



Gênero, Psicanálise, Filosofia
na América Latina, Filosofia
da Libertação e Pensamento
Descolonial

Daniel Pansarelli

Eder Soares Santos

Jorge L. Viesenteiner

Maria Cristina de Távora Sparano

Silvana de Souza Ramos

(Orgs.)



Gênero, Psicanálise, Filosofia na América Latina, Filosofia da Libertação e Pensamento Descolonial

Daniel Pansarelli

Eder Soares Santos

Jorge L. Viesenteiner

Maria Cristina de Távora Sparano

Silvana de Souza Ramos

(Orgs.)



ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2019-2020

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Franciele Bete Petry (UFSC)
Patrícia Del Nero Velasco (UFABC)
Agnaldo Portugal (UNB)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Vilmar Debona (UFMS)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

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)

Diretoria 2013-2014

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Diretoria 2011-2012

Vinicius de Figueiredo (UFPR)
Edgar da Rocha Marques (UFRJ)
Telma de Souza Birchall (UFMG)
Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)
Darlei Dall'Agnol (UFSC)
Daniel Omar Perez (PUC/PR)
Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

Produção

Antonio Florentino Neto

Editor da coleção ANPOF XVIII Encontro

Jorge Luiz Viesenteiner

Diagramação e produção gráfica

Editora Phi

Capa

Adriano de Andrade

Comitê Científico: Coordenadoras e Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-graduação

Admar Almeida da Costa (UFRRJ)
Adriano Correia Silva (UFG)
Affonso Henrique V. da Costa (UFRRJ)
Agemir Bavaresco (PUCRS)
Aldo Dinucci (UFS)
Alessandro B. Duarte (UFRRJ)
Alessandro Rodrigues Pimenta (UFT)
Alfredo Storck (UFRGS)
Amaro de Oliveira Fleck (UFMG)
Ana Rieger Schmidt (UFRGS)
André Cressoni (UFG)
André Leclerc (UnB)
Antonio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Edmilson Paschoal (UFPR)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UVA)
Araceli Rosich Soares Velloso (UFG)
Arthur Araújo (UFES)
Bartolomeu Leite da Silva (UFPB)
Bento Prado Neto (UFSCAR)
Breno Ricardo (UFMT)
Cecilia Cintra C. de Macedo (UNIFESP)
Celso Braidá (UFSC)
Cesar Augusto Battisti (UNIOESE)
Christian Hamm (UFSM)
Christian Lindberg (UFS)
Cicero Cunha Bezerra (UFS)
Clademir Luis Araldi (UFPEL)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Claudinei Freitas da Silva (UNIOESTE)
Cláudio R. C. Leivas (UFPEL)
Clóvis Brondani (UFFS)
Cristiane N. Abbud Ayoub (UFABC)
Cristiano Perius (UEM)
Cristina Foroni (UFPR)
Cristina Viana Meireles (UFAL)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Daniel Peres Coutinho (UFBA)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Eder Soares Santos (UEL)
Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)
Emanuel Â. da Rocha Fragoso (UECE)
Enoque Feitosa Sobreira Filho (UFPB)
Ester M. Dreher Heuser (UNIOESTE)
Evaldo Becker (UFS)
Evaldo Sampaio (UnB/Metafísica)
Fátima Évora (UNICAMP)
Fernando Meireles M. Henriques (UFAL)
Filipe Campello (UFPE)
Flamarion Caldeira Ramos (UFABC)
Floriano Jonas Cesar (USJT)
Franciele Bete Petry (UFSC)
Francisco Valdério (UEMA)
Georgia Amitrano (UFU)
Gisele Amaral (UFRN)
Guido Imaguire (UFRJ)
Gustavo Silvano Batista (UFPI)
Helder Buenos A. de Carvalho (UFPI)
Henrique Cairus (UFRJ)
Hugo F. de Araújo (UFC)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jadir Antunes (UNIOESTE)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles (UFBA)
Jorge Alberto Molina (UERGS)
José Lourenço (UFSM)
Júlia Sichieri Moura (UFSC)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Guimarães (UFMG)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luciano Donizetti (UFJF)
Ludovic Soutif (PUCRJ)
Luís César G. Oliva (USP)
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Marcela F. de Oliveira (PUCRJ)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)

Márcia Zebina Araújo da Silva (UFG)
Márcio Custódio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marcos H. da Silva Rosa (UERJ)
Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Marina Velasco (UFRJ/PPGLM)
Mariana Cláudia Broens (UNESP)
Mariana de Toledo Barbosa (UFF)
Mário Nogueira de Oliveira (UFOP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Max R. Vicentini (UEM)
Michela Bordignon (UFABC)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nathalie Bressiani (UFABC)
Nilo César B. Silva (UFCA)
Nilo Ribeiro (FAJE)
Patrícia Coradim Sita (UEM)
Patrícia Kauark (UFMG)
Patrick Pessoa (UFF)
Paulo Afonso de Araújo (UFJF)
Pedro Duarte de Andrade (PUCRJ)
Pedro Leão da Costa Neto (UTP)
Pedro Paulo da Costa Corôa (UFPA)
Peter Pál Pélbart (PUCSP)
Rafael de Almeida Padial (UNICAMP)
Renato Moscateli (UFG)
Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (UFG)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Roberto Horácio de Sá Pereira (UFRJ)
Roberto Wu (UFSC)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUCRJ)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Samir Haddad (UNIRIO)
Sandro M. Moura de Sena (UFPE)
Sertório de A. Silva Neto (UFU)
Silvana de Souza Ramos (USP)
Sofia Inês A. Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner (PUCSP)
Tadeu Verza (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM)
Viviane M. Pereira (UECE)
Vivianne de Castilho Moreira (UFPR)
Waldomiro José da Silva Filho (UFBA)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bibliotecária Juliana Farias Motta CRB7/5880

G326

Gênero, psicanálise, filosofia na América Latina, filosofia da libertação e pensamento descolonial / Organização Daniel Pansarelli...et al -- São Paulo: ANPOF, 2019.

248 p.

ISBN: 978-85-88072-81-7

Outros autores: Eder Soares Santos, Jorge L. Viesenteiner, Maria Cristina de Távora Sparano, Silvana de Souza Ramos

Identidade de gênero.2. Sexo – Diferenças (Psicologia).3. Filosofia – América Latina.I. Pansarelli, D.II. Título

CDD 100

Índice para catálogo sistemático:

1. Identidade de gênero
2. Sexo – Diferenças (Psicologia)
3. Filosofia – América Latina
4. Psicanálise
5. Pensamento descolonial

Apresentação da Coleção do XVIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

O XVIII Encontro Nacional da ANPOF foi realizado em outubro de 2018 na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em Vitória/ES, e contou com mais de 2 mil participantes com suas respectivas apresentações de pesquisa, tanto nos Grupos de Trabalho da ANPOF quanto em Sessões Temáticas. Em acréscimo, o evento também incluiu conjuntamente o IV Encontro Nacional ANPOF Ensino Médio, sob coordenação do Prof. Dr. Christian Lindberg (UFS), cujos esforços não apenas amplia, mas também inclui os debates e pesquisas vinculados à área do Ensino de Filosofia tanto de professores vinculados ao Ensino de Filosofia quanto também de professores e estudantes do Mestrado Profissional em Filosofia, o PROF-FILO.

A ANPOF publica desde 2013 os trabalhos apresentados sob a forma de livro, com o intuito não apenas de tornar públicas as pesquisas de estudantes e professores, mas também de fomentar o debate filosófico da área, especialmente por ser uma ocasião de congregar uma significativa presença de colegas do Brasil inteiro, interconectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Assim, a Coleção ANPOF sintetiza o estado da pesquisa filosófica naquele determinado momento, reunindo pesquisas apresentadas em Grupos de Trabalho e Sessões Temáticas. O total de textos submetidos, avaliados e aprovados à publicação na atual Coleção ANPOF do XVIII Encontro conta com mais de 650 artigos da comunidade em geral.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos 22 volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho e dos Programas de Pós-graduação (PPGs) em Filosofia, bem como uma comissão de avaliação específica para os trabalhos que não foram avaliados por algumas coordenações de PPGs. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações de GTs e PPGs; 3. Editoração dos textos aprovados pelas coordenações de GT e PPGs.

Nessa atual edição da Coleção ANPOF, figuraram na co-organização dos volumes não apenas as coordenações de GTs, mas também de PPGs que estiveram diretamente envolvidos no processo, na medida em que ambas as coordenações realizaram as atividades de avaliação e seleção dos textos desde as inscrições ao evento, até avaliação final dos textos submetidos à publicação, exercendo os mesmos papéis na estruturação das atividades. Nessa medida, a Coleção ANPOF conta com o envolvimento quase integral das coordenações, exprimindo justamente a concepção colegiada na organização – seja diretamente na organização dos volumes, seja sob a forma de comitê científico – de modo que os envolvidos figuram igualmente como co-organizadores(as) da Coleção, cujo ganho é, sem dúvida, em transparência e em engajamento com as atividades. O trabalho de organização da Coleção, portanto, seria impossível sem o envolvimento das coordenações.

Reiteramos nossos os agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no sentido da publicação das pesquisas em filosofia que são realizadas atualmente no Brasil, quanto pela conjugação de esforços para que, apesar do gigantesco trabalho, realizarmos da maneira mais colegiada possível nossas atividades.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

Apresentação do GT Filosofia e Gênero	14
Resistir nos limiares do reconhecimento: Performatividade, precariedade e o direito de aparecer <i>Aléxia Bretas</i>	16
Introdução a uma Filosofia Política Latino-americana <i>Bruno Reikdal Lima</i>	23
Algumas considerações sobre a analogia da Mulher-Aranha na conferência 33 de Sigmund Freud <i>Claudia Murta</i> <i>Jacir Silvio Sanson Junior</i>	41
A-crise na filosofia brasileira contemporânea e suas origens <i>Daniel Pansarelli</i>	50
Sobre o método da psicanálise e a questão da metapsicologia <i>Eduardo Ribeiro da Fonseca</i>	57
As hipóteses sobre o subconsciente e o simbolismo formuladas por Sabina Spielrein nas suas cartas a Carl Gustav Jung <i>Fátima Caropreso</i>	66
As psicoses e os laços sociais: Freud e Lacan <i>Fernanda Silveira Corrêa</i>	73
A recepção filosófica brasileira da psicanálise. Um caso de descolonização <i>Francisco Verardi Bocca</i>	83
A diferença italiana: Um debate sobre as mulheres como objeto e sujeito da política <i>Gigliola Mendes</i>	92
A mulher na economia da dádiva: Gayle Rubin <i>Johanna Andrea Bernal Mancilla</i>	101
Ética do cuidado: Análise de algumas propostas e críticas <i>Juliana Missaggia</i>	108
Sujeito neoliberal: Entre performance e gozo <i>Julio Cesar Lemes de Castro</i>	119
Mulheres e semblantes: Os lugares do feminino em Mad Men <i>Lívia Serretti Azzi Fuccio</i> <i>Geraldo Antonio Pereira</i>	128

Édouard glissant: Filopoeta dos arquipélagos	133
<i>Luis Carlos Ferreira dos Santos</i>	
<i>Eduardo David de Oliveira</i>	
Entre a psicanálise existencial de Sartre e a psicanálise de Freud: a ação do sujeito	141
<i>Marcela Cristina dos Santos</i>	
Subversão da razão ética na contemporaneidade	150
<i>Marcelo Ferretti</i>	
Lacan e crise do saber universitário	155
<i>Maria Cristina de Távora Sparano</i>	
Objetividade e metodologia científicas: Uma análise feminista sobre valores nas ciências	160
<i>Maria Helena Silva Soares</i>	
As narrativas transgressoras do masculino e feminino em Almodóvar	169
<i>Maria José Pereira Rocha</i>	
Sobre a capacidade e o privilégio de narrar a si mesma em Christine de Pizan (1364-1430): O discurso de si como potência do ser	175
<i>Megue Magalhães de Andrade</i>	
A multidão e o imaginário coletivo: psicologia social e política em Gustave Le Bon e Sigmund Freud	182
<i>Renata Dias Ribeiro</i>	
Uma vez mais... Como ler Freud?	190
<i>Rosana Grushenka Nader da Rocha</i>	
A noção freudiana de sintoma no contexto da primeira tópica	200
<i>Sandra Cristina Bouffleur</i>	
Freud: Entre o Édipo do mito e o Édipo trágico	207
<i>Sergio Augusto Franco Fernandes</i>	
Sobre Beatriz do Nascimento: A voz de uma intelectual negra no Brasil	214
<i>Silvana de Souza Ramos</i>	
O conceito de supereu: Freud contra Freud	222
<i>Soraya de Lima Cabral Conturbia</i>	
Gênero, patriarcado, situação	231
<i>Susana de Castro</i>	

A tarefa de descolonizar a história da filosofia e a filosofia da história <i>Suze Piza</i>	236
A formação da realidade em Freud <i>Thiago Rodrigo Brunassi</i> <i>Eder Soares Santos</i>	243

Apresentação do GT Filosofia e Gênero

O GT de Filosofia e Gênero da Anpof foi criado em 2016, por ocasião do XVII Encontro da Anpof, na UFS, em Aracaju, sob a coordenação de Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ). Naquele momento, já parecia-nos urgente a necessidade de criar um Grupo de Trabalho a respeito das articulações entre filosofia e gênero, principalmente porque havia um déficit de iniciativas desse tipo em nossa área de atuação acadêmica. No mesmo evento, houve também a divulgação da pesquisa quantitativa feita por Carolina Araújo (UFRJ), dando ciência do percentual de mulheres nos cursos de filosofia Brasil afora e confirmando o que era possível perceber cotidianamente: é baixíssima a presença de mulheres na filosofia (não contabilizamos sequer 30% do número total de pesquisadores no nível da Pós-Graduação no país). Nesse contexto, o surgimento do GT de Filosofia e Gênero foi uma vitória

ria para todas, todos e todes que pressentiam a gravidade do problema. A criação desse grupo tornou-se, assim, uma oportunidade de discutir as desigualdades, não apenas de gênero, mas também de raça e de classe, as quais permeiam nosso trabalho, e de propor ações tendo em vista a dissolução de determinadas práticas opressivas.

O GT de Filosofia e Gênero atua tendo em seu horizonte o intuito de fomentar a pesquisa filosófica, e de instituir ações coletivas capazes de transformar nossas práticas institucionais. Foi com esse espírito que, em 2017, foi realizado o I Encontro do GT de Filosofia e Gênero, no Rio de Janeiro. Tratava-se de reunir pesquisadoras e pesquisadores visando o delineamento de possíveis campos nos quais questões teóricas e práticas poderiam ser postas, problematizadas e discutidas. O I Encontro contou com a participação de dezenas de pesquisadores e pesquisadoras dos programas de Pós-Graduação de diferentes regiões do país. Ainda em 2017, como parte das ações em busca de reduzir a desigualdade de gênero no campo da Filosofia, o GT divulgou uma carta-manifesto sobre a representação da área de Filosofia na Capes (<http://anpof.org/portal/index.php/pt-BR/comunidade/forum-anpof/item/498-debate-sobre-a-coordenacao-de-area-da-capes-2017/14847-carta-do-gt-filosofia-e-genero-sobre-a-representacao-na-capes>) por meio da qual procurou expressar suas preocupações com o destino da pesquisa em Filosofia em nosso país. Em 2018, o GT de Filosofia e Gênero recebeu um número recorde de inscrições para apresentação de trabalhos no XVIII Encontro da Anpof, na UFES, em Vitória. Ao longo do evento, discutimos os trabalhos apresentados e oferecemos dois cursos de formação aos participantes do Encontro. Além disso, organizamos uma “Homenagem às Filósofas Brasileiras” e uma “Plenária Aberta: as Mulheres e a Filosofia”. A experiência desse Encontro nos levou à escrita de outro documento, dirigido à comunidade de pesquisadores e pesquisadoras da área, onde sugerimos à CAPES diretrizes para a prevenção e o combate ao assédio moral e ao assédio sexual nos programas de Pós-Graduação em Filosofia do país (http://www.anpof.org/portal/images/Manifesta%C3%A7%C3%A3o_de_Apoio_e_Diretrizes_vers%C3%A3o_final_2.pdf).

É com alegria que publicamos agora alguns dos trabalhos apresentados durante o XVIII Encontro da Anpof, de modo que leitores e leitoras possam conhecer um pouco mais acerca das pesquisas sobre filosofia e gênero produzidas nos programas de Pós-Graduação do país. Esperamos que essa publicação sirva de fomento para que novas pesquisas se

desenvolvam em torno do assunto, e para que debates acadêmicos sejam encorajados, uma vez que há ainda muito o que fazer nesse campo, tanto no que se refere às práticas institucionais preocupadas com a igualdade de gênero, de raça e de classe, quanto no que diz respeito à produção científica acerca dos problemas de gênero.

jvies@uol.com.br

Silvana de Souza Ramos (USP)

Resistir nos limiares do reconhecimento: Performatividade, precariedade e o direito de aparecer

Aléxia Bretas¹

Em novembro de 2017, a vinda de Judith Butler ao Brasil foi memorável por várias razões. Primeiro, pela enorme comoção causada desde o anúncio de sua participação no seminário internacional *Os fins da democracia: estratégias populistas, ceticismo sobre a democracia e a busca por soberania popular* promovido em conjunto pela Universidade de Berkeley, a Universidade de São Paulo e o SESC SP. Acusada de corromper a moral e os costumes da tradicional família brasileira na condição de criadora da famigerada “ideologia de gênero”, a filósofa foi citada nominalmente em uma petição pública que exortava o “cidadão de bem” a exigir o urgente “Cancelamento da Palestra de Judith Butler” a uma semana de sua chegada ao país. As alegações textuais foram as seguintes:

“Judith Butler não é bem-vinda no Brasil! Nossa nação negou a ideologia de gênero no Plano Nacional de Educação e nos Planos Municipais de Educação de quase todos os municípios. Não queremos uma ideologia que mascara um objetivo político marxista. Seus livros querem nos fazer crer que a identidade é variável e fruto da cultura. A ciência e, acima de tudo, a realidade nos mostram o contrário.

Sua presença em nosso país num simpósio comunista, pago com o dinheiro de uma fundação internacional, não é desejada pela esmagadora maioria da população nacional.

Zelamos pelas nossas crianças e pelo futuro do nosso Brasil. #ForaButler” (CitizenGo, 2017).

A petição obteve quase 400.000 assinaturas favoráveis. Não é preciso dizer mais. Durante todo o tempo em que Judith Butler esteve em São Paulo, ela foi escoltada por seguranças desde o primeiro dia de sua estada, quando participou do evento de lançamento do livro de sua autoria *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*, organizado pela Editora Boitempo na UNIFESP. No dia seguinte, o início do seminário *Os fins da democracia* foi marcado por uma intensa agitação na entrada do SESC Pompeia antes mesmo do horário previsto para a abertura, devido à reunião de grupos contrários à realização do evento e protagonizados por movimentos politicamente reacionários e conservadores religiosos, que bradavam palavras de ordem, segurando faixas com os dizeres: “Homem nasce homem, mulher nasce mulher”, “Butler, go to hell” e “A família brasileira contra a ideologia de gênero”. Em contrapartida, grupos favoráveis à conferência se mobilizaram em um cordão de segurança também na entrada do prédio, mas o espaço concedido pela

1 Professora de Filosofia na Universidade Federal do ABC. E-mail: alexia.bretas@ufabc.edu.br.

mídia à divulgação da enorme bruxa alegórico-carnavalesca com seu chamativo sutiã cor-de-rosa sendo queimada na rua Clélia mereceu um destaque muito maior do que o discurso articulado e coerente de seus adversários pró-democracia. Sinal dos tempos. Apesar de o seminário ter transcorrido com todo o êxito, civilidade e sem qualquer incidente relevante, na volta de São Paulo, ao se dirigir ao portão de embarque do Aeroporto de Congonhas, Judith Butler e sua companheira, Wendy Brown, foram assediadas e agredidas verbalmente por uma militante em fúria, que segurava um cartaz em defesa da família tradicional, e aos berros desqualificava as filósofas em termos baixos e depreciativos como “assassinas”, “antissemitas” e “pedófilas” – sabe-se lá exatamente o porquê. Gravado de um celular, o vídeo com o triste episódio foi publicado online imediatamente, tomando, mais uma vez, de assalto as redes sociais.

Ao ser indagada pelo motivo de tanto ódio e rejeição à sua figura, Judith Butler demonstrou, de início, certa perplexidade, já que estava de passagem pelo Brasil não para discutir seus trabalhos sobre gênero e sexualidade, e nem ao menos para fazer uma palestra, senão na condição de uma das organizadoras do seminário e também diretora do Convênio Internacional de Programas de Teoria Crítica – subsidiado pela Fundação Andrew W. Mellon com o intuito de criar redes transnacionais de solidariedade a partir do modelo teórico-crítico desenvolvido pela primeira geração de pensadores frankfurtianos – revistos e atualizados pela chamada “condição pós-totalitária” (GAMBETTI, 2017). Em matéria publicada pelo Caderno Ilustríssima da Folha de S. Paulo em 19 de novembro de 2017, Butler comenta sua própria teoria do gênero à luz dos ataques sofridos no Brasil, indicando conexões significativas entre aquela primeira e estes últimos.

