 52* a Fliess.

CARTA 52: DO SIGNIFICANTE À CAUSA

Na *Carta 52*, de 1896, Freud (1950[1896]/1996) afirma que a primeira “inscrição” (*Niederschrift*) no aparelho psíquico resulta em um “signo de percepção” (*Wahrnehmungszeichen*) (p. 282). É essa primeira “inscrição” que revela a incidência mais arcaica do *perceptível* no psiquismo, muito antes do surgimento do menor sinal de consciência: ela “é praticamente incapaz de assomar à consciência” (p. 282). Apenas em

seguida, ocorre a inscrição propriamente inconsciente, disposta “de acordo com outras relações, “talvez causais” (p. 282). Isso quer dizer, antes de mais nada, que a memória é constituída por camadas, de tal modo que a transcrição do traço de uma camada para a subsequente inibe o traço anterior – ao passo que, quando a transcrição falha, a excitação do aparelho é tratada de acordo com as leis de organização da camada precedente (p. 283). Assim, diante da “falta de transcrição”, a Qn^1 adota um sentido inverso, por meio do mesmo mecanismo regressivo que atua nos fenômenos alucinatórios, até a extremidade sensorial do aparelho, o que equivale a dizer: *algo é percebido*. É o que lemos em *Mais além do princípio do prazer*: “a consciência surge no lugar do traço de memória” (1920/2006, p. 150). Não deixemos de notar, em todo caso, que a memória não se reduz, para Freud, a um simples fenômeno de registro das impressões da realidade ou da experiência que o sujeito tem dela; trata-se, ao contrário, de um complexo sistema de “transcrições”, “retranscrições” e “rearranjos”, cuja formação se dá por um “processo de estratificação” (Freud, 1950[1896]/1996, p. 281). Lembremos aqui, com Lacan (1955-56/1985), que “os fenômenos de memória pelos quais Freud se interessa sempre são fenômenos de linguagem” (p. 180).

Freud (1950[1896]/1996) inicia a *Carta 52* dizendo que a “memória não se faz presente de uma única vez, mas se desdobra em vários tempos” (p. 281). O primeiro desses tempos, como dissemos acima, é a inscrição do “signo de percepção”, que não designa nem as percepções propriamente ditas (*Wahrnehmungen*), “às quais a consciência se liga”, nem a inscrição inconsciente (*Unbewusstsein*), cujos “traços” correspondem a “lembranças conceituais” (p. 282). Cabe mencionar aqui que, no *Projeto* de 1895, “signo” é uma noção empregada para designar a relação epifenomenal entre uma série quantitativa e um “período” qualitativo. Portanto, signo é aquilo que indica, no aparelho psíquico, a presença de uma qualidade, sendo essa, aliás, a única modalidade pela qual uma ordem qualitativa se apresenta no aparelho, como “signo qualitativo” (*Qualitätszeichen*), já que, “no inconsciente, não há indicações de realidade” (FREUD, 1950[1897]/1996, p. 310).

¹ Nomenclatura adotada por Freud, no *Projeto de uma psicologia* (1950[1895]/2003), para designar as quantidades que circulam no interior do aparelho psíquico.

acordo com a definição de Peirce (1931-1958), um “signo é o que ocupa o lugar para alguém de alguma coisa” (§2228). Ou seja, o signo implica essencialmente: (i) a “substituição” de alguma coisa por outra; e (ii) *alguém para quem* ela é realizada. Tal definição não poderia, com efeito, ser aplicada ao “signo de percepção” ao qual Freud se refere. Pois, nesse caso, o quê o signo substituiria, se a percepção nada retém? Na *Carta 52*, o que Freud está afirmando é que o “signo de percepção” opera uma ruptura entre o que chega através dos órgãos dos sentidos e a “inscrição” propriamente dita. A rigor, não se trata nem mesmo de ruptura, se induzirmos daí a noção de um “antes” e um “depois”. Ao contrário, “o próprio traço mnêmico é composto pelo elemento binário colocado pela ideia de simultaneidade” (DUNKER, 1996, p. 60)². Se quisermos, é uma ruptura que não pressupõe anterioridade.

Lacan (1959-60/2008) esclarece que a *Niederschrift* (“inscrição”) não é concebida em termos de *Prägung* (“impressão”), mas de algo “que é da ordem da escrita” (p. 66). A se crer no esquema da *Carta 52*, deve-se admitir que, na extremidade sensorial (φ no *Projeto*, e *Pcpt.* na *Interpretação dos sonhos*), ainda não lidamos com o *percebido* no sentido estrito, isto é, em sua incidência psíquica. Significa dizer que mesmo o fenômeno perceptivo mais “originário” já implica algo que é da ordem da “inscrição”. Sem desconsiderar, é claro, que é uma exigência, para Freud, que a percepção (*Wahrnehmungen*) seja dada de saída, “para marcar que é preciso supor alguma coisa de simples na origem da memória (...), uma posição primeira, primordial, que permanece hipotética” (LACAN, 1955-56/1985, p. 207). A rigor, na *Carta 52*, Freud não está tentando descrever a gênese do *percebido*, mas articular sua estrutura. Lacan chamará o “signo de percepção” de “significante primordial”, para indicar que a negação (*Verneinung*) incide sobre “alguma coisa de mais primitivo” (p. 180). Essa aproximação do “signo de percepção” ao conceito de significante retornará mais de uma vez no ensino lacaniano:

² Essa consideração nos permite desfazer uma possível dificuldade em relação ao termo *Wahrnehmungszeichen*. Trata-se de “um” signo de percepção ou “vários” deles? A resposta é: não importa. A própria noção de “signo”, nesse contexto, pressupõe a unidade mínima de dois elementos. Então, o que se deve reter é a noção do “signo” em sua aceção estrutural, bem como a operação que ela subentende. Laplanche (*apud* DUNKER, 1996) propõe que o conceito de inscrição (*Niederschrift*) fornece as bases para o conceito de “representante da representação” (*Vorteilungsrepräsentanz*) como “ponto de junção” entre o representacional e o pulsional (p. 58).

Freud deduz de sua experiência a necessidade de separar absolutamente percepção e consciência – para que isso passe para a memória, é preciso primeiro que seja apagado na percepção, e reciprocamente. Ele nos designa agora um tempo em que esses *Wahrnehmungszeichen* devem ser constituídos na simultaneidade. O que é isto – se não é a sincronia significante? E, por certo, Freud diz isto tanto mais quanto ele não está sabendo o que diz cinquenta anos antes dos linguistas. Mas nós, nós podemos de imediato lhes dar, a esses *Wahrnehmungszeichen*, seu verdadeiro nome de *significante* (LACAN, 1964/1998, p. 48).

Quando tiro proveito da chamada Carta 52, é por ler nela o que Freud pode enunciar sobre o termo que cunhou *WZ*, *Wahrnehmungszeichen*, e discernir que isso foi o que ele pode encontrar de mais próximo do significante, na época em que Saussure ainda não tinha o trazido à luz, visto que data dos estóicos (LACAN, 1971/2009, p. 111).

O que é da ordem da “sincronia” na inscrição do “signo de percepção” corresponde à exigência formal de uma *inscrição primitiva* ligada aos processos primários. Mas, aqui, o “primário” designa mais do que simplesmente a manutenção de certo nível de investimento, a tendência à homeostase, tal como Freud a concebe no *Projeto* (1950[1895]/2003), quer dizer, como a inflexão do “princípio de inércia” no “princípio de constância” (pp. 176-7). O “primário” no sentido da “sincronia” significa que a própria quantidade (Q_n) já surge no aparelho como estruturada, o que, em princípio, não é compatível com o fundamento neurológico do *Projeto*: o de que o “neurônio aspira libertar-se de Q ” (p. 176). Ora, a entrada em ação do mecanismo regulatório supõe, desde então, uma “quantidade em fluxo”, quer dizer, não estruturada (p. 175). Pela “sincronia significante”, é como se o mecanismo entrasse em ação antes que a quantidade surgisse no aparelho. Mas no *Projeto*, Freud diz também que a quantidade “expressa-se em ψ por *complicação*”; quanto maior a Q_n que chega pela via dos neurônios φ , maior é quantidade de neurônios ocupados em ψ , e conseqüentemente, mais estruturada a rede neurônica (p. 193). No fundo, trata-se da dificuldade metodológica mencionada por Freud (1900/2015) ao fim da “Seção E” do “Capítulo VII” da *Interpretação dos sonhos*: descrever sucessivamente aquilo que, na realidade, é simultâneo (p. 615).

O passo decisivo no sentido de um esclarecimento acerca do *quarto elemento*, do qual dizíamos anteriormente que falta ao esquema do *Bloco mágico*, consiste em constatar que a “estratificação” da memória na *Carta 52* não diz respeito simplesmente a uma simultaneidade apreendida sob o aspecto do sucessivo – “linguisticamente” falando, o “discurso” da memória – mas implica uma outra modalidade do tempo, na qual o próprio simultâneo se constitui. Vejamos mais de perto de que outra modalidade do tempo se trata.

Em seu *Seminário* de 1964, Lacan (1964/1998) observa que os “signos de percepção” se constituem na simultaneidade, isto é, na “sincronia significante” (p. 48). Mas na sequência de seu comentário, ele introduz um elemento “a mais”:

os significantes só se puderam constituir na simultaneidade em razão de uma estrutura muito definida da diacronia constituinte. A diacronia é orientada pela estrutura. Freud indica bem que, para nós, ao nível da última camada do inconsciente, lá onde funciona o diafragma, lá onde se estabelecem as pré-relações entre o processo primário e o que dele será utilizado no nível do pré-consciente, não poderia haver milagre. *Isso*, diz ele, *tem que ter relações com a causalidade* (p. 49).

Vale a pena insistir: a simultaneidade é orientada pela estrutura da “diacronia constituinte” e a inscrição inconsciente (*Ub*) tem relação com a *causalidade*. Ora, se, conforme a estratificação que Freud nos apresenta na *Carta 52*, a inscrição primordial é a dos “signos de percepção” (*Wz*), por simultaneidade, e apenas em seguida dá-se a inscrição inconsciente (*Ub*), de acordo com relações de causalidade, resta admitir que, nesse caso, a causa vem “depois”. O que é segundo na ordem da sucessão de simultaneidades é primeiro do ponto de vista da causalidade. Há ainda outro esclarecimento dado por Freud que não pode ser omitido no processo da “estratificação”: que as diferentes inscrições estão separadas “de acordo com os neurônios em que são veiculadas”, e “não necessariamente segundo o aspecto topográfico” (FREUD, 1950[1896]/1996, p. 281). Resumindo: (i) a inscrição “primordial” do “signo de percepção” (*Wz*) se realiza por simultaneidade; (ii) a inscrição inconsciente (*Ub*), por relação de causalidade; e (iii) essas duas inscrições não estão separadas por sua topografia, isto é, espacialmente.

Mas, então, o que articula a inscrição primordial (o “signo de percepção”) e a inscrição inconsciente (*Ub*)? É a causa, na medida em que a concebemos não como exterior ao aparelho psíquico, como causalidade física, tal como é o caso do *Bloco Mágico*, mas como constituinte da própria simultaneidade, isto é, como causalidade psíquica.

Assim, haveria, no processo de inscrição, uma dupla dimensão: *espacial* e *temporal*. O que, em linguagem lacaniana, traduz-se pela ideia de que o significante comporta uma dimensão sincrônica (a espacialidade de sua inscrição, o simultâneo), e uma dimensão diacrônica (a temporalidade do que *causa* a inscrição). O essencial, entretanto, é que essa dupla dimensão da “inscrição” introduz a possibilidade de se conceber o tempo, a diacronia, sem reduzi-lo a uma sucessão de simultaneidades, sincronias, quer dizer, sem *espacializá-lo*. No plano descritivo, a *causa* vem “depois”, a *inscrição inconsciente* é a segunda inscrição. Mas como conciliar a categoria da causa com o caráter sabidamente “atemporal” do inconsciente freudiano?

TEMPO, PERCEPÇÃO E OBJETO A

A *Carta 52* interessa a Lacan não apenas porque ela permite aproximar a noção de “signos de percepção” à de “significante primordial” (LACAN, 1955-56/1985, p. 180), mas sobretudo porque ela introduz a ideia de uma *causa do simultâneo*. “A noção de relação causal aparece ali [na *Carta 52*] pela primeira vez enquanto tal. É o momento em que o significante, uma vez constituído, se ordena secundariamente por alguma outra coisa, que é a aparição do significado” (p. 207). É a relação temporal da *inscrição* com a *causa* que abre caminho, a nosso ver, para uma redefinição do conceito de percepção, a partir da operação metapsicológica de *desespacialização* do tempo. Não seria o caso de dizer que a tese freudiana da atemporalidade do inconsciente designa justamente, como seu avesso, a negação do tempo *espacializado*, quer dizer, do tempo psicológico (do “antes” e “depois”)?

Embora a noção de “significante primordial” apareça desde o início do ensino de Lacan, é preciso reconhecer que a concepção da linguagem não se encontra aí sem algum vestígio de espacialização do tempo. Por exemplo, em 1955, quando descreve a relação entre o simultâneo e o su-

cessivo: “Há em primeiro lugar, um conjunto sincrônico, que é a língua enquanto sistema de grupos de oposição estruturados, há em seguida o que se passa diacronicamente, no tempo, e que é o discurso” (LACAN, 1955-56/1985, p. 66). Como observa Dunker (1996), é esquecer que “a simultaneidade é um dos modos do tempo”, e esse esquecimento poderia ser tributado à herança do “preconceito freudiano de que o tempo é uma seqüência entre passado, presente e futuro...” (p. 179).

É verdade que não devemos confundir a função “simbolizante” do significante primordial com o “sistema” simbólico que é a língua. Quer dizer, há o significante enquanto “representante da representação” (*Vorstellungrepräsentanz*), aquilo que representa a *Coisa* (*das Ding*) no inconsciente, e há a cadeia significante que gravita em torno da *Coisa*. Se o inconsciente só intervém como *Bahnungen* (“trilhamento”) “na medida em que a estrutura significante interpõe-se entre a percepção e a consciência” (LACAN 1959-60/2008, p. 66), não é apenas porque que a percepção e a consciência sejam efeitos de linguagem, mas porque a própria estrutura significante implica um “grumo” que não é simplesmente “representação” (*Vorstellung*), mas o que “constitui a representação como um elemento associativo, combinatório”: é a *Vorstellungrepräsentanz*, (p. 77), o “significante primordial” (LACAN, 1955-56/1985, p. 180).

Mas lembremos também que, no início do ensino de Lacan (1953-54/1986), o real, “o que é percebido enquanto tal, é o que resiste absolutamente à simbolização” (p. 82), está sempre no “plano de fundo”, “excluído” (p. 237). Em 1955: “o real é absolutamente sem fissuras” (1954-55/1985, p. 128). Em 1956, lemos que a “noção da falta do objeto” é um dos “pontos mais essenciais da experiência analítica” (1956-57/1985, p. 35). Nesse sentido, o desejo, a “coisa freudiana”, será concebido a partir da falta do objeto, “objeto perdido”. O real é “pleno por sua própria natureza”, de modo que é preciso introduzir um “objeto simbólico” que lhe faça “furo” (LACAN, 1956-57/1985, p. 255). Mesmo em 1959-60, a noção de *das Ding* é pensada em função do campo do significante, como aquilo que, do real, não se deixa representar senão pelo “vazio” criado pelo significante, “introduzindo a própria perspectiva de preenchê-lo” (LACAN, 1959-60/2008, p. 147). Ou ainda, a *Coisa* é aquilo que “do real, padece do significante” (p. 153). Com o conceito de objeto *a*, o desejo passa a ser articulado, não mais apenas como causado pela falta do objeto, ou

pelo objeto “côisico” (BAAS, 1998, p. 52), mas, sobretudo, pelo objeto da falta, quer dizer, por sua presença excessiva. É um deslocamento repleto de nuances, gradações, e que, para ser evidenciado, exigiria um extenso percurso e a perspectivação minuciosa do movimento interno dos conceitos, o que não é nossa intenção aqui.

No âmbito deste trabalho, gostaríamos apenas de sugerir que articulação entre o significante e a causa nos permite *completar* o “bloco mágico” de Freud. Se há remissão infinita da oposição entre a “mão que escreve” e a “mão que levanta” a cobertura, é porque alguma luz já reproduz na tabuinha de cera – no intervalo entre escrever e levantar a cobertura – aquilo que fora apagado na camada de celuloide, para que o “bloco” pudesse receber outras inscrições. O *quarto elemento* que faltava a Freud na *Nota sobre o “Bloco Mágico”* já estava lá presente, mas apenas como exterior ao aparelho: é a “causa”. O que faltava, de fato, era demonstrar que o caráter de exterioridade da “iluminação”, a causa da reprodução, se articula na própria textura da temporalidade psíquica.

Sem pretender desenvolver exaustivamente essa ideia, mas apenas como uma indicação de encaminhamento da questão, digamos que o conceito lacaniano de objeto *a* denota precisamente a causa que liga a *inscrição*, o *apagamento* e a *reprodução*. Na sessão de 14.03.1964 de seu *Seminário*, Lacan retoma o comentário de Merleau-Ponty, ao qual nos referimos anteriormente, sobre o experimento de iluminação realizado por Gelb:

se, por isolado, um efeito de iluminação nos domina, se, por exemplo, um pincel da luz que conduz nosso olho nos cativa a ponto de nos impedir de ver o que ele ilumina – só o fato de introduzir nesse campo um pequeno anteparo, que corte na direção daquilo que é iluminado sem ser visto, faz reentrar na sombra, se assim podemos dizer, a luz leitosa, e faz surgir o objeto que ela escondia (LACAN, 1964/1998, p. 105)

É pelo corte do “anteparo” (o significante) que a simultaneidade da inscrição se realiza. Mas a causa da inscrição “primordial” (“o signo de percepção”) e do surgimento (“reprodução”) do que estava escondido (“apagado”), é no nível do objeto *a* que ela opera. Aqui, o objeto *a* não é o objeto revelado (o disco preto e o papel branco), mas a própria iluminação, enquanto ela é um “dado-a-ver” preexistente ao “visto” (p. 75), aquilo que

“nos põe sobre o olho do que vê” (p. 73). O objeto *a* não é o que se opõe ou resiste à simbolização, mas a dobra interna do significante no instante em que ela encontra pelo avesso a borda externa. Ou, em outras palavras, é a hiância entre os significantes (o disco preto e o papel branco) na medida em que ela própria se positiva como mancha no campo visual, como “jogo da luz com a opacidade” (p. 95), enfim, como “sombra” que faz ver os objetos do campo “violentamente iluminados” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, pp. 412-3). “Do primeiro ao segundo momento, podemos dizer que o su-jeito da percepção do cone esbranquiçado, que elide o disco preto, é, no segundo tempo, recalcado” (MILLER, 2005, p. 281). Mas nessa passagem, é de um tempo *desespacializado* que se trata, através do qual se realiza a ruptura entre consciência e percepção, no intervalo da *Outra Cena*. Dessa ruptura, advém o sujeito da percepção recalcado nos jogos da luz (o se-gundo momento), ali “onde estava o real” (LACAN, 1964/1998, p. 47), *o real do percebido*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A respeito do *Bloco Mágico*, Derrida (1995) dizia que ele tem “uma profundidade paradoxal, que supõe um reenvio infinito e uma exterioridade perfeitamente superficial” (p. 217). Ao que acrescentaríamos: o objeto *a* nomeia, ou, se quisermos, “objetifica” essa profundidade paradoxal, essa relação indissociável entre o reenvio infinito do significante ao outro e a exterioridade da superfície na qual algo se inscreve.

Por fim, mencionemos que a *Nota sobre o “Bloco Mágico”* não visa apenas explicar como o psiquismo é capaz de “guardar” coisas antigas e, ainda assim, “receber” outras novas. De modo ainda mais radical, o *Bloco mágico* nos interroga sobre como podemos “esquecer” coisas antigas, escapar da “tirania da memória” (LACAN, 1954-55/1985, p. 153), sem que, para isso, precisemos encontrar, a cada esquina, de frente, sem cifras, nosso “destino mortal”, isto é, como podemos escapar da *tiranía da percepção*. O polvo de Haan, quanto a isso, está menos embaraçado, pois, já que não pode *lembrar*, quer dizer, fechar os olhos, desejar, também não precisa esquecer. E se ele não sente seus tentáculos tocando o caranguejo, é porque não *sente a si mesmo* tocando-o. É essa, aliás, segundo Lacan, “a única diferença verdadeiramente fundamental entre a Psicologia humana e a Psicologia animal.

O homem se sabe como corpo, quando não há afinal de contas nenhuma razão para que se saiba, porque ele está dentro” (LACAN, 1953-54/1986, p. 197). E, portanto, se ele *se* representa como estando dentro, não será porque, nele, alguma coisa já funciona do lado de fora?

O esquema do *Bloco Mágico* (na verdade, uma analogia) interessa menos pelo que ele efetivamente realiza, do que pelas imprecisões que evidencia. O importante no “bloco mágico”, vale insistir, é que ele não é “mágico”. E, ao constatá-lo, Freud nos indica o caminho a ser seguido no sentido de um esclarecimento do problema das relações entre o *percebido* e o inconsciente: o que é da ordem da percepção no psiquismo implica, em todos os seus desdobramentos, a relação entre *linguagem e causalidade*.

REFERÊNCIAS

BAAS, Bernard. *De la Chose à l’Objet: Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie*. Louvain: Peeters, 1998.

CITTON, Yves. “Le poulpe et la Vitre”. In : *Versants*. 2011, 58, pp. 83-96.

DERRIDA, Jacques. *Escritura e Diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.

DUNKER, Christian. *Tempo e linguagem na psicose da criança*. Tese de doutorado. São Paulo: Usp, 1996

FREUD, Sigmund. (1950[1895]) *Projeto de uma psicologia*. Tradução de Osmyr Faria Gabbi Jr. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2003.

_____. (1950[1896]) *Carta 52 a Fliess, de 06.12.1896*. In: *E.S.B.* Vol. I. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996, pp. 281-287.

_____. (1950[1897]) *Carta 69 a Fliess, de 21.09.1897*. In: *E.S.B.* Vol. I. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996, pp. 309-311.

_____. (1900) *A Interpretação dos sonhos*. Tradução: Renato Zwick, revisão técnica e prefácio de Tania Rivera. Porto Alegre, RS: L&PM, 2015.

_____. (1915). “O Inconsciente”. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume II: 1915-1920*. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006, pp. 13-74.

_____. (1920). *Além do princípio do prazer*. Escritos sobre a psicologia do inconsciente. Vol. II: 1915-1920. Tradução de Luiz Alberto Hanns *et. al.* Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006, pp. 123-182.

_____. (1925[1924]) “Nota sobre o ‘Bloco Mágico’”. *Obras Completas*, volume 16. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 267-274.

LACAN, Jacques. (1966[1949]). “O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada pela experiência psicanalítica. In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1953-54) *Seminário Livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986.

_____. (1954-55) *Seminário Livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. (1955-56) *Seminário Livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. (1956-57) *Seminário Livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. (1959-60) *Seminário Livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2008.

_____. (1964) *Seminário Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro. J. Zahar Editor, 1998.

_____. (1971) *Seminário Livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1945). *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MILLER, Jacques-Alain. *Silet: os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 2005.

PEIRCE, C.S. (1931-1958) *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. 8 v. Cambridge: Harvard University Press.

SIMONDON, Gilbert. (1964-65) *Cours sur la perception*. Paris : Les Editions de la Transparance, 2006.