“Talvez o foco em ‘gênero’ não tenha sido, no final, um desvio da pergunta de nosso seminário: quais são os fins da democracia? Quando violência e ódio se tornam instrumentos da política e da moral religiosa, então a democracia é ameaçada porque aqueles que pretendem rasgar o tecido social, punir as diferenças e sabotar os vínculos sociais necessários para sustentar nossa convivência aqui na Terra.

Vou me lembrar do Brasil por todas as pessoas generosas e atenciosas, religiosas ou não, que agiram para bloquear os ataques e barrar o ódio” (BUTLER, 2017).

Ora, como um seminário acadêmico em um espaço institucional tradicionalmente consagrado à realização de eventos educativos e culturais pôde se transformar no estopim da polvorosa que Miskolsci chamara, não sem motivo, de “pânico moral” contemporâneo? (MISKOLSCI, 2018). Que se recorde que em setembro de 2015, quando estive no país pela última vez para participar do *I Seminário Queer – cultura e subversões da identidade*, Judith Butler contou, se tanto, com meia dúzia de opositores – que, a despeito da chuva, resistiam bravamente plantados em frente ao SESC Vila Mariana. Portanto, em três anos apenas, a situação se transformou radicalmente, tanto em escala, quanto em significação política. De lá para cá, quais expedientes teriam levado ao recrudescimento e à disseminação da crença – ou mesmo da farsa – de sermos nós, intelectuais e artistas, a verdadeira “elite ociosa” a ser combatida com fervor, já que propagadora de comportamentos indesejáveis, viciosos e/ou doentios? Numa reedição extemporânea dos ataques nazistas ao “bolchevismo cultural”, o bordão pelo fim da “ideologia de gênero” é vociferado aos quatro ventos como se fosse de fato uma pauta encampada pela “maioria esmagadora” do povo brasileiro. Mas afinal

que Brasil é esse, em nome do qual violências inequívocas como o assédio, o estupro e a tortura são práticas aceitáveis e até passíveis de elogio como mantenedoras da ordem? Vladimir Safatle chama atenção para o ódio, a hipocrisia e a indignação seletiva estimulada e difundida pelos robóticos arautos de um distópico “Brasil acima de tudo”.² Em alusão às manobras urdidas para o cancelamento do seminário e em prol de um silenciamento estratégico das questões tratadas por ele, o filósofo é assertivo:

“Esse país sem nome que procurou nos calar não se deixa afetar com as verdadeiras violências sexuais contra mulheres, travestis, homossexuais e crianças; é completamente indiferente à espoliação da classe trabalhadora através de aparatos legais desenvolvidos para retirar toda capacidade de organização e luta de quem recebe salários miseráveis e humilhações cotidianas. Um país que nunca se afetou por seus próprios genocídios indígenas e por seu racismo que, como se diz aqui, não existe já que louvamos a miscigenação. Esse país, no entanto, nunca foi o Brasil” (SAFATLE, 2017, p. 55).

Pois esse país *fake* não é, nunca foi e nunca será o nosso. Contra o poder de suas torpes fantasmagorias, é preciso, sim, entender como chegamos a este ponto, mas também pensar no que ainda pode ser feito para interromper este *continuum* de violências estruturais perpetradas e celebradas como a história dos vencedores à brasileira. Com o intuito de, com diria Benjamin, escová-la a contrapelo, este ensaio se ocupará, pois, em destacar, à luz da própria obra butleriana, as conexões filosóficas entre o conceito de performatividade de gênero e a gestão necropolítica da precariedade como um modo de ser e também um modo de governar contra o direito de aparecer – tomado como condição de viabilidade para a legitimação de uma certa ética da vulnerabilidade como forma de resistência política (BUTLER; GAMBETTI, SABSAY, 2016).

Pelo direito de aparecer

À luz, portanto, das dissonâncias produzidas pela pluralidade dos “excluídos” no domínio homogêneo da norma, o artigo “Corpos em aliança” (2011) daria origem a uma série de ensaios mais recentes, os quais buscam exatamente compreender as manifestações que eclodiram em cidades como Cairo, Istambul, Madri e Atenas – e poderíamos acrescentar ainda Buenos Aires, São Paulo, Rio de Janeiro e tantas outras capitais brasileiras desde 2013 –, nas quais as multidões se reuniram nas ruas para serem vistas e ouvidas como uma presença política e uma força plural mobilizada contra uma distribuição diferencial da precariedade – ou, em outros termos, contra uma indução programática de sua condição precária.

“Podemos encarar essas manifestações de massa como uma rejeição coletiva da precariedade induzida social e economicamente. Mais do que isso, entretanto, o que vemos quando corpos se reúnem em assembleia nas ruas, praças ou em outros lugares públicos é o exercício – que se pode chamar de performativo – do direito de aparecer, uma demanda corporal por um conjunto de vidas mais vivíveis” (BUTLER, 2018, p. 31).

Neste trecho em particular, nota-se uma aproximação indelével entre os dois conceitos em torno dos quais gravitam as preocupações da filósofa, respectivamente,

2 A expressão “Brasil acima de tudo. Deus acima de todos” foi utilizada como *slogan* da campanha presidencial do então candidato do PSL. Sobre a atmosfera cultural, social e política diante da ascensão da extrema direita brasileira às vésperas do segundo turno da eleição de 2018, disputado entre Fernando Haddad (PT) e Jair Bolsonaro, ver GALLEGOS, 2018.

durante os anos 1990 e após 2000: 1) o de “performatividade”; 2) e o de “precariedade” (*precariousness*) / “condição precária” (*precarity*). Enquanto a expressão “precariedade” é compreendida no sentido da “vulnerabilidade” – ou seja, como característica imanente a toda vida corporificada –, a “condição precária”, em vez disso, aponta para uma distribuição desigual ou diferencial da precariedade como modo de governo ou gestão necropolítica das populações dispensáveis. Ciente de uma aparente ruptura ou desvio em seu percurso intelectual de uma teoria performativa do gênero em direção à uma certa ética-política corporificada, Butler sintetiza a opinião compartilhada por pelo menos parte de seus comentadores acadêmicos:

“Parece que eu estava preocupada com a teoria queer e com os direitos das minorias sexuais e de gênero, e agora estou escrevendo de modo mais geral sobre as maneiras pelas quais a guerra ou outras condições sociais designam determinadas populações como não passíveis de luto” (BUTLER, 2018, p. 34).

Ora, haveria alguma razão de ser para esta significativa mudança de ênfase já referida como um giro ético-normativo? Butler defende que sim, e não apenas por razões biográficas. Neste sentido, ela propõe investigar estas duas dimensões teóricas até então distintas e até certo ponto excludentes, de modo a conectar as coletividades LGBTIs às populações precárias de modo mais abrangente. Assim, entender como a precariedade se liga aos processos de reconhecimento das normas de gênero não é difícil, já que sabemos que aqueles que não vivem sua sexualidade de acordo com os padrões definidos e enquadrados pela matriz heteronormativa se tornam socialmente expostos a um risco muito mais alto de sofrerem atos de desrespeito, violência e até morte – tanto no âmbito público, quanto no privado. Vide, por exemplo, as estatísticas nas quais os assassinatos de pessoas trans no Brasil figuram entre as mais elevadas do mundo, sendo a expectativa de vida desta população brasileira de apenas 35 anos. Ou ainda o alto índice de ataques fatais contra mulheres lésbicas no Brasil, resultando em 126 mortes apenas entre 2014 e 2017. Logo, as normas de gênero incidem diretamente nos modos pelos quais estamos sujeitos à condição precária, podendo – ou não – existir, aparecer e circular nos espaços públicos e privados sem a chance de sermos alvos de injúrias, agressões físicas, abordagem policial violenta etc. Obviamente, tais riscos não são exclusivos das minorias sexuais e de gênero. Sabemos da condição precária, por exemplo, enfrentada por ameríndios, pretos e pobres, especialmente aqueles que vivem em áreas consideradas de risco como as terras demarcadas, as periferias e as favelas. Não por acaso, dados do Atlas da Violência mostram que o número de pessoas negras assassinadas no Brasil é 2,5 vezes maior que o de pessoas brancas. Paralelamente, enquanto o índice de morte violenta destas últimas caiu 23% nesta década, o daquelas primeiras obteve um crescimento de 7%. Além das intersecções de raça, gênero e sexualidade que reforçam significativamente a condição precária de tais coletividades, também os marcadores de colonialidade contribuem sobremaneira para que uma das populações historicamente mais suscetíveis à mais-precarização de suas condições de vida seja a dos povos indígenas – os quais em 2010 passaram a representar apenas 0,4% da população brasileira, contra 4% em 1872. Assim, conforme os números demonstram de modo flagrante, pelo menos desde o século XVII tais laboratórios necropolíticos continuaram atuantes na gestão da viabilidade da vida das coletividades “matáveis” não apenas no Brasil, encontrando-se em operação especialmente no chamado Sul global – onde o país se situa emblematicamente, purgando as feridas abertas de uma sistemática

violação em progresso. Com base na reincidência de estatísticas que confirmam uma exposição desproporcional à precariedade por parte de populações as mais plurais situadas em diversas localidades do mundo, Butler afirma:

“A precariedade é a rubrica que une as mulheres, os queers, as pessoas transgêneras, os pobres, aqueles com habilidades diferenciadas, os apátridas, mas também as minorias raciais e religiosas: é uma condição social e econômica, mas não uma identidade (na verdade, ela atravessa essas categorias e produz alianças potenciais entre aqueles que não reconhecem que pertencem uns aos outros)” (BUTLER, 2018, p. 65).

Mas como exatamente a ideia de performatividade é vivenciada em âmbitos outros que não apenas o da dissidência de gênero? Conforme a argumentação de Butler defende, o simples ato de aparecer e ocupar os espaços públicos não constitui apenas uma instância de expressão e/ou reivindicação de determinadas pautas políticas, senão, performativamente, de produção e transformação das condições para seu próprio aparecimento. Isso quer dizer que ao se reunirem nas ruas, os corpos multitudinários estão afirmando, antes de mais nada, seu direito de aparecer e, ao fazerem isso, estão ao mesmo tempo expandindo e modificando o campo visual e político para seu próprio reconhecimento, configurando, pois, um gesto performativo – no sentido mais estrito do termo como produção de efeitos no mundo. Neste contexto, a performatividade se revela presente no exercício tanto de assumir um gênero ou marcador social específico, quanto de reivindicar uma efetiva igualdade de existir nos espaços público e privado, podendo se afirmar e/ou se mover junto e dentro de uma ou várias categorias sociais subalternizadas – seja a das mulheres, negros, minorias étnicas, migrantes, transexuais, lésbicas, gays etc. Insistindo – agora como antes – no esgotamento das políticas progressistas baseadas nos recortes identitários exclusivamente, Butler chama atenção para o caráter transversal de um agir em conjunto, que não simplesmente empodera ou representa o sujeito da ação, senão mesmo o constitui enquanto partícipe de uma ação social concertada. Ela explicita as ambiguidades próprias a esta operação:

“Existe um agir coletivo sem um sujeito coletivo previamente estabelecido; em vez disso, o ‘nós’ é representado pela assembleia de corpos, plural, persistente, agente e reivindicadora de uma esfera pública pela qual foi abandonada” (BUTLER, 2018, p. 66).

Ao se referir a uma assembleia de corpos, isto é, à possibilidade de se trazer a vida biológica (Arendt) como tal para a arena política, a autora busca superar uma longa tradição filosófica, segundo a qual o político se constitui como o âmbito privilegiado da ação do discurso humanizadores, se distinguindo substantivamente da dimensão da existência corporal – que, ao mesmo tempo, a precede e a sustenta:

“[...] quando corpos se juntam na rua, na praça ou em outras formas de espaço público (incluindo os virtuais), eles estão exercitando um direito plural e performativo de aparecer, um direito que afirma e instaura o corpo no meio do campo político e que, em sua função expressiva e significativa, transmite uma exigência corpórea por um conjunto mais suportável de condições econômicas, sociais e políticas, não mais aferradas pelas formas induzidas de condição precária” (BUTLER, 2018, p. 17).

No entanto, lendo Arendt com Haraway, Butler desestabiliza os critérios mesmos que tradicionalmente demarcam e separam os espaços público e privado, destacando o fato de o corpo não ser apenas uma entidade independente de outros, mas um conjunto vivo de relações ambientais e infraestruturais marcadas não pela autossuficiência e autonomia individuais, senão pela vulnerabilidade e interdependência comuns. Lembrando, aqui, que vulnerabilidade não é o mesmo que passividade e interdependência não pressupõe uma noção irrealista de harmonia social. Correspondem, antes, a aspectos fundamentais de um modo de existir e resistir “entre outros” plurais por meio do qual – e somente por meio do qual – o “nós” da ação política pode vir a ganhar um corpo.

“A exposição do nosso corpo no espaço público nos constitui fundamentalmente, estabelecendo nosso pensamento como social e corporificado, vulnerável e passional, então nosso pensamento não chega a lugar nenhum sem o pressuposto dessa interdependência e desse entrelaçamento corpóreos. O corpo é constituído por meio de perspectivas que não pode habitar. Outra pessoa vê o nosso rosto de uma maneira que não podemos ver e ouve a nossa voz de uma maneira que não podemos ouvir. Estamos nesse sentido – corporalmente – sempre lá, e ao mesmo tempo aqui, e essa despossessão marca a sociabilidade à qual pertencemos. Mesmo como seres localizados, estamos sempre em outro lugar, constituídos em uma sociabilidade que vai além de nós. Isso estabelece a nossa exposição e a nossa precariedade, as maneiras pelas quais dependemos das instituições políticas e sociais para persistir” (BUTLER, 2018, p. 16).

Ou seja, a modalidade social dos corpos em aliança nos coloca diante de um imperativo, até certo ponto, paradoxal: ser precarizado e, ainda assim, agir em prol de uma vida vivível – a qual é, ao mesmo tempo, indissociável de uma rede institucional de apoio social e econômico, habitação, mobilidade, cuidados de saúde, emprego, direitos de expressão, formas de reconhecimento social e condições para a agência política. E aqui a proposta ético-política de Judith Butler revela suas potencialidades, mas também seus desafios. “Agir em nome desse suporte sem esse suporte é o paradoxo da ação performativa plural em condições de precariedade” (BUTLER, 2018, p. 72). É essa dialética que hoje nos move, nos fortalece e nos une. Nós sim, ele não.³

3 Sobre o movimento feminista e suprapartidário #EleNão, ver FRASER, 2018 e BUTLER, 2018.

Referências bibliográficas:

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa das assembleias*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018.

_____. “O fantasma do gênero: reflexões sobre liberdade e violência. Folha de S. Paulo, Ilustríssima, 19 nov. 2017. Disponível em: < <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/11/1936103-judith-butler-escreve-sobre-o-fantasma-do-genero-e-o-ataque-sofrido-no-brasil.shtm> >. Acesso em: 17/10/2018.

_____. “A resistência ainda é uma opção”, diz Judith Butler sobre Bolsonaro. Disponível em: < https://www.vice.com/pt_br/article/yw989g/a-resistencia-ainda-e-uma-opcao-diz-judith-butler-sobre-bolsonaro >. Acesso em: 14/11/2018.

BUTLER, Judith; GAMBETTI, Zeynep; SABSAY, Leticia (orgs). *Vulnerability in resistance*. 1ª ed. Durham: Duke University Press, 2016.

CITIZENGO. Cancelamento da palestra de Judith Butler no SESC Pompeia. Disponível em: < <https://www.citizenngo.org/pt-br/fm/108060-cancelamento-da-palestra-judith-butler-no-sesc-pompeia> >. Acesso em: 16/10/2018.

FRASER, Nancy. “#EleNão é parte do feminismo que vencerá a crise mundial”, diz autora americana. Disponível: < <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2018/10/elenao-e-parte-do-feminismo-que-vencera-crise-mundial-diz-autora-americana.shtml> >. Acesso: 14/11/2018.

GALLEGO, Esther S. (org). *O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

MISKOLCI, Richard. “Exorcizando um fantasma: os interesses por trás do combate à ‘ideologia de gênero’”, in: MISKOLCI, Richard e PEREIRA, Pedro Paulo G. *Debate Quem tem medo de Judith Butler? A cruzada moral contra os direitos humanos no Brasil. Cadernos Pagu* (53), Campinas, SP, 2018. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n53/1809-4449-cpa-18094449201800530002.pdf>>. Acesso em: 20/11/2018.

SAFATLE, Vladimir. “Os fins da democracia”. *Cult*, n. 230, 2017, pp. 54-55.

SESC SP. Catálogo do seminário internacional *Os fins da democracia: estratégias populistas, ceticismo e soberania popular (07-09 nov. 2017)*. SESC Pompeia: São Paulo, 2017.

Introdução a uma Filosofia Política Latino-americana

Bruno Reikdal Lima ¹

Introdução

Durante a primeira metade do século XX, em decorrência dos grandes movimentos de independência nacional, urge um período de inventividade política e efervescência cultural latino-americana que se manifesta na literatura, nas artes plásticas, cênicas e musicais, e também nas produções de conteúdo nas ciências humanas e sociais – antropologia, economia e sociologia, por exemplo². Na disciplina filosófica, entretanto, apenas na segunda metade do século, às portas da década de 1970, que se tomará a cargo a questão sobre uma produção filosófica latino-americana³. Será o peruano Salazar Bondy, em 1968, que lançará a questão: “existe uma filosofia em nossa América?”⁴.

A resposta *negativa* de Bondy ao questionamento para o qual se lança, notando que enquanto estivermos sob uma relação cultural de colonização ou de domínio não haverá possibilidade de uma filosofia de nossa América, desperta o mexicano Leopoldo Zea que, em resposta, procurando a afirmação de uma filosofia latino-americana, publica 1969 sua obra *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, destacando que há solo fértil para a filosofia latino-americana, sendo a colonização e projetos de libertação, os materiais específicos de nosso trabalho. As duas posições dos filósofos crescem e incendeiam o debate pelo continente até que, em 1973, num encontro em San Miguel, Argentina, Zea profere a conferência “La filosofía latino-americana como filosofía de la liberación” e Bondy “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”⁵. Estavam postos os campos comuns que conduziriam os primeiros passos de uma filosofia latino-americana que coloca a si mesma como problema: dominação e libertação.

1 Graduado em Filosofia (CUSC), Mestre em Filosofia (UFABC) e doutorando em Economia Política Mundial (UFABC), bolsista doutorado CAPES.

2 Para aprofundamento de pesquisa, ver os volumes VI, VII e VIII de “História da América Latina”, organizados por Leslie Bethell e publicados no Brasil pela EDUSP, respectivamente subintitulados “Economia e Sociedade”, “Estado e Política” e “Ideias, Cultura e Sociedade”. Indicação formal completa em nossa bibliografia (BETHEL, 2014).

3 Ver a conferência “Panorama histórico da Filosofia no Brasil: ensino como princípio e humanismo como fundamento”, de Daniel Pansarelli, publicada nos anais do *I Congresso Latino-americano de Filosofia da Educação* (PANSARELLI, 2011).

4 Ver *Existe una filosofía de nuestra América?*, de Salazar Bondy (1968). Sobre a realidade latino-americana à época, ver *Viva la revolución*, de Eric Hobsbawm (2017) e o clássico *Veias abertas da América Latina*, de Eduardo Galeano, especialmente o último capítulo, intitulado “A estrutura contemporânea da exploração” (2017). Como último comentário, dever-se-ia, também, avaliar as relações e conexões desta filosofia ascendente na segunda metade do século XX não apenas em relação à América Latina, mas também com os acontecimentos revolucionários nas periferias do mundo, como chama a Immanuel Wallerstein (2002), tomando o mesmo ano de 1968 como marco de movimentos críticos não apenas ao capitalismo, mas às hegemonias do sistema-mundo moderno, incluindo a “velha esquerda” com projetos de poder agora questionados pelos periféricos.

5 As duas conferências foram publicadas pela Revista *Stromata*, número 4, no ano de 1973, sob os títulos “Filosofía latinoamericana” e “Filosofía de la dominación”, respectivamente.

Deste modo, tendo como marco o debate entre Zea e Bondy, em consonância com os estudos emergentes da teoria da dependência, pela teologia da libertação latino-americana e junto aos movimentos de militância contra as ditaduras que se impunham por toda a América (com influência e até regência estrangeira), em diferentes áreas da disciplina surgem filósofos que se engajam em pensar desde o continente ameríndio. Fruto desses acontecimentos, trocas e discussões, despontam produções como as de Raul Fornet-Betancourt e Pablo Guadarrama de Cuba, Franz Hinkelammert no Chile e posteriormente na Costa Rica, Josef Estermann no Peru, o porto-riquenho Ramón Grosfoguel, o uruguaio Yamandú Acosta, o boliviano Juan José Bautista, assim como as argentinas Dina Picotti e Adriana Arpini, e a venezuelana Carmen Bohórquez – entre outros e outras⁶.

Para o recorte de nosso tema, é fundamental destacar desse despertar de uma filosofia latino-americana o trabalho de argentinos como Juan Carlos Scanonne, Rodolfo Kusch, Osvaldo Ardiles, Andrés Roig e, em especial, Enrique Dussel, que juntamente com outros intelectuais latino-americanos fundam o núcleo da chamada filosofia da libertação⁷. É a partir desta escola e de seu maior expoente, Enrique Dussel, que desenvolveremos nosso trabalho.