Medo social (*soziale Angst*) e consciência moral (*Gewissen*): dois tempos da constituição da moralidade nos textos culturais de Sigmund Freud

Manuella Mucury Teixeira
(UnB)

“Como se imagina realmente o processo mediante o qual um indivíduo alcança um mais elevado estágio de moralidade?”, indaga-se Freud (2010, p. 218) em *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* (1915). Anos mais tarde, em *O Mal-Estar na Civilização* (1930), a pergunta sobre a moral toma a seguinte forma: “De que meio se vale a cultura para inibir, tornar inofensiva, talvez eliminar a agressividade que a defronta?” (FREUD, 2014, p. 69) Comum a ambas as questões, há a tentativa de descortinar um saber acerca daquilo que tornou possível ao homem fazer a passagem do estado de animalidade ao estado cultural, ou seja, a construção progressiva de sua moralidade. Obviamente, para os familiarizados com as ideias freudianas, sabe-se que essa passagem nunca ocorre de modo definitivo, e que há mais obstáculos neste caminho do que o homem contemporâneo desejaria admitir.

Uma das ideias que levam a esse descompasso na formação do homem cultural, segundo Freud, é a de que conservamos, ao lado do grau mais avançado de desenvolvimento humano, aquilo que há de mais primitivo na organização psíquica. O quer dizer que os desejos agressivos e sexuais infantis nunca são definitivamente superados pelo indivíduo adulto, retornando neste durante toda a sua vida. Isso sem contar que o retorno dos conteúdos da infância, e até mesmo das características do homem primevo – representante da infância da humanidade –, podem ser reconhecidos no mais “civilizado” cidadão do presente, mesmo com a urgência deste em afastar de sua consciência e do âmbito social tais características. Apesar da tentativa de calar este conteúdo primordial devido à sua incompatibilidade com o

ideal de homem que se quer a todo custo forjar e alcançar há o fato de que nenhum avanço no âmbito moral é possível sem que se leve em consideração aquilo que tão orgulhosamente chamamos de cultura.

O fenômeno cultural é considerado como resultado de um constante sacrifício dos impulsos do homem em prol da vida comum. Logo, para Freud, para que exista cultura deve haver, inevitavelmente, renúncia pulsional. Essa renúncia vem acompanhada dos mais “grandiosos” feitos da humanidade, ao mesmo tempo em que gera enorme insatisfação no indivíduo. Afinal, ninguém renuncia de bom grado àquilo que outrora lhe possibilitou o prazer. Por mais agradável que seja a recompensa pela abdicção do desejo, ela não é suficiente para liquidar de vez com as moções pulsionais envolvidas neste processo. Renunciar se manifesta como frustração, uma vez que impede a realização do impulso em seu “estado bruto”. Naturalmente, há formas de renúncia menos dolorosas do que outras, que ainda incutem certo grau de satisfação por parte do indivíduo. Porém, desde que o homem pôde fantasiar seu máximo de prazer, nada lhe resta no mundo que não deva a este júbilo. As impossibilidades de satisfação afligem o homem a todo instante, lembrando-o de que sua restrição em fruir dos acontecimentos faz parte, dentre outras coisas, de sua própria constituição. Assim, diante das sucessivas renúncias que somos forçados a aceitar quando desejamos viver em sociedade, criamos a decepção em relação à fonte delas, a cultura. Esta última, por sua vez, não consegue cumprir sua promessa primordial, a de fazer o indivíduo feliz, conduzindo todos que nela se envolvem a um incontornável mal-estar.

No texto de 1915, o tema da renúncia pulsional contribui na elaboração do problema da moralidade. Para isso, Freud (2010, p. 215) aborda a Primeira Guerra Mundial, descrita por ele como a “mais sangrenta e devastadora”. Impressionado com a maldade encarnada pelos homens de sua época e com a aparente decadência dos altos padrões morais, ele invoca a esperança comum de que as pessoas civilizadas pudessem refrear a agressividade que lhes constitui. Após ceder a tal ilusão, o autor aponta para a inexequibilidade dos altos preceitos impostos aos indivíduos naquele momento e para a fachada virtuosa que a civilização até então lhes havia forçado a sustentar. Assim, ao invés de criar homens que de fato tivessem alcançado o nível moral exigido pela cultura, esta, ao que parece,

serviu apenas para produzir indivíduos hipócritas, i.e., forçados “a reagir continuamente segundo preceitos que não são a expressão de seus penhores instintuais” (FREUD, 2010, p. 223).

A partir desta constatação, entramos no cerne do problema da moralidade colocado nas *Considerações*: apesar de toda a “elevação espiritual” alcançada pela humanidade, é denunciada uma falsa transformação pulsional do homem. Então, seria legítimo indagar o que de fato foi conquistado, e como o foi. De acordo com Freud, há apenas duas formas de se efetuar uma modificação das “pulsões más”, lembrando que estas ganham tal qualidade não devido à sua essência, mas segundo a “relação [que estabelecem] com as necessidades e exigências da sociedade humana” (FREUD, 2010, p. 219). A primeira delas ocorre “[...] pela coação exercida pela educação, que representa as demandas do ambiente civilizado”. Porém, Freud acrescenta que “[...] é lícito admirar-se de que no indivíduo assim educado o mal reapareça tão vigorosamente.” Na segunda forma, um elemento interno se torna preponderante: o fator erótico. Por meio dele as pulsões egoístas transformam-se em pulsões sociais “[a]prende-se a estimar, como uma vantagem, ser amado, vantagem pela qual se pode renunciar a outras.” (FREUD, 2010, p. 220) Mesmo assim, apesar dos diferentes modos de transformação pulsional e seus graus de eficácia moralizante, Freud conclui que o mal continua inexorável. Nenhum destes modos é capaz de promover uma efetiva mudança no interior do homem. A erradicação de sua agressividade permanece impossível.

Nos tempos de guerra, o mal tornou-se mais evidente e suas múltiplas manifestações invadiram todos os campos da vida. Houve, com isso, “um afrouxamento das relações morais” entre os povos (FREUD, 2010, p. 217). O que refletiu de modo significativo também na moralidade individual. Até aquele momento, era comum se pensar que o mal estava consideravelmente liquidado da vida humana e do seio de suas motivações. Com a experiência da guerra, a psicanálise rejeita essa ideia, que mais condiz com o *desejo* humano de que o indivíduo seja bom do que com a *verdadeira* disposição deste para isso. Para a psicanálise freudiana, o que percebemos no caso extremo das lutas entre os povos não é o rebaixamento do homem e sua decadência moral em virtude da situação aterradora a que foi submetido. O que se percebe é apenas a marca da impossibilidade de se cumprir os altos preceitos morais impostos pelas culturas. Segundo

Freud, podemos considerar que tais homens, tomados pela agressividade, “[...] não desceram tão baixo quanto receávamos, porque não tinham se elevado tanto como acreditávamos (FREUD, 2010, p. 224).

Esta asserção corrobora a ideia de hipocrisia cultural e impede que se ceda ao lugar-comum de se atribuir aos indivíduos em sociedade um amansamento necessário de suas pulsões. O homem não é tão bom quanto se imaginava: sua consciência moral (*Gewissen*), diz Freud (2010, p. 217) “[...] não é o juiz inflexível pelo qual a têm os mestres da ética”, visto ser capaz de regredir, devido à “plasticidade dos desenvolvimentos anímicos”¹, até estágios primitivos da moralidade humana, como o medo social (*soziale Angst*), portanto, a um tempo anterior à sua configuração como instância psíquica capaz de culpabilizar o indivíduo por seus atos e pensamentos. E “[é] com esse estado que a sociedade de hoje deve geralmente contar” (FREUD, 2014, p. 71) e não com aquele referente ao refreamento interno das ações via consciência moral. Ademais, tendo em vista o risco permanente de involução psíquica, é recusada a ideia de que o homem, capaz de atingir o auge da cultura seja, por isso, também mais moral. Além disso, a agressividade passa a ser um elemento inextirpável e constituinte da “maldade fundamental” humana (ver GARCIA-ROZA, 1990) que se manifesta em direção à destruição de outras pessoas e do próprio indivíduo, uma força investida em tudo aquilo que é, em resumo, contrário à união social e ao bem-estar comum.

Em *O Mal-Estar na civilização* (1930) essa ideia persiste, mas na forma mais radical do novo conceito de pulsão de morte – que não será objeto privilegiado deste estudo. As noções relativas aos estágios da constituição da consciência moral também se mantêm, tendo sido reelaboradas com o auxílio da nova tópica (Eu, Isso, Supereu). Como o que importa

¹ “[...] todo estágio de desenvolvimento [psíquico] anterior permanece conservado junto àquele posterior, que se fez a partir dele; a sucessão também envolve uma coexistência, embora se trate dos mesmos materiais em que transcorreu toda a série de mudanças. O estado anímico anterior pode não ter se manifestado durante anos, mas continua tão presente que um dia pode novamente se tornar a forma de expressão das forças anímicas, a única mesmo, como se todos os desenvolvimentos posteriores tivessem sido anulados e desfeitos. Essa extraordinária plasticidade dos desenvolvimentos anímicos não é irrestrita quanto à sua direção; podemos descrevê-la como uma capacidade especial para a involução – regressão –, pois bem pode ocorrer que um estágio de desenvolvimento ulterior e mais elevado, que foi abandonado, não possa mais ser atingido. Mas os estados primitivos podem sempre ser restabelecidos; o que é primitivo na alma é impercível no mais pleno sentido” (FREUD, 2010, pp. 225-226).

diretamente a este texto é o tema da moralidade, convém nos dirigirmos até o sétimo capítulo do livro, no qual Freud se propõe a descrever os estágios dessa formação, além de tecer considerações acerca da origem do sentimento de culpa (*Schuldgefühl*) e da consciência de culpa (*Schuldbewusstsein*).

Nesse capítulo, Freud investiga os meios que a cultura dispõe para tornar o homem capaz de abdicar de sua agressividade. O principal deles, o método capaz de “tornar inofensivo o seu gosto em agredir” (FREUD, 2014, p. 69), condiz com o surgimento da instância superegóica. Esta seria o resultado da introjeção da agressividade, aquela da qual se teve que renunciar em favor da vida em comum. Uma vez internalizada, essa agressividade “[...] lá é acolhida por uma parte do Eu que se contrapõe ao resto como Supereu, e que como ‘consciência’, dispõe-se a exercer contra o Eu [a ele submetido] a mesma agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos” (FREUD, 2014, p. 69). A palavra consciência, aqui, traduz o termo alemão *Gewissen*, que significa consciência moral, e corresponde a “[...] uma das funções que [...] atribuímos [ao supereu], a de vigiar os atos e intenções do Eu e de julgar, exercendo uma atividade censória” (FREUD, 2014, p. 83).

A separação entre Eu e Supereu produz uma relação desarmônica e, como é de costume na obra freudiana, gera conflito, situações irreconciliáveis e dolorosas que, neste caso, são expressas em termos de sentimento de culpa. Pode-se dizer que o problema da moralidade é parte desta tensão e da conseqüente renúncia dos impulsos indesejáveis, deflagrados no indivíduo por meio deste sentimento. O próximo passo na investigação é descobrir precisamente como surge o sentimento (e a consciência de culpa) no homem, ou antes, descobrir como se pode reconhecer que fizemos algo digno de culpa, ou seja, algo “mau” (ver FREUD, 2014)

A relação estabelecida entre bem e mal para alguém como Freud, que está pensando a origem da consciência moral com base em impulsos e freios culturais, obviamente não será pensada enquanto oriunda de alguma ordem divina ou do ponto de vista de uma origem natural, no sentido de poder fazer parte de alguma “capacidade original [humana] de reconhecimento” do mau (FREUD 2014, p. 70). De acordo com a psicanálise freudiana, a capacidade de distinção moral possui outro campo, aquele relativo à “influência alheia”, que determinará “o que será tido

por bom ou mau” (FREUD 2014, p. 70). E isso irá variar de acordo com uma “influência externa”, ou seja, a partir de um outro capaz de submeter o indivíduo, porém cuja falta poderá gerar neste o efeito aterrador do desamparo. Esse outro, amado intensamente, faz com que o indivíduo perceba-se depende dele para sua proteção. E devido à importância que essa influência externa possui em sua vida é que se pode pensá-la como exercendo o papel decisivo na determinação daquilo que é bom e mau. O mau, em última instância, é determinado pela ameaça da perda do seu amor e, por isso mesmo, torna-se sinônimo dela. “O mal é aquilo devido ao qual alguém é ameaçado com a perda do amor” (FREUD, 2014, p. 70).

No primeiro estágio da moralidade, no qual se teme perder o amor de outrem, evita-se fazer o mal unicamente por medo de que essa pessoa estimada, possuidora da autoridade, o descubra. Pois “se perde o amor do outro, do qual é dependente, deixa também de ser protegido contra perigos diversos, sobretudo expõe-se ao perigo de que esse alguém, tão poderoso lhe demonstre a superioridade em forma de castigo.” (FREUD, 2014, p. 70) Exclusivamente por essa razão, o indivíduo opta por fazer o bem, e supõe-se que ele faria o oposto caso tivesse certeza de que sua atitude pudesse passar despercebida diante do crivo da autoridade. Freud denomina essa etapa do desenvolvimento moral de “medo social”, assim como já estava expresso em 1915. E, segundo o psicanalista, “É com esse estado que a sociedade de hoje deve geralmente contar.” Não é, portanto, unicamente nos casos excepcionais de guerra e profusão explícita da agressividade que esse estado moral domina, mas talvez ele seja fruto de uma impossibilidade mais profunda de tornar o homem bom. Ou seja: devidamente preparado e bem disposto a renunciar a seus impulsos agressivos e egoístas em prol da vida em sociedade.

O próximo estágio refere-se à agressividade internalizada, que consolida o surgimento do Supereu. É a partir dele que se pode falar propriamente em sentimento e consciência de culpa. Antes disso, o que se sente ao agir e pensar relaciona-se apenas com o medo de ser descoberto e punido pela autoridade externa, assim como com sua aprovação e amabilidade. Falta a esse estágio a função da consciência moral. Porém, ela surge com o aparecimento do Supereu, e então nada mais pode ser ocultado diante de seu poder de observação, nem mesmo os pensamentos e desejos humanos. Seu exercício de julgar e sentenciar cada um desses

comportamentos e intenções do indivíduo é o que, em suma, permite ao homem experimentar a severidade da culpa.

Assim, seria desejável poder dizer que o “teor de culpa” que o indivíduo experimenta seria menor a cada bom comportamento realizado por ele, a cada renúncia que pudesse fazer nessa direção. No entanto, o que ocorre é o oposto disso, e essa é uma peculiaridade desse segundo estágio da moralidade. Nele,

[...] quanto mais virtuoso o indivíduo, mais severa e desconfiadamente ele se comporta, de maneira que precisamente os que atingem maior santidade se recriminam da mais triste pecaminosidade. Nisso a virtude perde algo da recompensa que lhe foi prometida. (FREUD, 2014, p. 72).

Mostrar-se virtuoso, capaz de uma boa ação, não elimina o desejo de fazer o contrário disso, e este desejo, perdurando na vida mental, está sempre fadado a ser detectado pelo supereu e punido através de suas principais ferramentas de agressão: o sentimento e a consciência de culpa. “[E] essa é uma grande desvantagem econômica na instituição do supereu” e da consciência moral, já que faz com que o indivíduo troque uma ameaça de infelicidade externa – a autoridade – por “[...] uma permanente infelicidade interna, a tensão da consciência de culpa” (FREUD, 2014, p. 74).

Segundo Freud (2014), se trouxermos à consciência as exigências morais individuais, estas coincidirão com as reivindicações da cultura. Isso é esclarecido no texto de 1915, no qual se sugere que o estado de crueldade dos homens deflagra a decadência de seus ideais culturais. Neste sentido, a moralidade individual depende diretamente da moralidade da comunidade na qual está inserida. Se há, por exemplo, uma elevação de seus ideais e exigências, conseqüentemente haverá também uma consciência moral mais atuante no indivíduo, e vice versa. No entanto, esse estabelecimento de um *ethos* para regular as experiências básicas do homem não consegue dar conta do maior obstáculo à cultura, “[...] o pendor constitucional dos homens para a agressão mútua” (FREUD, 2014, p. 90). Isso se dá até mesmo porque todas as estratégias erigidas para reprimir esta agressão somente puderam causar um mal estar ainda mais intenso no indivíduo. Como consequência, surge a decepção com a cultura, as neuroses, entre outras infelicidades.

O que no texto de 1915 ainda não é notável, mas que se acentua no Mal-Estar, é que mesmo havendo uma consciência moral muito bem consolidada, tentando impedir a todo instante a concretização da violência individual, não há como se esquivar da agressão humana. Isso porque, quando se consegue salvar-se de ser vítima dessa agressividade, ou mesmo da tentação de cometê-la contra alguém, instaura-se em si mesmo a exigência da autoagressão, como visto nas dinâmicas referentes ao supereu. Troca-se uma violência externamente endereçada por uma interna. E através desta troca cria-se a função ambivalente da consciência moral, que, na busca por proteção e por vínculos sociais seguros, faz com que o indivíduo estabeleça contra si próprio uma força agressiva capaz de realizar o inverso de todo e qualquer ideal cultural: a sua própria autodestruição.

BIBLIOGRAFIA

FREUD, Sigmund. *Considerações atuais sobre guerra e morte*. In: Obras completas vol. 12 Introdução ao narcisismo Ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Editora: companhia das letras, São Paulo, 2010.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Editora: Penguin companhia das letras, São Paulo 2014.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor. 1990.

GEREZ-AMBERTÍN, Marta. *As vozes do supereu*. São Paulo: Editora de Cultura, 2003.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michael. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães.

A perspectiva filogenética no desenvolvimento das ideias de Freud sobre o sintoma

Vinícius Armiliato
(PUCPR)

Na presente comunicação pretendemos indicar a influência de operadores conceituais evolucionistas nas teses psicanalíticas de Freud sobre o sintoma. Também almejamos indicar como esses operadores contribuíram para a sustentação de uma universalidade em sua teoria.

Antes de adentrarmos nesse estudo, é preciso trazer uma advertência relacionada à pertinência do debate sobre o evolucionismo na obra de Freud, levantada por Ritvo (1992). Para a autora, a temática evolutiva em Freud foi posta no ostracismo e cristalizada em parte devido às interpretações dadas por Ernest Jones (1989) e Ernst Kris (1956). As convicções que Freud sustentou em uma biologia evolutiva já superada no final do século XIX pelo avanço da genética, foram entendidas por Jones, biógrafo de Freud, como “[...] um desconcertante problema no estudo de desenvolvimento das ideias de Freud, e, também, no da sua personalidade” (JONES, 1989, p. 309)¹. Do mesmo modo, Ernst Kris lamentou a “[...] inflexível resistência de Freud na herança de caracteres adquiridos” (KRIS, 1956). Para os autores, cujo pioneirismo na investigação histórica da psicanálise influenciou a recepção dessa teoria a partir da década de 1940², os usos e o apego de Freud pela biologia evolutiva seriam antiquados.

¹ De um modo indireto também observamos como em sua biografia de Freud a perspectiva evolucionista é apresentada de modo extremamente pontual e acessório (JONES, 1987, pp. 54, 64, 373, 442). Entretanto, no terceiro volume da biografia, tal temática não é tratada de modo tão sucinto, no entanto, o autor procura ali justificar por que ela é equivocada dentro do conjunto da obra de Freud (JONES, 1989, pp. 302-13).

² Como Ritvo (1992) observou, o detalhamento das influências de Darwin e da biologia evolutiva nos estudos sobre a obra de Freud, apareceu de modo tardio se comparado com aqueles que levantaram informações sobre o papel de Brücke, Meynert, Charcot e a chamada Escola de Helmholtz (AMACHER, 1965; BERNFELD, 1944). Amacher (1965), quando faz notar a presença de Darwin, em sua clássica análise das influências de Meynert, Brücke e Exner, convivas de Freud durante sua formação, a apresenta de um modo pontual quando compara os entendimentos de Darwin quanto à determinação genética do instinto, com os de Exner e Meynert (AMACHER, 1965, pp. 37, 51). Amacher conclui seu estudo em uma perspectiva neurológica que ignora o debate evolucionista por trás desses conceitos: “The shape of Freud’s new theories was partly determined by the basic ideas about how the nervous mechanism functioned which were part of his neurological education [...]. In postulating a mechanism of hysteria and repression, Freud fitted his clinical observations into the neurological scheme common to him and his teachers” (AMACHER, 1965, p. 73).

Freud estaria vinculado a noções deslegitimadas ainda na virada do século, como a herança de caracteres adquiridos e a teoria da recapitulação. Na esteira dessa perspectiva, Rappaport (1982) indicou a tendência de Freud a misturar o modelo darwiniano com a teoria da recapitulação de Haeckel, assim como a perspectiva de Lamarck e Darwin. Para o autor, Freud extraiu delas inferências férteis, apesar de serem “[...] independentes dos alicerces em que elas se assentaram” (RAPPAPORT, 1982, p. 11). Em contrapartida, Ferretti, em um recente trabalho, indicou que em boa parte das interpretações sobre a permanência da temática evolutiva em Freud, “[...] o motivo da manutenção de tal ideia foi buscado não na trama conceitual da teoria de Freud, mas nas inclinações pessoais deste” (FERRETTI, 2014, p. 8).

De fato, o desdém dos historiadores da psicanálise pelos conceitos evolucionistas utilizados por Freud não se coaduna com sua posição diante destes usos. Um exemplo são as sucessivas revisões, adições e inserções via notas de rodapé em *A interpretação dos sonhos* (1900) e *Três ensaios para uma teoria da sexualidade* (1905), as quais fortalecem sua perspectiva evolutiva. Além disso, existem incursões sobre a temática nas *Conferências Introdutórias* de 1916-1917, no caso do *Homem dos lobos* (1918), na *Dissolução do Complexo de Édipo* (1924), sem deixar de citar as duas obras que mais explicitam a temática, como *Totem e tabu* (1913) e *Moisés e o monoteísmo* (1939).

Nessa última obra citada, Freud advertiu a posição divergente que tinha diante daquela da ciência biológica, reforçando que os achados do trabalho psicanalítico não permitem abandonar a herança dos caracteres adquiridos. A biologia “[...] nada quiere saber de una herencia de cualidades adquiridas. No obstante, confesamos con toda modestia que, a pesar de tal objeción, nos resulta imposible prescindir de este factor de evolución biológica” (FREUD, 1939/1981, p. 3301).

Tal afirmação enfraquece a perspectiva de Jones e demais comentadores para quem o evolucionismo de Freud tratou-se de um restrito apego científico que tinha. Vemos, no entanto, que para ele foi factível o espelhamento entre a teoria da herança dos caracteres adquiridos e da recapitulação com os fenômenos que viu na clínica e na cultura. Como afirmou em *Totem e tabu*,

No es cierto que los neuróticos obsesivos, que en nuestros días sufren la presión de una supermoral, no se defiendan sino contra la rea-

lidad psíquica de las tentaciones u se castiguen tan solo por impulsos no traducidos en actos. Tales tentaciones e impulsos entrañan una gran parte de realidad histórica (FREUD, 1913/1981, p. 1850).

Assim, é preciso que aprofundemos o entendimento do estatuto da filogênese na obra de Freud, problematizando aquela leitura de que a temática evolutiva seria uma monstruosidade no corpo da obra, excentricidade da velhice de seu autor. Se seguirmos a lógica de Freud, visualizaríamos nelas certa pertinência a qual permitiria sustentar o corpus teórico psicanalítico. Devido às dimensões desse trabalho, não iremos percorrer com extensão seus textos sobre tal temática³. Almejamos priorizar a formação de Freud quando na graduação, abordando as contribuições de Ernst Haeckel (1834-1919), com quem Freud não teve contato, mas que foi o primeiro a publicar divulgações científicas da teoria de Darwin em língua alemã⁴. Os usos da biologia apresentados por esse personagem cuja influência é anterior às publicações dos textos psicanalíticos de Freud, ou seja, quando este cursava sua graduação em medicina, indicam como o pensamento evolucionista esteve infiltrado na elaboração de sua teoria. Seguiremos agora situando o debate evolucionista no contexto de Freud e em seguida as ideias de Ernst Haeckel, para depois avaliarmos de modo mais preciso a presença delas na psicanálise de Freud.

A PARTICULAR SITUAÇÃO DO PENSAMENTO EVOLUCIONISTA EM FREUD

Apesar de ter rendido tributos a Darwin, indicando-o como um dos poucos que requalificaram a relação dos indivíduos com si próprios

³ Alguns trabalhos apresentam detalhadamente as referências e os usos da biologia evolutiva por Freud. Destacamos Ritvo (1992); Ferretti (2014), Ferretti e Loffredo (2013), Sulloway (1992), Winograd (2007, 2013), Monzani (1991).

⁴ Deixaremos assim as influências dos trabalhos de T. Meynert e Carl Claus. O primeiro pelo debate sobre a obra *A expressão das emoções no homem e nos animais* apresentado em um apêndice à sua *Psychiatrie*. Segundo Ritvo, "As referências de Freud a *Expressão das Emoções* de Darwin nos *Estudos sobre a Histeria* estão relacionadas com as de Meynert em *Psychiatrie*, que Meynert estava preparando quando Freud ainda estava com ele" (RITVO, 1992, p. 224). Já Claus, por ter sido quem introduziu Freud às ideias de Darwin e, especialmente, pelas controvérsias da teoria da recapitulação debatidas publicamente com Haeckel. Tais debater irromperam no momento em que Freud passou a ser orientado por Claus (RITVO, 1992, p. 163).

(FREUD, 1917, p. 2434), Freud se apoiou em uma perspectiva evolucionista bastante particular que, mesmo tendo-o como principal referência, não fidelizava amplamente com suas teses. Isso porque algumas das ideias do evolucionista inglês chegaram até Freud de maneira enviesada por seus professores, e também através da popularização da obra de Darwin em língua alemã por Ernst Haeckel. Nesse período, muito rapidamente novas perspectivas evolucionistas surgiam, especialmente a partir da teoria do plasma germinativo de August Weismann (1834-1914)⁵ e da descoberta dos trabalhos de Mendel em torno de 1900.

No entanto, ao longo de toda sua produção, Freud manteve fidelidade a princípios e conceitos que aprendeu durante a graduação, como a herança dos caracteres adquiridos e a Lei biogenética fundamental (teoria da recapitulação), sem ocupar-se quanto à filiação desses conceitos dentro do efervescente debate sobre as ideias darwinianas. Para Assoun (1996), o evolucionismo no texto freudiano é aparece nas associações a Darwin ora como uma autoridade que chancelaria noções da sua teoria do psiquismo, ora como um emblema diante de uma revolução antropológica e metodológica (heurística) (ASSOUN, 1996 apud FERRETTI; LOFREDO, 2012, p. 112).

Paradoxalmente, os usos de Darwin na teoria freudiana foram entendidos como expressões da teoria de Lamarck, como alocaram Sullo-way (1992), Bowlby (1977) e Rappaport (1982), especialmente por nela estar contida a lei da herança dos caracteres adquiridos. Isso deslegitimaria a validade das incursões de Freud pelo campo da biologia.

Nesse sentido, Frezzatti adverte que embora contemporaneamente se faça uma distinção estereotipada e até mesmo caricata entre as ideias de Darwin e Lamarck, isso não ocorria a época. A distinção opositiva entre ambos foi utilizada, ao final do século XIX e início do século XX, para distinguir autores que escreviam sobre evolução, a partir da inclinação do comentador (FREZZATTI, 2011, p. 792).

⁵ Conforme François Jacob apontou, o trabalho de Weismann indicou a existência células germinativas as quais não sofreriam alterações, independente das vivências dos indivíduos. Tais substâncias definiriam as características do indivíduo e a transmissão dessas, conservando a continuidade da espécie (JACOB, 1970, p. 235). A partir de Weismann ficaram mais contundentes os argumentos contrários à herança de caracteres adquiridos: « Ce qui peut arriver à un individu n'influe pas sur sa descendance. L'hérédité est séparée de toute fantaisie locale, de toute influence, de tout désir, de tout incident [...] Tout le mécanisme de l'hérédité, de l'évolution se fonde, non pas sur la persistance de l'acquis à travers les générations, mais sur les vertus d'une structure moléculaire (JACOB, 1970, p. 237) ».

No caso da obra de Freud, o que se observa é a ausência de referências a Lamarck antes da década de 1910. Além disso, as leis hoje atribuídas ao evolucionista francês, como a herança dos caracteres adquiridos e a lei do uso e desuso, não eram exclusivamente atribuídas a Lamarck. Na *Origem das espécies* e demais publicações de Darwin, conforme Ritvo (1992, p. 54) apontou, essa lei é usada para evitar atribuir à seleção natural todas as variações na natureza, e não é associada a Lamarck. Para a autora, na leitura da *Origem das espécies* Freud teria encontrado o nome de Lamarck não em associação com a herança de caracteres adquiridos, mas porque “Lamarck foi o primeiro cujas conclusões sobre esse tema despertaram muita atenção” (DARWIN, 1859/2010, p. 14).

De todo modo, conforme anunciamos acima, o Darwin que Freud entrou em contato foi viesado pela leitura e participação de professores de Freud (Claus e Meynert, especialmente) e célebres biólogos de língua alemã (notadamente Haeckel), no debate à época quanto à teoria da descendência com modificação. Passemos agora aos princípios de Haeckel, para que em seguida possamos avaliar o impacto desses nas teses de Freud.

A RECAPITULAÇÃO DE HAECKEL E A DE FREUD: DISTRINÇÕES E SIMILARIDADES

Considerado por Thomas Huxley como “one of the ablest younger zoologists of Germany” (HUXLEY, 1865/2016), o biólogo Ernst Haeckel (1834-1919) influenciou significativamente a recepção do pensamento de Darwin em língua alemã na segunda metade do século XIX. Segundo Santos (2011), além das investigações empíricas, Haeckel considerou a atividade especulativa como indispensável ao trabalho do naturalista. Disso decorreu a formulação de uma pesquisa evolucionista que procurou conjugar a anatomia comparada, a embriologia e a paleontologia (SANTOS, 2011, p. 14).

Isso o fez a partir de várias obras, especialmente *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (1868), que quando Freud entrou na faculdade de medicina, em 1873, estava em sua quarta edição.

A teoria da gástrula foi uma das principais contribuições de Haeckel para o estudo evolutivo dos animais e, a partir desta, tomou como apoio a

Lei Biogenética Fundamental, ou teoria da recapitulação, para fundamentar a evolução dos seres vivos. Observando a forma gastrular na embriogênese das esponjas, estendeu para todos os demais animais sua existência. “Para ele, no desenvolvimento individual de todos os animais há um determinado estágio embrionário que corresponde à forma gastrular; o estágio que ele denominou então de gástrula” (SANTOS, 2011, p. 16).

A gástrula seria o primeiro animal hipotético, do qual derivaram todos os demais, e por conta dessa ancestralidade comum é que teríamos similaridades nas formas vivas. Conforme Santos,

A gastrea é o organismo que na história da evolução orgânica apresentou pela primeira vez a forma animal e, por isso, apresentou-a na sua maior simplicidade [...] a gastrea é a forma “raiz” ou ramo principal da forma a partir da qual depois surgiram evolutivamente todas as demais formas animais (SANTOS, 2011, pp. 44-5).

Haeckel pôde estabelecer a existência desse ponto comum na história evolutiva dos animais, a partir da recapitulação que os embriões dos seres vivos do reino animal realizavam durante seu desenvolvimento. Por conta disso, conseguiu estabelecer uma explicação para a continuidade e estabilidade das formas vivas, diante das variações que sofreram ao longo dos séculos. Nesse âmbito, a Lei da Biogenética Fundamental foi uma das mais influentes nas elaborações freudianas, naquilo que estabeleceu de relação causal entre filogenia e ontogenia. Na série de conferências intituladas *A origem do homem*, Haeckel afirmou que

[...] a lei biogenética fundamental conserva todo o seu valor para o homem. Neste, como em todos os outros organismos, existe a relação atual mais íntima, baseada na herança, entre a ontogenia e a filogenia, entre a história do germen do indivíduo e da sua série ancestral (HAECKEL, 1989, p. 13).

Desse modo, tal lei biogenética pressupõe um ancestral comum que pode ser inferido a partir da semelhança do desenvolvimento embrionário de distintas espécies.

Muito embora os termos filogênese e ontogênese sejam de sua autoria, a teoria da recapitulação é amplamente debatida ao longo da história ocidental. Gould observa que não se trata de uma invenção do século

XIX, "Aristotle defended an analogical relationship between human development and organic history. The notion of a parallel between stages of ontogeny and sequences of adults [...] has been ubiquitous in biological theory" (GOULD, 1977, p. 7).

Além disso, apesar de tal teoria figurar no capítulo XIII da *Origem das espécies*⁶, foi Haeckel quem conferiu ampla visibilidade à temática, especialmente para sustentar a teoria de Darwin.

Assim, apesar de ser considerada falsa, tal lei amplamente divulgada por Haeckel foi importante prova para a teoria de Darwin, na perspectiva do desenvolvimento embrionário de diferentes espécies, visto que cada desenvolvimento embrionário comprovaria o que teria acontecido com as espécies através dos tempos.

Para Gould, autor que acompanhou a história da teoria da recapitulação na biologia e seus usos em outras disciplinas, como na psicanálise, "All supporters of recapitulation have used it to make biological claims about human nature and to defend a notion of inevitability for selected aspects of behaviour and social status" (GOULD, 1977, p. 165).

Haeckel oportunizou relacionar a evolução das formas embrionárias com o curso da evolução das espécies, estabelecendo um mecanismo comum que permitiria explicar a evolução de todos os indivíduos.

No que concerne a Freud, Winograd observou que este procurou explicar, ao invés das formas biológicas, as formas anímicas e suas variações, além da organização do psiquismo, seguindo esses princípios. "Tempo e forma estariam, para um Freud profundamente marcado pelo evolucionismo, estreitamente associados, tanto na história da espécie humana quanto nos processos de individuação (anímica, evidentemente)" (WINOGRAD, 2013, p. 60).

⁶ "O embrião é o animal em sua condição menos modificada; assim, é nesse estágio que melhor se revela a estrutura dos antepassados. [...] A similaridade na estrutura embrionária nos mostra a descendência comum, e isso por mais que a estrutura do adulto tenha se modificado, dificultando tal constatação [...] Como o estágio embrionário de cada espécie e de cada grupo de espécies nos mostra parcialmente a estrutura de seus ancestrais mais antigos e menos modificados, percebemos por que as formas de vida antigas e extintas assemelham-se com os embriões de seus descendentes, isto é, nossas espécies atuais [...] A embriologia aumenta muito de interesse quando vemos o embrião como sendo um retrato um pouco apagado de um ascendente comum de todos os representantes de cada grande classe de animais" (DARWIN, 1859/2010, p. 508).

No entanto, é preciso pontuar uma fundamental diferença entre a posição de Freud e de Haeckel no uso da teoria da recapitulação para a compreensão do psiquismo, do sintoma e da organização cultural. Enquanto que para Haeckel a recapitulação é uma sucessão de estágios transitórios, substituídos por novas etapas, os estágios do psiquismo podem coexistir. É o que Gould destaca em sua avaliação sobre a influência da teoria da recapitulação na psicanálise: “[...] they appear in proper phyletic order during ontogeny, but an ancient stage does not vanish to make way for a later one. The earlier stages are characteristically repressed in the healthy adult, but they need not disappear” (GOULD, 1977, p. 157).

A metáfora arqueológica de Roma, que aparece em *O Mal-estar na civilização*, ilustra tal coexistência. As sucessivas construções realizadas em Roma não podem ocupar os mesmos espaços, não podemos visualizar na Roma moderna todas suas construções até o presente. Diferentemente é o caso do psiquismo. Antes de apresentar a analogia com Roma, a qual considerou insuficiente, Freud apontou que “[...] todo se conserva de alguna manera y puede volver a surgir en circunstancias favorables, como, por ejemplo, mediante una regresión de suficiente profundidad” (FREUD, 1930/1981, p. 3020).

Assim, na vida psíquica, para Freud, o pretérito está conservado. Diferentemente do corpo, em cujo desenvolvimento o material fisiológico é transformado (como os ossos de uma criança e de um adulto, as alterações no timo entre a infância e a adolescência), no psiquismo “[...] es posible esta persistencia de todos los estadios previos, junto a la forma definitiva, y de que no podremos representarnos gráficamente tal fenómeno” (FREUD, 1930/1980, p. 3022). Ademais, agrega Freud no parágrafo seguinte que “[...] en la vida psíquica la conservación de lo pretérito es la regla, más bien que una curiosa excepción” (FREUD, 1930/1981, p. 3022).

A teoria da recapitulação permitiu a Freud situar as neuroses como

[...] expressions of sexual energy appropriate to children but normally repressed and superseded in adults. They arise only because early mental stages survive in adults (thought normally in a repressed state) [...] Neuroses are not only the abnormal retention of stages appropriate to children; they also represent the expression of ancestral tendencies – an atavism to be shunned in any progressivist reading of evolution (GOULD, 1977, p. 158).

O que está em jogo é o uso da teoria da evolução de uma forma distinta da linearidade do tempo cronológico, para além de uma sucessão linear do simples ao complexo, do menos desenvolvido para o mais desenvolvido, conforme a teoria da evolução é lida por Freud. Considerando o tempo do agora, do momento em que o psíquico é recebido como um fenómeno em sua clínica, as formas anteriores estariam presentes explícita ou implicitamente. Para Winograd, filo ou ontogeneticamente,

[...] no anímico, o tempo opera de modo não-linear, é espiralado e pontual. Neste tempo, a evolução não se daria em direção à perfeição, mas, sim, no sentido de um desdobramento conforme o contexto e a história. Desdobramento no qual os momentos anteriores não se apagam completamente, pois deixam marcas que, eventualmente, podem permitir a sua (re)construção e que, sobretudo, determinam as formas que surgem no presente (WINOGRAD, 2007, p. 75).

Podemos considerar assim que na investigação que empreendeu para a compreensão do desencadeamento dos sintomas, a relação desses com o passado do paciente é fundamental e recorrentemente evocada por Freud. Vejamos agora como esta relação se opera nos textos de Freud.

OS USOS E DESUSOS DE UMA TEORIA

Na leitura dos textos de Freud podemos encontrar dois tipos de relações de anterioridade estabelecidos com o presente. Um que investiga a ontogênese, enquanto outro, a filogênese. Quanto à filogênese, afirmou em 1915, que “[...] el individuo no se halla tan sólo bajo la influencia de su medio civilizado presente, sino que está sometido también a la influencia de la historia cultural de sus antepasados (FREUD, 1915/1981, p. 2106). Já em 1917 julgou que as aquisições posteriores, específicas da espécie humana, não apagaram elementos que testemunharam como a constituição física e as disposições anímicas de antepassados (FREUD, 1917a/1981, p. 2434). Ainda, a partir de dados da biologia evolutiva sobre as contingências históricas das quais a espécie humana resultou, Freud se beneficiou desse campo epistêmico para fazer notar que o sintoma que aparece no presente tem dependência com um evento no tempo

passado, anterior ao nascimento do próprio indivíduo. Conforme apontou na *Conferência XXIII*,

Las disposiciones constitucionales son incontestablemente efectos lejanos de sucesos vividos por nuestros ascendientes; esto es, caracteres adquiridos un día y transmitidos luego por herencia. Esta última no existiría si antes no hubiese habido adquisición, y no podemos admitir que la facultad de adquirir nuevos caracteres susceptibles de ser transmitidos por herencia termine precisamente en la generación de que nos ocupamos (FREUD, 1917b/1981, p. 2347)

Essas considerações sobre o adquirido, assim como da recapitulação ontogenética da filogênese, nos trechos citados mais acima, nos parecem ter resultado de uma concepção evolucionista bastante particular.

A interlocução da filogênese com o conjunto de achados clínicos e formações culturais, conforme indica Sulloway (1992, p. 367), é oportuna a Freud quando este precisa solver alguns problemas recorrentes da psicopatologia (como o sentimento de culpa, a transmissão intergeracional, a sexualidade), nos momentos em que a investigação ontogenética teria se esgotado. Nesse ponto, lembramos que na terceira seção de *Alguns tipos de caráter dificultados pelo trabalho analítico, Los delincuentes por sentimiento de culpabilidad*, Freud anunciou sua hipótese sobre “[...] de dónde procede el oscuro sentimiento de culpabilidad [...] la fuente del sentimiento de culpabilidad en general” (FREUD, 1916/1981, p. 2427). A filogênese e o complexo de Édipo, bem como a transmissão de elementos adquiridos, são aqui associados como originários da culpa.

O trabalho analítico demonstrou o que sentimento de culpa

[...] procedía del complejo de Edipo, siendo una reacción a las dos grandes intenciones criminales: matar al padre y gozar a la madre. [...] el asesinato del padre y el incesto con la madre son los dos magnos delitos de los hombres, los únicos perseguidos y condenados como tales en las sociedades primitivas. Y también cómo otras investigaciones nos han aproximado a la hipótesis de que la fuente de donde la Humanidad extrajo su conciencia, que hoy se manifiesta como una potencia psíquica heredada, habría sido el complejo de Edipo (FREUD, 1916/1981, p. 2427).

Apenas mais uma ilustração dessa articulação, em 1924, no texto *A dissolução do complexo de Édipo*. Nele afirmou que por mais que o complexo de Édipo seja vivido individualmente, trata-se de “[...] um fenómeno determinado por la herencia, y habrá de desaparecer, conforme a una trayectoria predeterminada, al iniciarse la fase siguiente del desarrollo” (FREUD, 1924/1981, p. 2748). No interjogo entre ontogenia e filogenia, apontou no parágrafo seguinte que

Al lado de la hipótesis filogénica más amplia queda espacio suficiente para la ontogénica. También el individuo entero está destinado, desde su nacimiento mismo, a morir, y también lleva ya indicada, quizá en la disposición de sus órganos, la causa de su muerte. Pero siempre será interesante perseguir cómo se desarrolla el programa predeterminado y en qué forma es aprovechada la disposición por acciones nocivas casuales” (FREUD, 1924/1981, p. 2748).

Além de solver determinados impasses clínicos, podemos entender também que a presença de leis da biologia evolutiva na trama conceitual sobre os comportamentos sintomáticos, permitiu conferir universalidade à teoria psicanalítica. O que ocorreu essencialmente com recurso à lei da herança dos caracteres adquiridos e à lei da biogenética fundamental (recapitulação).

Conforme indicou Sulloway, a partir da publicação da *Origem das espécies*, em 1959, com a larga propagação das ideias de Darwin, muito dificilmente as pessoas letradas da época não tivessem contato com Darwin ou com o darwinismo, mesmo que para discordar deste.

Yet like all men who occasionally take note of this ties to the past, neither Freud nor Jones, nor any of Freud’s others followers for that matter, ever realized just how pervasive this particular intellectual influence really was. Nor should any of them have been expected to do so, for Darwin’s legacy to the generations that followed him was so extensive as to create, at times, its own invisibility (SULLOWAY, 1992, p. 239).

Se tomarmos tal invisibilidade como presente no período de formação de Freud assim como de construção das primeiras hipóteses psicanalíticas, o evolucionismo em sua psicanálise estaria também invisível

em boa parte de suas considerações, no entanto subjacente e basal a elas. Além disso, o reconhecimento e o lugar do evolucionismo nas pautas científicas de seus professores fortalece sua presença no domínio da nascente psicanálise.

No entanto, é preciso que não percamos de vista o evolucionismo dentro da singularidade epistemológica da psicanálise de Freud, notada por Assoun (1983) e Simanke (2009). Para este último,

A virtude epistemológica de Freud, ao contrário, parece ter sido sua disposição de permitir que a sua concepção de ciência se fosse modificando à medida que sua investigação avançava, sem prejuízo para sua convicção de que permanecia dentro das fronteiras das ciências da natureza (SIMANKE, 2009, p. 233).

A insistência de Freud em noções como a de recapitulação ou da herança de caracteres adquiridos nos indica que há algo que nestas vislumbra. Mesmo se desatualizadas para alguns, tais leis deveriam lançar algum tipo de estabilidade ao seu arcabouço conceitual. Isso se coaduna com a afirmação do próprio Freud em *Moisés e o monoteísmo*, publicada em seu último ano de vida. Ao comentar as críticas feitas a um dos autores que embasam significativamente suas hipóteses sobre a refeição totêmica, afirmou:

Repetidamente se me han hecho violentos reproches por no haber modificado mis opiniones en ediciones ulteriores de la citada obra, ya que los etnólogos más recientes han descartado sin excepción las concepciones de Robertson Smith, reemplazándolas por otras teorías totalmente distintas; Puedo replicar que conozco a la perfección estos presuntos adelantos; pero no estoy convencido de su exactitud ni de los errores de Robertson Smith (FREUD, 1939/1981, pp. 3320-1).

Apesar de se tratar de um estudo etnológico, e não biológico, a afirmação acima nos indica o quanto Freud visualizou na história uma confirmação daquilo que cotidianamente vivenciava na clínica das neuroses. Seguindo Simanke, quando compreendemos que Freud atribuiu à natureza elementos atribuídos à história, como a finalidade, o conflito e a significação, notamos indícios de uma articulação bastante influenciada

por Darwin, figura que explorou as consequências de tal correlação entre natureza e história.

É evidente o papel que a teoria darwinista da evolução desempenhou na consolidação de uma visão da natureza como história. Freud, por sua vez, talvez tenha sido influenciado por Darwin em um grau muito maior do que aquele que é, em geral, reconhecido, de modo que haveria por aí um caminho para se começar a pensar as peculiaridades do naturalismo psicológico que ele advogou e praticou (SIMANKE, 2009, pp. 233-4).

Mais do que as ideias de Darwin, é preciso considerar que o evolucionismo do século XIX estava em constante debate e uma série de autores construíram e desconstruíram concepções teóricas a partir do pensamento darwiniano⁷. Se evidencia que o recurso à filogênese amparou a manutenção de um entendimento sobre o sintoma, por exemplo, situando-o dentro de uma noção de espécie e de leis que condicionam sua transmissão intergeracional. Diante da dificuldade em estabelecer a causalidade para os sintomas neuróticos, a biologia evolutiva tornaria estes fenômenos pertinentes, logicamente possíveis, graças à interpretação que oferecia quanto ao percurso evolutivo da espécie. Desse modo, o uso da filogênese criou concepções de sintoma a partir de uma organização psíquica cuja própria história evolutiva fomenta seu desencadeamento.