Desta feita, cientes da multiplicidade de correntes que tomam a América Latina como problema e como ponto de partida para se produzir filosofia, assim como da pluralidade de filósofos e filósofas, que lançamo-nos a introduzir a *uma* filosofia política latino-americana – e não *a* filosofia política latino-americana. Apresentaremos, portanto, as estruturas fundamentais e mais gerais que permitam compreender a política situada desde a filosofia da libertação de Enrique Dussel. Nosso intuito é construir ferramentas que abram caminho ao acesso à produção teórica do latino-americano, introduzindo esta que é uma filosofia política singular.

Destarte, para expor de maneira satisfatória e didática os conteúdos para se trabalhar a filosofia política de Dussel, dividiremos nosso texto da seguinte maneira: no primeiro tópico, **1. Além do Mesmo**, apresentaremos sucintamente o início de seu percurso intelectual e sua virada definitiva a partir do encontro com Emmanuel Lévinas. No passo seguinte, seguiremos ao **1.1 Para um método**, no qual indicaremos junto ao filósofo seu método filosófico próprio – a saber, a *analética*. A partir disso, apresentaremos no tópico **2. Da ética para a política**, o núcleo duro de sua filosofia política tendo como pressuposto os conteúdos desenvolvidos nos tópicos anteriores. Por fim, concluiremos indicando o momento atual da filosofia política do argentino-mexicano em **3. Um caminho crítico a ser percorrido**.

É preciso que indiquemos o uso considerável de notas de rodapé com duas funções: a) indicações bibliográficas e de pesquisa auxiliares aos leitores e leitoras que se interessarem por determinados pontos; e b) recorrer a discussões ou digressões sem carregar o corpo do texto, de modo a facilitar uma leitura corrente, sem quebras. Assim, podemos ter claro que as notas não são fundamentais para a compreensão do conteúdo fundamental, podendo não ser consideradas na leitura sem maiores prejuízos. São, nesse sentido, auxiliares para aprofundamento e pesquisa a quem interessar.

6 Para uma compreensão histórica geral do pensamento que se constitui desde a América Latina, ver *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y 'latino'*, organizado por Carmen Bohórquez, Enrique Dussel e Eduardo Mendieta (BOHORQUEZ, 2013). A obra é dividida em quatro partes, que aglutinam informações e produções via história do pensamento, correntes de pensamento, os temas tratados e os filósofos inseridos neste movimento latino-americano.

7 O número 2 da *Revista Enfoque Latinoamericanos*, sob o título “Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana”, traz os primeiros textos do grupo argentino (ARDILES, 1973).

Além do Mesmo

Para cumprir com o caráter sumário de nossa investigação e dar conta de maneira suficiente de nosso tema, tomaremos emprestado a organização que Eduardo Mendieta faz para explicar o caminho de amadurecimento do pensamento de Dussel⁸. O autor nos explica que o primeiro estágio do pensamento do filósofo argentino-mexicano se destaca “pela trajetória da ontologia para a metafísica. Esta fase cobre os primeiros anos da produção filosófica de Dussel, na década de setenta” (MENDIETA: 2001, p. 18). Em sua estada na Europa (de 1957 a 1967), principalmente nos períodos em que estudou na França e na Alemanha, foi muito influenciado por Ricoeur e Heidegger. Desse modo, em busca de seu projeto filosófico desde a América Latina, Dussel utiliza os termos e a estrutura da ontologia heideggeriana. Por outro lado, a partir de Ricoeur, lança-se a trabalhar a partir dos símbolos latino-americanos⁹. Nesse processo, já encontra suas primeiras dificuldades:

Com estes métodos em sua mão, Dussel iniciou o descobrimento e a recuperação da simbologia da cultura latino-americana, que geraria em sus investigações as camadas [...] de uma experiência latino-americana única. A ontologia, porém, é totalizadora, como já se sugeria pelas correspondências estabelecidas pela ontologia de Heidegger: mente e mundo, consciência e o outro, eu e você. Neste círculo ontológico, o outro de mim mesmo e de minha consciência (ou autoconsciência) pode ser apenas uma sombra do já idêntico. Dentro do horizonte ontológico, não há outro” (*Idem, ibidem*)

Se ao pensar a possibilidade de uma filosofia latino-americana esta aparecia como cultura e experiência viva distinta da europeia, outra que não a própria tradição cultural das terras do outro lado do Atlântico, como desenvolver tal projeto a partir de um modelo filosófico “totalizante” ou “totalizador”? Urgia a necessidade efetiva de se estabelecer a relação entre diferentes, distintos, não sob uma estrutura que tomasse tais relações sob um signo ontológico de “o mesmo”. É frente a esta tensão, depois de ter retornado à América Latina no fim dos anos de 1960, vivenciado e participado dos desdobramentos do debate entre Bondy e Zea, que Dussel tem contato com *Totalidade e Infinito*, do judeu-lituano-francês Emmanuel Lévinas¹⁰.

O encontro (primeiramente textual e em seguida pessoal) com Lévinas causa profundo impacto no projeto filosófico do argentino-mexicano. Lévinas possibilita a Dussel uma revolução de seu próprio pensamento: o trabalho do judeu-lituano-francês, ex-aluno de Heidegger, permite a superação da ontologia (compreendida como modelo totalizador) e a estrutura fundamental de seu próprio método filosófico¹¹. A crítica à ontologia desde

8 Mendieta assinala três etapas do amadurecimento filosófico de Dussel por suas influências e diálogos críticos: primeiro a passagem de Heidegger a Lévinas, segundo sua leitura metódica de Marx e, num terceiro momento, no diálogo com a ética do discurso de Karl-Otto Apel. Em nosso artigo, para cumprir com nosso recorte comentaremos detidamente apenas a primeira fase. Ver *Hacia una filosofía política crítica*, de Enrique Dussel (2001).

9 Sobre a trajetória histórica e intelectual de Dussel ver “Autopercepción intelectual de un proceso histórico” (DUSSEL, 1998a).

10 Esse encontro com Lévinas ocorre enquanto Dussel escrevia sua obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Esta é uma trilogia que manifesta textualmente o amadurecimento de sua produção. Os dois primeiros volumes, publicados no início da década de 1970 marcam, como atesta o próprio filósofo, a passagem da ontologia para a crítica de Lévinas. O terceiro volume, publicado relativamente tarde em comparação com os anteriores, já apresenta as influências que a leitura de Marx terá em sua produção. A este respeito, ver o prefácio à 2ª edição de *Método para una filosofía de la liberación* (DUSSEL, 1982).

11 Como explica Dussel em sua “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”: “A Filosofia da Libertação havia visitado, no fim da década de sessenta, aquilo que Heidegger se refere como “o âmbito” (*Genged*) [...]. A anterioridade do Outro que interpela constitui a possibilidade do “mundo” ou do *soi-même* como reflexivamente valioso, que se

a alteridade absoluta, do Outro enquanto Outro além do Mesmo de Lévinas, de sua metafísica como experiência primeira. Nesse sentido, como o próprio Dussel aponta em sua obra-mestra: “Quando em 1970 começamos a recorrer a Lévinas [...] nos foi possível a superação do Heidegger de *Ser e Tempo*” (DUSSEL, 1998b: p. 359)¹².

De maneira sintética, poderíamos dizer que em crítica à ontologia de Heidegger, Lévinas propõe que em meio aos entes que se apresentam no mundo, há um que é irreduzível, que não pode ser tematizado, que não está à mão: o Outro. Para além da ontologia, haveria a alteridade. O Outro é absolutamente Outro, não está sob “meu domínio”, dentro da totalidade do Mesmo, mas a excede. Assim, Lévinas pode formular uma metafísica que está para além da ontologia. Não seria o Mesmo aquele que conceitualiza, pensa, tematiza, controla ou nomeia o Outro; mas é o Outro que se revela, que interpela, que convoca o Mesmo à responsabilidade, a dar resposta, a se colocar em relação, com outro sujeito, não tema ou “ente”, mas o Outro. Nesse sentido, assim escreve Lévinas em *Totalidade e Infinito*:

A relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo [...] A posse afirma de fato o Outro, mas no seio de uma negação da sua independência. “Eu penso” redundante em “eu posso” – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade [...]. A posse é a forma por excelência sob a qual o Outro se torna o Mesmo, tornando-se meu (2011, p. 33)

O que está posto na alteridade de Lévinas é que o Outro não é o que compreendo, mas com quem me relaciono, primeira e fundamentalmente. Entre o Mesmo e o Outro há relação. Para Levinás, deste modo, a metafísica como transcendência do Outro para além do Mesmo será chamada de “ética”. E, nesse sentido, o judeu-lituano-francês poderá afirmar que a ética é a primeira filosofia, o ponto de partida de toda produção filosófica¹³. Esses dois aspectos de Lévinas – de estabelecer uma separação absoluta entre o Mesmo e o Outro constituindo a alteridade, e de fundar a ética como filosofia primeira – serão fundamentais para o desenvolvimento da filosofia política de Enrique Dussel.

Para este, em sua leitura da produção do judeu-lituano-francês, fica posto que:

A grande acusação de Levinás contra a filosofia ocidental é esta ter perdido sua vocação originariamente crítica, pondo-se a serviço do poder e da totalidade. Se a dinâmica dos seres é a guerra e o apenas homem possibilidade, somente cabe esperar a grande síntese do Uno, quando não se encontrem indivíduos nem uma voz que inicie o questionamento do Todo. A crítica para ser objetiva deve vir desde a exterioridade que se concreta no Outro que fala, constituindo assim na linguagem o suporte da relação metafísica, mais além das conexões

torna o fundamento do ato de justiça para o Outro. É um círculo, mas que “começa” no Outro - pelo menos nesse ponto a Filosofia da Libertação dá razão para Lévinas” (1998a). Tradução nossa.

12 A respeito da interpretação e apropriação que Dussel faz da crítica de Lévinas a ontologia heideggeriana ver nosso “Além do mesmo: de uma ética da alteridade para uma ontologia situada”, publicado pela *Revista Outramargem* (LIMA, 2018). No artigo, procuramos indicar o modo como a ética da alteridade de Dussel critica a ontologia heideggeriana sem abandoná-la, mas situando-a desde a exterioridade, desde o lugar privilegiado do “excluído”, da vítima, do periférico.

13 Como explica Antônio Sidekum sobre a filosofia de Lévinas: “O eu é infinitamente responsável pelo outro [...] É a necessidade do outro que provoca a minha vulnerabilidade e faz-me irromper na relação com a justiça. O ser humano responde, e a resposta sempre é uma resposta para o outro [...] A vida do ser humano é concebida por Lévinas como sendo a experiência ética [...] O *Dasein* em Lévinas tem fome, sofre as penúrias da contingência existencial e inclina-se para a alteridade” (2013, pp. 34-35).

totalizantes [...] Esta radicalidade crítica, aspiração última da filosofia desde sua alvorada, se faz patente no pobre que em sua indignação e miséria põe em questão permanentemente todos os tratados de filosofia e os “direitos” de minha liberdade (1975, p. 110)

Será a partir de Lévinas que o argentino-mexicano constituirá a categoria da “exterioridade”, pela qual situará a relação de dominação na América Latina e trabalhará projetos que visem processos de libertação. É esta “transcendência”, para além da ontologia totalizadora ou do modelo totalizador de filosofia, que potencializará o projeto de uma filosofia desde a América Latina que trabalhe as relações de diferença, distinção, dominação e libertação. Assim, pode-se evidenciar que as tradições de filosofia, escolas de pensamento e o próprio trabalho acadêmico também estão inseridos em relações de poder, fechadas, totalizantes, que a tudo podem controlar: estruturas de dominação e que, portanto, podem ser considerados desde projetos de libertação como fundamentos a serem criticados, filosoficamente expostos.

Contudo, isso não significa que a tradição ou as produções de outros lugares são de pronto rejeitáveis. Bem ao contrário, Dussel mergulha na filosofia europeia, mas se lançando a uma leitura e interpretação crítica que as põe sob suspeita – não por serem europeias, mas pela possibilidade de trazerem consigo modelos totalizadores, estruturas coloniais eurocêntricas¹⁴ que a tudo e a todos definem como tema ou objeto, como parte “do Mesmo”. O que está posto é que desde a “exterioridade”, da posição de dominação que se coloca em processo de libertação, de um Outro que para além do Mesmo reclama ao diálogo, produz-se uma filosofia própria, singular. Em relação com a alteridade de Lévinas, Dussel é desenvolverá seu próprio método filosófico: a analética.

Para um método

Como explica Daniel Pansarelli, apesar de Dussel ter primeiramente o projeto de produzir desde a América Latina, foi “o contato com a obra de Lévinas [que] permitiu a melhor formulação de conceitos como *alteridade, exterioridade*” (2016, p. 114), favorecendo a sistematização de sua própria filosofia. Para trabalhar de maneira formal a questão da dominação e libertação para uma filosofia latino-americana, Dussel constitui e explicita seu método analético de se fazer filosofia.

Assim, se para Lévinas havia o Outro para além do Mesmo, transcendente, separação que permite relação verdadeira, o diálogo, para Dussel resultará na afirmação de que “o outro, para nós, é a América Latina em relação à totalidade europeia” (1982, p. 197). Do reconhecimento da situação de dominação para que seja possível alçar um projeto de libertação, Dussel interpretará a América Latina como excluída, como exterioridade para além da totalidade eurocêntrica. É a Colônia frente a Metrôpole, a periferia em

14 Dussel lança mão constantemente da filosofia europeia. Não se presta a rejeitá-la com a construção de uma filosofia melhor ou “verdadeira”, mas se coloca em diálogo, com leitura crítica, que começa a pensar desde a realidade de aqui, da América Latina. Como o filósofo argentino-mexicano discute, não se produz um pensamento ou se desdobra sobre ele desde ele mesmo – há que ser “outro” em relação a ele. Não há, também, universalidade ou produção que se pretenda universal que não tenha partido das experiências particulares – e esta obviedade deve ser destacada. E é da passagem das experiências singulares a uma filosofia que se constituem as distinções, pluralidade e riqueza de pensamento. Como escreve: “Se a ou b são o ‘ponto de partida’ como as situações concretas, históricas, dadas num mundo da vida cotidiana (*Lebenswelt*) de um sábio de Mênfis (egípcio), Nezuahuacoyotl de Texcoco (mexicano) ou Heráclito (efésio), até Aristóteles (grego), Avicena (árabe), Tomás de Aquino (latino), Hegel (alemão), Peirce (norte-americano), Wittgenstein (austríaco), Salazar Bondy (latino-americano), etc., toda filosofia se origina na dita ‘particularidade’, de maneira necessária, inevitável. Desta situação se eleva o pensar filosófico a uma estrutura complexa de ‘recursos’ [...] que se denomina frequentemente ‘universais’. Ninguém nunca ascendeu à ‘universalidade’ desde a ‘universalidade’: se ascende à ‘universalidade’ desde a realidade particular” (2007, pp. 61-62). Tradução nossa.

relação ao centro – que só é incluída quando abstraída, quando tornada parte funcional da totalidade, enquanto peça ou instrumento útil em um sistema¹⁵. Assim, posta como exterior, posicionando-se ativamente, é possível à latino-américa reclamar o verdadeiro diálogo¹⁶.

Desta forma, é necessário que se tenha a exterioridade como condição para se produzir conteúdo, para se pensar, para fazer filosofia que seja de libertação. Nas palavras de Pansarelli, a filosofia de Dussel “exige como condição *sine qua non* a existência desde outro *locus*, a exterioridade. Só este espaço permitirá ao outro que seja outro, possibilitará que exista um outro” (2016, p. 118). Nesse quadro, o movimento do método de Dussel é o seguinte:

[...] em primeiro lugar, o discurso filosófico parte da cotidianidade ôntica e dirige-se dia-lética e ontologicamente para o fundamento. Em segundo lugar, demonstra cientificamente (epistemática, apoditicamente) os entes como possibilidades existenciais. É a filosofia como ciência, relação fundante do ontológico sobre o ôntico. Em terceiro lugar, entre os entes há um que é irreduzível à dedução ou demonstração a partir do fundamento: o ‘rostro’ ôntico do outro que, em sua visibilidade, permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético. A passagem da totalidade ontológica ao outro como outro é analítica: discurso negativo a partir da totalidade, porque pensa a impossibilidade de pensar o outro positivamente partindo da própria totalidade; discurso positivo da totalidade, quando pensa a possibilidade de interpretar a revelação do outro a partir do outro. Essa revelação do outro já é um quarto movimento [...]. Em quinto lugar, o próprio nível ôntico das possibilidades fica julgado e relançado a partir de um fundamento eticamente estabelecido (DUSSEL: 1982, pp. 191-192)

Nesse sentido, está posto que se inicia o movimento com a experiência cotidiana, comum, a situação em que se está inserido. A partir desse conteúdo concreto, material, parte-se para uma estruturação teórica, formal, dialeticamente constituindo um sistema, num processo de abstração. O terceiro momento é o encontro com o irreduzível, com o limite da construção teórica: a exterioridade, o Outro que se revela, que convoca a resposta daquele que se lança a compreender o mundo. Seria, então, o movimento ontológico do Mesmo até seu limite. A exterioridade, o lugar que estava fora, incontido, para além do sistema construído, requer uma nova tomada de posição que, num movimento final, critica as próprias bases, os fundamentos do pensamento que se construía. O diálogo com o Outro, com a exterioridade, põe em questão o que se produz.

15 Na relação entre a Europa moderna colonizadora e a Ameríndia colonizada, explorada e com gente violentada, situando a América como Outro e a Europa como o Mesmo, em sua obra “1492, el encubrimiento del Otro: hacia el mito de la Modernidad” Dussel diz: “esse Outro não foi ‘des-coberto’ como Outro, senão que foi ‘en-coberto’ como ‘o Mesmo’ que a Europa já era desde sempre. De tal forma que 1492 será o [...] processo de ‘en-cobrimento’ do não-europeu” (1992, p.8). Estará posto nesse quadro, por exemplo, que o reconhecimento do índio, do negro ou do mestiço como pessoas, viventes, só terá sentido para a modernidade europeia se abstraídos de seu conteúdo material, suas diferenças e distinções na categoria “humanidade”, que os englobe formalmente. Será sempre pela negação dos conteúdos materiais distintos que os não-europeus vão sendo inseridos ou integrados num sistema. O mesmo valerá para a economia: a colônia é reconhecida como objeto, terra garantidora de recursos, que sustente a metrópole; ou ainda, mais tarde, como peça útil para o Mercado.

16 Como explica Daniel Pansarelli: “É justamente essa ascendência que se faculta ao outro, desde a exterioridade, que caracteriza a anaéltica [...]. É um diálogo entre outros, em que o outro não tem sua palavra, sua presença, reduzida à significação imposta pelo mesmo. Supera-se o monólogo, estabelece-se o diálogo, propriamente dito” (2016, p. 119).

É dentro deste processo, do método analético – que toma este nome devido à necessária tomada de posição desde fora ou desde acima (*aná*)¹⁷ – que o tema da política será implementado na filosofia dusseliana. Todavia, a experiência de relação com a exterioridade, com o irreduzível ao sistema, semelhante ao Outro além do Mesmo de Lévinas, é apelo a uma experiência ética. Desta feita, a ética será central, experiência e produção necessária a ser subsumida pelo conteúdo político.

Contudo, Dussel aponta que “Lévinas fala sempre do outro como o ‘absolutamente outro’. Tende, então para a equivocidade [...], nunca pensou que o outro pudesse ser um índio, um africano, um asiático” (1982, p. 182), ou seja, nunca pensou nas pessoas viventes, reais, materiais. O Outro absolutamente Outro tende à abstração, ao equívoco, não ascende ao concreto das vidas de gente que passa fome, sorri, pratica esportes, se apaixona, decepçiona, estuda, sofre com o mercado-de-trabalho, etc. Ao pensar desde a América Latina, Dussel percebe que o “outro nunca é ‘apenas um’, senão [...] sempre um ‘vocês’. Cada rosto no cara-a-cara é igualmente a epifania de uma família, de uma classe, de um povo” (*Idem, ibidem*). Lévinas tende a um formalismo que Dussel procura evitar¹⁸.

Em seu método filosófico, ao tomar a experiência cotidiana, comum e concreta como ponto de partida, assim como a exterioridade enquanto lugar além do sistema, do produzido, desde o qual se faz a crítica fundamental, o argentino-mexicano indica e a necessidade de se ter, sempre, uma base material. A constituição de uma estrutura ou sistematização filosófica não pode prescindir ou perder a condição de possibilidade para sua própria existência: a base material, a experiência viva e comum que torna possível qualquer produção teórica.

Especialmente para uma filosofia da libertação latino-americana, portanto, a base material que se deve ter sempre ao fundo, como núcleo duro, é a realidade da América Latina e do humano que aqui habita: sob a tensão de dominação e libertação. Deste modo, podemos indicar com o método que se tem uma experiência inicial que não se deve perder de vista no processo de produção teórica. Por outro lado, a produção que se desenvolve desta experiência comum, concreta e material encontrará seu limite no que não se encaixa ou não pode ser compreendido dentro do sistema. A exterioridade exige uma resposta desde um novo lugar: o movimento que permite a crítica desde “fora”.

Tendo visto os primeiros passos, uma estrutura mínima da filosofia de Dussel e notações sobre seu método, podemos trabalhar a questão para o qual nos lançamos: introduzir uma filosofia política latino-americana. Com o movimento da analética que abre espaço para a exterioridade e inserido na tensão entre dominação e libertação, é que Dussel amadurecerá sua produção e constituirá o conteúdo político. Deste modo, temos agora um cabide teórico mínimo que nos permite sustentar as peças fundamentais de sua filosofia política.