Podemos entender também que tais leis evolutivas não foram tomadas em sua amplitude para a compreensão dos fenômenos psíquicos. Como vimos, ao procurar compreender o modo de funcionamento do psíquico a partir de leis como a da transmissão de caracteres adquiridos e da recapitulação abreviada da filogênese no desenvolvimento ontogenético, Freud não tomou o que se considera como um dos pontos mais evidentes e identitários da teoria de Darwin: as pequenas variações, casuais, cuja relação com o ambiente é determinante de sua sobrevivência ou desaparecimento. Nesse aspecto, nos indica Canguilhem que a determinação das formas dos seres, para Darwin, está pautada “[...] pela conversão suces-

⁷ Nessas quimeras incorreram alguns equívocos, como atribuições a Darwin de ideias que conflitavam com sua própria teoria. Um exemplo disso é indicado por Bocca quanto à apropriação de Nietzsche por Darwin. A leitura de Nietzsche sobre a seleção natural erigida a partir de comentaristas e pensadores evolucionistas que não Darwin, o fez criticar concepções do naturalista inglês que, na verdade, não eram dele (BOCCA, 2016).

siva de desvios em oportunidades de incursão em outro meio” (CANGUILHEM, 1977, p. 116).

Com Darwin, descontinuidade, ruptura e continuidade são temas frequentes e que enfraquecem muitas vezes a ideia de espécie, enquanto unidade biológica real, essência fixada na Criação, a partir da qual se distinguiriam os seres entre si.

Assim, apesar de Darwin ter indicado em sua mais célebre obra que “[...] é vaga e arbitrária a distinção entre espécies e variedade” (DARWIN, 1859, p. 76), que não há um direcionamento previamente fixado da direção para a qual rumam as variações (DARWIN, 1859, p. 71), que as variações ocorrem de modo contínuo, mesmo nas espécies há muito tempo domesticadas, como o trigo (DARWIN, 1859, p. 34), e que das variações acentuadas, ou monstruosidades, que surgem de tempos em tempos “Não se pode estabelecer uma linha concreta de limite entre as monstruosidades e as variações normais” (DARWIN, 1859, p. 35), não foram os desdobramentos dessas máximas que impactaram no conjunto da obra de Freud.

Naquilo que se amparou na biologia evolutiva para fundamentar sua concepção dos sintomas, Freud deu atenção a alguns conceitos que carregam consigo não a variação, a monstruosidade, a descontinuidade, a relação do ser com o ambiente, mas sim a continuidade, a recapitulação de pontos do desenvolvimento evolutivo, a herança de caracteres adquiridos, a lei do uso e desuso. É provável que essa apropriação e uso das leis da biologia por Freud se deveu à condição do debate evolucionista da segunda metade do século XIX, período de sua formação e no qual vivenciou suas primeiras experiências como clínico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: DA APLICABILIDADE UNIVERSAL DA PSICANÁLISE

Situar o evolucionismo na base do pensamento freudiano vem como necessidade de estabelecer com maior precisão duas características dessa temática em Freud: (1) por que não abandonou leis não mais creditadas já a partir da década de 1890, como a herança de caracteres adquiridos e a recapitulação, e (2) por que Freud destacou determinados pontos das contribuições de Darwin, não abordando com extensão outros, talvez os mais célebres e identitários à obra do evolucionista, como o conceito de variação e sua codependência com o ambiente do vivente.

Todavía, como poderíamos supor a existência da psicanálise sem a herança de caracteres adquiridos ou a recapitulação? Como poderia sustentar uma concepção clínica sem o apoio em uma história primeva, que parte de um parricídio cuja deriva seguiu ecoando na organização psíquica dos indivíduos normais e doentes? Acreditamos que tais questões são indícios razoáveis de que a biologia evolutiva da lente de Freud é fundamental para sua teoria e não um desvario de seu criador.

Para finalizar nossa comunicação, podemos ilustrar tal implicação da biologia evolutiva da obra de Freud a partir da clínica. Diante de um paciente que conta uma história, é preciso que o psicanalista tome critérios para articular aquilo que ouve com a teoria que fundamenta sua prática. Gradativamente, no trabalho com as históricas ao final do século XIX, as falas, lapsos, chistes, esquecimentos, amortecimentos corporais, sintomas neuróticos típicos, sonhos, passaram a ser ligados a operadores conceituais pertinentes à teoria do inconsciente. O psicanalista passa a entender esses fenômenos corporais e psíquicos enquanto efeitos do complexo de Édipo, irrupções de elementos antes reprimidos, a própria repressão se manifestando, a fixação em determinado ponto do desenvolvimento sexual, um conflito moral, a atuação da transferência, entre muitos outros. Diante desses operadores conceituais utilizados para o trabalho com os mais diversos pacientes com seus também diversos sintomas e relatos, o arcabouço teórico psicanalítico tem nele subjacente uma pretensão de universalidade, ou seja, de uma aplicabilidade para todo e qualquer indivíduo. As histórias narradas são vinculadas a padrões específicos do funcionamento do psiquismo que estão para além da história de vida do paciente. A singularidade do jogo entre representações e afetos de cada paciente é, pelo psicanalista que escuta, retida em uma grelha teórica universalizante que pressupõe assim um ponto comum a todos: conforme Freud explicitou em 1913, em alguma dimensão histórica, mataram seu pai, desposaram a mãe ou, ao menos, muito desejaram (FREUD, 1913/1981, p. 1838)⁸. Mesmo que os pacientes não tenham feito

⁸ “[...] el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal, y al devorarlo se identificaban con él y se apropiaban una parte de su fuerza. La comida totémica, quizá la primera fiesta de la Humanidad, sería la reproducción conmemorativa de este acto criminal y memorable que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión” (FREUD, 1913/1981, p. 1838).

tais atos e tampouco os desejado conscientemente, algum antepassado os fez. Tanto fez, intensa e repetidamente, que agora, o paciente recalca a culpa de um assassinato que não cometeu, mas que de alguma maneira recapitulou durante seus primeiros anos de vida. Fixa-se em zonas erógenas de seu corpo, por causa da singularidade de sua vida e da universalidade de sua conformação psíquica e biológica. O mesmo pode ser dito de seus sintomas. São únicos, vividos de um modo que só ele, o paciente, pode falar, mas que também ao mesmo tempo têm modos de funcionamento universais, decorrentes da forma como a civilização se organizou ao longo de sua história. Em 1939 Freud escreveu que “[...] los hombres siempre han sabido [...] que tuvieron alguna vez un padre primitivo y que le dieron muerte” (FREUD, 1939/1981, p. 3302).

Conforme procuramos sustentar, a biologia evolutiva, em verdade que ao lado da anatomia, fisiologia e das concepções energéticas, foi um dos mecanismos teóricos de sustentação da universalidade dos princípios psicanalíticos.

Isso porque a partir das experiências na clínica, Freud se permitiu afirmar de modo categórico da inviolabilidade de um acontecimento histórico em tempos primevos da história humana, cujas ressonâncias aparecem nos modos de operação do psiquismo e na organização da cultura. Observamos que essa perspectiva foi gestada desde sua formação, quando viu bases conceituais em princípios evolucionistas os quais o autorizavam a especular sobre as origens de nossos modos de existência, especialmente a partir da forma como essas origens seriam transmitidas no curso da história evolutiva da humanidade. Assim, ao ouvir suas primeiras pacientes histéricas ao final do século XIX, buscou nas falas delas alçar dimensões de compreensão tanto ontogenéticas quanto filogenéticas, de modo que o passado, que é suposto a partir de uma interpretação do presente, foi um dos elementos que garantiu a Freud compreender o sintoma histérico e doravante o psiquismo humano e as formações culturais.

Desse modo, nos parece que a biologia evolutiva foi um das condições de possibilidade para a qualificação de comportamentos malogrados enquanto sintomas. No entanto, sua existência na teoria freudiana ganha complexidade quando observamos o viés que os professores de Freud e o próprio Freud endossaram a ela. Freud se apropriou de uma teoria

evolutiva de um modo bastante particular, deixou de lado alguns de seus conceitos, recorreu e extrapolou outros.

O modelo evolucionista que Freud se apropriou, considerou linhas de continuidade que se desdobram a partir de acontecimentos primeiros, iniciais na história da espécie humana. Teríamos um conjunto de comportamentos transmitidos de geração em geração, os quais fazem contingências à manifestação sintomática e às suas tendências, assim como à organização da cultura. A repressão, a castração, o ódio ao pai e sua identificação posterior, por exemplo, aparecem como elementos cujo sentido é garantido pela continuidade de uma série histórica de acontecimentos. O sintoma figura assim como inerente à constituição histórica de uma espécie humana, cuja continuidade ao longo dos tempos constitui, estrutura e torna coerente sua teoria sobre o psiquismo e seus sintomas.

REFERÊNCIAS

AMACHER, Peter. *Freud's neurological education and its influence on psychoanalytic theory*. New York: Internation Universities Press, 1965.

ASSOUN, Paul Laurent. *Introdução à Epistemologia Freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

_____. Freudisme et darwinisme. In P. Tort (Ed.), *Dictionnaire du Darwinisme et de l'évolution*. Paris: PUF, 1996.

BERNFELD, Siegfried. Freud's Earliest Theories and the School of Helmholtz. *Psychoanalytic Quarterly*. 13:341-362, 1944.

BOCCA, F. V. *Tal como confessar um assassinato: Nietzsche e o caso Darwin*. Texto não publicado, 2016.

BOWLBY, John. Psicanálise e teoria da evolução. *Instituto Superior de Psicologia Aplicada*, 1977.

CANGUILHEM, Georges. *Ideologia e racionalidade nas ciências da vida*. Lisboa: Edições 70, 1977.

DARWIN, Charles. *A origem das espécies*. 2. Ed. São Paulo: Martin Claret, 2010.

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.

FERRETTI, Marcelo Galletti; LOFFREDO, Ana Maria. A temática darwiniana em Freud: um exame das referências a Darwin na obra de Freud. *Psicologia Clínica*. Rio de Janeiro, Vol. 25, n. 11, pp. 109-30, 2013.

FREUD, Sigmund. (1913) Totem y Tabu. In: *Obras Completas*. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

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

_____. (1916) Varios tipos de carácter descubiertos en la labor analítica. In: *Obras Completas*. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1917a). Una dificultad del psicoanálisis. In: *Obras Completas*. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1917b). Psicoanálisis. Lección XXIII: Vías de formación de síntomas. 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.

_____. (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.

FREZZATTI Jr, Wilson Antonio. A construção da oposição entre Lamarck e Darwin e a vinculação de Nietzsche ao eugenismo. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 9, n. 4, pp. 791-820, 2011.

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

HAECKEL, Ernst. *A origem do homem*. 2. Ed. Lisboa: Global Editora, 1989.

HUXLEY, T. H. *Darwin Correspondence Project*, "Letter no. 4838". Acessado em 10/10/2016, Disponível em <<http://www.darwinproject.ac.uk/DCP-LETT-4838>>

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

JONES, Ernest. *Life and Work of Sigmund Freud*. Auckland: Penguin Books, 1987.

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

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

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

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.

SANTOS, Guilherme Francisco. *A teoria da Gastrea de Ernst Haeckel*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo, 2011.

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

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, pp. 69-82, jan-jun, 2007.

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

Quando o sintoma da criança pode ser constituição de subjetividade

Ila Nunes Silveira

(UEFS/FAT)

O tratamento dado ao sintoma da criança sob a égide de um saber descritivo e classificatório dos manuais: DSM e CID, manual de diagnóstico estatístico e doenças mentais e classificação internacional das doenças, têm combatido a palavra da criança e lhe atribuído o estatuto de uma doença ou desordem, culminando em medicalização. Essa prática leva a psicanálise a acolher a criança que apresenta um sintoma, de maneira que ela possa subjetivar sua queixa.

Ao nascer, a criança cai no mundo como um objeto interpretado pelo Outro, a criança representa uma verdade que não é sua, e sim do Outro¹, mas como é dotada de um corpo sensível ao dizer, enquanto ser de linguagem, de onde ela cai como objeto, deverá advir como sujeito, passando de interpretada à intérprete (MAGALHÃES, 2013). E só aí então, a criança tentará estabelecer uma leitura própria do dizer do Outro (MAGALHÃES, 2013).

Durante a minha trajetória pude notar que como objeto, a criança também chega à clínica psicanalítica. A criança não chega à clínica psicanalítica por demanda própria, elas chegam encaminhadas pelos pais, pela escola, pelo médico ou juiz de menores (MAGALHÃES, 2013). Enfim, uma instância responsável que possa falar da criança, de algo que “não vai bem” com ela (MAGALHÃES, 2013, pp. 263-264). É assim que chega a criança na clínica, falada pelo Outro.

¹ Este termo *Outro* foi cunhado por Lacan ([1954-1955] 1985) para designar o campo da linguagem e se refere, segundo Lacan ([1964] 2008), ao Outro materno ou quem quer que desempenhe a função de garantir a sobrevivência da criança ainda inermem. Surge pela primeira vez na obra de Lacan intitulada *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, escrita entre 1954 e 1955. Este termo surge, mais precisamente como ‘grande Outro’, a fim de distinguir do termo “pequeno outro”. Enquanto o primeiro termo refere-se ao campo da linguagem, deste lugar que é simbólico, sendo dele a função da fala, o segundo termo refere-se ao semelhante qualquer que se dá no campo do imaginário. Embora haja essa distinção entre os termos, é possível notar que ambos apontam para a alteridade.

Foi assim que chegou até mim a criança que será trabalhada por meio do método de construção do caso clínico, aqui tratado. O caso clínico foi denominado por mim de Caso Rock pelo significante rock advir diversas vezes no próprio discurso da criança. Após ouvir da criança o seu interesse por carros, em especial ao carro de nome Amarok. A mesma palavra aparece na expressão “ama rock”, revelada pela criança em seu discurso quando relata o gênero musical de sua preferência, assim como o do seu irmão mais velho com quem se identifica.

Rock tem cinco anos de idade quando é trazido pelo pai com a queixa de lavar as mãos e a cabeça, excessivamente, todas às vezes que alguém o toca. Também aparece no discurso do pai o diagnóstico de TOC – transtorno obsessivo compulsivo, emitido por um médico. O diagnóstico fora emitido a partir das manifestações de Rock, que, segundo o pai, apresentavam um ritual de limpeza. Para o pai de Rock, o diagnóstico refere-se “àquela doença de lavar as mãos várias vezes”.

Se a criança chega à clínica trazida pelo outro, isso não quer dizer que o sintoma da criança seja tratado partindo tão somente do lugar da criança enquanto falada pelo Outro. Além desse lugar, há também que se considerar o lugar da criança intérprete que pode dizer algo sobre seu próprio sintoma, dando sentido a ele (MAGALHÃES, 2013) para além de como o fenômeno aparece diante da observação de quem o vê e o descreve, leia-se, para além de sua objetividade.

Que o termo e o significado de fenômeno não sejam aqui excluídos da teoria psicanalítica, mas que ganhem outro olhar que não o da objetividade, até mesmo porque, Freud parte daquilo que ele chamou de fenômenos: ato-falho, chiste, sonho, o lapso e o sintoma, em busca do inconsciente (LACAN, [1964]2008). Para Freud ([1915-1916]1996), o sintoma é um fenômeno sim, mas um fenômeno subjetivo que constitui não um sinal de doença, mas, uma expressão de um conflito inconsciente, uma satisfação de uma pulsão sexual. Tal como Freud, Lacan ([1972-1973]1981) também trata o sintoma como uma formação do inconsciente e, portanto diz que este se estrutura como uma linguagem (LACAN, [1972-1973]1986).

Com esta proposição, Lacan ([1972-1973], 1986) desenvolve a questão de que o inconsciente está articulado ao gozo e considera que o sintoma é uma maneira de gozar. Sendo assim, o sintoma para Lacan “é uma formação do inconsciente que expressa um sentido mascarado”, é,

portanto, “um texto em que se inscreve, de um modo disfarçado, o pulsional que não cessa de buscar expressão” (OCARIZ, 2003, p. 16).

Na criança, o sintoma aparece como modalidade de satisfação de sua pulsão sexual (FREUD, [1896]2006). Existem sintomas que são típicos da infância, próprios do processo de constituição de subjetividade da criança, que após um tempo tendem a desaparecer (FREUD, [1896]2006). Para se organizar, se proteger, se defender de suas intensidades pulsionais, ou seja, para aliviar sua angústia, a criança faz um sintoma, possibilitando sua entrada na neurose infantil (FREUD, [1896]2006).

Ora, se a psicanálise entende o sintoma enquanto fenômeno subjetivo é porque o sintoma está articulado a uma verdade, a verdade do sujeito que é tomada em tratamento analítico. Tomando, a criança como sujeito portador de uma verdade, de uma verdade que ela carrega, a psicanálise entende que a criança é capaz de elaborar seu próprio saber, portanto, não deve ser concebida como um simples objeto de investigação, mas sim enquanto sujeito (CIRINO, 2001). Para a psicanálise, o sujeito depende da palavra – ser falante, ser falado, *falessen*, e reconhece que a palavra tem o seu poder, para tanto, a psicanálise concede espaço para o sujeito e, portanto, para a sua verdade (CIRINO, 2001).

Tomando essa ética da psicanálise, Rock, ao ser trazido ao consultório, é indagado por mim se ele sabe por que ele estava ali (no consultório), ele diz não saber e pede ao pai que fale por ele. O pai fala que os sintomas apareceram há três meses quando Rock passou a não permitir que o tocassem para não pegar bactéria senão *ele viraria vampiro*. Segundo o pai, Rock falava sempre curvando as mãos na direção do peito e se afastando das pessoas, em seguida, lavava as mãos ou a cabeça, sendo esse um ritual frequente.

Intervenho, interrogando Rock sobre o que ele teria a dizer acerca disso que seu pai havia relatado. Só aí que Rock toma a palavra. Rock então confirma a veracidade do relato do seu pai, dizendo que: “*se alguém tocar em mim, eu pego bactéria, aí eu cuspo, lavo as mãos e depois a minha cabeça, senão eu viro vampiro e eu tenho medo desse negócio de vampiro*”. Em seguida, Rock acrescenta que assiste e gosta do desenho dos sete monstros “*mas, não tem vampiro lá, só tem monstros que giram a cabeça quando estão com raiva*”.

Os Sete monstros é uma série de desenho animado de origem canadense, que conta a história de uma família constituída pela mãe e

seus sete filhos, os sete monstros. O sétimo monstro, o monstro mais novo, é o único que tem uma cabeça possível de remover do corpo como uma rosca.

Rock menciona *Os sete monstros* e atribui a todos, sem distinção, a habilidade de fazer girar a cabeça, removendo-a do corpo quando estão com raiva. Na verdade, o que o desenho mostra é que apenas o monstro sete é o único com essa habilidade, porém, não quando está com raiva. Mas, para a psicanálise, a verdade na análise está com o sujeito (LACAN, [1966]1998) e se Rock traz isso no seu discurso é porque ele está apontando para algo da sua verdade.

Para falar do seu sintoma, Rock relata o desenho animado *Os Sete Monstros* e menciona que nele não há *vampiro*. Então pergunto a Rock se ele saberia dizer onde poderia ter o vampiro de que fala, e ele diz: “não sei... da minha **cabeça**”. Para Lacan ([1962-1963] 2005), a expressão “eu não sei” como dita aqui por Rock, não só faz a criança questionar o próprio sintoma, como também, e principalmente, assim destaca Lacan, aponta para a posição da criança, tal como ela surge no mundo.

Essa posição, descrita por Lacan ([1964] 2008), remete à relação de dependência entre a criança e o Outro para sobreviver. Assim, o corpo da criança é para Lacan ([1972-1973] 1985, p. 35) “substância gozante”, ou seja, é o real biológico que se manifesta sem qualquer significação. Seguindo esses ensinamentos de Lacan ([1972-1973] 1985), entende-se que a partir dos primeiros cuidados do Outro com a criança é que as significações se engendrarão.

O gozo que engendra Rock aponta para a estrutura neurótica. O que há de singular na neurose, isso que a torna diferente de outras estruturas, é que o sujeito se encontra em meio a dois significantes: um significante primeiro S_1 , que traz um novo significante S_2 e assim sucessivamente, seguindo numa cadeia de significantes $S_1 \rightarrow S_2 \rightarrow S_n$, que vai se desdobrando em identificações imaginárias do sujeito e engendrando o sintoma neurótico (LACAN, [1953]1999).

Para mostrar essa cadeia de significantes que estrutura a neurose em Rock, buscamos no seu discurso os fragmentos de suas livres associações: “eu fiz duas cirurgias de hérnia, uma com Dr. Epaminondas e depois com Dr.^a Laila. Minha avó também fez uma cirurgia no joelho e colocou cinco pinos, Bianca, quebrou o pé e também colocou cinco pinos, Flávia

tem muita enxaqueca e Rosa vai ter um neném”; silencia por alguns instantes e depois volta a falar: “e minha **cabeça** parece que vai explodir”; “os sete monstros têm uma **cabeça** que gira quando estão com raiva, mas não tem **vampiro**”.

Em seguida Rock fala, em terceira pessoa, sobre a sua rotina: “...vou para o **médico**... minha avó diz que se não lavar as mãos pega bactéria e vai para o médico... minha mãe quer que eu seja **médico**, mas eu quero ser polícia, soldado do exército, e minha **mente** está cansada de falar de **médico**, assim minha **cabeça pira**”.

Se tomarmos o significante **cabeça**, talvez possamos fazer uma leitura a respeito da enxurrada de significantes: **cirurgia, revisão, pinos, enxaqueca e ter um neném**, que deslizam a outro significante, **médico**. Para Rock, o significante médico remete a um profissional frequente na sua dinâmica de vida, inclusive como desejo materno da profissão para Rock do qual tenta se afastar, como quem se afasta das bactérias. E para se afastar das bactérias, Rock manifesta um ritual de limpeza, desenvolvendo assim seu sintoma num modo de agir obsessivo.

Quanto ao significante **vampiro**, trazido por Rock, pode ser lido de forma diferente ao significado metalinguístico. Por esse significado, vampiro é uma entidade lendária, imortal, que sai às noites para se alimentar do sangue das pessoas. Nem sempre se deve tomar a palavra ao pé da letra, isso Lacan ([1945]1998) irá dizer e a partir dessa proposição fará da escansão da palavra uma prática nas intervenções analíticas. Sobre essa prática, Lacan ([1945]1998) define que é essa uma escuta que se apoia no soletramento, na fonematização e na transliteração.

Ao propor essa prática para as intervenções analíticas do caso Rock, fez-se uma escansão fonêmica da palavra que é também um significante: **vampiro**. Dessa escansão, o fonema **piro** foi tomado no sentido do presente indicativo do verbo pirar, sendo possível escutar de Rock o medo de **pirar a cabeça** que o faz então ter medo de se tornar vampiro. E para não se tornar vampiro, precisa também se afastar das pessoas. Todavia, as pessoas aqui são uma metáfora. De quem Rock quer se afastar? Do discurso do médico, do discurso da mãe, do discurso da avó. Como é impossível esse afastamento, Rock desloca para um objeto possível, as pessoas.

Nessa análise, o sintoma apontou para a “escolha” de uma estrutura neurótica obsessiva. E se faz parte de sua estrutura, logo, não deve

ser extirpado, retirado como se fosse uma desordem ou doença. Para o sintoma que foi escolhido pelo sujeito, Soler (1993) assevera que sintoma é o que há de mais real nas pessoas, conseqüentemente, com ele se goza. O gozo neurótico obsessivo é o que engendra Rock. Este foi explicitado como gozo dado pelo lugar de objeto que o sujeito ocupa em relação ao Outro, seja sua mãe seja sua avó. Tudo isso não passa de uma invenção do imaginário de Rock que se enreda a partir da significação suposta ao desejo do Outro.

Por fim, conclui-se que se tomássemos o fenômeno que aparece no ritual de limpeza de Rock como ponto de partida para tratar o sintoma da criança, estaríamos condenados à igualdade do ser, então todos os sintomas seriam tratados da mesma forma, tal como tratam o DSM e o CID. Essa igualdade só existe no momento exato ao nosso nascimento, pois todos nós temos a predisposição para adentrar à linguagem, então somos vassallos dos significantes, porém, a maneira como a criança captura esses significantes e escreve seu texto, a torna um sujeito singular no mundo.

Não obstante, Rock também escreveu o seu texto, com o seu sintoma, com o seu ritual de limpeza e o medo de se tornar vampiro, desenvolvendo assim uma neurose obsessiva. Tudo isso fora escrito com o fim último, o que leva à constituição de sua subjetividade.

REFERÊNCIAS

FREUD, Sigmund. Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos [1886-1889]. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira / Sigmund Freud; com comentários e notas de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. – Rio de Janeiro: Imago, 2006, Vol.I.

_____. Os caminhos da formação dos sintomas [1915-1916]. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira / Sigmund Freud; com comentários e notas de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. – Rio de Janeiro: Imago, 2006, Vol. XVI.

LACAN, Jacques. O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada – um novo sofisma [1945]. In: *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise [1953]. In: *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. A instância na letra do inconsciente ou a razão desde Freud (1953). In: *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. A ciência e a verdade [1966]. In: *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. Posição do inconsciente [1966]. In: *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. O Inconsciente Freudiano e o Nosso [1964]. In: *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; versão brasileira de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. O sujeito e o outro (I): A Alienação [1964]. In: *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; versão brasileira de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. O Rato no Labirinto [1964]. In: *O seminário, livro 20: mais ainda*; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; versão brasileira de M. D. Magno. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. A Jakobson [1972-1973]. In: *O seminário, livro 20: mais ainda*; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; versão brasileira de M. D. Magno. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. O Simbólico, o Imaginário e o Real [1953]. Porto Alegre, *Cadernos Lacan*.

MAGALHÃES, Sônia Campos. *A criança em nós*; ilustrações, Lygia Sampaio; organização Vera Motta. Salvador: Associação Científica Campo Psicanalítico: Ágalma, 2013.

MANUAL DE DIAGNÓSTICO E ESTATÍSTICA DE DISTÚRBIOS MENTAIS (**DSM-IV**). (4ª ed.). Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

SOLER, Colette. O sujeito e o Outro I. In: *Para ler o seminário 11 de Lacan. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*/Richard Feldstein, Bruce Fink, Maire Jaanus (orgs); tradução: Dulce Duque Estrada; revisão técnica: Sandra Grostein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997b.

TV CULTURA. *Os sete monstros*. Disponível em: <http://tvcultura.cmais.com.br/setemonstros>. Acesso em: 03 de 08 de 2012.

O desenvolvimento da inteligência nas leituras de Henri Bergson e Jean Piaget

Patrícia Gonçalves
(UFPR)

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem em vista analisar os conceitos de inteligência nas leituras dos autores Henri Bergson e Jean Piaget, pontuando onde ambos rezam as mesmas concepções e onde Jean Piaget discorda do filósofo, no que diz respeito ao desenvolvimento da inteligência humana, e constrói sua própria teoria do conhecimento.

Em seu texto, *A Evolução Criadora*¹, Bergson (2005) afirma que a inteligência está destinada a assegurar a inserção perfeita de nosso corpo no meio, a representar as relações entre coisas exteriores e a pensar a matéria. De acordo com ele, a espécie humana poderia ser chamada de *homo faber*, ao invés de *homo sapiens*, justamente por esta capacidade de lidar com a matéria, que tem em vista, a fabricação de objetos.² (2005) Ele preconiza que diferente dos animais, que já nascem dotados de todos os instrumentos que serão necessários para bem viverem durante toda a sua vida, o ser humano traz consigo, o poder de fabricar através da matéria inerte, utensílios que possam ajudá-lo a sobreviver no meio em que está inserido. É assim que para ele, a teoria da evolução da vida e a teoria do conhecimento são inseparáveis.

Para Jean Piaget, que teve seu primeiro contato com a teoria bergsoniana ainda na adolescência, o desenvolvimento da inteligência também é pensado em sua relação com os atos de adaptação dos organismos ao meio ambiente, sempre tendo em vista a manutenção do equilíbrio. A adaptação é, para ele, a essência do funcionamento intelectual e do funcionamento biológico e a função da inteligência é estruturar o universo,

¹ BERGSON, H. *A evolução Criadora*.

² Ibid., p. 56.

da mesma forma que o organismo estrutura o meio ambiente, não havendo diferenças essenciais entre os seres vivos, mas somente tipos específicos de problemas, que implicam em níveis diversos de organizações.

Neste sentido, no de analisar os conceitos de inteligência de ambos os pesquisadores, que parecem debutar nos mesmos fundamentos, analisaremos em que momento a teoria de Piaget se distancia da teoria Bergsoniana, dando início a uma nova concepção do desenvolvimento da inteligência humana.

O DESENVOLVIMENTO DA INTELIGÊNCIA NAS LEITURAS DE HENRI BERGSON E JEAN PIAGET

Iniciaremos analisando separadamente os conceitos de inteligência de Henri Bergson e posteriormente de seu leitor, Jean Piaget, para que possamos não apenas comparar suas teorias, mas destacar onde o segundo discorda do primeiro em relação à gênese e ao funcionamento da inteligência humana.

Bergson preconiza em *A Evolução Criadora*³(2005), que a existência do homem sobre a terra é datada a partir do momento em que os primeiros utensílios e as primeiras armas foram fabricadas. Fato emblemático para ele, de que a inteligência, característica mesma que distingue os homens dos demais animais, é uma capacidade eminentemente fabricadora, e não teórica.

O autor sustenta que, diferente dos animais que já nascem dotados de todos os instrumentos de que precisarão para bem viver durante toda sua vida, o ser humano fabrica instrumentos artificiais por meio da matéria inerte, para suprir suas necessidades fazendo uso da inteligência. Bergson afirma, que a inteligência fabrica instrumentos inorganizados, ou seja, artificiais e procura com eles resolver situações circunstanciais, utilizando para isso a matéria que o meio lhe dispõe, podendo variar sua fabricação de acordo com as circunstâncias, uma vez que a natureza renunciou a equipá-lo com os materiais necessários para resolver estas situações adversas.

Sobre este poder de criação através da matéria inerte, o filósofo afirma que o ser humano definido cientificamente como *homo sapiens*, talvez

³ Ibid., p. 02.

devesse se chamar *homo faber*⁴ (2005), justamente por sua capacidade de fabricar utensílios e de variar infinitamente suas fabricações. Esta definição é apresentada no sentido não apenas de indicar uma de suas faculdades, mas aquela que, originariamente, o distingue dos demais seres vivos, ou seja, justamente esta capacidade de inventar e fabricar utensílios/feramentas que facilitem/possibilitem sua ação no mundo – capacidade de invenção que abre todo um novo campo de ideias e sentimentos, que acompanham a invenção desses novos instrumentos. Em suas palavras,

Assim, todas as forças elementares da inteligência tendem a transformar a matéria em instrumento de ação, isto é, no sentido etimológico da palavra, em órgão. A vida, não contente em produzir organismos, gostaria de lhes dar como apêndice a própria matéria inorgânica, convertida num mesmo órgão pela indústria do ser vivo. Tal é a primeira tarefa que confere à inteligência.⁵

E como anunciado anteriormente, para criar estes instrumentos, o ser humano faz uso da matéria. É através dela, que o ser humano realiza suas criações, e espera sempre os mesmos resultados dos instrumentos por ele fabricado. Sobre esta expectativa, Bergson (2005) preconiza: “(...) por mais divisível que ele seja, sempre continuará o mesmo: divisível e imutável. E mesmo que ele se desloque, ou que haja o deslocamento de suas partes, ele ou elas, poderão voltar às mesmas posições, voltando a repetir o mesmo estado, quantas vezes forem convenientes.”⁶

Todavia, diferente do que acontece com os animais e seus instrumentos, o objeto fabricado pelo ser humano é imperfeito e obtido à base de esforço. Ele pode ser usado para uma série de manejos, dando ao ser que o possui o poder de resolver uma série de novas situações, mas em relação à sua especificidade, perde para o órgão natural, uma vez que no animal esse instrumento se fabrica, se conserta a si mesmo e apresenta, como em todas as obras da natureza, uma infinita complexidade de detalhe e uma simplicidade de funcionamento. Ele faz imediatamente, no momento desejado, sem dificuldade e com perfeição, o que é chamado a fazer. Bergson (2005) afirma,

⁴ Ibid. p. 53.

⁵ Ibid., p. 175.

⁶ Ibid., p. 08.

(...) inferior ao instrumento natural para a satisfação das necessidades imediatas, será tão mais vantajoso que aquele quanto menos urgente for a necessidade. Sobretudo, repercute sobre a natureza do ser que o fabricou, pois, chamando-o a exercer uma nova função, confere-lhe por assim dizer, uma organização mais rica, sendo um órgão artificial que prolonga o organismo natural.⁷

Neste sentido, Bergson (2005) refere-se a poder, como algo que seria conferido ao homem por sua capacidade fabricadora – a inteligência⁸. No entanto, não define a que, exatamente, se refeririam esses poderes. Certamente não devem se resumir a um simples domínio técnico sobre a natureza, uma vez que ele se refere, em várias passagens do texto em que este tema volta à tona, ao surgimento de novos sentimentos, necessidades, ideias, e chega mesmo a se referir, à abertura de um campo indefinido de ação e à própria liberdade criadora.

Esta liberdade, proporciona ao homem uma seara de possibilidades de criação. Novas necessidades são criadas pelo ser humano a todo momento e para cada uma delas, um novo instrumento poderá ser criado, a fim de proporcionar ao homem uma nova forma de agir e de se relacionar com o meio e com as situações adversas pelas quais ele poderá deparar-se. De acordo com Bergson (2005),

Para cada necessidade que satisfaz, (o ser humano) cria uma necessidade nova e, assim, em vez de fechar, como o instinto, o círculo de ação no qual o animal irá mover-se automaticamente, abre para essa atividade um campo indefinido no qual a impele cada vez mais longe e a torna cada vez mais livre.⁹

Ainda sobre a definição de inteligência, que possibilita ao homem um poder para solucionar os problemas que a vida o impõem, Bergson (2005) retoma o já afirmado, de que há na inteligência, uma tendência a sentir-se à vontade com aquilo que já conhece, com o antigo que se repete. Para o filósofo, Satisfazemos nossa necessidade de previsão ao recompor o mesmo com os mesmos elementos para obtermos os mesmos resultados. Em suas palavras,

⁷ Ibid., p. 153.

⁸ Ibid., p. 56.

⁹ Ibid., p. 153.

Nossa inteligência, tal como a evolução da vida a modelou, tem por função essencial iluminar nossa conduta, preparar nossa ação sobre as coisas, prever, com relação a uma situação dada, os acontecimentos favoráveis ou desfavoráveis que podem se seguir. Instintivamente, portanto, isola em uma situação aquilo que se assemelha ao já conhecido; procura o mesmo, a fim de poder aplicar seu princípio segundo o qual “o mesmo produz o mesmo”.¹⁰

Ela aprecia a associação de ações e efeitos antigos, aos mesmos resultados esperados, através das relações. Relações que, segundo Bergson (2005), os seres humanos estabelecem desde muito cedo. Ele nos lembra, que a criança compreende imediatamente algumas coisas que o animal nunca compreenderá, comparando a inteligência, neste sentido, a uma função hereditária e, portanto, inata. Segundo ele,

a função essencial da inteligência será, portanto, a de destrinçar, em circunstâncias quaisquer, o meio de se safar. Procurará o que pode servir melhor, isto é, inserir-se no quadro proposto. Versará essencialmente sobre as relações entre a situação dada e os meios de utilizá-la. O que há de inato, portanto, será a tendência a estabelecer relações e essa tendência implica o conhecimento natural de certas relações muito gerais, verdadeiro tecido que a atividade própria a cada inteligência irá talhar em relações mais particulares.¹¹

Neste sentido, no de definir a inteligência, e a tendência para a qual ela se inclinou na linha de evolução, percebemos nas palavras do filósofo, a funcionalidade prática da inteligência humana, tendo em vista garantir a inserção do ser humano no meio em que este está inserido, através da possibilidade de criação de instrumentos que o auxiliem a superar os obstáculos exteriores. Para Bergson (2005), “*nossa inteligência, no sentido estrito da palavra, está destinada a assegurar a inserção perfeita de nosso corpo em seu meio, a representar-se as relações entre as coisas exteriores, enfim, a pensar a matéria*”.¹²

Ele ainda preconiza que, para além do sucesso da humanidade assim definido, o homem e a inteligência que o caracteriza, poderiam ser,

¹⁰ Ibid., p. 32.

¹¹ Ibid., p. 163.

¹² Ibid., p. 01.

ainda, qualificados por sua capacidade de se superarem a si mesmos. “*De modo que um conhecimento formal não se limita ao que é útil praticamente, ainda que seja em vista da utilidade prática que faça sua aparição no mundo. Um ser inteligente traz consigo os meios necessários para superar-se a si mesmo*”¹³ (2005).

No entanto, e este é um ponto de fundamental importância no pensamento de Bergson, o ser humano supera a si mesmo, porém menos do que gostaria, e menos também do que se imagina fazer. “*O caráter puramente formal da inteligência priva-a do lastro do qual precisaria para pousar nos objetos que seriam do mais alto interesse para a especulação*”¹⁴ (2005). Ainda sobre esse poder de superação, Bergson (2005) afirma,

O homem cavalga na animalidade e a humanidade inteira, no espaço e no tempo, é um imenso exército que galopa ao lado de cada um de nós, na nossa frente e atrás de nós, numa carga contagiante, capaz de pulverizar todas as resistências e franquear muitos obstáculos, talvez mesmo a morte.¹⁵

A questão que se coloca a partir desta afirmação de Bergson, sobre a superação do homem em relação a si mesmo, parece ser a questão da superação da inteligência – formal, conceitual, voltada para a prática – que a caracteriza, no sentido de uma intuição criadora. Em outras palavras, a questão que se coloca é a da relação entre a inteligência técnica e a intuição criadora. Haveria uma superação da inteligência criadora através da intuição no ser humano? Esta é a questão com a qual Bergson termina sua obra, e que talvez tenha feito Jean Piaget questionar a teoria da evolução do conhecimento do filósofo, ou mesmo ter contribuído para a criação da teoria da evolução da inteligência humana, do próprio Piaget.

Feitas estas considerações a respeito do conceito de inteligência, por Henri Bergson, passaremos então a Jean Piaget.

A obra de Bergson foi apresentado à Jean Piaget por seu padrinho, quanto este notou ainda no jovem Piaget, um grande interesse pela evolução dos seres vivos. A partir desta leitura, ele passou a se interessar pelo desenvolvimento do conhecimento nos seres, sobretudo o desenvolvi-

¹³ Ibid., p. 164.

¹⁴ Ibid., p. 170.

¹⁵ Ibid., p. 293.

mento do conhecimento nos seres humanos. No decorrer de sua carreira, seu interesse se tornou especificamente o desenvolvimento da inteligência humana desde os reflexos inatos do bebê, até a idade adulta. Daí seu trato com as crianças.

Depois de analisar a obra *A Evolução Criadora*, Piaget realizou alguns apontamentos na obra do filósofo no que diz respeito ao trato com a matéria e ao fato de Bergson considerar que a inteligência se dá no trato com outros seres inteligentes. Fatos para ele considerados como fragilidades do pensamento bergsoniano. Ele buscou nas teorias de Darwin, Lamarck e outros seus contemporâneos, fundamentos sobre a evolução da inteligência. Piaget cria então, o termo Epistemologia genética, para designar o estudo do conhecimento a partir de sua gênese, tendo em vista o processo de desenvolvimento do conhecimento no ser humano, desde seu nascimento até a vida adulta, onde tanto os reflexos inatos, quanto as relações com o meio, fizessem parte da construção da inteligência. É assim, que Piaget inicia sua própria teoria do conhecimento, levando em consideração os estímulos que o meio oferece, mas considerando a gênese como um importante fator na formação da inteligência humana.

Nas palavras de Stoltz (2011),

Isso significa que não há inteligência inata, mas que ela é construída a partir da interação. O construtivismo piagetiano explica a passagem de um nível de menor conhecimento para um de maior conhecimento. É preciso entender que, ao mesmo tempo que o sujeito constrói o objeto, constrói a si mesmo como sujeito. E tudo isso por meio de sua ação interativa com o meio em que vive.¹⁶

Piaget compreende a inteligência como adaptação. Para ele, sua função é estruturar o universo, da mesma forma que o organismo estrutura o meio ambiente, não havendo diferenças essenciais entre os seres vivos, sendo a inteligência, um caso particular da adaptação biológica. Assim, para Piaget (1982),

de certa forma, e no início da evolução mental, a adaptação intelectual é, pois, mais restrita do que a adaptação biológica, mas quando esta se prolonga, aquela a supera infinitamente: se do ponto de vis-

¹⁶ STOLTZ, Tânia. *As perspectivas construtivista e histórico-cultural na educação escolar*, p. 17.

ta biológico, a inteligência é um caso particular da atividade orgânica, e se as coisas que percebemos ou conhecemos são uma parte restrita do meio ao qual o organismo tende a adaptar-se, dá-se em seguida uma inversão destas relações.¹⁷

Neste sentido, Piaget compreende que o desenvolvimento intelectual age do mesmo modo que o desenvolvimento biológico, pois, para ele, a atividade intelectual não pode ser separada do funcionamento total do organismo. Ele afirma, que as estruturas da inteligência mudam pela adaptação às situações novas através de dois componentes: assimilação e acomodação. Estes conceitos percorrem toda a sua obra, contudo, antes de discorrermos sobre como o biólogo conceitua assimilação e acomodação, é preciso entender que para ele, o ser humano, desde o nascimento procura adaptar-se às novas situações, e assim, a adaptação é a essência do funcionamento intelectual, bem como a essência do funcionamento biológico. Segundo ele, a adaptação acontece através de uma organização, onde o organismo discrimina entre a miríade de estímulos e sensações com os quais é bombardeado e os organiza em forma de estrutura, assimilando-os e acomodando-os. Essas, assimilação e acomodação, são as categorias explicativas da evolução da inteligência. Ainda nas palavras de Stoltz (2011),

a adaptação é um processo dinâmico e contínuo, na qual a estrutura do organismo interage com o meio externo para se reconstituir e criar uma nova significação para o sujeito. O que é adaptado é, depois, organizado em sistemas coerentes na mente deste. Assim, podemos entender que a construção de nossa inteligência e do real não acontece de forma isolada e fragmentada, ela representa sempre a interação do que é assimilado em um sistema.¹⁸

Neste sentido, conhecer, consiste em operar sobre o real e transformá-lo a fim de compreendê-lo, em função do sistema em transformação a que estão ligadas todas as ações. Piaget nomeia de esquema de ação, aquilo que numa ação é transponível, generalizável ou diferenciável de uma situação para a seguinte. Assim, o que há de comum nas diversas repetições ou aplicações da mesma ação é um *esquema de ação*¹⁹ (1996).

¹⁷ PIAGET, Jean e INHELDER, Barbel, *A psicologia da criança*, p. 52.

¹⁸ Ibid. 13, p. 18.

¹⁹ Ibid. 14, p. 37.

Estes esquemas são utilizados para processar e identificar a entrada de estímulos. Graças a este processo, o organismo está apto a diferenciá-los, como também está apto a generalizá-los. Para Stoltz (2011),

Com as adaptações, surgem primeiramente os esquemas. Esquema é a unidade básica do conhecimento, define-se como a essência da ação e pode ser utilizada em outras situações, ou seja, é passível de generalização. É a interação do sujeito com o objeto que leva ao aparecimento e à reformulação de esquemas.²⁰

Neste processo, um conjunto de esquemas e sua coordenação determinam o aparecimento de estruturas, que são sistemas de transformação que permitem o entendimento e a resolução de problemas reais. As estruturas só podem ser percebidas quando o sujeito atua na realidade resolvendo problemas, pois os esquemas são estruturas intelectuais que organizam os eventos como eles são percebidos pelo organismo, classificando-os em grupos, de acordo com características comuns.

Piaget afirma que alguns esquemas são simples, talvez até inatos ou de natureza reflexa, como o esquema de sucção do bebe no seio de sua nutriz,²¹ (1996). Mas, a maioria deles não corresponde a uma montagem hereditária acabada, pelo contrário, são construídos pouco a pouco pelo indivíduo, dando lugar a diferenciações que ele nomeia como acomodações a situações novas.

Acomodação é definida por ele como toda modificação dos esquemas de assimilação, por influência de situações exteriores, pois, quando um esquema não for suficiente para responder a uma situação e resolver um problema, surge a necessidade de o esquema modificar-se em função da nova situação. “*Não havendo assim, assimilação sem acomodação*”²² (1996). Segundo Stoltz (2011),

a acomodação é o processo de ajuste do sujeito ao objeto novo. Isso não ocorre de uma hora para a outra, mas lentamente, por aproximação, determinando a possibilidade de avanço do conhecimento. A adaptação pode ser entendida como um estágio temporário de equilíbrio, por exemplo, quando a pessoa nasce, possui basicamen-

²⁰ Ibid. 13, p. 22.

²¹ Ibid., p. 19.

²² Ibid., p. 40.

te, a atividade dos reflexos. É a partir dela que vai conhecer a realidade, como no caso do reflexo de sucção, que lentamente vai sendo substituído pela atividade adaptativa de sucção, como no exemplo da criança que passa do seio da mãe para a mamadeira.²³

Em outras palavras, o esquema de ação de sucção do leite da nutriz, que pode ser entendido como um esquema inato ou reflexo, foi assimilado e posteriormente acomodado, havendo assim o equilíbrio deste esquema, para que então o bebe possa assimilar um novo esquema de ação, a saber, o esquema de sucção da mamadeira. O que confirma que a assimilação de um novo dado perceptual, motor ou conceitual se dará primeiramente em esquemas já existentes, ou seja, acomodados em fases anteriores. Justificando assim, a teoria Piagetiana de que não existem acomodações sem assimilação, pois um dado perceptual, motor ou conceitual é acomodado perante a sua assimilação no sistema cognitivo existente²⁴ (1996).

Assimilação e acomodação são, portanto, mecanismos complementares, não havendo assimilação sem acomodação, e vice-versa. A adaptação do sujeito ocorre através da equilibração entre esses dois mecanismos, não se tratando, porém, de um equilíbrio estático, mas essencialmente ativo e dinâmico. Para o autor, são as sucessões de equilibração, ou seja, os constantes desequilíbrios, cada vez mais amplos que possibilitam as modificações dos esquemas existentes a fim de atender a ruptura de equilíbrio, representadas pelas situações novas, para as quais não existia um esquema próprio. Nas palavras de Murani, para Piaget (2010),

A inteligência é de fato assimilação na medida em que incorpora todos os dados da experiência. Quer se trate do pensamento, que graças ao juízo, faz entrar o novo no já conhecido, reduzindo assim o universo às suas próprias noções, quer se trate da inteligência sensório-motora que estrutura igualmente as coisas que percebe reconduzindo-as aos seus esquemas, nos dois casos a adaptação intelectual comporta um elemento de assimilação, quer dizer, de estruturação por incorporação da realidade exterior às formas derivadas à atividade do sujeito.²⁵

²³ Ibid. 13 p. 42.