17 No “Método para una filosofía de la liberación” (1982), Dussel entra num tema que é caro, mas que devido ao caráter sumário de nossa apresentação não poderemos aprofundar: a distinção entre uma verdadeira e uma falsa dialética. O que o filósofo argentino-mexicano pretende explicar é que o movimento de um sistema que se desdobra em si mesmo e se pretende “dialético” na verdade, por não dar o espaço privilegiado da exterioridade, do Outro além do Mesmo, de uma real relação, é um “monólogo” ou “monolético”. A dialética verdadeira exige o espaço da alteridade: seria uma aná-dia-lética – ou aná-lética. É desse modo que nomeia seu próprio método filosófico de analético.

18 Dussel desenvolverá, como veremos, toda sua filosofia desde uma base material. Esta base material será a determinação de uma antropologia, sempre material e complexa. Assim, em *Filosofía de la liberación*, escreve: “O homem nasce do útero materno e é recebido nos braços de uma cultura [...] A imediatidade mãe-filho também sempre se vivencia com a relação cultura-povo. O nascimento se produz sempre dentro de uma totalidade simbólica que amamenta igualmente o recém-chegado nos signos de sua história. É numa família, num grupo social, numa sociedade, numa época histórica que o homem nasce e cresce, e dentro da qual implementará seu mundo de sentido. Antes que o mundo, então, já estava [...] o êthos do povo” (DUSSEL: 1996a, p. 32). Tradução nossa.

Da ética para a política

Em nosso desenvolvimento, portanto, traçamos o ambiente no qual Dussel inicia suas primeiras produções e a passagem da ontologia à “exterioridade”, no diálogo com Emmanuel Lévinas. Deste encontro, apresentaram-se como necessários para constituirmos uma introdução à política: a) a tomada da ética como experiência primeira; b) o ponto de partida (pensada desde a cotidianidade e realidade da América Latina); e c) a exterioridade como categoria necessária para o movimento analético, para a crítica do próprio conteúdo que se produz. Estes dois momentos serão nossos limites esquemáticos para introduzir a filosofia política da libertação de Dussel.

Em suas obras, especialmente na *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*¹⁹ e nos volumes de sua *Política de la liberación*²⁰, Dussel desenvolve sua estrutura ou segue um “roteiro lógico” de maneira semelhante: primeiro uma contextualização histórica junto à produção de um conteúdo que, por fim, desemboca na crítica do que fora produzido – aplicando o movimento do método que vimos²¹. Do mesmo modo, mas sinteticamente, primeiro desenvolveremos rapidamente a base material que Dussel dá conteúdo à experiência ética que será subsumida por sua política. Em seguida desdobraremos a política que daí emerge. Em um último passo, que seguirá o próximo tópico, indicaremos o momento crítico: de tomar a exterioridade como momento fundamental.

Desta feita, devemos compreender que a base material fundamental que Dussel constitui é a *corporalidad* do vivente humano²². No esforço por superar reducionismos – tanto o que chama de materialismo ingênuo²³ quanto o dualismo formal “corpo-alma” da

19 Este texto, publicado em 1998, é considerado a obra-mestra de Dussel, o resultado da maturação de produção desde os anos de 1970.

20 A produção política de Dussel é desenvolvida durante a primeira década dos anos 2000, e tem como resultado um texto esquemático que delimita o percurso de sua produção, *20 tesis de política*, publicado em 2006, dois volumes publicados sob os títulos *Política de la liberación: Historia mundial y crítica*, de (2007) e *Política de la liberación: Arquitectónica* (2009). O terceiro volume da trilogia terá como título *Política de la liberación: Crítica*, ainda sendo escrito pelo filósofo argentino-mexicano, mas já introduzido ao final do segundo volume.

21 O trabalho de reconstrução histórica é recorrente nas obras de Dussel, mas não o aprofundaremos seus resultados e implicações, respeitando nosso recorte. De todo modo, Roque Zimmermann indica que o trabalho com a histórica permite dar conteúdo à negação sistêmica da América Latina, esta como “não ser da filosofia”, como Outro englobado no Mesmo: “a América Latina é tomada como um ser na sua globalidade, mas um ser negado, historicamente negado” e, assim, na relação Europa e América Latina, “o primeiro será o sujeito, o segundo o objeto [...] para a Europa do século XVI, o europeu, o cristão, é; o índio não é; o negro também não [...] Desta forma, toda dominação, massacre e destruição da América Latina é justificada” (ZIMMERMANN, 1987 pp. 45-46). No mesmo sentido, no prefácio à *Introducción a la filosofía de la liberación* (DUSSEL, 1995), Germán Marquín escreve que: “a Histórica utiliza como ferramentas hermenêuticas para a compreensão e discernimento do pensamento moderno e contemporâneo, categorias tais como: centro, periferia, opressão, libertação, ideologia, crítica ideológica, etc. Isto quer dizer que, por uma parte, a histórica situa o pensar filosófico da libertação dentro de um determinado marco geopolítico, e por outra, recebe deste pensar, uma vez constituído, aquelas categorias que tornam possível tal interpretação” (*Idem*, p.34). Tradução nossa.

22 No primeiro capítulo de nosso *Fetichização do poder como fundamento da corrupção: uma proposta a partir da filosofia latino-americana de Enrique Dussel* (LIMA, 2018b), tratamos acuradamente o tema, apresentando de maneira consistente o conteúdo da base material desenvolvida por Enrique Dussel.

23 Tocaremos no assunto, mas não com o devido cuidado que exige. Dussel desenvolve na primeira parte de sua *Ética de la liberación* minuciosamente como compreende a materialidade do vivente humano, recolocando a questão da subjetividade e, ao mesmo tempo, trabalhando com o corpo humano numa relação complexa, unitária, em continuidade, sem rupturas internas. É o esforço de denunciar que “o realismo e o materialismo ingênuo (como o de Engels) afirmam que o cosmos é o primeiro e eliminam a noção de natureza, tal como nós a explicaremos. O idealismo (como o de Sartre) afirma o mundo e a consciência como o primeiro e confunde o cosmos real com a natureza mundana. Por sua parte, a filosofia da libertação, para além do realismo crítico ou o pensar heideggeriano (um idealismo ontológico), supera a contradição falsa do realismo-idealismo, afirmando a anterioridade real do cosmos (*ordo realitatis*), a aprioridade existencial do mundo (*ordo cognoscenili*) e a interpretação econômica da natureza (*ordo operandi*)” (DUSSEL: 1996a, p. 130). Tradução nossa

tradição eurocêntrica²⁴ –, o argentino-mexicano constituirá uma antropologia que trabalhe com o humano de maneira integral, unitária, sempre complexa. Numa “síntese de múltiplas determinações”, Dussel arriscará por apresentar um vivente humano que:

[...] na realidade está lançado no meio do cosmos, como totalidade de coisas reais, ao mesmo tempo emerge biológica ou zoológicamente como ruptura antropológica; como homem, “constitui” – em sentido husserliano – o cosmos como “natureza” [...]. O homem não habita o mundo a partir de um ato compreensor, senão que antes se situa frente à natureza como transformador para sua subsistência. A primeira necessidade do homem [...] não é conhecer teoricamente, mas comer realmente (DUSSEL: 1984, p. 27)

Dussel desenvolverá uma complexa descrição das relações físico-biológicas do corpo humano e seu órgão especialmente adaptado, o cérebro. Entenderá, deste modo, o ser humano como um vivente que emerge enquanto espécie no processo evolutivo da vida. Tomará como ponto de partida para a ética e para a política não mais um “estado de natureza” hipotético, mas os conteúdos que temos à disposição em nosso tempo, para com eles constituir a base antropológica, material fundamental²⁵. Deste modo, como Alejandro Lax explica, com a corporalidade Dussel mostrará que “as éticas tradicionais estão alicerçadas em uma cosmovisão na qual o primeiro dado, a existência da vida, não é um problema relevante” (LAX: 2012, p. 12).

De todo modo, Dussel se esquia de um materialismo ingênuo que não compreende o salto qualitativo das adaptações humanas, tirando todo o valor das produções culturais e da racionalidade, próprias do modo de realidade da vida humana²⁶, e também de dualismos que distinguem “corpo e alma”, criando uma substância especial, separada e superior: a “razão”²⁷. Ter a vida como problema, como pressuposto material, no qual emerge

24 Em sua *Ética de la liberación*, p. 140, depois de desenvolver uma longa descrição do funcionamento do cérebro junto a neurocientistas e as relações deste com os demais órgãos desenvolvidos no processo adaptativo da corporalidade humana, Dussel aponta sua crítica ao formalismo kantiano e também indica a crítica à tradição dualista eurocêntrica: “O dualismo e o formalismo kantiano (como o cartesiano e de outros tantos sistemas éticos modernos puramente formais) causaram muito dano à ética. A negação do ‘corpo’ em favor de uma ‘alma’ descorporalizada (desde os gregos até as éticas modernas) nos fala de uma tradição bem determinada”. O problema para Dussel nessa obra é que o “dualismo reducionista (de Descartes, Kant ou da Ilustração)” que situava numa hipotética ‘alma’ o que a ética necessitava para expor seu tema e que, a partir de sua ‘antropologia metafísica’, deformava desde o início toda análise posterior”, p. 95. Tradução nossa.

25 Nesse sentido, comentando o processo evolutivo humano conectado e em continuidade com a constituição das cidades e, concomitantemente, do campo político, Dussel escreve: “Não era o ‘estado de natureza’ de Hobbes (porque não havia nem indivíduos solitários, nem extrema liberdade; havia comunidades com mínima espontaneidade na peremptória ‘necessidade’ de reproduzir a vida imediata, a cada dia)” (2007, p. 18). Tradução nossa.

26 Muito influenciado por suas leituras de Marx, especialmente os *Grundrisse*, e de Xavier Zubiri com sua proposta de inteligência senciente e sensação inteligente, Dussel aprimora sua compreensão unitária do humano e explica que o uso do aparato cerebral, de todas as adaptações das comunidades humanas, ou seja, de cada vivente lançando em relação com o meio e lançando mão dos recursos disponíveis e do que ele mesmo “é”, constitui o *modo de realidade da vida humana*. O sujeito que produz, que utiliza suas adaptações específicas para permanecer em vida – para produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana em comunidade –, funda a natureza como objeto de trabalho e por ela também é constituído. Assim, podemos entender sua crítica ao afirmar: “É necessário terminar de uma vez por todas com esse materialismo ingênuo e cosmológico da ‘aprioridade da Matéria’ – que como a Ideia determinaria necessariamente o homem, apagando seu caráter histórico [...] Nada mais distante do ‘materialismo histórico’ de Marx” (DUSSEL: 1996b, p. 37). Tradução nossa.

27 A este respeito, Dussel comenta que “a postura da Modernidade, desde Descartes, Kant e Hegel, da afirmação do sujeito cognitivo (ego cogito) em sua múltipla e cada vez mais ontológica auto-fundamentação [...] poderia ser julgada como um racionalismo radical, no qual, desde a fundamentação de um (não vários) princípio, se deduz toda ação humana, cotidiana, ética, política ou estética. Tudo parte do conceito que se tem do ‘real’ e da ‘realidade’. Se tomamos o caminho do realismo crítico de um X. Zubiri, a questão é radicalmente posta de outra maneira. Em primeiro lugar, não se distingue entre conhecimento dos sentidos (do corpo) e conhecimento racional (da alma), senão que, mais

o humano, permite Dussel explicitar que o humano é o ser vivo que em comunidade específica se desenvolve, lançando mão de suas adaptações, que constituem seu modo de realidade. Pensar, falar, organizar politicamente uma comunidade com séries de variações e um horizonte de possibilidades muito mais largo que de qualquer outra espécie, faz parte do modo de realidade da vida humana²⁸:

O mundo que nos rodeia será, primeiramente, um “mundo humano” [...] O homem constitui assim um mundo intencional, que sempre é um mundo cultural, já que da possibilidade de constituir um mundo mais que animal surge, de fato, o mundo dos instrumentos. Antes que *Australopithecus* ou *Sinanthropus*, o homem já começou a se rodear de “instrumentos” ou meios com os quais trabalha – uma simples pedra deformada para servir de utensílio, ainda muito bruto no paleolítico [...] Quer dizer, entre uma pedra não polida e os maiores macro-sistemas instrumentais há só uma diferença de grau, porque são frutos do poder prático do espírito humano – seja em seu estanho inicial ou altamente evoluído (DUSSEL: 1973, pp. 73-74)

De todo modo, ao se trabalhar o vivo humano, um sujeito em sua corporalidade e complexidade, Dussel percebe que só há comunidades humanas enquanto espécie, grupos humanos que vão se desenvolvendo, transformando, organizando no processo evolutivo da vida e da construção da história humana com seu modo de realidade próprio²⁹. Nesse sentido, Dussel pode recolocar o lugar a partir do qual implementa sua ética e política da seguinte maneira:

Desde que o homem é homem, recorre ou produz a partir da natureza o necessário para cumprir suas necessidades [...], mas sempre em grupo, em família, clã, tribo, sociedade [...], a humanidade durante centenas de milênios, cada indivíduo cumpria todas as funções do grupo: caçar, coletar, pescar, fazer um ninho ou reconfigurar o lugar do habitat. Produtos simples, comunidade primária [...] O homem produzia e reproduzia a vida do grupo [...]. Pouco a pouco, era um grupo que intercambiava com outro [...] Os intercâmbios humanos (a partir e como consolidação de sistemas produtivos e práticos) foram lentamente crescendo com os milênios, foram se sistematizando, reproduzindo, destruindo-se às vezes ou impondo sua dominação ou hegemonia a outros. A totalidade prático-produtiva garante, assim, a sobrevivência [...]. As maneiras distintas de relacionar seus termos, o distinto conteúdo da relação mesma, foi gerando na história diversas maneiras ou modos de totalidades prático-produtivas [...] uns alcançaram a agricultura, outros o pastoreio, outros melhoraram as técnicas de caça e as transformações nos métodos de guerra (DUSSEL: 1996b, p.168)

adequadamente, desde o ponto da percepção (lembra a M. Merleau-Ponty) e da neurobiologia, há uma ‘inteligência sentiente’ ou um ‘sentido inteligente’. Superamos já um dualismo desnecessário” (2001, p. 160). Tradução nossa.

28 Com esta expressão, portanto, Dussel pretende explicitar sua posição: “Dizemos que não há necessidades primárias ou biológicas e secundárias ou culturais, porque as necessidades humanas são sempre biológico-culturais. Não há nenhuma necessidade que se cumpra de uma maneira natural (pré-cultural), como nenhuma cultural que não seja ao mesmo tempo biológico-natural” (1996b, p. 155). Tradução nossa.

29 Nesse sentido: “A corporalidade de cada ser humano é um momento da comunidade humana. A comunidade humana constitui em cada nível uma referência necessária e co-implicante. Minha própria corporalidade nasceu dentro da espécie humana, dentro de um povo, uma família; minha mãe me pariu. Isto indica todo o problema genético, a referência ecológica terrestre, a história biológica de uma espécie. Mas, ademais, minha subjetividade está constituída intersubjetivamente, desde o ponto de vista linguístico, cultural (valores), social (instituições), histórico (tradições), etc” (DUSSEL: 2001, p. 324). Tradução nossa.

Além do mais, a razão não é descartada, mas compreendida na corporalidade humana e complexidade do processo evolutivo como a “astúcia da vida”³⁰, atividade própria do modo de realidade da vida do humano³¹. Contudo, a atividade de cada vivente, incluindo o sujeito humano, não é sem propósito: todo vivente busca sobreviver, subsistir, resistir. A vida que procura manter-se viva³². Desta materialidade, experiência concreta, dura e comum, Dussel proporá um princípio ético com pretensão universal: “Toda norma, ação, microestrutura, instituição ou eticidade cultural têm sempre e necessariamente como conteúdo último algum momento da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana em comunidade” (DUSSEL: 1998, p. 39).

As comunidades humanas, portanto, de viventes que emergem no processo evolutivo da vida com seu modo de realidade específico, realizam suas ações de modo a cumprir com o princípio ético material com pretensão universal de produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana em comunidade³³. Ao se lançarem para organizar a distribuição de tarefas, construção de instituições, organização política, etc., o farão de modo a persistir, permanecer, resistir, manter a vida, manterem-se em vida. Uma experiência ética originária e fundamental, sempre material. Na passagem para desenvolver uma estrutura política, este conteúdo terá de ser subsumido:

[...] os princípios éticos subsumidos pelos princípios políticos [...] são os que permitem a coerência e pretensão política de justiça da mesma ação e da instituição, do poder em seu exercício cotidiano, no curto e no longo prazo” (DUSSEL: 2009, p. 354)

Isso significa que para uma política ser efetiva, coerente, para uma organização originária fundamental, ainda em uma estruturação teórica a ser criticada, as ações de uma comunidade política devem visar a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana em comunidade. Está posto que uma instituição não é vista desde seu caráter negativo, de violência e dominação, mas fundamentalmente positivo: para a manutenção da vida da comunidade³⁴.

30 Ao apresentar a corporalidade desde o processo evolutivo da espécie humana em toda sua estrutura material, Dussel indica em sua, que “a vida humana inclui sempre, também, como uma de suas dimensões para a sobrevivência, a razão como sua ‘astúcia’” (1998, p. 106). Tradução nossa.

31 Fica posto, portanto, como Dussel resume, que: “A vida humana tem a racionalidade como constitutivo intrínseco[...], é uma ‘astúcia’ da vida. A vida humana nunca é ‘o outro’ que a razão, senão que é a condição absoluta material intrínseca da racionalidade. Por isto se exige, então, não pôr a razão sobre a vida (e a vida como o irracional, no caso de tantos racionalismos redutivistas, porque nesse caso se cai numa falácia contrária e tão mortal – enquanto possibilita a morte do sujeito humano – como a do vitalismo irracionalista). Nem vitalismo nem racionalismos redutivos. Defendemos, então, que a vida humana é fonte de toda racionalidade e que a racionalidade material tem como critério e última referência de verdade e como condição absoluta de sua possibilidade a vida humana” (1998, 618). Tradução nossa.

32 Dussel postulará que é do vivente se esforçar para manter-se em vida. O vivente (entendido sempre como espécie e enquanto espécie) procurará produzir, reproduzir e desenvolver a vida. No caso humano, especialmente, em comunidade. Nesse sentido, comenta que a vida “emerge na totalidade física como uma ‘nova realidade’: como um âmbito da realidade diferente, distinto. Com a vida surgem seres com auto-movimentação, auto-formação, auto-diferenciação, auto-limitação [...]. Todo vivente, separado de seu meio desde sua origem por algum tipo de membrana – por mais precária que seja –, constitui ipso factum uma ‘interioridade’ orgânica e produz um ‘meio’ exterior [...]. A interioridade do organismo vive, persiste, subsiste, resiste ante ao meio exterior” (1984, p. 17). Tradução nossa.

33 Dussel escreve: “A corporalidade de cada ser humano é um momento da comunidade humana. A comunidade humana constitui em cada nível uma referência necessária e co-implicante. Minha própria corporalidade nasceu dentro da espécie humana, dentro de um povo, uma família; minha mãe me pariu. Isto indica todo o problema genético, a referência ecológica terrestre, a história biológica de uma espécie. Mas, ademais, minha subjetividade está constituída intersubjetivamente, desde o ponto de vista linguístico, cultural (valores), social (instituições), histórico (tradições), etc.” (2001, p. 324). Tradução nossa.

34 Para Dussel, portanto, o poder “não é dominação; não é determinação negativa, senão que é positiva: é afirmação da vida da comunidade para viver” (2009, p. 61). Tradução nossa.

Desta feita, o motivo ou o impulso para se criar uma instituição não é primeira ou fundamentalmente a repressão, a castração ou opressão, mas a disciplina e atividade que torne possível a vida da comunidade enquanto enfrenta os problemas em que está imersa. A organização da caça, das atividades no clã, a agricultura, distribuição dos alimentos ou mesmo o tabu do incesto enquanto instituições primitivas, têm como função primeira a manutenção da vida, o cumprimento com o princípio material³⁵. O que não significa que não se convertam no contrário – que factivamente não sejam corruptíveis. Todavia, para Dussel a tradição eurocêntrica reduziu o conteúdo político à violência e dominação:

Desde Hernán Cortez, o primeiro conquistador [...] que se constitui em 1523 como ‘o Senhor do México-Tenochtitlan’, até a guerra do Iraque, uma *Vontade de Poder* se estendeu sobre o planeta Terra, definindo o poder político como dominação. O que melhor que a descrição de Max Weber: “Poder significa probabilidade de impor a própria vontade dentro de uma relação social, ainda que contra toda resistência [...]. Por dominação, deve se estender a probabilidade de encontrar obediência a um mandato de determinado conteúdo entre pessoas” (DUSSEL: 2009, p. 23)

Essa redução do político à dominação e violência, que para o filósofo argentino-mexicano passa e é aceito sem suspeitas, que justifica a conquista e a opressão, deve ser criticado e reconstituído. Para Dussel, o fundamento da política como violência e dominação está na compreensão negativa do poder: vontade de poder como conquista, expansão, execução negativa do poder como experiência primeira³⁶. Seria, analogamente, o movimento ontológico que se desdobra sobre si, incluindo toda exterioridade desde a negação. Por outro lado, é possível em diálogo crítico com a tradição refundar o poder desde seu caráter positivo: da vontade-de-vida de uma comunidade que procura produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana em comunidade:

Esta Vontade de Viver será determinante para uma nova fundamentação da política crítica [...] a vontade se joga como Vontade de Vida, e não de fato como mera Vontade de Poder (no sentido de Nietzsche e Heidegger). O “primeiro” Schopenhauer (que ainda afirma a vida, já que o “segundo” Schopenhauer negará a vida para eliminar o fundamento do *principium individuationis* e com isso a dor) e M. Henry, e muito mais radicalmente E. Lévinas, dar-nos-ão a possibilidade da superação do poder meramente negativo, enquanto dominação. Porque se o fundamento da política é a vontade [...], a essência da vontade em última instância é a vida (*Idem*, p. 48)

35 Como comenta Isabel Narbona, junto ao argentino-mexicano: “Partimos primeiro da ideia de que em todos os animais e seres vivos que povoam a Terra (menos na espécie sapiens) os instintos governam seus comportamentos no meio ambiente, adaptando-os à vida, para que desta maneira possam permanecer e se desenvolver [...]. Por isso, os instintos formam um conjunto de pautas hereditárias que possuem finalidades adaptativas, fixas em cada espécie [...]. Mas a evolução dos seres humanos seguiu um caminho muito diferente. Os instintos deram lugar a um mecanismo muito mais complexo e flexível [...]. Esta adaptação era possível pelo estabelecimento de uma complexa rede de relações que pouco a pouco foi se consolidando em estruturas e modelos de comportamento cada vez mais complexos [...]. Em todo esse surpreendente processo, o instinto era controlado pelas regras autoconscientes, como por exemplo o tabu. Estabeleciam-se as primeiras alianças entre famílias para que a caça fosse um exercício mais efetivo [...] a aparição das instituições” (NARBONA: 2015, pp. 174-176). Tradução nossa.