²⁴ Ibid., p. 56.

²⁵ MURANI, Alberto, *Jean Piaget*, p. 30.

Piaget sustenta que *“na realidade, a inteligência se constrói por etapas de equilíbrio sucessivas, de modo que o trabalho começa, em cada uma delas, por uma reconstrução do que já havia sido adquirido na etapa precedente, mas sob uma forma mais restrita.”*²⁶

Assim, a assimilação não pode ser pura, pois quando incorpora os elementos novos nos esquemas anteriores, a inteligência modifica imediatamente estes últimos para adaptá-los aos novos dados. O que o leva a afirmar que as coisas nunca são conhecidas em si mesmas, uma vez que o trabalho de acomodação só é possível em função do processo inverso de assimilação. Nas palavras de Piaget (1983),

a adaptação intelectual, como qualquer outra, é uma equilíbrio progressiva entre um mecanismo assimilador e uma acomodação complementar. O espírito só se pode considerar adaptado a uma realidade quando há uma acomodação perfeita, isto é, quando nada nesta realidade modifica os esquemas do sujeito. Mas, não há adaptação se a nova realidade impõe atitudes motoras ou mentais contrárias às que tinham sido adaptadas no contato com outros dados anteriores: só há adaptação quando existe coerência, assimilação.²⁷

Neste sentido, a teoria da equilíbrio, de maneira geral, trata de um ponto de equilíbrio entre a assimilação e a acomodação, sendo considerada como um mecanismo autorregulador necessário para assegurar ao sujeito uma interação eficiente entre ele e o meio ambiente.

Reforçando este conceito, Piaget reza que a equilíbrio é necessária, porque se o sujeito só assimilasse estímulos, acabaria com alguns poucos esquemas cognitivos muito amplos, e por isso, incapazes de detectar diferenças nas coisas. O contrário também é nocivo, pois se o ser humano só acomodasse estímulos, acabaria com uma grande quantidade de esquemas cognitivos, porém muito pequenos, acarretando uma taxa de generalização tão baixa que a maioria das coisas seriam vistas sempre como diferentes, mesmo pertencendo à mesma classe. De acordo com Stoltz (2011), *“isso significa que, para que tenhamos algum avanço no conhecimento, é preciso sempre incorporarmos primeiro o dado novo ao conhecimento que já possuímos. Só depois nos ajustamos ao objeto por conhecer.”*²⁸

²⁶ Ibid. 22, p. 132.

²⁷ Ibid. p. 31.

²⁸ Ibid. 13, p. 47.

Exemplificando esta etapa, do desenvolvimento da inteligência, uma criança ao experimentar um novo estímulo, por exemplo, tenta assimilá-lo a um esquema já existente. Se ela for bem sucedida, o equilíbrio, em relação àquela situação estimuladora particular, é alcançado no momento. Mas, *se a criança não consegue assimilar o estímulo, ela tenta, então, fazer uma acomodação, modificando um esquema ou criando um esquema novo. Quando isso acontece, ocorre a assimilação do estímulo e, nesse momento, o equilíbrio é alcançado*²⁹ (1996).

Neste sentido, podemos concluir que a teoria piagetiana compreende o desenvolvimento da inteligência humana como uma adaptação entre o organismo e o meio ambiente. Com efeito, a vida é uma criação contínua de formas cada vez mais complexas, sendo necessário o estabelecimento de um equilíbrio progressivo entre essas formas e o meio. Em suas palavras (1982), *“afirmar que a inteligência é um caso particular da adaptação biológica equivale, portanto, a supor que ela é, essencialmente, uma organização e que sua função consiste em estruturar o universo tal como o organismo estrutura o meio imediato”*.³⁰

Desta forma, depois de expormos separadamente alguns aspectos do pensamento de Bergson e Piaget, no que diz respeito às suas concepções do desenvolvimento da inteligência, podemos perceber, que os pensadores comungam, inicialmente, de ideias semelhantes. Ambos comungam da ideia de que a inteligência está voltada para a inserção do ser humano em seu meio, tendo em vista sua adaptação e buscando comparar situações semelhantes esperando resultados semelhantes. Em *Biologia e Conhecimento*³¹ por exemplo, Piaget (1996) afirma que *“as ações, com efeito, não se sucedem ao acaso, mas se repetem e se aplicam de maneira semelhante a situações comparáveis. Mais precisamente, reproduzem-se tais quais se os mesmos interesses correspondem situações análogas”* (...).³²

No texto supracitado de Bergson, (2005) podemos notar a semelhança da ideia entre os autores nesta passagem, *“a inteligência, (...) isola em uma situação aquilo que se assemelha ao já conhecido; procura o mesmo, a fim de poder aplicar seu princípio segundo o qual ‘o mesmo produz o mesmo’*”.³³

²⁹ Ibid. 14, p. 106.

³⁰ PIAGET, Jean, *O nascimento da inteligência na criança*, p. 16.

³¹ PIAGET, Jean, *Biologia e Conhecimento*.

³² Ibid. 32, p.16.

³³ Ibid. 02, p. 53.

Todavia, Piaget não concorda integralmente com a teoria de Bergson. Em uma de suas considerações, ele chama a atenção para o fato de que o filósofo reduziria a inteligência ao trato com a matéria e com os sólidos. O que em sua opinião, justamente tornaria a inteligência inapta para apreender a vida em sua complexidade, considerando esta afirmação como uma fragilidade da obra de Bergson. Nas palavras de Piaget (1975)

O primeiro argumento do filósofo é que a inteligência nasceu da ação sobre a matéria, mas há nisso uma dupla dificuldade. Em primeiro lugar, a inteligência procede da ação em geral, e não somente da ação sobre a matéria: sobre a pessoa de outrem, sobre o (e por meio do) corpo mesmo, do mesmo modo que sobre os sólidos inanimados. Em segundo lugar; e principalmente, a lógica e as matemáticas não resultam da forma dos objetos aos quais podemos aplica-las, senão recaímos no empirismo clássico, mas sim das coordenações gerais da ação (reunir, ordenar, por em correspondência, etc.), independentemente da natureza dos objetos visados.³⁴

Para Piaget, quando Bergson afirma que a inteligência reconstitui o contínuo com o descontínuo e o movimento com o imóvel, o filósofo reduziria a inteligência à representação de uma imagem, visto que a imagem mental é efetivamente estática por natureza e inapta a aprender o contínuo. Ainda de acordo com ele, o filósofo francês esqueceria totalmente a existência das operações, que tem como objeto, por essência, as transformações e não só os estados, que consistem em atos e não em imagens, e que alcançam, enquanto tal, o movimento e a construção produtiva, criadora de estruturas dinâmicas.

Essas questões levantadas por Piaget, no que diz respeito à caracterização da inteligência e aos meios dos quais ela se apropriou para sua evolução, evidenciam algumas diferenças entre sua teoria e a do filósofo. As leituras bergsonianas foram o disparador para o interesse de Piaget pelo desenvolvimento da inteligência, mas ao longo de suas pesquisas ele buscou não apenas conceituar a gênese, mas também o funcionamento da inteligência humana, o que o levou a distanciar-se da teoria de Bergson.

³⁴ Ibid., 22, p. 134.

CONCLUSÃO

Podemos concluir desta análise sobre o desenvolvimento da inteligência humana, que Jean Piaget encontrou em Bergson um pensador que analisava o desenvolvimento das espécies, sobretudo da espécie humana, unindo filosofia e biologia. A obra *A Evolução Criadora* apresentou à ele a possibilidade de compreender e analisar a evolução das espécies sob uma nova perspectiva. Além de saber perfeitamente o que deveria observar, ele verificava de alguma maneira ou experimentava uma ideia importante fundamentado nos conceitos bergsonianos. Foi esta obra que direcionou as primeiras pesquisas piagetianas e que fundamentou o conceito que até o fim de suas pesquisas o acompanhou, a saber, que a inteligência é a forma que assumiu a adaptação biológica ao nível da espécie. Nas palavras de Dolle, sobre a teoria da evolução da inteligência de Piaget (1978),

No homem, além dessa continuidade biológica, observa-se um alargamento da adaptação pelas formas cada vez mais hierarquizadas e cada vez mais complexas que ela assume. Se a inteligência é adaptação, há uma grande distância entre a adaptação da inteligência infantil e a do adulto. Mas esta última é herdeira daquela.³⁵

Daí, sua teoria de que todo ato inteligente deve partir de um conhecimento menor, para um conhecimento maior. Mas, o desejo de uma comprovação científica de como se dá este desenvolvimento, para ele não encontrada na obra de Bergson, fez com que este, o decepcionasse e com que o jovem Piaget buscasse em outras fontes, que não a filosófica, a comprovação que almejava para sua teoria. Em suas palavras,

a leitura de Bergson (...) deu-me força na decisão, mas também me desapontou um pouco. Em vez de encontrar nela a última palavra da Ciência, como meu padrinho me levará a esperar, tive a impressão de uma construção engenhosa sem bases experimentais. Entre a biologia e a análise do conhecimento, eu precisava de algo a mais que a Filosofia. Penso que foi naquele momento que descobri uma necessidade que só podia ser satisfeita através da Psicologia.³⁶

³⁵ DOLLE, Jean-Marie, *Para Compreender Piaget*, p. 36.

³⁶ EVANS, Richard, *Jean Piaget, o homem e suas ideias*, p. 130.

Mesmo buscando em outra área a comprovação de que necessitada, a filosofia continuou presente nas obras de Piaget e a leitura da obra de Bergson também se fez presente ao longo de sua obra. A necessidade que ele sentia de comprovação científica para suas ideias, o levou a analisar em suas obras não apenas a gênese, mas também o funcionamento da inteligência humana através de experimentações com bebês, dentre deles seus próprios filhos, crianças e adultos. Este fato não foi analisado por Bergson, não porque este não se interessasse pelo funcionamento da inteligência, mas porque em sua obra Bergson se dispõe a analisar como se dá a inteligência no ser humano, tendo em vista sua gênese e evolução e não o funcionamento com base experimental, como se propôs Piaget.

Contudo, mesmo se decepcionando em partes com a obra de Bergson, e tendo analisando o desenvolvimento da inteligência humana sobre outra ótica, Piaget deixa clara sua admiração pela obra do filósofo:

há, pois, provavelmente, algo de verdadeiro nas palavras de Bergson segundo as quais um espírito filosófico é geralmente dominado por uma única ideia pessoal que tenta exprimir de múltiplas maneiras, no curso de sua existência, sem jamais conseguir inteiramente.³⁷

Este pensamento esteve presente em toda sua vida de pesquisador. Piaget dedicou 40 anos de sua carreira a compreender a inteligência humana, e o espírito filosófico se fez presente durante todo este período. A todo momento novos questionamentos eram elaborados, novos desafios eram propostos e novos experimentos realizados para tentar compreender inteiramente como se dá o desenvolvimento da inteligência humana, como Bergson ainda na adolescência, o havia inspirado.

REFERÊNCIAS

BERGSON, H. *A evolução Criadora*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 2003.

³⁷ Ibid, 39, p. 139.

_____. *L'Évolution Créatrice*. Paris: PUF, 1948.

_____. *Matéria e memória*. Tradução de Paulo Neves. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *O pensamento e o Movente*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BRINGUIER, Jean-Claude. *Conversando com Jean Piaget*. Tradução de Maria José Guedes. Rio de Janeiro: Difel, 1978.

CASTORINA, José Antonio. FERREIRA, Emilia, LERNER, Delia. OLIVEIRA, Marta Khol de. *Piaget - Vigotsky*. Tradução Cláudia Schilling. 4ª edição. São Paulo: Editora Ática, 1997.

DOLLE, Jean-Marie. *Para Compreender Piaget*. Tradução de Maria José J. G. de Almeida. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

EVANS, I. Richard. *Jean Piaget, o homem e suas ideias*. Tradução de Angélica Oiticica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980.

GONÇALVES, Jonas Coelho. *Consciência e matéria. O dualismo de Bergson*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

LIMA, Lauro de Oliveira. In: MACEDO, Lino de. *Ensaaios Construtivistas*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1994.

MACEDO, Lino. *Ensaaios Construtivistas*. 3ª edição. São Paulo : Casa do Psicólogo, 1994.

MURANI, Alberto. *Jean Piaget*. Tradução e organização: Daniele Saheb. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 2010.

PIAGET, Jean. *A epistemologia genética. Sabedoria e ilusões da filosofia. Problemas de Psicologia genética*. Traduções de Nathanael C. Caixeiro, Zilda Abujamra Daeir, Célia E. A. Di Piero. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *A equilibração das estruturas cognitivas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

_____. *Biologia e Conhecimento*. 2ª edição. Vozes: Petrópolis, 1996.

_____. Como se desarrolla la mente del niño. In: PIAGET, Jean et alii. *Los años postergados: la primera infancia*. Paris: UNICEF, 1975.

_____. *O nascimento da inteligência na criança*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

PIAGET, Jean e INHELDER, Barbel. *A psicologia da criança*. São Paulo: DIFEL, 1982.

PRADO Júnior, Bento. *Presença e o Campo Transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

PULASKI, Mary Ann Spencer. *Compreendendo Piaget*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

STOLTZ, Tânia. *As perspectivas construtivista e histórico-cultural na educação escolar*. 3. Ed. rev., ampl. Curitiba: IBPEX, 2011.

WADSWORTH, Barry. *Inteligência e Afetividade da Criança*. 4ª edição. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli, 1996.

WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Tradução Aristóteles Anghoben Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

Skinner e Merleau-Ponty: questões sobre mecanicismo causal e pensamento dialético

Lucas Roberto Pedrão Paulino

(USP)

Reinaldo Furlan

(USP)

INTRODUÇÃO

A literatura acerca do diálogo entre fenomenologia e behaviorismo mostra opiniões variadas, alguns autores defendem a incompatibilidade entre tais escolas do pensamento (BRODY e OPPENHEIM, 1966, 1967; CORRIVEAU, 1972; GRUBA-MCCALLISTER, 1991; HITT, 1969; MEYER, 1975; MILHOLAN e FORISHA, 1972), outros defendem algum grau de compatibilidade e reconhecem que as dificuldades no diálogo entre tais escolas são mais relativas aos preconceitos dos autores em relação à escola com a qual não têm afinidades do que com os pressupostos filosóficos de cada uma (DAY, 1969; GIORGI, 1970, 1975). Outros, ainda, ressaltam que o diálogo deve ser mantido, desde que os autores se propusessem a entender a ambas as escolas (HENLE e BALTIMORE, 1967; ZANER, 1967).

Consideramos que a manutenção do diálogo poderá trazer benefícios a ambas as escolas. Reconhecemos, entretanto, que a fenomenologia e o behaviorismo são escolas com muitos autores, cada um oferecendo uma perspectiva filosófica diferente o suficiente para que não possam ser igualadas. Nesse sentido, como estratégia metodológica não optamos por estudar fenomenologia e behaviorismo de forma generalizada, antes, escolhemos dois autores: Skinner, do behaviorismo, e Merleau-Ponty, da fenomenologia. Escolha esta motivada pelo fato de que ambos tratam do comportamento. Entretanto, o pensamento desses autores muda no decorrer do tempo e de suas publicações, por isso, com vistas tornar ainda mais precisa a nossa análise, escolhemos como referência primária um livro da primeira fase de Merleau-Ponty, o “La structure du comportement” (*Structure*), e um livro da segunda fase de Skinner, o “Science and Human

Behavior” (*Science*). As demais obras desses autores e dos comentadores foram tratadas como referências de apoio. Recorremos a um tipo de reducionismo fenomenológico onde nos esforçamos em nos colocar na posição de behavioristas, para a leitura de Skinner, e como fenomenólogos para a leitura de Merleau-Ponty. Frente a esse contexto, propusemos a examinar a crítica merleau-pontyana ao behaviorismo de forma geral e sua relação ao behaviorismo skinneriano, a partir dos conceitos de mecanicismo e de dialética presentes no pensamento merleau-pontyano. Este trabalho segue três momentos. No primeiro é apresentada a crítica merleau-pontyana ao behaviorismo. No segundo é apresentada a noção de organismo na segunda fase do pensamento skinneriano. No terceiro é apresentada a noção de comportamento operante como movimento dialético e sua relação com o organismo como um todo.

CRÍTICA DE MERLEAU-PONTY AO BEHAVIORISMO

O *Structure* é uma das obras de peso de Merleau-Ponty. O objetivo explícito já no primeiro parágrafo da introdução do *Structure* pode ser interpretado como uma antecipação de um tema que atravessará toda a obra: “Nosso objetivo é compreender as relações entre a consciência e a natureza – orgânica, psicológica ou mesmo social” (MERLEAU-PONTY, 1942/1967, p. 1). A “consciência” é um termo cuja definição é construída no decorrer da obra, mas a noção de natureza da qual partem as análises está exposta desde o início e se trata de considerá-la como uma “multiplicidade de eventos, exteriores uns aos outros, ligados por relações de causalidade” (p. 1).

Essa noção de natureza serve como ponto de partida da análise, pois ela facilita (a) o exame das posições idealistas e realistas, no plano ontológico, e intelectualistas e empiristas, no plano epistemológico, como teorias tradicionais em voga no contexto francês na época da escrita do *Structure*, e (b) o desenvolvimento da posição estrutural, que servirá de base para a teoria proposta ou alternativa às tradicionais. No caso da Psicologia, as práticas tradicionais em voga no início do século XX transitavam entre um materialismo, que fazia do fenômeno psíquico uma parte do mundo real, e um espiritualismo, que estabelecia a consciência como causa ou coisa distinta do mundo real ou natural. No caso da psicanálise,

por exemplo, o uso de metáforas energéticas para explicação do comportamento, onde do inconsciente surgiriam forças que seriam as causas das atitudes de uma pessoa é um traço da atitude materialista.

Essas teses tradicionais, tomadas de forma sucinta, representam a dualidade filosófica com a qual Merleau-Ponty lida: uma filosofia idealista que coloca o mundo objetivo, real ou natural como resultado de uma consciência; e um discurso científico que trata a consciência como objeto real ou natural (BIMBENET, 2000, p. 28; BIMBENET, 2010, p. 164; BARBARAS, 2011, p. 52; FERRAZ, 2006, p. 60; FERRAZ, 2009, p. 22; SOMBRA, 2006, p. 42). Uma das principais críticas trazidas pelo *Structure* é que enquanto as práticas humanas, como a filosofia, a psicologia, a biologia ou as ciências e saberes de forma geral, permanecerem optando por um ou outro lado dessa dualidade decorrerá que as análises, exames ou estudos da relação entre a consciência e a natureza permanecerão problemáticas, pois não conseguirão integrar a totalidade do fenômeno percebido. A proposta do *Structure* está, então, na apresentação de uma opção que escape dessa dualidade e possibilite um nível de análise diferenciado.

Para dar início ao desenvolvimento dessa proposta Merleau-Ponty (1942/1967) enceta um discurso sobre o tema do comportamento. A escolha desse tema cumpre pelo menos duas funções importantes dentro da obra. A primeira função consiste em abrir espaço para uma nova definição do termo “comportamento”. Apesar de que, na época da escrita da *Structure*, o uso desse termo fosse recorrente em outros campos do conhecimento, como no behaviorismo que estava institucionalizando-o como um termo técnico, seu uso ainda era novo ou incipiente dentro das humanidades de forma geral, o que o tornaria mais flexível a novas definições. Além disso, o termo pareceu um instrumento útil para facilitar uma redefinição da dualidade, recorrentemente trabalhada por Merleau-Ponty (1942/1967), representada pelo psíquico e fisiológico.

A segunda função consiste na facilitação do diálogo com as psicologias da época. Ao assumir o comportamento como tema de estudo, mesmo que inicialmente nos moldes das psicologias tradicionais, Merleau-Ponty (1942/1967) realiza uma estratégia metodológica que se mostra duplamente frutífera: a) permite descrever o que os estudiosos das áreas do saber fizeram – seus procedimentos, resultados e interpretações; e b) possibilita o exame e a reformulação do conceito de comportamento tra-

dicional, direcionando a análise para a nova proposta de comportamento. Trata-se, então, de uma postura genuinamente filosófica: entender ou compreender um discurso, examiná-lo ou criticá-lo e propor alternativas.

Essa estratégia metodológica está de acordo com o que Bimbenet (2004) chama de “ponto de vista do espectador estrangeiro” (p. 36). Nesse ponto de vista a análise se dá como se fosse externa ao objeto estudado, como se o objeto fosse um cenário ou tabuleiro ao qual um examinador olhasse de cima, onde a consciência se faz coisa ou objeto. Segundo Bimbenet (2000) é por isso que a *Structure* “não cessa de desdobrar seu discurso: ‘o método do espectador estrangeiro’, com sua exigência de neutralidade descritiva é inseparável ao mesmo tempo de um trabalho crítico dedicado a ultrapassar o pensamento causal em direção a um ponto de vista transcendental” (p. 26).

Ao discurso dessa estratégia metodológica Giles (1979) acrescenta que a *Structure* posiciona sua análise ao nível da experiência científica e não da experiência natural, onde o comportamento se mostra intencional. Esse posicionamento seria uma tentativa de mostrar que o conjunto dos dados ou resultados obtidos pela investigação científica do comportamento “é incompreensível dentro das perspectivas ontológicas que a ciência adota espontaneamente” (p. 76).

Esse posicionamento é observado já no final da introdução da *Structure*, onde Merleau-Ponty cita o behaviorismo e antecipa os problemas com os quais lidará nos dois primeiros capítulos, seguido dos demais capítulos onde a sua proposta aparece com mais veemência. De forma geral, o primeiro capítulo mostra algumas dificuldades de se sustentar a redução do comportamento à fisiologia e a uma soma de reflexos, mesmo dentro do escopo da própria teoria do reflexo. O segundo capítulo mostra tais dificuldades em relação à psicologia dos comportamentos superiores, com o apoio da teoria da Gestalt. Esses dois primeiros capítulos formam os preparativos para a apresentação da proposta que aparece com intensidade no terceiro e no quarto capítulo: comportamento como uma estrutura.

Embora o comportamento proposto por Merleau-Ponty (1942/1967) tenha um sentido específico de estrutura, o comportamento criticado por Merleau-Ponty não salvaguarda um sentido específico. Merleau-Ponty (1942/1967) ao discutir o comportamento, dialoga com um público variado que abrange, por exemplo, behavioristas, fisiologistas e neurologistas.

É certo que Merleau-Ponty discute alguns tópicos da psicologia da gestalt, da neurologia de Goldstein e da fisiologia de Sherrington com precisão, mas é ao behaviorismo que nossa atenção se direciona. No âmbito do behaviorismo, apenas três autores são mencionados no decorrer de seu primeiro livro: Watson, Tolman e Tilquin. Tais autores apresentam concepções de comportamento bastante diferentes. Por exemplo, Watson concebe o comportamento em um padrão estímulo-resposta, enquanto Tolman concebe o comportamento em um padrão estímulo-organismo-resposta. As concepções de comportamento no âmbito dos autores behavioristas são variadas (COSTA, 2002, p. 1). Alguns autores salientam que o termo “behaviorismo” não serve para indicar uma continuidade no pensamento dos teóricos considerados behavioristas, visto que estavam preocupados com diferentes problemas e tipos de explicação para o comportamento (CHIE-SA, 2006, p. 188), e outros preferem usar o termo behaviorismo no plural (O’DONOHUE e KITCHENER, 1998, p. 1; SILVA e PAULINO, 2011, p. 145). Skinner não é mencionado em momento algum. O fato de Merleau-Ponty não ter examinado as obras skinnerianas abre espaço para a revisão de suas críticas aplicadas ao behaviorismo skinneriano.