36 A este respeito, trabalhamos a corrupção do poder em nosso artigo escrevemos: “Explicitando bem nossa posição e movimento teórico, é importante notar que para Dussel *feticização* é quando uma determinação, uma categoria ou um sistema de categorias se auto-referencia, fechados numa totalidade, num movimento negativo que apenas assume a exterioridade ao negar nela as contradições” (LIMA: 2016, p. 128).

A vontade-de-vida de uma comunidade que procura produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana, Dussel chamará de *potentia*. Esta categoria será o fundamento positivo e originário da política enquanto atividade e do político enquanto conteúdo: “Tudo o que se chame ‘político’ terá que se fundar em última instância nesta *potentia*” (*Idem*, p. 60). Contudo essa vontade-de-vida, o fundamento político como *potentia*, é “indeterminado”, não efetivo; é o impulso originário, fundamental, positivo, mas não atualizado, realizado³⁷. Para que o seja, precisa criar meios que tornem possível seu exercício³⁸. O momento da execução do poder será chamado de *potestas*³⁹:

O exercício institucional, portanto, não é o poder como *potentia*. A comunidade tem a faculdade do poder ontológico originário, mas qualquer atualização é institucional e, como tal, delegada [...]. Quer dizer, o exercício do poder sempre é um momento da *potestas*, ou das funções fixadas pelas instituições (DUSSEL: 2006, 31)

Todavia, a passagem de uma a outra, da *potentia* para a *potestas*, não é imediata: tem condições para que seja possível, outras determinações. Dussel desenvolve dois momentos necessários que tornam possível a execução do poder (*potestas*) desde a vontade-de-vida fundamental (*potentia*): consenso e factibilidade.

Há uma larga discussão para cada característica de cada determinação, em um diálogo intenso com a ética do discurso de Kar-Otto Appel e Jürgen Habermas, e, também, com o germano-chileno Franz Hinkelammert⁴⁰. De todo modo, em suma, Dussel propõe que o querer-viver de uma comunidade (momento material do fundamento da política) requer que haja consenso entre os membros da comunidade (momento formal) para que sejam realizados projetos possíveis (momento de factibilidade). Destas condições, realiza-se a passagem do poder como *potentia* à sua execução⁴¹:

Dito em poucas palavras, a *potentia* é o poder da comunidade política mesma; é (a) a pluralidade de todas as vontades (momento material) ou da maioria hegemônica, (b) unida pelo consenso (momento formal discursivo), e que (c) conta com os meios instrumentais para exercer seu poder-pôr mediações (momento das mediações, da factibilidade) (DUSSEL: 2009, p. 60)

37 Como Dussel explica em suas que “o poder como *potentia* (em seu duplo sentido de força e de ser uma possibilidade futura), ainda que seja o fundamento de todo poder político, se não fosse atualizada (por meio da ação política com poder) ou institucionalizada (por meio de todas as mediações políticas para poder cumprir as funções do político), estaria em potência, como mera possibilidade inexistente” (2006, p. 29). Tradução nossa.

38 A proposta de Dussel é semelhante ao modo como Marx trabalha as relações de produção, distribuição, troca e consumo na primeira parte dos *Grundrisse*, no qual dispõe a produção como fundamento do processo, como determinação primeira, da qual se derivam as demais, que retornam à primeira de modo defectivo ou efetivo. Para aprimoramento da discussão, ver especialmente a “Introdução” dos *Grundrisse*.

39 Fica posto que, como Dussel complementa: “Se a *potentia* é o poder em-si, a *potestas* é o poder fora-de-si (não necessariamente, entretanto, o para-si, como retorno)” (2006, p. 29). Tradução nossa.

40 Na primeira parte da Ética de la liberación e, com maiores desdobramentos, o segundo volume da *Política de la liberación*, são desenvolvidos os diálogos de maneira detalhada e acurada com a ética do discurso e com Franz Hinkelammert a respeito do tema.

41 Em *20 tesis de política*, Dussel propõe que: “A necessária institucionalização do poder da comunidade, do povo, constitui o que denominaremos a *potestas*. A comunidade institucionalizada, quer dizer, tendo criado mediações para seu exercício possível, cinde-se da mera comunidade indiferenciada. Esta cisão entre *potentia* e *potestas* [...], entre a) o poder da comunidade política como sede, origem e fundamento (o nível oculto ontológico) e b) a diferenciação heterogênea de funções por meio de instituições que permitem que o poder se torne real, empírico, factível, que apareça no campo político (como fenômeno) é necessária, e marca a aparição imaculada da política, sendo ao mesmo tempo o perigo supremo como origem de todas as injustiças e dominações. Graças a esta cisão, todo serviço político será possível, mas também toda a corrupção ou opressão começa sua corrida incontrolável” (2006, p. 30). Tradução nossa.

Desse modo, Dussel mostrará em sua política que é na passagem da *potentia* para a *potestas*, no momento de institucionalização e, em seguida, da manutenção da instituição criada, que os efeitos não-intencionais e as defecções do poder político aparecem. O caráter negativo do poder, a violência e a dominação, se torna manifesto quando a *potestas* fetichiza-se: volta-se sobre si e toma-se como fundamento mesmo do político:

Esta categoria é a do poder político, que se cinde pela diferença ontológica originária entre o que o denominaremos *potentia* (o poder político ainda em si, na comunidade política ou o povo) e *potestas* (o exercício delegado do poder político institucionalizado. A *potestas*, por sua parte, cinde-se novamente entre o exercício obediencial do poder delegado, exercício realizado pelas ações e em cumprimento das funções das instituições políticas que respondam às exigências da comunidade política, do povo. Seria o poder obediencial institucionalizado [...]. A auto-referência como última instância da *potestas*, é o exercício fetichizado ou corrompido do poder político. Quando o ator político, que exerce o poder institucionalizado (seja rei, um representante, uma elite política), afirma-se a si mesmo como sede da soberania, da autoridade ou como última instância do exercício do poder para seu benefício, ou de seu grupo, sua classe ou sua facção, quer dizer, quando se desliza do exercício obediencial à auto-afirmação do poder desde si, origina-se ontologicamente fetichização, a corrupção, a desnaturalização do poder como dominação, despotismo, tirania (*Idem*, p. 12)

Com a fundamentação de uma base material e de um princípio ético fundamental, Dussel implementa uma política que tem uma normatividade anterior: cria estruturas que nos permitem refundar o poder desde um caráter positivo e, ao mesmo tempo, avaliar a atividade e o conteúdo político⁴². Tendo a *potentia* como fundamento, a *potestas* deve a ela responder. Se não o faz e fecha-se sobre si, tomando-se como fundamento, fetichizando-se, corrompe o político⁴³. Nesse sentido, para uma filosofia de libertação latino-americana:

A comunidade institucionalizada, quer dizer, havendo criado mediações para seu possível exercício, cliva mera comunidade indiferenciada. Esta se cinde entre *potentia* e *potestas*, entre a) o poder da comunidade política como sede, origem e fundamento e b) a diferenciação heterogênea de funções por meio de instituições que permitem que o poder se faça real, empírico, factível, que apareça no campo político; é a necessária e marca a aparição primitiva da política, sendo ao mesmo tempo o perigo supremo como origem de todas as injustiças e dominações. Graças a esta cisão todo serviço político será possível, mas também toda corrupção ou opressão. A política será a longa aventura do uso devido (ou corrompido) da *potestas* (DUSSEL: 2006, p. 30)

42 No debate a respeito da normatividade da política, portanto, Dussel se esquia de reduzi-la ao caráter formal, de validade exclusivamente garantida pelo consenso, constituindo uma base ética material anterior, que exige da política uma normatividade material primeira. Deste modo, não exclui a necessidade de consenso, de organização formal, discursiva, mas a subsume dentro do princípio de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana em comunidade.

43 Deste modo, junto e a partir das experiências do Exército Zapatista de Libertação Nacional, do México, Dussel, em sua *Política de la liberación: Arquitectónica*, diz: “os zapatistas expressam que não é o mesmo que: a) ‘os que mandam, mandam mandando’ (que em nossa terminologia será expressão da *potestas* negativa ou o poder institucionalizado que, sendo delegação do exercício que vem da comunidade política, se fetichiza [...] pretendendo soberania por si mesma); do que ‘os que mandam, mandam obedecendo’ (que significa que a *potestas* se funda na *potentia*), nos dão claras indicações para saber pensar a essência do poder político, contra o modelo moderno do poder como dominação” (2009, p. 24). Tradução nossa.

Um caminho crítico a ser percorrido

Até o momento, como vimos, Dussel desenvolve uma estrutura teórica que se esforça a não expor, trabalhar ou tensionar contradições. É o passo de constituição de um sistema geral, arquitetônico, desde a experiência cotidiana, realidade comum – no caso, também desde a América Latina. Todavia, dando seguimento ao movimento de seu método, desde a exterioridade, o irreduzível, deve-se criticar o produzido. Para Dussel, aparecem como irreduzível, como exterioridade ao sistema constituído, as comunidades de vítimas: os pobres, pessoas discriminadas, envolvidas por uma comunidade política que para eles não retorna, não responde, não os atende. É da realidade efetiva dos excluídos e das excluídas que se exige a crítica:

As vítimas do sistema político vigente *não-podem-viver* plenamente [...]. Sua vontade-de-viver foi negada pela *vontade-de-poder* dos poderosos. Essa vontade-de-viver contra todas as adversidades, a dor e a iminente morte se transformam numa infinita fonte de criação do novo [...]. A primeira determinação do poder (como *potentia*) é a vontade. O povo a recupera nos momentos conjunturais de grandes transformações (DUSSEL: 2006, p. 94)

Desse modo, Dussel se empenha, agora, na produção do terceiro volume de sua *Política de la liberación*, ainda não publicado, subtítulo “Crítica”. Cumprindo com o movimento de seu método, parte para o momento da crítica da própria produção tomando em conta a exterioridade que excede, que põe em questão o que já se constituiu. Nos marcos deste projeto, portanto, o argentino-mexicano procura responder aos problemas que se apresentam desde a América Latina, mas não exclusivos a ela. É pensar desde aqui, da exterioridade, para propor e abrir diálogo crítico. Nesse sentido, que Dussel afirma que:

O século XXI exige uma grande criatividade [...]. É a hora dos povos, dos originários e dos excluídos. A política consiste em ter “a cada manhã um ouvido de discípulo”, para que os que “mandam mandem obedecendo”. O exercício delegado do poder obediencial é uma vocação [...] sem correntes que perseguem seus interesses corrompidos; e são corrompidos por lutar por interesses de grupos e não do todo” (DUSSEL: 2006, p. 8)

Dussel, portanto, lançar-se-á a trabalhar a partir daqueles e daquelas que não encontram nas instituições políticas meios que tornem possível a produção, reprodução e desenvolvimento da vida em comunidade. Tem indicado que é necessário ater-se aos acontecimentos críticos das experiências recentes na América Latina, sejam os êxitos ou os fracassos, o cumprimento ou não com os princípios fundamentais da política, para fundar uma nova teoria política, que não reduza o conteúdo do político ao exercício negativo do poder (de violência e dominação) e que, ao mesmo tempo, seja efetivo, não passivo, mas instituidor, capaz de criar novos tipos de organização. Deste modo, concluímos junto ao filósofo indicando que:

Por isso, frente a recente experiência latino-americana de uma certa “Primavera política” que se vem dando desde o nascimento de muitos novos movimentos sociais (como as “Mães da Praça de Maio” ou os “piqueteiros”, os “Sem Terra”, os “cocaleiros”, as mobilizações indígenas do Equador, Bolívia, Guatemala e tantos outros) [...], e desde a inesperada eleição de Néstor Kirchner, de Tabaré Vázquez, de Luiz Inácio “Lula”

da Silva, de Hugo Chávez, de Evo Morales [...] devemos começar a criar uma nova teoria, uma interpretação coerente com a profunda transformação que nossos povos estão vivendo (*Idem*, p. 7)

Todavia, por fim, devemos destacar que os acontecimentos recentes da vida política, econômica, social e cultural da América Latina, os rompimentos de projetos na execução do poder nas instituições estatais e de tensões entre movimentos sociais, classes, grupos étnicos, etc., abrem margem já para novas categorias críticas. A produção teórica encontra novos caminhos e possibilidades ricas de trabalho – um convite para aquelas e aqueles que desejam se envolver na constituição de projetos de libertação. Nesse passo, no âmbito desta filosofia política latino-americana que aqui trabalhamos, estamos ao passo de participarmos e cooperarmos com os próximos passos da filosofia da libertação desde a América Latina.

Referência bibliográficas:

- ARDILES, Osvaldo. et al. "Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana. *Enfoques Latinoamericanos / Stromata*, n. 2: Buenos Aires - Argentina, 1973
- BETHELL, Leslie. *História da América Latina*. Vol: VI a VIII. Editora Universidade de São Paulo: São Paulo - SP, 2014.
- BOHÓRQUEZ, Carmen; DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo [orgs]. *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "latino": 1300-2000*. CREFAL/Siglo XXI: Ciudad de México - México, 2009.
- BONDY, Salazar. "La cultura de la dominación". In: *Entre escila y caribdi. Rickhchay*: Lima - Peru, 1985.
- _____. *Existe una filosofía de nuestra América?*. 11ª ed. México: Siglo XXI Editores, 1988.
- DUSSEL, Enrique. "Autopercepción intelectual de un proceso histórico". In: *Revista Anthropos*. Proyecto A, n. 180, p. 13-36, Barcelona - Espanha, set/out, 1998a.
- _____. *1492: el encubrimiento del Otro: hacia el origen del mito de la Modernidad*. Plural/UMSA: La Paz - Bolívia, 1994.
- _____. *20 tesis de política*. Siglo XXI/CREFAL: Romero de Terreros - México, 2006.
- _____. *América latina, dependência y liberación*. Editorial Fernando Cagcía Cambeiro: Buenos Aires - Argentina, 1973.
- _____. *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y la exclusión*. Editorial Trotta: Madrid - Espanha, 1998b.
- _____. *Filosofía de la liberación*. 4ª Edição corrigida. Editorial Nueva América: Bogotá - Colômbia, 1996a.
- _____. *Filosofía de la producción*. Editorial Nueva América: Bogotá - Colômbia, 1984
- _____. *Filosofía ética latinoamericana III*. EDICOL: Murcia - México, 1977.
- _____. *Hacia una filosofía política crítica*. Editorial Desclée de Brower, Bilbao - Espanha, 2001.
- _____. *Introducción a la filosofía de la liberación*. 5ª edição. Editorial Nueva América: Bogotá - Colômbia, 1995.
- _____. *La producción teórica de Marx: un comentario a los "Grundrisse"*. 2ª Edição. Siglo XXI: Bogotá - Colômbia, 1996b.
- _____. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Bonum: Buenos Aires - Argentina, 1975.
- _____. *Materiales para una política de la liberación*. UANL/Plaza y Valdés: Nueva León - México, 2007.
- _____. *Método para una filosofía de la liberación*. Sigma: Salamanca - Espanha, 1974.
- _____. *Para una ética latinoamericana de la liberación I*. Siglo XXI: Buenos Aires - Argentina, 1973.
- _____. *Para una ética latinoamericana de la liberación II*. Siglo XXI: Buenos Aires - Argentina, 1973a.
- _____. *Política de la liberación: Arquitectónica*. Editorial Trotta: Madrid - Espanha, 2009.
- _____. *Política de la liberación: História mundial y crítica*. Editorial Trotta: Madrid - Espanha, 2007
- GALEANO, Eduardo. *Veias abertas da América Latina*. Tradução: Sérgio Faraco. L&PM: Porto Alegre - RS, 2017.
- HOBBSAWN, Eric. *Viva la revolución: a era das utopias na América Latina*. Tradução: Pedro Maia Soares. Companhia das Letras: São Paulo - SP, 2017.

- LAX, Alejandro Moreno. *El concepto de vida em la ética contemporánea*. Diploma de Estudos Avançados. Universidad de Murcia: Murcia - Espanha, 2012.
- LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à ideia*. 2ª Edição. Vozes: Petrópolis – RJ, 2008.
- _____. *Totalidade e infinito*. 3ª edição. Biblioteca de filosofia contemporânea, Edições 70: Lisboa - Portugal, 2011.
- LIMA, Bruno Reikdal. “A formação da comunidade política e o caráter positivo do poder”. In: *Revista Outramargem*, ano 3, n. 5, Universidade Federal de Minas Gerais: Belo Horizonte - MG, 2016.
- _____. “Além do Mesmo: de uma ética da alteridade para uma ontologia situada”. In: *Revista Outramargem*, ano 4, n. 7, Universidade Federal de Minas Gerais: Belo Horizonte – MG, 2017.
- _____. *Fetichização do poder como fundamento da corrupção: uma proposta a partir da filosofia latino-americana de Enrique Dussel*. Editora Fi: Porto Alegre - RS, 2018.
- MENDIETA, Eduardo. “Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de Enrique Dussel”. In: DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Editorial Desclée de Brower, Bilbao - Espanha, 2001.
- NARBONA, Isabel Guerra. *El problema de poder político desde la perspectiva de la Política de la Liberación de Enrique Dussel*. Tese de doutorado. Universidad de Sevilla: Sevilla - Espanha, 2015.
- PANSARELLI, Daniel. “Da ontologia à política: a questão da exterioridade”. In: BRAMBILLA, Beatriz Borges; PIZA, Suze. *Subjetividade e ética na América Latina: ou o cinismo e a potencialidade da práxis da libertação*. Nova Harmonia: Nova Petrópolis, 2016.
- _____. “Panorama histórico da Filosofia no Brasil: ensino como princípio e humanismo como fundamento”. In: *Anais do I Congresso Latinoamericano de Filosofia da Educação*, pp. 296 – 303, 2011.
- SIDEKUM, Antônio. “Alteridade e subjetividade em Emmanuel Lévinas”. In: *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y teoría social: Utopía y Práxis latinoamericana*, vol. 18. n. 60, jan/mar, 2013, pp. 31 - 39.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *O fim do mundo como o concebemos: ciência social para o século XXI*. Revan: Rio de Janeiro - RJ, 2002.
- ZEA, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbárie*. Fondo de Cultura Económica: Ciudad de México – México, 1990.
- _____. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI: Ciudad de México – México, 1989.
- ZIMMERMANN, Roque. *Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel: América Latina o não-ser*. Editora Vozes: Petrópolis – RJ, 1987.

Algumas considerações sobre a analogia da Mulher-Aranha na conferência 33 de Sigmund Freud

Claudia Murta¹

Jacir Silvio Sanson Junior²

Extenso é o campo entre um texto de 1912 e outro de 1933, mas instigante é o terreno onde se colhe, na conferência *A feminilidade*, daquilo que germina da tese sobre a impotência psíquica masculina. Em *Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor*, Freud (1994/1912) apontava que a vida amorosa desses seres, os neuróticos, “permanece cindida nas duas orientações que a arte personificou como amor celestial e terreno (ou animal). Quando amam não anelam, e quando anelam não podem amar” (p. 176).³

Essa disparidade, ou melhor, essa “estranha denegação que é a impotência psíquica” (p. 177), que torna impossível ao homem amar e desejar ao mesmo tempo uma mulher, reverbera nas análises da Conferência 33, onde Freud (1991/1933) novamente se depara com a impressão de que “o amor do homem e o da mulher estão separados por uma diferença de fase psicológica” (p. 124). Isso seria equivalente a afirmar que o homem, impotente para amar, não pode saber quem é a (uma) mulher.

Este trabalho avançará na direção de compreender essas colocações. O seu objetivo principal segue a hipótese de uma provável novidade que irrompe na pesquisa freudiana da feminilidade. Ao reler a Conferência, não deixamos de sentir certo incômodo nas caracterizações que Freud remete às mulheres, dizendo que elas têm escasso senso de justiça, dificuldades para interação social, e que são em seus juízos vulneráveis ao sentimento de inveja e inaptas para sublimarem as pulsões (p. 124). Tudo isso soa drástico e preconceituoso, e é suscetível de ser equacionado.

Nossas interlocuções destacam o trecho que aponta ser original às mulheres a habilidade de trançar e tecer. Dando ressonância àquilo que (supostamente) se dizia no vulgo, Freud externava: “crê-se que as mulheres brindaram escassas contribuições aos descobrimentos e inventos da história cultural, porém são talvez as inventoras de uma técnica: a do trançado e tecelagem” (p. 123). É curioso que, na continuidade, a frase desdobra o parecer com a hipótese de que “a natureza mesma proporcionara o arquétipo para essa imitação fazendo crescer o pelo pubiano com a maturidade genital, o pelo que encobre os genitais”.

1 Doutora em Filosofia (professora do PPGFIL-UFES)

2 Mestre em Filosofia (UFES)

3 As citações que empregamos neste artigo, com base na coleção *Amorrrtu* das obras completas de Sigmund Freud, foram traduzidas por nós. Nas passagens que sucedem ao mesmo autor/obra, indica-se apenas a referência da página.

Freud não diz isso à revelia do que ele mesmo desenvolve, ao longo da Conferência, acerca do conceito de “inveja do pênis” (p. 116) e da vergonha que nela está em causa (p. 122). No intuito de decompor essa passagem, é interessante que: a) trançar e tecer é uma invenção *originalmente feminina*; b) as mulheres a desenvolveram, por imitação, tomando algo da *natureza*.

Freud indica que essa “natureza” nos reporta ao próprio corpo: “o passo que ainda restava dar consistiu em fazer que os fios se aderissem uns aos outros, que no corpo pendiam da pele e apenas estavam enrolados” (p. 123). Além disso, já no início da Conferência, Freud também assinala algo da ordem de uma natureza selvagem e indomável, dizendo que “em muitas classes de animais as fêmeas são as mais fortes e agressivas, e os machos são ativos exclusivamente no ato da união sexual. Tal sucede, por exemplo, nas aranhas” (p. 106).

Poderia ser sutil e insuspeitável a correspondência entre a mulher, que se serve da natureza para inventar uma técnica, e a aranha fêmea, que é naturalmente exímia tecelã. Ambas as indicações são convergentes para aquilo que remonta seja à natureza do corpo feminino, seja à natureza do corpo da aranha.⁴

Ao reproduzir uma opinião, (relativamente) acrítica e (aparentemente) depreciativa, de que as mulheres só inventaram a técnica de trançar e tecer, Freud faz ecoar – talvez de forma acidental – o exemplo da aranha, exemplo que nos reporta à natureza, natureza que serviu de arquétipo para uma invenção qualificada como eminentemente feminina.⁵

Nosso ponto de partida é a Conferência *A feminilidade*, e nossa pedra de toque é o *exemplo da aranha*, que procuramos compreender quanto a aspectos que porventura nos ocorram pensar⁶. Seleccionamos, para esta oportunidade, uma perspectiva que ressoe o fato de Freud trazer a aranha como animal extraordinariamente ativo e excepcionalmente passivo. Supomos que esse critério constitua uma chave de leitura para a Conferência 33.⁷

4 Uma interessante matéria de reflexão, mas que aqui não nos debruçaremos, está no livro VI das “Metamorfoses”, de Ovídio. Aracne era uma moça lídia que aprendeu de Minerva a arte de tecer, tornando-se tão hábil que, ao querer rivalizar com a própria deusa, foi transformada em uma aranha (PREDEBON, 2006, p. 356).

5 Em nossa pesquisa, alcançamos a fase de organizar as impressões que as leituras foram nos suscitando, depois de um período de familiarização com textos e autores empenhados no estudo da chamada “*questão do feminino*” (ZAFIROPOULOS, 2009, p. 15, grifos do autor). Não dispomos de conclusões (propriamente ditas), e sim de elementos que acreditamos estarem entremeados, compondo-se uns aos outros. A teia, com suas múltiplas conexões, inspira um modo de aproximação a esse texto.

6 A menção à aranha é aqui tratada como “analogia” ou “exemplo”, numa acepção bastante restrita. Agamben (1993) diz que o termo “exemplo”, no sentido grego de *para-deigma*, nomeia um conceito que escapa à antinomia do universal e do particular. Ele não é nem particular, nem universal; ao mesmo tempo em que se refere a um caso real e particular, ele não é contado para valer na sua particularidade de exemplo. O ser exemplar, então, é um ser “puramente linguístico”, aquilo que se mostra ao lado, “que não é definido por nenhuma propriedade, exceto o ser-dito” (p. 16). Um exemplo não é portanto um modelo padrão, algo ao que se segue ou se imita, nem a amostra de um conjunto maior, nem sua cópia ou reprodução (FARIA, 1962, p. 369); ele só nos auxilia, como o processo analógico, quando se tem admitida uma distinção preexistente. É analógica a relação de proporção e semelhança que se estabelece entre pares totalmente dessemelhantes e diversos (HOUAISS; VILLAR, 2001, p. 202).

7 Trata-se de uma pista sedimentada em *Pulsões e suas vicissitudes*, onde Freud (1992/1915, p. 122) reconhece quatro destinos da pulsão. Segundo a Conferência 33, a sublimação não pertenceria ao rol da feminilidade (FREUD, 1991/1933, p. 124), enquanto que a repressão/recalcamento nos parece ser o arrimo do desenvolvimento masculino para sair do Édipo (p. 120). O retorno para a própria pessoa, havendo nisso uma mudança apenas de objeto e não de meta, pauta a análise sobre o masoquismo enquanto sadismo que se volta para o próprio eu (FREUD, 1992/1915, p. 122). Resta a transformação no contrário, este sim o critério mais reputado pela Conferência 33. Haja vista que essa transformação também envolve a mudança (de conteúdo) do amor em ódio, detemo-nos na mudança que diz respeito à meta, da atividade para a passividade. Vale lembrar que o esforço (*Drang*), a meta (*Ziel*), o objeto (*Objekt*) e a fonte (*Quelle*) são os elementos constitutivos da pulsão (p. 117-119).

A Conferência 33 vista sob o aspecto ativo-passivo

Quando Freud destaca que as aranhas estão entre as fêmeas mais fortes e agressivas do mundo animal, ele praticamente encerra um item que compõe a discussão sobre a bissexualidade (p. 105-106). Como se sabe, esse é um tema com raízes profundas, e sua abordagem nos faz voltar pelo menos a 1905, nos *Três ensaios* (FREUD, 1992/1905, p. 128-134). Com o exemplo da aranha, torna-se inviável manter a fórmula masculino-ativo/feminino-passivo. Por mais que essa equação, malgrado inumeráveis ressalvas, obtenha algum respaldo no nível do comportamento social, do porte biofísico ou da organização psíquica do indivíduo, ela encontra na natureza o seu limite ou a sua ruína. O exemplo da aranha, extraído do mundo natural, tende a minar qualquer tentativa de fixar o sentido de atividade ao de masculinidade.

Essa discussão é patente à Conferência 33 que, se analisada por esse ângulo, permite-nos esboçar algumas considerações um tanto surpreendentes. O exemplo da aranha se promove como uma espécie de plataforma a partir da qual Freud vai discutir a correlação masculino-ativo, feminino-passivo. E se olharmos com atenção, às voltas com estes mesmos dois elementos (o ativo e o passivo) são posicionados os três direcionamentos que Freud descreve para a feminilidade. Em suma: por meio da aranha, Freud aplica um golpe fulcral no monopólio masculino da atividade; em seguida, ele averigua quais as possibilidades que estão disponíveis para a menininha, uma vez aberto o seu acesso ao polo ativo que, como dissemos, não mais pertence ao menino.

Com uma leitura pautada nesse critério, nós podemos conferir que uma das organizações da feminilidade é aquela que percorre a via da atividade. Freud (1991/1933) a entende nos termos de uma recusa à castração e consequente manutenção da atividade fálica mediante estimulação do clitóris. Ele chama a isso de “complexo de masculinidade” (p. 117, 120), que consiste em evitar este surto de “passividade que inaugura o giro para a feminilidade” (p. 120), golpe que Freud o situa na descoberta da castração por parte da menina (p. 117).

A outra via é, por suposto, a da passividade, ou seja, a da renúncia/inibição sexual, a da neurose (p. 117). Mas essa via pode servir de preâmbulo à constituição da chamada “feminilidade normal” (p. 117). Ela aplanar o terreno da feminilidade quando, não sendo demasiada a porção de atividade reprimida, permanece uma quota suficiente e necessária para que o desejo do pênis seja substituído pelo desejo do filho (p. 119).

Essa feminilidade supõe um arranjo maleável com os elementos ativo e passivo, de forma a evitar os extremos. Nós até cogitamos que a aranha não teria nada que ver com essa via mediana da feminilidade – esse “caráter feminino médio” (p. 120) –, pois a aranha é descrita como extremamente forte e agressiva. Mas ela é passiva, embora excepcionalmente, no ato sexual.

Não podemos nos esquecer, sobretudo, que, se na Conferência 33 está terminalmente encerrado o controle masculino do polo ativo, isso abre – como nunca antes visto – a possibilidade de uma organização masculina em torno à passividade. Freud pergunta “como advém, como se desenvolve a mulher a partir da criança de disposição bissexual” (p. 108). A resposta que depreendemos seria: revogando o menino da condição ativa e abrindo-a como possibilidade para a menina. “Viril”, por conseguinte, tornar-se-ia um adjetivo entregue à caducidade.

Vista na ótica dos critérios de atividade-passividade, a Conferência 33 imprime uma consequência ainda mais estatelar. Seria desconcertante ou mesmo constrangedor falar de uma “atividade” masculina. Concederíamos – questionamos – o selo irretocável de “ativa” a uma sexualidade que “cai sob o influxo da *angústia de castração*, que passa a ser o mais potente motor de seu desenvolvimento posterior” (p. 116, grifos do autor)? Ministrariamos como “passiva” uma sexualidade que faz da falta – a falta do pênis – princípio de um desejo incomparavelmente mais potente – o “desejo do filho”?

Não se desenha para o menino um horizonte tão vasto de superação como tem, diante de si, a menina. E se observamos mais detidamente, esse chamado “desejo do filho”, que substitui o “desejo do pênis”, é muito poderoso. Não é à toa que Freud o qualifica como sendo um desejo feminino por excelência (p. 119). E por isso é imprescindível que, no seu rastro, indaguemos sobre o assim chamado *desejo do pênis*.

Perspectivas de masculinidade e feminilidade na Conferência 33

Do ponto de vista da menininha, trata-se de um desejo que suplanta a sua fase fálica “masculina”, fase na qual ela, ao entender de Freud, portava-se como igual ao menino e agia como um homenzinho. Mas esse “desejo do filho” torna-se antes um desejo do “filho” do pai (p. 110), ainda bastante marcado pelo ódio/decepção à mãe castrada. Na maturidade, o “desejo do filho” é direcionado a um homem, mas na condição de que esse candidato a marido seja apenas um instrumento daquilo que é realmente visado pelo desejo da agora mulher. Em tese, esse “desejo do filho”, que tem suas raízes, conforme a análise de Freud, na condição interpretada como de inferioridade relativa à falta do membro, é um desejo que submete o agora varão, que nada pode fazer para se defender.

Esse homem, quem ele é? A Conferência fornece algumas peças para compor um retrato de masculinidade.

Esse homem foi, já no nascimento, o bebezinho que brindou à mãe uma “satisfação irrestrita” (p. 124). Foi o menininho que, renunciando à mãe, seu primeiro amor (p. 110), por medo da ameaça de castração (p. 120), não conseguirá amar ninguém de que não se possa desdenhar (p. 117). Esse homem foi o menino que posou de superior ante a situação que a menina se encontrava mais frágil (FREUD, 1991/1940, p. 193). Forçado a abandonar seu amor pela mãe, “não pode arriscar não ser amado por ela, pois assim correria o perigo de ser denunciado por ela ao pai e ficar exposto à castração” (p. 190). É um homem que pretenderá receber de sua esposa aquilo que será dado, exclusivamente, ao filho dela (FREUD, 1991/1933, p. 124). Esse homem da Conferência 33 tornou-se, enfim, um mero instrumento do “desejo do filho”, um pretense “marido” marcado para ser filho, desta vez, de sua própria esposa que sobre ele atuará como mãe, a poderosa mãe que amamenta (p. 124).

Eis uma sucinta descrição da inelutável passividade masculina. E a mulher, quem é ela? Perguntamos aos poetas, como Freud nos sugere fazer (p. 110, 125)?

É curioso que Freud tenha uma vez mais assinalado que “para a mulher a necessidade de ser amada é mais intensa que a de amar” (p. 122). Isso significa que as mulheres amam. É a menininha que, levando à frente o “desejo do filho”, um dia amará a seu marido como a um filho (p. 124). É a mulher que, no vir-a-ser dessa menininha, cercará de todos os cuidados a sua prole (p. 110). Essa menina-mulher responde pelo nome da “mãe” que “é em todo sentido ativa para com o filho, e até com respeito ao ato de amamentar pode-se dizer tanto que ela dá de mamar à criança quanto que o deixa mamar dela” (p. 107).

Ao focar os aspectos vinculados à atividade-passividade, vemos que a Conferência promove uma efetiva subversão. No afã de manter uma posição ativa a qualquer custo, não se abre outra perspectiva ao menino que não seja a passividade regida pelo medo, terror, angústia da castração; tudo o mais na sexualidade, no comportamento, nas escolhas masculinas trará a marca dessa passividade que se manifesta, entre outras situações, na docilidade com que os homens se apresentam ao convívio social (p. 107), na observância de preceitos, e como deduzimos, no amor vacilante que dirige a uma mulher.

Há, para Lêda Guimarães (2011), uma relação muito próxima entre a posição de amante e a condição de castrado, conforme a formulação lacaniana de que “amar é dar o que não se tem”. Embora a posição masculina implique “em um mecanismo defensivo fundamental para sustentar a identificação viril enquanto dotado de falo” (p. 1), para a psicanalista, isso não quer dizer que os homens não saibam amar. Eles têm se reinventando perante a mulher que, ao longo de quase um milênio, reuniu condições simbólicas e econômicas para cobrar, no século XX, as declarações de amor eterno que lhe foram feitas no século XII com o amor cortês.

Para Lêda, “seria também engano supor que as mulheres são mais especialmente dotadas da capacidade de amar” (p. 1), seja por sua incessante e enamorada demanda de amor, seja porque, na atualidade e na condição de emancipada, ao se desencantarem com as falácias masculinas e se depararem com um homem desvirilizado e impotente para cumprir suas promessas de amor, desenvolvem uma estratégia obsessiva e imaginária (p. 4).

Na realidade, o que Guimarães aponta é uma habilidade do homem “pós-cortês” e “pós-moderno” em continuar fazendo parceria pela via do semblante. Ele cultiva o declínio do viril e faz-se de feminilizado, na apresentação estética e comportamental; sábia estratégia de um novo homem que, não desistindo “dos seus anseios de ser amado por uma mulher, em lugar de proferir suas juras de amor, já que nestas palavras as mulheres já não mais acreditam, formula a sua súplica pela via do semblante” (p. 5).

É patente à Conferência 33 que amar, por mais raro que seja, só é possível em coordenadas femininas, e que aos homens não é sequer conjecturada a hipótese de castração. Pode-se depreender que para a menina, contando que ela não recuse a castração a ponto de cair numa completa passividade, o que se abre é uma via de crescente atividade, embalada por um desejo que tende a ganhar sempre mais força e plasticidade. Podemos nos referir à arte de trançar e tecer a esta aptidão, que se apresenta como possibilidade no desenvolvimento da menina, de produzir tessituras e de reinventar-se tricotando, ao passo que, na análise de Lêda, os homens atuais se reinventaram ao abrigo de um engenhoso disfarce.

A arte, a técnica, numa palavra, o ato de tecer nos reporta à habilidade da menina-mulher fazer tranças e retalhos de sua vida pulsional, tendo diante de si uma infinidade de possibilidades de criação. Ainda no início da Conferência, Freud (1991/1933) diria que “pode ser necessária uma grande dose de atividade para alcançar uma meta passiva” (p. 107). Seria preferível uma formulação inversa: um golpe ou um surto de passividade abre para a mulher um destino de ilimitada expansão, pois “as mulheres podem desprender grande atividade em diversas direções” (p. 107).

De acordo com Izabel Massara (2013), não é casual que Lacan se remeta à relação da mulher com a tessitura – motivo pelo qual o exemplo da aranha ganha ressonâncias em seu ensino, mesmo em ocorrências entre datas distantes⁸ – haja vista que “tecer, segundo

8 No “Seminário, livro 10”, de 1962, lê-se: “A mulher é primordialmente como nos dizem uma tecelã”. Dez anos mais

a teoria freudiana foi uma invenção, e as invenções aparecem diante de uma necessidade” (p. 498). A necessidade que estaria em voga consiste em encobrir uma falta. “O tecer aparece como ‘pano de fundo’, mas a verdadeira questão que insiste por trás dessa ideia são as vicissitudes que a castração apresenta para a mulher ao longo desse encontro com a feminilidade” (p. 498), uma vez que “para Freud as mulheres tinham a necessidade de esconder sua inferioridade em relação à falta fálica” (p. 498).

Freud não cogita, nesta Conferência, a opção de o menino aceitar a castração, uma opção que parece ser restrita à menina e fará dela uma fiandeira, uma fiandeira como a aranha.

A mulher e o poder de tecer o destino

Essas são apenas algumas impressões que organizamos ao lidar com um trabalho tão importante e complexo como *A feminilidade*. É inusitado que ela traz uma aranha fêmea como exemplo, fato que por si só já nos chama a atenção.

Na Conferência 33 é a aranha vista como animal do mundo natural, dotada de força e agressividade, uma aranha que não representa e nem é ícone de nada, uma aranha, para todos os efeitos, *fêmea*.

Em mais esse esforço para pensar a feminilidade, Freud terá recorrido ao exótico, gerando um deslocamento no centro de gravidade de sua própria interrogação. O tornar-se mulher, em que pese ser esse um processo exaustivo e desgastante (FREUD, 1991/1933, p. 125), não é algo que se deflagra exclusivamente com as posições abertas pela descoberta da castração. A aranha interpela a feminilidade do ponto de vista de uma fêmea. Com o exemplo da aranha, Freud implanta no cerne de sua problemática uma dimensão que atravessa e é irruptiva ao o que quer que se nomeie por “mulher”.

A aranha, em sua capacidade visceral/abdominal de fiar, tutela uma dimensão do corpo feminino que se subtrai, completamente, do jogo infantil de emissão de interpretações sobre a diferença sexual.

As mamas da mãe-mulher podem ser falicizadas; o pênis e sua falta são extensivamente significados; os pelos pubianos também possuem significação, tal como se demonstra em *O simbolismo no sonho* (FREUD, 1991/1916-1917, p. 141-142). É instigante que Freud, na Conferência 33, assinala algo do corpo feminino que escapa do sentido. Menciona ele, acertadamente ou não, que é a vagina, “genuinamente feminina, [...] algo não descoberto para ambos os sexos” (FREUD, 1991/1933, p. 109). Proporíamos, sem mais, haver algo do corpo feminino que, mais profusamente, é alheio à significação, algo que faz da vagina uma simples antessala. O mito o anuncia, na transformação de Aracne em Aranha:

De repente a cabeça, e todo o corpo
Se atenua; dos lados saem-lhe os dedos
Compridos, e subtis, que em pés se tornam:
Toda ela é ventre, donde arroja teias,
Exercitando Aranha o antigo ofício (OVÍDIO apud PREDEBON,
2006, p. 356).

Servindo-nos desta pista – “Toda ela é ventre, donde arroja teias” –, teríamos como vagamente dimensionar o poder feminino de tear, embora nos reste, em situação

tarde, no “Seminário, livro 20”, o tema é rerepresentado nestas palavras: “[...] esse trabalho de texto que sai do ventre da aranha – sua teia” (MASSARA, 2013, p. 498).

equivalente à da mulher quanto ao próprio gozo, uma vastidão de não-saber. Nas palavras de Lacan, que na aula de 20 de fevereiro de 1973 (“Deus e o Gozo d’A Mulher”) ousou citar um João da Cruz em excepcional condição de colocar-se no lado do não-todo,

O que dá alguma chance ao que avanço, isto é, desse gozo, a mulher nada sabe, é que há tempos que lhes suplicamos, que lhes suplicamos de joelhos [...] que tentem nos dizer, pois bem, nem uma palavra! [...] Então a gente o chama como pode, esse gozo, *vaginal*, fala-se do pólo posterior do bico do útero e outras babaquices [...] (LACAN, 1985/1972-1973, p. 101).