Cada uma dessas áreas concebe o comportamento de uma maneira diferente, mas Merleau-Ponty o discute de maneira generalizada. A questão do momento é qual o sentido em comum encontrado por Merleau-Ponty que o permitiu discutir com precisão áreas com concepções de comportamento tão variadas? Nossa hipótese reside na noção merleau-pontyana de ciência. A partir dessa noção Merleau-Ponty critica as noções de comportamento tradicionais de maneira indireta. Vejamos como ela aparece em suas obras.

A ciência para Merleau-Ponty se ocupa em estudar a realidade. Tal realidade é preconcebida. Se estou em uma sala escura donde um ponto luminoso esteja presente e se movimentando, direi que o ponto chama minha atenção e que o sigo com o olhar. Se estou em um bosque vejo as cores dos pássaros e sinto o cheiro da relva. Trata-se da luz ou cheiro fenomênico. Para a consciência ingênua não há problemas com essas descrições, mas o pensamento científico tende a problematizá-las. A ciência dirá que as cores e o cheiro são realidades diferentes do fenômeno. Cores são frequências de ondas que atingem minha retina e eliciam movimentos de olhar na direção e cheiros são micropartículas que atingem recep-

tores olfativos e promovem a sensação odorífera. Cores e cheiros são estímulos causadores do comportamento. Há um dualismo causal onde os estímulos como elementos reais causam o comportamento. Trata-se da luz ou cheiro real. O organismo não exerce função ativa ou intencional em relação ao meio, ele reage de acordo com as exigências externas. Ele é uma parte da natureza composta por elementos somáveis, externos entre si, e seu comportamento é uma reação ao ambiente. Essa é a concepção de ciência do comportamento criticada por Merleau-Ponty (1942/1967; 1945/1976; 1948/2004; 1960/1991; 1968/1995; 1964/1979).

Um exemplo da fisiologia, em relação aos estudos de Pavlov, trata-se do pareamento de um estímulo neutro com um estímulo eliciador, que tornava o antigo estímulo neutro, depois de um tempo, em estímulo condicionado. Trata-se do reflexo condicionado. Uma vez estabelecida a regularidade dessa reação, se fosse adicionado um estímulo adicional diferente, poderia ser verificado que a reação não mais ocorria. A partir desse acontecimento era inferido um mecanismo interno inibidor da reação, que poderia ser ligado ou desligado por meio de determinados estímulos. Haveria também uma correspondência entre o local da estimulação e algum ponto específico do sistema nervoso central, responsável pela reação ou inibição da reação.

Merleau-Ponty (1942/1967) expõe que os próprios resultados da fisiologia não corroboram essa inferência, diferentemente, “a descrição dos *factos conhecidos* mostra que o destino de uma excitação é determinado por sua relação com o conjunto do estado orgânico e com as excitações simultâneas ou precedentes, e que entre o organismo e seu meio as relações não são de causalidade linear, mas de causalidade circular” (p. 13). Do ponto de vista descritivo, portanto, há uma regularidade entre o estímulo e a resposta que Merleau-Ponty (1942/1967, p. 13) reconhece como legítima, mas a ciência fisiológica infere uma explicação que não é bem fundamentada na descrição.

Esse é evidentemente um exemplo da fisiologia, que na visão de Merleau-Ponty é adotado também pelo behaviorismo watsoniano. A concepção de ciência comportamental criticada por Merleau-Ponty apresenta pelo menos duas noções importantes. A primeira é sobre o organismo. Ele é composto por uma série de mecanismos reflexos, que agem autonomamente e de maneira desvinculada do conjunto orgânico ao qual pertence.

Ele é passivo na medida em que responde às demandas ambientais chamadas de estímulo. A segunda é sobre o comportamento. Ele é a reação visível causada por um mecanismo, seja interior, representado pelo sistema nervoso, seja exterior, representado pelo estímulo. Merleau-Ponty (1942/1967) reconhece que na proposta behaviorista o comportamento não está localizado no sistema nervoso central, mas entre o organismo e o ambiente, que seu estudo independe da fisiologia e que ele representa um fluxo de ação projetado ao meio, numa relação de sentido. Todavia, reconhece também que o behaviorismo busca explicação na fisiologia ou no mundo físico e, portanto, contradiz seus próprios fundamentos, sendo que essa contradição só poderia ser anulada se o “pensamento causal ou mecânico fosse abandonado em benefício de um pensamento dialético” (p. 3).

Nossa questão agora é se podemos encontrar na filosofia skinneriana uma concepção não mecanicista de organismo e uma concepção dialética de comportamento. A definição de organismo no behaviorismo skinneriano é variável.

COMPORTAMENTO REFLEXO E ORGANISMO MECÂNICO

Ao discorrer sobre o comportamento reflexo, Skinner (1953) dá uma atenção especial à relação entre vida e movimento. Por vezes atribuiu-se vida a qualquer objeto em movimento, em um princípio chamado de animista. Skinner, entretanto diferencia dois tipos de movimento: um intencional, do organismo vivo, e um não-intencional, o físico, como exercido pela ação da gravidade. O primeiro se refere aos movimentos dos corpos que tem uma direção, isto é, “age para alterar o ambiente” (p. 45) e o segundo é aquele cujo direcionamento independe do organismo. Há, aqui, o surgimento da vida tal como concebida por Skinner: a possibilidade de um movimento direcionado a um fim tido, de forma geral, como a modificação ambiental.

Nessa concepção skinneriana de vida intencional, o comportamento reflexo tem um papel limitado na explicação do comportamento. O reflexo se trata de uma parte do comportamento que tem alta probabilidade de previsão e controle, mas o comportamento do organismo como um todo não pode ser reduzido ao reflexo, como Skinner (1953) reconhece:

permanece verdadeiro que se pudéssemos reunir todo o comportamento que se encaixa no padrão do reflexo simples, deveríamos ter apenas uma fração demasiado pequena do comportamento total do organismo. Isso não é o que as investigações iniciais esperavam. Vemos, agora, que o princípio do reflexo foi sobrecarregado. A entusiasmante descoberta do estímulo levou a reivindicações exageradas. Não é plausível, nem conveniente, conceber o organismo como um complicado *jack-in-the-box* com uma longa lista de truques, sendo que cada um pode ser evocado pressionando o botão apropriado. A maior parte do comportamento do organismo intacto não está sob esse tipo primitivo de controle de estímulos. O ambiente afeta o organismo em várias formas que não são convenientemente classificadas como “estímulos” e, mesmo no campo da estimulação, apenas uma pequena parte das forças que agem sobre o organismo eliciam respostas de uma maneira invariável como a da ação reflexa (pp. 49-50).

Essa citação é rica de detalhes sobre a filosofia skinneriana. A ideia de um organismo mecânico, composto por dispositivos reflexos é claramente recusada e a ideia de um organismo como um todo é fortalecida. É certo que a noção de organismo como um todo pode ser encontrada no decorrer das obras de Skinner (CHIESA, 2006, p. 168), todavia, essa noção guarda vários significados. Micheletto e Sérgio (1993) apontam três deles. O primeiro indica que tal noção pode servir para distinguir uma ciência do comportamento de uma ciência fisiológica. Nessa perspectiva o organismo como um todo teria o sentido de organismo intacto, isto é, um organismo que não é lesionado propositalmente de maneira alguma para ser estudado. O segundo indica que, como tal noção aparece desde os primeiros textos skinnerianos, ela se refere a um organismo reflexo que atua como a soma de suas partes. Porém, devemos lembrar aqui que nosso foco de estudo é o segundo pensamento de Skinner e não o de seus primeiros textos. O terceiro é assumido por Micheletto e Sérgio (1993) e representa a noção de organismo defendida aqui: organismo representado por interações constantes ou dialéticas. Nas palavras de Micheletto e Sérgio (1993):

O homem constrói o mundo a sua volta, agindo sobre ele e, ao fazê-lo, está também se construindo. Não se absolutiza nem o homem, nem o mundo; nenhum dos elementos da relação tem autonomia.

Supera-se, com isto, a concepção de que os fenômenos tenham uma existência por si mesmo, e a noção de uma natureza, humana ou não, estática, já dada. A própria relação não é estática, não supõe meras adições ou subtrações, não supõe uma causalidade mecânica. A cada relação obtém-se, como produto, um ambiente e um homem diferentes (p. 3).

Em suma, a noção de organismo skinneriana independe de uma noção de organismo composta por mecanismos reflexos, uma vez que a explicação fisiológica do comportamento não é compatível com o behaviorismo skinneriano.

COMPORTAMENTO OPERANTE E DIALÉTICA

A proposta definitiva de Skinner está no comportamento operante. A diferença fundamental entre este e o reflexo é que foco de estudo deixa de ser um estímulo antecedente, para abranger as condições conseqüentes ao comportamento, que afetam ou modificam o próprio organismo ou comportamento futuro. A noção de comportamento operante como processo oferece o contexto sob o qual ele ocorre, é mantido, fortalecido ou esvanecido. Tal processo é chamado de condicionamento operante. As conseqüências são importantes, pois retroagem ["may 'feed back'"] no organismo, alterando a probabilidade da ocorrência da ação que a produziu (SKINNER, 1953, p. 59; 1957/1961, p. 103), isto é, ressignifica a ação a cada momento.

No âmbito do condicionamento operante daremos uma atenção inicial à noção de conseqüência e, posteriormente, à noção de antecedente. A primeira abrange todos os fatores que ocorrem após a resposta e que podem ser com ela relacionados, como o conceito de reforço. Ao diferenciar sua proposta pavloviana, Skinner (1953) expõe que para Pavlov o "reforçador é pareado com um *estímulo*; enquanto que no comportamento operante ele é contingente a uma *resposta*" (p. 65). Isso implica uma mudança paradigmática fundamental: o estímulo antecedente não é mais causador da resposta, diferentemente, são as condições conseqüentes às respostas as responsáveis por suas vicissitudes. No condicionamento operante, portanto, é preciso *assumir*, como concepção de trabalho, que a conseqüência sempre modifica ou mantém a probabilidade de ocorrência futura de uma resposta (SKINNER, 1953, pp. 85, 86).

Para Skinner (1953) “o operante não é algo que aparece pronto no comportamento do organismo. Ele é o resultado de um processo contínuo de modelagem” (p. 91). Além disso, devemos lembrar que contexto, comportamento e consequência não são partes reais, como se as juntando tivéssemos o comportamento total, apenas são unidades verbais de análise construídas para fins teóricos e práticos no estudo do comportamento. Em relação à unidade do comportamento, Skinner (1953) afirma que no estudo do comportamento podemos analisar suas partes, mas “a natureza contínua última do comportamento não deve ser esquecida” (p. 94).

A negligência dessa concepção unitária de comportamento é motivo de muitos equívocos acerca da proposta skinneriana. O resultado do estudo experimental do comportamento não pode ser identificado com a totalidade dos processos comportamentais. No processo de generalização de respostas, por exemplo, observado experimentalmente, um organismo emite mais respostas do que aquelas que são reforçadas, isto é, ao se reforçar um operante, produz-se um aumento na frequência de outro. Perguntar-se sobre por que, ao se reforçar um comportamento, aumenta-se a frequência de outro é, para Skinner (1953), um pseudoproblema, é negligenciar que há mais fatores envolvidos no condicionamento operante do que a experimentação pode indicar, quando “dividimos o comportamento em unidades rígidas e rápidas e ficamos, então, surpresos em encontrar que o organismo despreza os limites que lhe impomos” (p. 94).

Esses resultados apontados por Skinner permitem lembrar que não devemos esquecer da unidade comportamental. Poderíamos interpretar, também, que o comportamento varia independentemente do nosso controle. Esse é o espaço da originalidade, intenção e criatividade no behaviorismo skinneriano. Essa interpretação do texto skinneriano é possível, tanto que poderíamos esperar uma resposta específica acontecer para reforçá-la, embora isso possa demorar muito tempo ou nunca ocorrer (SKINNER, 1953, p. 92). A variação do comportamento ocorre “naturalmente” e pode ser fortalecida “artificialmente”.

Nesse momento Skinner avança um ponto decisivo para a ciência comportamental: ao imputar à consequência um poder holístico sobre o comportamento, isto é, onde sua introdução modifica o organismo e seu comportamento como um todo, ele se torna um objeto controlável. Isso significa que, enquanto na explicação tradicional a unidade de análise é

a resposta, um objeto cuja variação é “incontrolável” ou independente da vontade e da ação do controlador, na proposta skinneriana a unidade de análise é interação entre a resposta e a consequência: um elemento funcional chamado de contingência.

Além da noção de consequência podemos falar também em uma noção de antecedente, apesar de que o condicionamento operante, para Skinner (1953), “possa ser descrito sem menção a qualquer estímulo que aja antes que a resposta seja feita” (p. 107). A noção de antecedente complementa a de consequência e nos permite introduzir a noção de tríplice contingência, que é uma fórmula para facilitar a análise do comportamento operante total. Na contingência o comportamento é visto em três unidades de sentido: 1) situação, ocasião ou condição; 2) operante (classe de respostas com a mesma função, por exemplo, comer com a mão direita ou com a mão esquerda tem a mesma função); e 3) consequência ou efeito. Enfatizamos que a segregação do comportamento em partes é apenas didática porque o que se tem é um movimento ou processo incessante. O organismo age e muda o meio, sendo que essa mudança é tanto consequência, que mudará as probabilidades com que um comportamento similar ocorra no futuro, quanto as condições para um novo comportamento.

A noção de antecedente operante é diferente da noção de antecedente respondente. Isso porque, para Skinner (1953), “o comportamento operante, em resumo, é *emitido* e não *eliciado*. Ele precisa ter essa propriedade para que a noção de probabilidade faça sentido” (p. 107). A diferença entre emissão e eliciação pode ser assim resumida: Na primeira a resposta é *probabilisticamente* seguida à condição antecedente, a depender da consequência, trata-se do operante, enquanto que na segunda a resposta é *necessariamente* seguida à condição antecedente, trata-se do reflexo. No operante, portanto, não podemos falar nem em mecanismo causal, nem em causa como origem absoluta e invariante. O processo pelo qual o operante se relaciona com seu antecedente é bem diferente do processo pelo qual o reflexo se relaciona com o antecedente. Na emissão de um operante, é preciso considerar as consequências não apenas imediatas, mas também históricas que modificaram a função discriminativa dos antecedentes no decorrer da vida de um organismo. Nesse sentido o comportamento do organismo, tal como observamos no momento presente, excede a história operante. Para Skinner (1953)

O ambiente está construído de tal forma que certas coisas tendem a ocorrer juntas. O organismo é construído de tal forma que seu comportamento muda quando entre em contato com tal ambiente. Há três casos principais. (1) Certos eventos – como a cor e o sabor de fruta madura – tendem a ocorrer juntos. Condicionamento respondente é o efeito correspondente sobre o comportamento. (2) Certas atividades do organismo efetuam certas mudanças no ambiente. Condicionamento operante é o efeito correspondente sobre o comportamento. (3) Certos eventos são ocasiões sob as quais certas ações efetuam certas mudanças no ambiente. Discriminação operante é o efeito correspondente sobre o comportamento. *Como resultado desses processos*, o organismo que se encontra em um ambiente novo finalmente se comportará de um modo eficiente. O resultado não pode ser atingido por mecanismos inatos porque o ambiente não é suficientemente constante de uma geração para outra (p. 125, grifo nosso).

O organismo que se comporta pode ser interpretado, de acordo com esse parágrafo, não como fruto de condicionamento respondente ou operante, mas como o resultado das suas histórias de vida e de espécie, isto é, da interação entre condicionamentos respondentes, operantes e seleção natural. Isso é importante, pois mostra que o comportamento não pode ser reduzido a uma ou outra história, tampouco é a soma delas, na medida em que é o resultado de uma interação que excede a vida de um organismo. O comportamento operante se mostra, assim, um comportamento dialeticamente selecionado.

Falamos, até agora, de algumas características do operante e do reflexo, de suas diferenças, da consequência, da resposta e do antecedente, de suas relações na tríplice contingência como unidade de análise e de suas relações com a história de um organismo. Direcionaremos nossa atenção, agora, para o controle ambiental do comportamento operante perceptivo, pois nos permitirá integrar o modelo operante, como um modelo comportamental dialético, e o organismo como um todo.

É reconhecido à noção de corpo ou organismo um papel delimitador ou filtrador do que é percebido do ambiente. Relaciona-se com o comportamento apenas aquilo que é percebido, conscientemente ou não, por exemplo, a “radiação eletromagnética do rádio e televisão não tem efeito sobre um organismo não equipado” (pp. 130-1). Isso não significa dizer que todo organismo tem iguais condições de percepção. As diferenças in-

dividuais devem ser consideradas. Isso também não significa reduzir o comportamento a partes do corpo. Não enxergamos apenas com os olhos ou ouvimos apenas com os tímpanos. Segundo Skinner (1953), pesquisas sobre a percepção tradicionalmente “ênfatisam a ação do órgão onde o intercâmbio com o ambiente acontece [*takes place*] – o olho, o ouvido, as papilas gustativas na língua e assim por diante – *mas o organismo como um todo deve estar envolvido*” (p. 131, grifo nosso). Tanto que muitas vezes não precisamos incluir um órgão ou parte do corpo na descrição para lidar efetivamente com um fenômeno e que vários problemas concernentes ao controle de estímulos são independentes das propriedades físicas dos objetos: “não importa se o órgão receptor é o olho ou a orelha, por exemplo, podemos trabalhar com valores de estímulo que não levantam o problema dos limites” (p. 131).

Não podemos dizer, portanto, que a descrição é neutra nem de um ponto de vista biológico, no sentido de que cada organismo tem um aparato diferenciado, nem do ponto de vista social, no sentido de que cada indivíduo aprendeu a se relacionar de uma determinada maneira, nem do ponto de vista cultural, no sentido de que diferentes padrões de ensino promovidos por uma comunidade verbal fortalecem determinadas relações. Estamos, em última instância, presos no fenômeno, isto é, comportamo-nos a todo momento.

Outro tema importante em relação ao controle ambiental do comportamento se refere àquilo que Skinner chama de estímulo “interpretado”. Esse tema pode ser interpretado como a posição skinneriana acerca daquilo que a psicologia da Gestalt, ou mesmo a fenomenologia merleau-pontyana, chama de meio geográfico e meio comportamental. Não há uma diferença de natureza entre o mundo “percebido” e o mundo “real”. Podemos “pensar” ver autômatos de chapéu pela janela e, posteriormente, descobrir que são homens; podemos “crer” ter visto um fantasma, mas ao ligar a luz reparar que é um vestido pendurado; podemos também “acreditar” ter caminhado sobre um terreno sólido, mas, após ouvir um relato de um morador, descobrir que era o lago de constança. Para Skinner (1953), não há motivo para “considerar o primeiro de cada um desses pares de reações como ‘perceptual’ e o segundo como uma forma de contato com o mundo real. Eles são diferentes respostas feitas em diferentes

momentos para uma fonte comum de estimulação” (p. 139). Não se trata da defesa realista de dois mundos, um perceptual e um real, mas de enfatizar a diferença funcional do controle de estímulos.

Se alguém vê um quadrado e, ao mudar de posição, passa a ver um cubo, ou se alguém vê um quadrado e outra pessoa vê um cubo, então, a diferença não é entre um mundo perceptivo e um mundo real, mas entre as respostas. No primeiro caso, por exemplo, a “explicação” da mudança de visão é que a mudança de posição permitiu uma nova reestruturação dos estímulos envolvidos e uma nova percepção, em suma, uma nova relação de controle de estímulos. Lembrando que essa relação é funcional, se primeiramente vimos um quadrado e depois, por algum motivo, vimos um cubo, isso nos muda operantemente. No futuro isso aumenta nossa probabilidade de responder perspectivamente ao mundo, pois já “descobrimos” que as coisas não são o que aparentam ser. Se posteriormente responderemos perspectivamente a um círculo e descobriremos que é uma esfera será uma questão probabilística.

Perceber ou conhecer o mundo é comportar-se em um mundo. Ao agir, mudamos o mundo – o controle de estímulos, isto é, colocamo-nos em uma nova posição de ação – essa mudança retroage sobre nós – perceberemo-lo de outra forma. Não há, portanto, um mundo comportamental e um mundo geográfico, se com isso entendermos duas naturezas distintas. Em suma, o mundo geográfico é sempre o mesmo, a diferença seria comportamental. Para Skinner (1953), nossa “‘percepção’ do mundo – nosso ‘conhecimento’ dele – é nosso *comportamento* em relação ao mundo. Não deve ser confundido com o mundo mesmo, ou com outro comportamento em relação ao mundo, ou com o comportamento de outros em relação ao mundo” (p. 140).

No operante, se vemos um objeto luminoso que se move em um fundo escuro, não é o ponto luminoso que atrai nosso olhar, tampouco o nosso olhar que procura o ponto luminoso: nós olhamos para o ponto luminoso e ele atrai nosso olhar. Trata-se de um único fenômeno comportamental, de maneira que é apenas em um sentido impreciso que podemos dizer que se trata de uma via de mão dupla ou que são fatos que ocorrem simultaneamente. Segundo Skinner (1953), “olhamos para um lado e somos estimulados por um objeto que nos impele a mover em sua direção” (p. 224).

A mudança, portanto, é um fator central na teoria skinneriana. Ela

nos ajuda na compreensão do controle de estímulos ou do controle do comportamento. Quando Skinner afirma que o comportamento é controlado ou determinado, ele quer dizer, por exemplo, que se estivermos em uma sala escura e acendermos a luz, nosso comportamento subsequente tomará rumos diferentes do que se nada no ambiente tivesse mudado, isto é, se permanecesse escuro. Isso nada quer dizer além do seguinte: uma mudança do ambiente muda o organismo como um todo, isto é, seu comportamento ou suas perspectivas; estas mudanças, por sua vez, geram novas mudanças, num movimento comportamental dialético.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomemos nosso objetivo: examinar a crítica merleau-pontyana ao behaviorismo de forma geral e sua relação ao behaviorismo skinneriano, a partir dos conceitos de mecanicismo e de dialética presentes no pensamento merleau-pontyano. Vimos, do ponto de vista do comportamento reflexo, que o comportamento skinneriano não pode ser reduzido ao reflexo e que o organismo não é um conjunto de mecanismos reflexos. Posteriormente, diferenciamos entre reflexo e operante, sendo o último uma inovação trazida por Skinner, que o diferencia dos demais behaviorismos e dos behaviorismos criticados por Merleau-Ponty (Tolman, Tilquin e Watson). Para um programa de análise funcional é importante conceber que quem se comporta é o organismo como um todo e que as consequências têm efeito sobre esse todo comportamental. Isso significa que não é a mão, o olho, o coração ou a mente que se comporta e que a explicação de um comportamento não pode ser efetuada pelas partes.

Nessa exposição tentamos mostrar que a proposta skinneriana defende que o ambiente tem influência no comportamento, mas que isso não significa adotar a posição tradicional de que o organismo é passivo e o ambiente age sobre ele assim como um titereiro manipula uma marionete. A essa posição tradicional é, geralmente, contraposta outra: o comportamento do organismo é independente do ambiente e seus pensamentos e ações são livres de qualquer influência. A responsabilidade individual é vista de forma diferente em cada uma das opções. Há, ainda, uma terceira opção: o organismo modifica o meio e, por sua vez, é modificado pelas consequências de seus atos. Nessa opção, o comportamento

é interação entre organismo e ambiente. O comportamento é permeado por uma relação dialética. Esses dados nos levam a concluir que a crítica merleau-pontyana ao mecanicismo causal é dirigida a um tipo de behaviorismo que não representa o behaviorismo skinneriano.

REFERÊNCIAS

- BARBARAS, R. *Investigações Fenomenológicas*. Curitiba: Editora UFPR, 2011.
- BIMBENET, E. *La Structure du comportement: chapitre III – L'ordre humain*. Paris: Ellipses Éditions Marketing, 2000.
- _____. *Nature et Humanité: le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.
- _____. L'homme ne peut jamais être un animal. Em *Bulletin d'analyse phénoménologique*, v.2, n. 2, pp. 164-179, 2010.
- BRODY, N.,; OPPENHEIM, P. Tensions in psychology between the methods of behaviorism and phenomenology in psychology. Em *Psychological Review*, v. 73, 295-305, 1966.
- _____. Methodological differences between behaviorism and phenomenology in psychology. Em *Psychological Review*, v. 74, n. 4 330-334, 1967.
- CHIESA, M. *Behaviorismo Radical: a filosofia e a ciência*. Brasília: Celeiro, 2006.
- CORRIVEAU, M. Phenomenology, Psychology and Radical Behaviorism: Skinner and Merleau-Ponty on behavior. Em *Journal of Phenomenological Psychology*, v. 3, n. 1, pp. 7-34, 1972.
- DAY, W. Radical behaviorism in reconciliation with phenomenology. Em *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*, v. 12, n. 2, pp. 315-328, 1969.
- FERRAZ, M. S. A. *O Transcendental e o Existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2006.
- _____. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo, Campinas: Papyrus, 2009.

GILES, T. R. *Crítica Fenomenológica da Psicologia Experimental em Merleau-Ponty*. Petrópolis: Vozes, 1979.

GIORGI, A. Toward phenomenologically based research in psychology. Em *Journal of Phenomenological Psychology*, v. 1, p. 75-98, 1970.

_____. Convergences and divergences between Phenomenological Psychology and Behaviorism: a beginning dialogue. Em *Behaviorism*, v. 3, n. 2, p. 200-212, 1975.

GRUBA-MCCALLISTER, F. Behaviorism and existentialism revisited: further reflections. Em *Journal of Humanistic Psychology*, v. 31, n. 1, 75-85, 1991.

HENLE, M; BALTIMORE, G. Portraits in Straw. Em *Psychological Review*, v. 74, n. 4, p. 325-329, 1967.

HITT, W. D. Two models of man. Em *American Psychologist*, v. 24, n. 7, p. 651-658, 1969.

MERLEAU-PONTY, M. *La Structure du Comportement*. Paris : Press Universitaires de France, 1967. Publicado originalmente em 1942.

_____. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1976. Originalmente publicado em 1945.

_____. *Le Visible et L'invisible*. Paris: Gallimard, 1979. Originalmente publicado em 1964.

_____. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. Originalmente publicado em 1960.

_____. *La Nature : notes cours du collège de France*. Paris, 1995. Originalmente publicado em 1968.

_____. *Conversas*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Originalmente publicado em 1948.

MEYER, M. W. Toward a phenomenological theory of learning : the contribution of B. F. Skinner. Em *Journal of Phenomenological Psychology*, v. 5, n. 2, pp. 335-367, 1975.

MILHOLLAN, F. ; FORISHA, B. E. *From Skinner to Rogers : contrasting approaches to education*. Lincoln: Professional Educators Publications, 1972.

O'DONOHUE, W. ; KITCHENER, F. R. *Handbook of Behaviorism*. San Diego: Academic Press, 1998.

SILVA, M. R.; PAULINO, L. R. P. Skinner e uma crítica a Freud: apresentação e considerações. Em *Natureza Humana*, v. 13, n. 2, pp. 144-155, 2011.

SKINNER, B. F. *Science and Human Behavior*. New York: The MacMillan Company, 1953.

_____. A case history in scientific method. *American Psychologist*, v. 2, pp. 221-233, 1956.

_____. *Verbal Behavior*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1957.

_____. The experimental analysis of behavior. B. F. Skinner (Ed.), *Cumulative Record: enlarged edition* (pp. 100-131). New York : Appleton-Century-Crofts, 1961. Originalmente publicado em 1957.

SOMBRA, J. C. *A Subjetividade Corpórea: a naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: Unesp, 2006.

WOOLFOLK, R. L.; SASS, L. A. Behaviorism and existentialism revisited. Em *Journal of Humanistic Psychology*, v. 28, p. 1, pp. 108-119, 1988.

ZANER, R. M. Criticism of "Tensions in psychology between the methods of behaviorism and phenomenology". Em *Psychological Review*, v. 74, n. 4, pp. 318-324, 1967.

Intencionalidade e Motricidade em Merleau-Ponty

Rodrigo Benevides
(UFC)

INTRODUÇÃO

Na *Fenomenologia da Percepção* (1945), ao final do capítulo *A Espacialidade do Corpo Próprio e a Motricidade*, Merleau-Ponty afirma que a discussão precedente nos permite “compreender sem equívoco a motricidade enquanto **intencionalidade original**. Originariamente a consciência é não um ‘eu penso que’, mas um ‘eu posso’”, ou seja, “a experiência motora de nosso corpo não é um caso particular de conhecimento, ela nos fornece uma maneira de ter acesso ao mundo e aos objetos que deve ser reconhecida como originária” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 192). Em outras palavras, a motricidade deve ser entendida como a esfera primária onde originariamente é engendrado o sentido de todas as significações. Em Merleau-Ponty, a motricidade do corpo próprio torna-se o núcleo de significação do organismo.

Dito de outro modo, encontra-se aí a contribuição merleau-pontyana em relação a Husserl: Tomar a noção husserliana de *Intencionalidade Operante* e pensá-la como uma *Intencionalidade Originária* atrelada ao esquema corporal. Ou seja, a demonstração de que no corpo fenomênico já existe um movimento intencional anterior aos atos intencionais conscientes. É na intencionalidade originária, ou seja, na motricidade do organismo, que encontra-se a origem de toda atividade intencional representacional posterior. Portanto, vejamos primeiramente o que Husserl quer dizer com Intencionalidade Operante para, em seguida, demonstrarmos a reelaboração efetivada por Merleau-Ponty na ideia de motricidade como Intencionalidade Originária.

HUSSERL: INTENCIONALIDADE OPERANTE

Husserl distingue a intencionalidade de ato (ou seja, a intencionalidade representacional) da intencionalidade operante. Esta última caracteriza-se não como um ato consciente, mas sim como a unidade natural e antepredicativa do mundo. Em outras palavras, a intencionalidade operante de Husserl é o aspecto pré-reflexivo do qual Merleau-Ponty mais tarde irá atrelar ao esquema corporal: há uma instância anterior a intencionalidade de ato que existe como suporte antepredicativo constituinte da abertura ao mundo, permitindo o funcionamento representacional da consciência. A diferença entre Husserl e Merleau-Ponty, no entanto, encontra-se no fato de que enquanto que para o primeiro a intencionalidade operante se dá apenas no âmbito da unificação do fluxo de temporalidade dos atos de consciência (como forma de junção das *retensões* e *protensões*), para o último a intencionalidade operante, agora chamada de intencionalidade originária, dá-se no âmbito corporal, tendo em vista o equilíbrio entre organismo e *Umwelt*, ou seja, o ambiente apreendido fenomenologicamente a partir das especificidades cognitivas de cada espécie¹. Portanto, em Husserl há um aspecto pré-reflexivo na unificação temporal das *protensões* e *retensões*, enquanto que em Merleau-Ponty a ênfase recai na motricidade. Sobre as noções de *retensão*, *protensão* e *intencionalidade operante*, Merleau-Ponty nos diz:

Husserl chama de protensões e retensões às intencionalidades que me ancoram a uma circunvizinhança. Elas não partem de um Eu

¹ *Umwelt*: “Ambiente” ou “mundo circundante” em alemão. Palavra reformulada pelo biólogo Jakob Von Uexküll que a conceituou como aquilo que aponta a especificidade perceptiva de cada organismo no ato de valoração do ambiente, ou seja, significa a aceção do aspecto fenomenológico de cada espécie e de seus indivíduos em termos de ações e objetivos possíveis. Foi adotada por Merleau-Ponty, Kurt Goldstein, Martin Heidegger e é também aceita por nós para o propósito deste artigo. Mais recentemente, Daniel Dennett, Giorgio Agamben e o etólogo Frans de Waal também tomam para si o uso do conceito de Uexküll. De Waal resume-a: “*A Metamorfose* de Franz Kafka, publicada em 1915, foi uma estranha abertura de um século menos antropocêntrico. Tendo escolhido uma criatura repulsiva para efeito metafórico, o autor forçou-nos, desde a primeira página, a imaginarmos como é ser um inseto. Mais ou menos no mesmo período, Jakob Von Uexküll, um biólogo alemão, chamou atenção para o ponto de vista do animal, chamando-o de *Umwelt*. Para ilustrar este novo conceito (palavra alemã para “mundo circundante”), Uexküll nos levou a um passeio por diversos mundos. Cada organismo, diz ele, percebe o ambiente à sua própria maneira” (DE WAAL, Frans, 2016, p. 7).

central, mas de alguma maneira de meu próprio campo perceptivo, que arrasta atrás de si seu horizonte de retenções e por suas protensões morde o porvir. Não passo por uma série de agoras do quais eu conservaria a imagem e que, postos lado a lado, conservariam uma linha. A cada momento que chega, o momento precedente sofre uma modificação: eu ainda o tenho em mãos, ele ainda está ali, e todavia ele já soçobra [inverte-se], ele desce para baixo da linha dos presentes; para conservá-lo, é preciso que eu estenda a mão através de uma fina camada de tempo [...] [Portanto] abaixo da intencionalidade de ato, que é a consciência tética de um objeto, Husserl reconhece uma intencionalidade operante, que torna a primeira possível e que é aquilo que Heidegger chama de transcendência [...] Sob a intencionalidade de ato ou tética, e como sua condição de possibilidade, encontramos uma intencionalidade operante, já trabalhando antes de qualquer tese ou qualquer juízo, um *Logos* do mundo estético [...] O tempo não é uma linha, mas uma rede de intencionalidades (Ibid., pp. 558-561).

Esta rede de intencionalidades refere-se, como ficou claro, às noções husserlianas de retenção, protensão e intencionalidade operante. A importância de analisar a temporalidade – nos diz Merleau-Ponty – “não é tirar as consequências de uma concepção preestabelecida da subjetividade, é ter acesso, através do tempo, à sua estrutura concreta” pois “o tempo não é um processo real, uma sucessão efetiva que eu me limitaria a registrar. Ele nasce de minha relação com as coisas” (ibid., p. 550). Portanto, o passado, o presente e o porvir não são representações provenientes da intencionalidade de ato, mas sim a partir de uma instância anterior à consciência que, atrelada de forma indissolúvel ao mundo, possibilita representações posteriores sobre o passado, sobre o porvir ou sobre qualquer coisa que se queira pensar. Em outras palavras, diz Merleau-Ponty, “não digamos mais que o tempo é um dado apreendido pela consciência, digamos, mais precisamente, que a consciência desdobra ou constitui o tempo” (ibid., p. 555).

Em suma, a característica primordial ou originária de nossa relação com o mundo, como afirma Merleau-Ponty, não é a percepção predicativa (ou seja, a intencionalidade de ato), mas a percepção motora do organismo, ou seja, a motricidade pré-reflexiva do corpo fenomênico. Dessa forma, Merleau-Ponty consegue desenvolver uma noção ampliada de intencionalidade que, apesar de manter a ideia básica antepredicati-

va de Husserl da intencionalidade operante em relação à temporalidade, consegue abarcar um âmbito deixado de lado pelo fundador da fenomenologia e, dessa forma, alinha-se às formulações do psiquiatra Kurt Goldstein, um dos principais teóricos da psicologia da *Gestalt*. Vejamos agora, portanto, como a noção de intencionalidade originária desenvolvida por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção* harmoniza-se com as pesquisas de Goldstein.

GOLDSTEIN: AUTORREGULAÇÃO DO ORGANISMO E SEU *UMWELT*

Visando uma renovação da noção de intencionalidade operante husserliana, Merleau-Ponty aponta a motricidade do corpo-próprio como o âmbito pré-reflexivo que dá suporte às operações da intencionalidade de ato, ou seja, anteriormente a uma consciência cognoscente, há uma relação orgânica vital do organismo com o *Umwelt* que Merleau-Ponty pretende classificar como Intencionalidade Originária. De certa maneira, esta mesma empreitada é realizada por Kurt Goldstein em sua principal obra de 1934 chamada *O Organismo: Uma abordagem Holística na Biologia a partir de dados patológicos*. Com o mesmo objetivo de ampliar a noção de intencionalidade, retirando-a de uma simples operação de ato, Goldstein aplica a noção de figura/fundo da *Gestalttheorie* na explicação da relação organismo-*Umwelt*.

A cada vivência perceptiva, o organismo agiria não como uma reflexividade passiva dos estímulos, mas sim de uma maneira a eleger um modo de ajuste adaptativo em relação a sua condição atual, ou seja, a intencionalidade originária da motricidade do corpo próprio – nos termos de Merleau-Ponty – agiria de modo pré-reflexivo tendo em vista o melhor ajuste possível do organismo em relação ao cenário atual do *Umwelt*, do mesmo modo que a visão trabalha de modo a sempre ajustar a relação de figura/fundo com o melhor foco possível de determinado instante. Nas palavras de Merleau-Ponty: “a noção de esquema corporal para a psicologia da *gestalt* é uma tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial [...] se a consciência se enraíza no ser e no tempo assumindo ali uma situação, como podemos descrevê-la? É preciso que ela seja um projeto global” (ibid., p. 145 e p. 569).

Para demonstrar a veracidade de sua noção alargada de intencionalidade, Kurt Goldstein apresenta casos patológicos de seus próprios pacientes que sofreram lesões cerebrais. Após a lesão, os pacientes apresentavam comportamentos aparentemente absurdos que, em um primeiro momento, pareciam ser mais um dos efeitos da lesão, como, por exemplo, quando um paciente passa em frente a casa de alguém conhecido mas não a reconhece por não ter sido este o local visado na hora de sair. Goldstein, por outro lado, postulou a tese de que, na verdade, estes comportamentos seriam uma demonstração da intencionalidade originária, para usar o termo de Merleau-Ponty, tentando ajustar o organismo a este novo cenário pós-lesão, restabelecendo uma nova maneira de ajuste figura/fundo. Estes mesmos casos de Goldstein são usados por Merleau-Ponty para demonstrar a separabilidade da intencionalidade originária, que encontra-se na motricidade, da intencionalidade de ato, que é pressuposta por aquela. Um paciente, por exemplo, é incapacitado de indicar, com os olhos fechados, o local exato onde sua perna foi tocada; do mesmo modo, é inconcebível para o mesmo paciente, quando solicitado, apontar um determinado local de seu corpo sem antes falhar inúmeras vezes. O problema, entretanto, não é puramente fisiológico, pois o mesmo paciente consegue executar os mesmos movimentos se eles forem atitudes habituais como a de pegar um fósforo no bolso ou alcançar o pé para colocar uma meia. Percebe-se, portanto, uma dissociação entre o ato virtual/representativo de mostrar e o ato motor em si. Merleau-Ponty nos explica:

é preciso admitir então que pegar ou tocar, é diferente de mostrar [...] No sujeito normal, o corpo não é mobilizável apenas pelas situações reais que o atraem a si, ele pode desviar-se do mundo, aplicar sua atividade nos estímulos que se inscrevem em suas superfícies sensoriais, prestar-se a experiências e, mais geralmente, situar-se no virtual. É por estar encerrado no atual que o tocar patológico precisa de movimentos próprios para localizar os estímulos, e é ainda pela mesma razão que o doente substitui o reconhecimento e a percepção tátil pela decifração laboriosa dos estímulos e pela dedução dos objetos [...] *O que falta ao doente não é nem o movimento nem o pensamento, mas um projeto motor, uma intencionalidade motora.* Ora o doente pensa a fórmula ideal do movimento, ora ele lança seu corpo em tentativas cegas; no normal, ao contrário, todo movimento é indissolúvelmente movimento e consciência de movi-

mento [...] *A deficiência portanto, encontra-se em uma função mais profunda do que a visão, mais profunda também do que a sensibilidade do tocar enquanto soma de qualidades percebidas, ela estaria relacionada à área vital do sujeito, a essa abertura ao mundo que faz com que objetos atualmente fora de alcance todavia contem para o normal, existam tatilmente para ele e façam parte de seu universo motor* (Ibid., pp. 150-158, Grifo nosso).

Desse modo, argumenta Merleau-Ponty, devemos renunciar tanto a uma explicação puramente fisiológica como a uma puramente psíquica. A intencionalidade originária, que tem sua sede na motricidade, não é constituída como uma causalidade física, tampouco como uma operação puramente virtual, mas como uma imersão total e indistinta do organismo no seu *Umwelt*. Merleau-Ponty diz:

Portanto, é impossível limitar-se a explicação fisiológica, como também é impossível limitar-se à consciência. É preciso ou renunciar à explicação fisiológica e admitir que ela é total - ou negar a consciência e admitir que ela é total; não se pode referir certos movimentos à mecânica corporal e outros à consciência [...] Toda explicação fisiológica se generaliza em fisiologia mecanicista, toda tomada de consciência em psicologia intelectualista, e [tanto] a fisiologia mecanicista [como] a psicologia intelectualista nivelam o comportamento e apagam a distinção entre movimento abstrato e movimento concreto [...] A distinção entre o movimento abstrato e o movimento concreto não se confunde portanto com a distinção entre o corpo e a consciência, ela não pertence à mesma dimensão reflexiva, ela só tem lugar na dimensão do comportamento [...] A estrutura do mundo está no centro da consciência, e é como um nivelamento do mundo que poderemos compreender ao mesmo tempo os distúrbios intelectuais, os distúrbios perceptivos e os distúrbios motores do paciente (Ibid., p. 162).

Portanto, a intencionalidade, para Goldstein, deve ser entendida como uma potência de otimização do organismo às incessantes demandas do *Umwelt*. A intencionalidade pré-reflexiva, anterior à cognição representacional, é aquilo que torna possível ao organismo se atualizar a fim de determinar novas harmonias de tipo figura/fundo. Dessa forma, já em Goldstein podemos notar que a intencionalidade deve ser entendida como uma significação vital do cenário perceptivo, anterior à significação

representacional da intencionalidade de ato. Dentro desta discussão, encontramos também um dos conceitos mais debatidos na obra de Merleau-Ponty: o de *Arco Intencional*. Hubert Dreyfus, um dos maiores responsáveis pela introdução da tradição fenomenológica no mundo anglo-saxão (a partir da relação entre fenomenologia e inteligência artificial), é um dos estudiosos que apontam a importância crucial desta noção merleau-pontyana para entendermos o que de fato constitui este tipo de existência característica do homem classificada por Heidegger como *Dasein*. A seguir, Merleau-Ponty – em um dos poucos momentos onde o fenomenólogo francês utiliza este conceito – nos elucida:

A cegueira psíquica, as imperfeições do tocar e os distúrbios motores são três expressões de um distúrbio mais fundamental pelo qual eles se compreendem e não três componentes do comportamento mórbido; as representações visuais, os dados táteis e a motricidade são três fenômenos recortados na unidade do comportamento [...] Então, a vida da consciência é sustentada por um **arco intencional** que projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral, ou antes, que faz com que estejamos situados sob todos esses aspectos. É este **arco intencional** que faz a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade. É ele que é rompido na doença. [A partir deste] caso patológico, [podemos] perceber um novo modo de análise, a análise existencial, que ultrapassamos as alternativas clássicas entre o empirismo e o intelectualismo (Ibid., p. 163 e p. 190, Grifo nosso).

CONCLUSÃO: MOTRICIDADE COMO INTENCIONALIDADE ORIGINÁRIA

Partindo da noção husserliana de Intencionalidade Operante e das constatações encontradas na obra de Goldstein, Merleau-Ponty nos afirma que é somente na atividade de engajamento do corpo que o homem pode conseguir adquirir uma relação espaço-temporal que o permitirá estabelecer uma representação consciente do mundo. Ou seja, bastante de acordo com aquilo que Piaget classificou como estágio sensório-motor de desenvolvimento infantil, Merleau-Ponty aponta a motricidade como o âmbito da intencionalidade que nos permite atuar no mundo sem a necessidade de incessantes representações. Em outras palavras, Merleau-Ponty diz:

O sujeito efetivo precisa primeiramente ter um mundo ou ser no mundo, quer dizer, manter em torno de si um sistema de significações cujas correspondências, relações e participações não precisam ser explicitadas para ser utilizadas. Quando me desloco em minha casa, sei imediatamente e sem nenhuma representação que caminhar para o banheiro significa passar perto do quarto, que olhar a janela significa ter a lareira à minha esquerda, e, nesse pequeno mundo, cada gesto, cada percepção situa-se imediatamente em relação a mil coordenadas virtuais. Quando converso com um amigo que conheço bem, cada uma de suas expressões e cada uma das minhas incluem, além daquilo que elas significam para todo mundo, uma multidão de referências às principais dimensões de seu caráter e do meu, sem que precisemos evocar conversas precedentes. Portanto, há uma infinidade de pensamentos, quer dizer, uma sedimentação de nossas operações mentais, que nos permite contar com nossos conceitos e com nossos juízos adquiridos como com coisas que estão ali e se dão globalmente, sem que necessitemos a cada momento refazer sua síntese [...] Para pensar um objeto, é preciso apoiar-se em um mundo de pensamento precedentemente construído (Ibid., p. 156)

Dessa forma, o espaço e a temporalidade do corpo-próprio é proveniente dessa intencionalidade originária da motricidade. Ou seja, não haveria um espaço ou um tempo “em si”, mas sim um espaço e uma temporalidade resultantes das ações do organismo a partir de sua interação no *Umwelt*. Dessa forma, tanto o espaço, quanto o tempo do corpo vivido seriam o resultado da espacialização desencadeada pela ação do organismo, a qual antecipa ou projeta posições no horizonte temporal de desencadeamento de uma conduta: a unidade espacial e temporal do organismo é formada pela “unidade intersensorial ou sensomotora do corpo” (Ibid., p. 145). A espacialidade do corpo próprio não é uma espacialidade do modo dos objetos sensíveis, ou seja, “não é uma espacialidade de posição, mas uma espacialidade de situação [...] O movimento não é o pensamento de um movimento, e o espaço corporal não é um espaço pensado ou representado” (Ibid., p. 146).

Em suma, a intencionalidade operante que se configura como a unificação das *retensões* e *protensões* husserianas, deve ser pensada para além do âmbito da temporalidade. Ou seja, é na motricidade que encon-

tramos a intencionalidade originária, aquela que, como afirmou Goldstein, atua como função autorreguladora do organismo a partir da construção incessante de novas *Gestalts* e, como lembra Merleau-Ponty, ajuda na própria “criação”, por assim dizer, da espacialidade e da temporalidade do organismo e seu *Umwelt*.

BIBLIOGRAFIA

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: 1994, Martins Fontes.

De WAAL, Frans. *Are we smart enough to know how smart animals are?* New York: W. W. Norton & Company, 2016.