Na presença do útero, extingue-se a problemática da inveja do pênis, de que se diz causar profundos impactos numa mulher (FREUD, 1991/1933, p. 116; GUIMARÃES, 2011, p. 5). Não mais voga a questão da competição entre um pênis, um clitóris, uma vagina ou algo adjacente, pois o “útero” não perfaz a morfologia de um órgão corporal; ele é aquilo que, pertencente ao corpo feminino, não pode ser descoberto pela significação sexual que o falo fustiga na qualidade de “significante impuro”. Ao útero tampouco é acoplável a expectativa do “pudor”, por cujo sinal representa o limite ao qual o gozo não deve transgredir.⁹

Freud assim “liga o feminino às forças da Natureza, Morte e destino, opostas aos mecanismos que regem a cultura” (GONDAR, 1992, tradução nossa). Remetemos a Freud estas palavras que Márcia Arán (2003, p. 323) dispensa a Lacan: “A positivação do feminino exigiria pressupor não apenas um para além do falo, mas, antes de tudo, outra forma de erotismo que não tenha no falo sua referência”¹⁰. Freud “trouxe à tona a intolerável revolução do íntimo e da intimidade. Com ela a humanidade teve que enfrentar a existência do inconsciente, admitindo a presença de um ‘estranho interior’, de uma sexualidade infantil, de uma sexualidade feminina” (MACHADO; FERREIRA, 2014, p. 141). A aranha fiandeira nos recorda a técnica que nos remete a esse “estranho interior”, as entranhas que possuem o *status* daquilo que não pode ser descoberto pela significação e, por conseguinte, submetido à inscrição do falo.

Talvez uma das maiores revoluções de Freud acompanhe sua solicitude em perscrutar uma forma em que a feminilidade pudesse ser tratada não mais sob a regência da masculinidade. A nosso ver, isso superaria o conceito de inconsciente, pelo qual se afirma ter imprimido a terceira grande ferida narcísica na humanidade, onde o ego não é mais o senhor em sua própria casa (FREUD 1992/1917, p. 135). Dissociar a compreensão da feminilidade da custódia masculina, eis a quarta grande ferida.

9 A noção de “pudor”, de acordo com Antonio Quinet (2002), recompõe o sentido original de *puenda* em seu cunho sexual. Assim como só pode se tratar de pudor quando se é resoluta a referência aos órgãos genitais, igualmente o “falo”, cognominado “demônio do pudor”, é o significante que permite ao sujeito aceder à significação sexual.

10 A autora percebe que no ensino de Lacan o monismo fálico é relançado no termos de uma sociedade – dita contemporânea – onde o poder patriarcal foi fragmentado e distribuído em estruturas burocráticas mais diversas. Ocorre que a Lacan, discutindo na altura do “Seminário, livro 14” com a teoria do objeto em Lévi-Strauss e em Marx, neste enquanto valor compartilhado e naquele enquanto meio de sociabilidade, “parece claro que a mulher assume, pelo menos no que se refere ao gozo fálico, o lugar de fetiche” (ARÁN, 2003, p. 312), e correspondendo ao *objeto a*, servindo de “suporte à angústia de castração do homem” (p. 305). Esse estatuto que o “objeto” recebe na teoria lacaniana incita pela indagação a respeito da alteridade, da intersubjetividade e da diferença (sexual) na psicanálise (p. 309, 313, 323-324). Já no “Seminário, livro 20”, em que se julgam os comentários à fórmula da sexuação, é patente “o gozo feminino, mesmo que concebido apenas a partir da função fálica, indica um para além do falo. Alguma coisa fora da linguagem que aparece como um suplemento” (p. 320).

Referências bibliográficas:

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- ARÁN, Márcia. Lacan e o feminino: algumas considerações críticas. *Natureza humana*, v. 5, n. 2, p. 293-327, dez. 2003. Disponível em: < http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302003000200001&lng=pt&tlng=pt >. Acesso em: 21 maio 2017.
- FREUD, Sigmund. Tres ensayos de teoría sexual (1905). In: STRACHEY, James et al. (orgs.). *Obras completas Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992, v. 7, p. 109-224.
- _____. Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II) (1912). In: STRACHEY, James et al. (orgs.). *Obras completas Sigmund Freud*. 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994, v. 11, p. 169-184.
- _____. Pulsiones y destinos de pulsión (1915). In: STRACHEY, James et al. (orgs.). *Obras completas Sigmund Freud*. 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992, v. 14, p. 105-134.
- _____. Conferencias de introducción al psicoanálisis (1916-17 [1915-17]) – 10ª. conferencia. El simbolismo en el sueño. In: STRACHEY, James et al. (orgs.). *Obras completas Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991, v. 15, p. 136-154.
- _____. Una dificultad del psicoanálisis (1917 [1916]). In: STRACHEY, James et al. (orgs.). *Obras completas Sigmund Freud*. 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992, v. 17, p. 125-136.
- _____. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis (1933 [1932]) – 33ª. conferencia. La feminilidad. In: STRACHEY, James et al. (orgs.). *Obras completas Sigmund Freud*. 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991, v. 22, p. 104-125.
- _____. Esquema del psicoanálisis (1940 [1938]). In: STRACHEY, James et al. (orgs.). *Obras completas Sigmund Freud*. 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991, v. 23, p. 133-210.
- GONDAR, Josaida de Oliveira. The deep of Tartarus – The notion of the feminine in Freud. *International Forum of Psychoanalysis*, v. 1, p. 169-174, 1992. Disponível em: < <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/08037069208412322> >. Acesso em: 29 jul. 2017.
- GUIMARÃES, Lêda. O parceiro amoroso da mulher atual. *Opção Lacaniana online nova série*, ano 2, n. 5, p. 1-6, jul. 2011. Disponível em: < http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_5/O_parceiro_amoroso_da_mulher_atual.pdf >. Acesso em: 6 nov. 2018.
- HAMILTON, Edith. *A mitologia*. 3. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 20 – mais, ainda (1972-1973)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- MACHADO, Leticia Vier; FERREIRA, Rodrigo Ramire. A indústria farmacêutica e psicanálise diante da “epidemia de depressão”: respostas possíveis. *Psicologia em Estudo*, v. 19, n. 1, p. 135-144, jan./mar. 2014. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/pe/v19n1/14.pdf> >. Acesso em: 8 jun. 2016.
- MASSARA, Izabel Haddad Marques. Feminilidade: um detalhe. *Fractal, Revista de Psicologia*, v. 25, n. 3, p. 497-514, dez. 2013. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1984-02922013000300006&script=sci_abstract&tlng=pt >. Acesso em: 14 fev. 2017.

PREDEBON, Aristóteles Angheben. *Edição do Manuscrito e Estudo das Metarmofoses de Ovídio traduzidas por Francisco José Freire*. São Paulo: [s.n.], 2006. Tese (mestrado). Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

QUINET, Antonio. *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

ZAFIROPOULOS, Markos. A teoria freudiana da feminilidade: de Freud a Lacan. *Reverso*, v. 31, n. 58, p. 15-24, set. 2009. Disponível em: < http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952009000200002 >. Acesso em 19 jul. 2017.

A- crise na filosofia brasileira contemporânea e suas origens

Daniel Pansarelli¹

Introdução

A produção filosófica brasileira tem sido tematizada de forma bastante enfática e regular desde os anos finais do século passado. Se é verdade que desde os períodos colonial e imperial há preocupações com a nossa produção filosófica, conforme registram, dentre outros, Cerqueira (2002) e Margutti (2013), também é notório que usualmente os estudiosos do tema encontravam-se em menor quantidade e mais dispersos ao longo das décadas. Ainda ao longo do século XX, a despeito da maior regularidade observada, havia hiatos significativos, situação que começa a ser superada de maneira mais consistente apenas às vésperas do século atual. Reflete essa constatação a crítica análise procedida por João Cruz Costa na década de 1950, ao oferecer suas *Contribuições à história das ideias no Brasil*, indicando não haver acúmulos consistentes na produção da filosofia no Brasil, preferindo-se, em nosso país, a reprodução e o comentário filosófico das produções europeias. Afirmações análogas serão feitas nas décadas seguintes, por autores como Paulo Arantes (1996), Antônio Joaquim Severino (1999) e José Crisóstomo de Souza (2006).

O início do presente século tem observado uma mudança gradual deste cenário. Motivada sobretudo pelos acontecimentos políticos que marcaram o período mais recente da nossa história, a Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) tem empreendido esforços para induzir uma produção filosófica que reflita aspectos da realidade sócio-histórico-cultural brasileira. Gerou-se, assim, uma recente onda de estudos sobre o tema, contando com a produção, seja sistemática, seja pontual, de pesquisadores reconhecidos pela comunidade acadêmica, mas que dedicam-se prioritariamente a outros campos da Filosofia. É o caso, por exemplo, do já referido Paulo Margutti e também de Ivan Domingues, que, provocados por José Crisóstomo, protagonizaram uma mesa sobre essa temática no encontro da ANPOF de 2018. Estes, portanto, somam-se àquelas e àqueles que se inscrevem mais explicitamente no que já se pode chamar de uma tradição de estudos sobre a Filosofia Brasileira.

Como se poderia esperar, a mesa redonda mencionada, que se intitulou *Pensamento Brasileiro*, refletiu em linhas gerais as abordagens e os estilos que os pesquisadores têm empreendido em suas respectivas obras dedicadas ao tema. Domingues e Margutti procederam suas descrições históricas, substancialmente distintas entre si, enquanto Crisóstomo de Souza manteve seu estilo mais provocativo, quase filosofando por aforismas, em tom de denúncia ao modo colonizado que marca o nosso pensar ao mesmo tempo em que clamava pela produção mais ousada de filosofia entre nós.

1 Filósofo, doutor em Educação (USP); Universidade Federal do ABC

Em comum, a despeito das leituras mais otimistas ou pessimistas, os três pesquisadores indicaram em uníssono a carência de produção propriamente filosófica no Brasil, seja contemporâneo, seja passado. Sem prejuízo de exceções pontuais a essa regra.

Acredito que a origem histórica para essa carência, todavia, não foi abordada em seu ponto central pelos debatedores. Minha hipótese é que essa apatia filosófica brasileira coloca nossa Filosofia numa espécie de *estado de sítio*, tornando-a isolada das demais produções teóricas locais e praticamente sem diálogo com a realidade social em que se insere. E que as raízes dessa desconexão com a realidade e com o conjunto teórico, estão na própria história das ideias no Brasil. Defenderei que há, na história das ideias no Brasil, dois paradigmas do fazer filosófico, que nos colocam, no presente momento, em um estado de crise – justamente pelo caráter majoritariamente mimético e a-crítico da prática comum entre nós. Retomo nesse texto elementos que publiquei *Os dois paradigmas históricos e o atual estado de crise da Filosofia no Brasil* (2018), ensaiando um diálogo com os argumentos defendidos pelos filósofos em sua instigante fala na ANPOF.

O primeiro paradigma e o pensamento colonial

Temos pouco mais de cinco séculos de história, e pouco menos de quatro séculos de dominação colonial formal. Isso não ocorre sem deixar fortes marcas em todos os aspectos da história nacional, inclusive no campo das ideias. Claro que reconhecer a chegada dos colonizadores como o início da história nacional não implica em desconsiderar os povos originários, mas, antes reconhecer que as características específicas da geografia brasileira, conjugadas com elementos da história política de Portugal, ocasionaram tamanho esfacelamento das comunidades nativas que, do ponto de vista da estruturação social brasileira, elas foram impedidas de participar da nossa constituição como país. E a formalidade do nosso colonialismo se estendeu, no mínimo, até os atos de subordinação internacional direta, posteriores a 1888 e 89, com a abolição da escravidão e a proclamação da república, respectivamente.

O que interessa, aqui, é a caracterização da relação entre esse longo período de história colonial e a constituição das ideias filosóficas no Brasil. A construção dos primeiros colégios em nosso país, em Salvador e em São Paulo, na década de 1550, marca o início de um longo período de educação jesuíta, cujos traços percebemos ainda hoje – o que é notório até mesmo pela presença das instituições confessionais, inclusive no meio filosófico. Foi, por assim dizer, o primeiro movimento de construção formativa, educacional, que teve consequências, isto é, que perdurou por períodos significativos, influenciando efetivamente na construção do país. Os primeiros cursos de filosofia possivelmente foram ministrados a partir de 1572 na Bahia, de 1580 em Olinda e de 1584 em São Paulo. No caso baiano, o grau de Bacharel em Artes² foi pela primeira vez conferido em 1575³. Os registros da Companhia de Jesus apontam que, cursavam Artes, na Bahia, vinte estudantes no ano de 1593; e quarenta estudantes no ano de 1598⁴.

2 Luis Alberto Cerqueira (2002), esclarece: “O conceito de filosofia como disciplina normativa na educação brasileira remonta à reforma da universidade portuguesa no século XVI, quando, em 1555, o rei D. João III entregou aos jesuítas o Colégio das Artes, por ele fundado em 1548 e destinado ao ensino público de latinidade e filosofia”.

3 Há registros da época, feitos por José de Anchieta (1534-1597) e por Fernão Cardim (reitor do Colégio Baiano, 1540-1625), em sua obra *Tratados da terra e gentes do Brasil* (publicados originalmente em inglês, em 1623). Uma compilação de fontes e informações a respeito pode ser verificada em *Decimália: o ensino de filosofia no Brasil*, de Evairisto de Moraes Filho.

4 Uma compilação de fontes e informações a respeito pode ser verificada em *Breve história da Companhia de Jesus*, de Serafim Leite.

O modelo jesuíta de educação em geral, e de difusão filosófica em particular, foi o único vigente no Brasil até as reformas da educação conduzidas, em Portugal, pelo Marquês de Pombal, em 1759-60. Trata-se, portanto de um modelo único de filosofar ter sido ostensivamente implantado em nosso país em três dos cinco séculos que conhecemos.

A unidade filosófica se dava em torno ao *Ratio Studiorum*, uma coletânea de práticas consideradas bem-sucedidas pelos jesuítas, inicialmente reunindo experiências observadas em colégios europeus (versão compilada em 1551 por Jeronimo Nadal), às quais foram acrescidas experiências dos próprios colégios jesuítas. Em 1584, o documento começa a ganhar força de modelo único, visando à uniformização da educação jesuíta em todo o mundo. Assim, embora a versão definitiva do *Ratio* tenha ganhado força de lei apenas em 1599, desde o início da filosofia no Brasil o documento já era o único referencial da Companhia de Jesus.

O documento é organizado em 30 seções, que reúnem 467 regras enumeradas, 20 das quais constituem as “Regras do professor de Filosofia”. , dentre as quais:

2. Como seguir Aristóteles. — Em questões de alguma importância não se afaste de Aristóteles, a menos que se trate de doutrina oposta à unanimemente recebida pelas escolas, ou, mais ainda, em contradição com a verdadeira fé. Semelhantes argumentos de Aristóteles ou de outro filósofo, contra a fé, procure, de acordo com as prescrições do Concílio de Latrão, refutar com todo vigor.
3. Autores contrários ao Cristianismo. — Sem muito critério não leia nem cite na aula os intérpretes de Aristóteles contrários ao Cristianismo; e procure que os alunos não lhes cobrem afeição.
4. Averróis. — Por essa mesma razão não reúna em tratado separado as digressões de Averróis (e o mesmo se diga de outros autores semelhantes) e, se alguma coisa boa dele houver de citar, cite-a sem encômios e, quando possível, mostre que hauriu em outra fonte.
5. Não se filiar em seita filosófica. — Não se filie nem a si nem a seus alunos em seita alguma filosófica como a dos Averroístas, dos Alexandristas e semelhantes; nem dissimule os erros de Averróis, de Alexandre e outros, antes tome daí ensejo para com mais vigor diminuir-lhes a autoridade.
6. Santo Tomás. — De Santo Tomás, pelo contrário, fale sempre com respeito; seguindo-o de boa vontade todas as vezes que possível, dele divergindo, com pesar e reverência, quando não for plausível a sua opinião.

Foi sob esse *Ratio* que a filosofia é introduzida no Brasil. E esse é o modelo único de filosofar que conhecemos entre 1572 e 1760, com força de lei eclesiástica em um momento em que, por aqui, ainda vigia a Inquisição. Ao mesmo tempo em que a Europa protestante ia se modernizando, nosso modelo paradigmático não permitia o diálogo com o contexto de surgimento das ciências modernas, nem, posteriormente, com a sistematização cartesiana, nem, ainda mais tarde, com os ideais iluministas⁵. A acriticidade foi marca da primeira construção de nossa identidade filosófica.

O segundo paradigma e o pensamento colonizado

Como muitas das mudanças que ocorrem por aqui, o fim do primeiro paradigma da filosofia no Brasil se deu por decreto. A reforma educacional do Marquês de Pombal

5 Tratei desse assunto no texto *Resquícios de um humanismo particular* (PANSARELLI, 2010).

suspendeu a exclusividade que era conferida aos jesuítas no ensino das Artes (Filosofia e Ciências), proibiu que eles ensinassem, e os expulsou, primeiro de Portugal, depois do Brasil. Em Portugal, já era difundido o manual *O verdadeiro método de estudar*, de Luís Antonio Vernei, fazendo um contraponto ao *Ratio*. A Universidade de Coimbra e a proximidade e facilidade de interlocução com outras nações europeias possibilitaram o peculiar contato português com o repertório filosófico moderno. Mas o Brasil, separado da modernidade filosófica pela *parede atlântica*⁶, ainda sob a restrição de acesso aos portos por navios de nacionalidades diversas, viu a reforma pombalina como uma *ruptura*, e não como uma *mudança* de paradigma. Configurou-se assim uma espécie de *hiato filosófico*: já não era expressiva a produção filosófica de modelo jesuíta, tal como tinha sido, por exemplo, com um Antônio Vieira; mas tampouco havia outra forma de produção filosófica que se fizesse notar com destaque, o que fez ecoar ainda o *Ratio*, já sem ancoragem em nenhum setor da sociedade brasileira.

Possivelmente o movimento filosófico brasileiro mais marcante desse longo hiato seja A Escola de Recife, apenas na segunda metade do século XIX. Finalmente, com séculos de atraso, o ideário moderno foi introduzido de maneira mais efetiva e ampla nos círculos intelectuais brasileiros. Mais que isso, esse ideário, tal como apropriado pelos nossos intelectuais, constituiu uma das influências constitutivas da nossa primeira identidade republicana. Sem dúvidas, isso é digno de nota. Mas a Escola não ganhou força paradigmática – a despeito da influência que exerceu na sociedade brasileira, não ecoou como modelo filosófico difundido no território nacional.

Apenas tardiamente, com a introdução da universidade contemporânea no Brasil, na década de 1930, que vem surgir o segundo paradigma da filosofia entre nós. Foi uma conjunção de fatores que o permitiu: (1) o *hiato* observado desde o fim do paradigma anterior, já há mais de um século e meio; (2) a *importação* de um conjunto altamente competente de intelectuais, que carregavam consigo suas próprias convicções filosóficas paradigmáticas; (3) um cenário nacional de disputa política, entre a elite paulista e o primeiro governo de Getúlio Vargas, que impôs às instituições paulistas – inclusive à recém-criada Universidade de São Paulo – a missão de levar a todo o país (contando com o necessário financiamento) os valores defendidos pelas lideranças estaduais; (4) a ‘vitória’ (ainda que não imediata) do projeto paulista nessa disputa, colocando São Paulo na condição de modelo (paradigma) de desenvolvimento para todo o Brasil; e (5) a velocíssima ampliação da rede universitária brasileira, sobretudo a partir das décadas de 1940 e 50, levando para as principais capitais brasileiras um modelo universitário inspirado na experiência paulista, e muitas vezes constituído por profissionais – inclusive filósofos – formados na própria Universidade de São Paulo.

Não é apenas no campo da filosofia que o modelo paulista de produção se impõe ao restante do país. A ideia de ser São Paulo *a locomotiva do Brasil* permeia diversos campos da vida social, impulsionada pela elite econômica paulista que se formou a partir do início do século XX, findando por representar toda a parcela mais significativa da elite econômica nacional. O protagonismo paulista no Brasil é financiado pela riqueza concentrada no estado, ao longo de todo o século passado. No caso da filosofia, o que ocorre é que em um cenário em que o modelo paradigmático anterior fora interrompido em 1760 e ainda não havia sido substituído por outro, a despeito dos importantes esforços empreendidos por grupos específicos, a chegada ao Brasil de grupos intelectuais oriundos

6 Tratei deste assunto em *A originalidade brasileira e nossa filosofia* (PANSARELLI, 2017).

de países com séculos de tradição modernizante, com notável competência, coesão e rigor na produção filosófica, impulsionada pelo farto financiamento da elite econômica local, favoreceu a consolidação de um novo modelo filosófico em São Paulo. Considere-se, ainda, que, diferentemente do observado nas nações europeias, nunca houve no Brasil, excetuando-se raras e breves exceções, outro espaço reconhecido para o exercício da filosofia, que não as instituições de educação superior. Isso posto, permanecendo o *hiato paradigmático* na maior parte do país, a expansão das instituições universitárias pelo território nacional que ocorreu sobretudo a partir de meados do século passado, levou o modelo consolidado pelos paulistas para todos os cantos do território, consolidando-se, agora, como paradigma filosófico nacional. Completa esse cenário a estruturação mais sistemática da pós-graduação no Brasil, que se dá a partir de 1951, com a criação da CAPES, regulando a formação de professores de nível superior e de pesquisadores no Brasil a partir dos modelos paradigmáticos de cada área do saber; e a criação, em 1960, da FAPESP, impulsionando o fomento à pesquisa paulista em valores incomparáveis ao praticado no restante do Brasil – por vezes, valores incomparáveis até mesmo ao fomento realizado por agências federais. No contexto em que o único *locus* regular de produção filosófica é a academia, essa conjunção de fatores só poderia mesmo fornecer um modelo paradigmático à filosofia no Brasil.

Esse segundo paradigma, mais comumente é identificado como a *leitura estrutural* da filosofia, visa “refazer, após o autor, os movimentos de que a estrutura da obra guarda o traçado é repor em movimento a estrutura e, desse modo, situar-se num tempo lógico”. Tal concepção metodológica se assenta sobre uma concepção de que a filosofia é (ou de que para a filosofia é imprescindível) “compreender um sistema, conforme a intenção de seu autor” (GOLDSCHMIDT, 1970, pp. 142-3). Veja-se que, por questões metodológicas, a produção de filosofia passa a ser confundida com a leitura e interpretação filosóficas. Ler filosofia, de forma adequada, passa a expressar o mesmo que produzir filosofia – o que configura uma novidade, seja para a história da filosofia no Brasil, seja para a história da filosofia moderna. Atrelando essa compreensão à noção de *força paradigmática* deste modelo filosófico no Brasil contemporâneo, resulta a compreensão que, entre nós, a leitura filosófica passa a ser a única forma reconhecida de se produzir filosofia.

Desfecho: esforço financiado

O segundo modelo da filosofia no Brasil, dada a sua força paradigmática, é equivocadamente tomado como única forma ou única possibilidade de se fazer filosofia. E o faz confundindo o fim com o meio. O objetivo com o método. O que camufla, dentre outras coisas, a falta de clareza que temos sobre o que seja o elemento propriamente filosófico. Não faz parte da tradição da filosofia no Brasil a definição sobre o que seja o elemento filosófico de um pensamento. Assim, as pesquisas, para serem (supostamente) filosóficas, passaram a ser necessariamente pesquisas de textos concebidos por grandes filósofos da tradição. Um confortável dogma sobre o qual repousamos confortavelmente, mas que produziu, como efeito colateral, um significativo isolamento da filosofia em relação à sociedade brasileira e mesmo às outras áreas do saber.

Curiosamente, ambos os paradigmas identificados se tornaram o que são, paradigmas filosóficos no Brasil, por força de seu agente financiador, e não por qualidade o competência oriunda da própria filosofia praticada. Não é pela força da filosofia produzida, mas pela força política da classe dominante que se tornaram paradigma. Da mesma forma, não

é pelo valor das ideias criadas, mas pelo valor investido pelos agentes financiadores que ganharam dimensões paradigmáticas.

Varia o otimismo ou pessimismo que marcaram as leituras de Margutti, Domingues e Cirsóstomo na célebre mesa com que presentearam o encontro da ANPOF. Mais ou menos comum a ambos, parece ser a identificação de uma apatia, uma timidez na nossa produção propriamente filosófica. Meu esforço de contribuição ao debate foi no sentido de oferecer uma hipótese explicativa plausível, com vistas à sua superação.

Referências bibliográficas:

- _____. Resquícius de um humanismo particular. *Páginas de filosofia*, v. 2, n.2. São Bernardo do Campo: UMESP, 2010, pp. 37-51.
- ARANTES, P. *O fio da meada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- CERQUEIRA, L. A. *Filosofia brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CRUZ COSTA. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1956.
- DOMINGUES, I. *Filosofia no Brasil*. São Paulo: UNESP, 2017.
- GOLDSCHMIDT, V. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação de sistemas filosóficos. In: *A religião de Platão*. 2.ed. São Paulo: DIFEL, 1970.
- LEITE, S. *Breve história da Companhia de Jesus*. Braga: Livraria A. I., 1965.
- MARGUTTI, P. *História da filosofia do Brasil*. São Paulo: Loyola, 2013.
- MORAES FILHO, E. *Decimália: o ensino de filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e da Cultura/Biblioteca Nacional, 1939.
- PANSARELLI, D. A originalidade brasileira e nossa filosofia. In: ZAMBAM, N.; PANSARELLI, D. (orgs.). *Democracia, tolerância e direitos das culturas na América Latina*. São Bernardo do Campo: EdUFABC, 2017.
- _____. Os dois paradigmas históricos e o atual estado de crise da Filosofia no Brasil. In: Feitosa, E.; Freitas L. (Orgs.). *Filosofia, teorias críticas e emancipação humana*. João Pessoa: Sedic / CAPES-PAEP, 2018.
- _____. Resquícius de um humanismo particular. *Páginas de filosofia*, v.2, n.2. São Bernardo do Campo: UMESP, 2010.
- SEVERINO, A. J. *A filosofia contemporânea no Brasil*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SOUZA, J. C. *A filosofia entre nós*. Ijuí: Unijuí, 2006.

Sobre o método da psicanálise e a questão da metapsicologia

Eduardo Ribeiro da Fonseca ¹

A psicanálise de Freud se coloca como uma ciência. Esta ciência é vista de uma determinada perspectiva, o que pode significar, em termos freudianos, a ciência entendida como uma atividade que visa a resolução de problemas de um determinado tipo, que ela tenta discriminar, isolar e responder, que pode ser entendido dentro de um quadro crítico kantiano, ainda que não se resume a ele. Nesta perspectiva, quais são, portanto, os assuntos que a psicanálise se propõe a abordar, quais os problemas que ela vai tentar resolver? São os assuntos ligados a um determinado tipo de perspectiva de análise do psiquismo humano, visto de um ponto de vista espacial, a partir de certas instâncias ou estruturas. Dentre esses temas ligados às visões tópica e estrutural da psicanálise se destacam os ligados ao conceito de inconsciente, especialmente aquele descrito por Freud como o *inconsciente dinâmico* da primeira tópica. Sua importância clínica é devida à sua conexão com a noção de *Verdrängung*, recalque ou repressão, e, portanto, algo do psíquico não diretamente acessível à consciência, que estaria na raiz dos problemas tratados na clínica. Esta é, por sua vez, basicamente, um método de cura, *Kur*, para as neuroses de transferência. É por isso que a teoria da repressão, *Verdrängung*, é, para Freud, “a pedra angular sobre a qual repousa toda a estrutura da psicanálise”. (BN I, p. 1900.) De fato, é exatamente essa distinção entre um conteúdo “latente”, um pré-consciente acessível à consciência, e um conteúdo “reprimido” ou “recalcado”, ou seja, algo que um dia foi percebido e não pode ser aceito pela consciência, o que vai justificar a importância da noção de inconsciente e abrir o campo de investigação da clínica que se tornaria no decorrer do tempo a psicanálise de Freud.

Portanto, uma das dimensões mais importantes da psicanálise de Freud é que ela é uma teoria da cura, *Kur*, palavra que Freud usa até ao final de sua vida, bem como, do início da psicanálise até mais ou menos 1920, ele também vai chamar o psicanalista de *Arzt*, de médico, ainda que a análise leiga seja admitida e incentivada por Freud. De um modo geral, o que a psicanálise faz é tratar problemas ligados à saúde psíquica das pessoas, ainda que tais problemas se apresentem de modo peculiar, pois suas etiologias remetem sempre a uma psicogênese, ainda que a referência ao orgânico se coloque como pano de fundo desses problemas, tanto do ponto de vista filogenético quanto pela barreira que essa corporeidade representa no contexto dos afetos e do pensamento.

A psicanálise seria assim um conjunto de teorias, de técnicas e procedimentos que têm a intenção de ajudar o praticante, seja ele médico ou leigo, a resolver certos tipos de problemas. Quais? Aqueles que são gerados na vida comum das pessoas, no contexto desse

¹ Doutor em Filosofia Moderna e Contemporânea pela USP; Professor do programa de Pós Graduação em Filosofia, Mestrado e Doutorado, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)

inconsciente geralmente inacessível à consciência, mas que, sob certas condições, pode ser conhecido a partir na psicanálise. O inconsciente dinâmico é gerado pela repressão, pela frustração. Frustração de que? Basicamente do desejo sexual reprimido ou recalçado. Nesse sentido, os problemas que são trazidos pelo paciente relacionados à sua experiência cotidiana, à sua vida consciente, referem-se, em última instância, a experiências conscientes acontecidas em sua vida pregressa, notadamente na sua infância, que fizeram com que ele constituísse o inconsciente reprimido, ou dinâmico, o qual é carregado dinamicamente por desejos, e metapsicologicamente por investimentos libidinais em afetos, que são, em si mesmos, inconscientes, portanto, diretamente podem ser indiscerníveis, a não ser pelos seus efeitos no âmbito da estruturação psíquica e das posições que a estruturação exige, bem como da sintomatologia, das peculiares formas de obtenção de satisfação e pelo sofrimento humano que aparece multiforme diante do psicanalista.

Seria então a psicanálise uma ciência voltada apenas para resolução de problemas no âmbito do indivíduo, ou ela teria necessariamente uma dimensão metapsicológica, já que ao se debruçar sobre o problema do psiquismo individual percebemos certos padrões que inevitavelmente terão que ser explicados à luz de uma teoria mais abrangente? Certamente, a metapsicologia de Freud não é a única opção e nem mesmo Freud foi completamente fiel às suas concepções originais, pelo que muitos o acusam de fraqueza. Aprovam a clínica, utilizam a noção de transferência, de inconsciente, mas põem sob júdice a importância da sexualidade e do recalque da sexualidade, bem como criticam o seu conceito de sexualidade ampliado para além da genitalidade; opõe-se também às suas teorias pulsionais, alegando também que o conceito de *Trieb* é impalpável, bem como desnecessários o dualismo pulsional e a noção de libido. Outras frentes de críticas são o patriarcalismo presente nas noções de patriarca da horda primeva, a concepção de complexo de Édipo que lhe corresponde, as concepções de libido e genitalidade, o machismo, e assim por diante. É diante desse quadro de relativa assimilação da psicanálise e de relativa recusa de certos conceitos que pretendemos analisar a relevância da metapsicologia.

1. A complexidade das avaliações do prazer e do desprazer psíquicos

Voltemos ao conceito central da primeira tópica, o de inconsciente reprimido, ou dinâmico, que é carregado dinamicamente por desejos, e metapsicologicamente por investimentos libidinais em afetos que permanecem inconscientes devido a determinadas resistências. As condições gerais ligadas a isso determinam as condições prévias que ultrapassam o indivíduo e o ligam à Humanidade na qual é um elo entre gerações e na qual também aparece como um caso específico. Nesse sentido, as formas universais sempre encontram uma expressão específica. Assim, esses afetos mencionados por Freud sempre visam escoamento (há uma dimensão pulsional envolvida no modo como o psiquismo opera, tal qual um aparelho que acumula e descarrega estímulos), *Abfuhr*, mas essa situação de conflito entre a possibilidade de realização de desejos e a sua negativa inconsciente, efetivada através da repressão psíquica desses afetos, e a organização psíquica em torno dos efeitos da repressão, geram a necessidade de escoamento. Literalmente, os desejos se expressam, toda vez que não puderem fazê-lo diretamente, através de sintomas. Estes, funcionam como forma defletida de realização de desejos que nesse caso aparecem inibidos quanto à sua finalidade, mas que preservam a intensidade que lhes é peculiar, ainda que não necessariamente sejam percebidos como prazer, mas, de um modo bastante significativo, também como dor e sofrimento psíquicos. De modo inverso, aquilo que de um modo direto

poderia representar a satisfação gera desprazer, devido aos conflitos morais e à adesão da consciência ao mundo social e à sua boa ordem.

De um ponto de vista avaliativo, trata-se do estabelecimento de índices da adequação do objeto percebido como possibilidade de orientação dos esforços de satisfação. O quanto o objeto pode ser efetivamente satisfatório não está garantido nesse processo. Os véus lançados sobre a realização de desejos mostram a dificuldade inerente e a resistência que a cultura (como ambiente social) e a sociedade (enquanto forma regrada e organizada) imprimem ao processo a partir do qual as pessoas se constituem nessa condição humana marcada a ferro e fogo pela repressão, que é especialmente sexual, mas também da *destrutividade* e do *empoderamento* em cada caso individual. Nesse sentido, há uma dimensão política interna ao psiquismo, e também uma dimensão política entre os seres humanos desejantes que querem antes de tudo realizar os seus desejos sexuais e destrutivos. Os fatores inconscientes e a constituição psíquica das pessoas em sociedade as colocam irremediavelmente em conflito consigo mesmas e com os outros. Nesse sentido acima mencionado, o que nos interessa aqui é sensibilizar o leitor quanto às condições da expressão humana no mundo e expor a complexidade da economia e da dinâmica internas ao próprio psiquismo, no âmbito do qual se relacionam potências de valor muito desigual e em relação às quais o regime de satisfação torna relativamente enganosas as avaliações a partir das simples noções de prazer e desprazer no âmbito da consciência que as experimenta.

2. Prazer e desprazer psíquicos: análise das condições, dos fins e dos meios

A fórmula que condiciona o prazer na obra de Freud ao acúmulo e descarga de estímulos, portanto um prazer negativo, consequência da remoção dos estímulos acumulados, mostra-se mais complexa do que uma leitura superficial suporia. Há situações em que um grande acúmulo de tensão pode efetivamente gerar prazer, como no caso da sexualidade infantil e das relações preliminares da sexualidade adulta, que estão em relação com determinadas fontes orgânicas de prazer, ou seja, as zonas erógenas, que podem ser muito variadas.

Detenhamo-nos um pouco mais sobre isto. A explicação de Freud sobre a sexualidade exige a consideração da estimulação proposital de uma zona erógena. Essa estimulação provoca tensão suplementar na zona erógena ou a ativa quando em repouso (a ativação em repouso envolve componentes de memória), estando, portanto, previamente associada à obtenção de prazer:

O fim sexual do impulso infantil consiste em fazer surgir a satisfação pelo estímulo apropriado de uma zona erógena elegida de uma ou outra maneira. Essa satisfação tem que ter sido experimentada anteriormente para deixar uma necessidade de repetição. O estado de necessidade que exige o retorno da satisfação se revela de duas formas distintas: por uma peculiar sensação de tensão, que tem mais um caráter de desprazer, e por um estímulo ou prurido, *centralmente condicionado* e projetado na zona erógena periférica. Pode-se, portanto, formular também o fim sexual dizendo que está constituído pelo ato de substituir o estímulo projetado na zona erógena por aquela outra excitação exterior que faz cessar a sensação de prurido, fazendo surgir a da satisfação. Essa excitação exterior consistirá, na maioria dos casos, em uma manipulação análoga à de sucção. (...) Unicamente pode nos parecer estranho que para fazer cessar uma excitação, seja necessária uma segunda nova excitação produzida no mesmo lugar. (SA V, p. 91. ESB VII, p. 174.)

Nesse caso, há estímulos que se acumulam e deveriam provocar desprazer, mas que, mesmo assim, paradoxalmente, estão associados ao prazer. O desprazer não é visto como tal, devido à sua associação com o prazer concomitante à estimulação. Caso o desprazer fosse constante ou excessivo e não resultasse em experiência de prazer, o caminho estaria barrado.

É exatamente porque a sexualidade não se equipara à genitalidade, mas antes tem sua origem num campo mais amplo, o todo do organismo e do psiquismo a ele associado, que advém a importância da “perversa” (*pervers*) e “polimorfa” (*polymorph*) sexualidade infantil, (SA V, p. 97. BN II, 1205.) associada por Freud às condições de pré-prazer (*Vorlust*) da sexualidade adulta. (SA V, p.115.)

Há nesse caso, simultaneamente, uma forte conexão com Schopenhauer, no que tange à mecânica básica do funcionamento pulsional, mas também uma sutileza nietzschiana, já que fins e meios designam uma “indescritível indeterminação” (KSA XII, 7 [1], p. 248.) que, como preceitos, como vontades, podem efetivamente predominar e comandar. Mas, isso implica na existência de um sistema subjacente de apoio, formado por inúmeros *Triebe* obedientes, subjugados e educados na determinação. O objetivo desse esforço coletivo da sociedade pulsional (trata-se, naturalmente, de uma metáfora) é substituir a indeterminação do efetivo por amostras e quantidades fixas que estreitem as relações em torno de sentidos, para melhor dominar a profusão de fenômenos e chegarmos à finalidade consciente e às percepções a ela relacionadas (sujeito e mundo externo, por exemplo).

Como em Nietzsche, certos aspectos do acontecer “interno” e “externo” são vistos como de certa forma escolhidos para participar do processo consciente, isto é, são favorecidos em detrimento de outros. A maioria dos impulsos e “percepções exteriores” possíveis fica à margem desse mundo percebido, formando um processo inconsciente de avaliações e interpretações cujo índice ilusório é a medida ligada às percepções do prazer e desprazer conscientes. Os fins e os meios inconscientes desse processo qualitativo são interpretações em que aparecem ressaltados traços hierarquizados numa aparente causalidade e dependem inteiramente da hierarquia entre os impulsos, e da sua condição de acesso direto ou indireto ao objeto. Todo o sistema psíquico funciona conjuntamente, seus impulsos constantemente atuando em jogos de facilitações e resistências mútuas, ocultamentos e desvios, deslocamentos e condensações. Por isso, a simples noção de desejo é insuficiente e é preciso, para Freud, pensar as coisas de um ponto de vista metapsicológico, ainda que ressaltemos que essa forma específica de pensar metapsicológico não seja em si mesma necessária, mas contenha *necessariamente* algo de experimental, algo de um tatear em busca de definições mais precisas do ser e das condições e estados mais profundos e constantes dos acontecimentos psíquicos.

Uma das consequências desse modo de apreender a realidade psíquica, que, em todo caso, contempla razoavelmente bem a sua complexidade, é que o prazer e a dor são índices enganosos, pois, como em Nietzsche, ressaltemos, a consciência pode perceber o prazer reclamado pelo impulso inconsciente como desprazer psíquico, devido ao seu compromisso com a supremacia de certos valores culturais. Estes drenam as forças do indivíduo, colocando-o frente a determinados alvos anteriormente facilitados e tornados frequentes. Mas, por outro lado, certas formas de satisfação podem ser muito complexas de obter ou, como é frequente, serem inaceitáveis. Isto resulta numa grande dificuldade de percepção e realização desses afetos no mundo empírico, e, conseqüentemente, conduz ao desprazer

psíquico, o que determina a exclusão de certos afetos do processo consciente, sejam eles ligados à obtenção de prazer ou ligados à destruição do que não permite que realizemos plenamente nossos desejos. A arbitrariedade da consciência humana hipostasiada pressupõe o equívoco das avaliações, já que não são considerados os fatores inconscientes acima mencionados. A consciência está submetida às comparações e equiparações arbitrárias que ignoram os arranjos inconscientes que resultam nas avaliações quanto ao prazer e ao desprazer psíquicos. Isso pressupõe o sofrimento que aparece na clínica e que justifica a sua existência. O recalque impõe uma forma constantemente equivocada de apreensão da realidade psíquica a partir do modo seletivo como os fins, os meios e os objetos de satisfação são recepcionados na consciência e é por isso que a tentativa de abolir alguma metapsicologia é impensável do ponto de vista clínico, pois teríamos, para fazer isso, que amplificar em demasia o papel da consciência e desconsiderar o abismo inconsciente sobre o qual constituímos os domos dos nossos pensamentos e considerações sobre nós mesmos e sobre o mundo.

3. Sexualidade, sofrimento e destrutividade humanas na situação transferencial

O sofrimento humano é, portanto, de acordo com o que dissemos acima, inevitável, e o seu excesso resulta da hipóstase da consciência. Seria isso o que justificaria a psicanálise freudiana. A análise do sofrimento, especialmente do ponto de vista da interpretação lacaniana de Freud, pareceria expor a peculiaridade de que até mesmo *queremos* esse sofrimento, de fato como um gozo, um comprazimento no sofrer. Por outro lado, no âmbito da sexualidade e da destrutividade dificilmente reprimidas, mas ainda assim recalçadas, seríamos todos seres de algum modo antissociais, verdadeiros inimigos da sociedade, por certo, mas, de algum modo, inimigos também de nós mesmos, o que também nos faz sofrer.

O acesso a essa dimensão do sofrimento psíquico se dá a partir de uma experiência possível, à qual se precisa ter acesso, em termos de uma clínica freudiana, a partir da situação de transferência. Freud estuda o mundo psíquico, a alma, *Seele*, o processo anímico, *Seelisch Vorgang*, ou *Psychisch Vorgang*, processo psíquico, e o psicanalista tinha, em sentido kantiano, um problema para o conhecimento do psiquismo. Se partirmos da concepção de que os fenômenos devem obedecer a uma ordem temporal ou causal adequada, alguns fenômenos psíquicos parecem fugir a essa adequação. Aliás, o próprio inconsciente é descrito nos termos de uma ontologia negativa. Na verdade, não apenas alguns, mas grande parte dos fenômenos psíquicos são inconscientes, nas palavras de Freud, mais especificamente conforme escrito em seu texto sobre “O Inconsciente”, ao final do primeiro capítulo. Isso se mostra inicialmente como um enigma, não tanto porque não fossem concebidas formas de inconsciente psíquico antes de Freud, muito pelo contrário, mas sim devido aos fenômenos psíquicos inconscientes com os quais o psicanalista se depara e que, nesse contexto científico dentro do qual Freud pretende se mover, precisam não apenas ser explicados, mas também serem colocados na perspectiva da cura, como foi dito inicialmente, o que vai além do que pretendeu Nietzsche, que pensava nos termos de uma autossuperação sem intermediários no âmbito das condições anteriores de existência. É devido aos objetivos médicos e não simplesmente amparado no sentido Nietzscheano da autossuperação ou de uma “medicina da cultura”, que Freud propõe a inédita e improvável experiência de um processo de cura que pudesse ser aprendido e realizado por médicos e leigos, fundamentado na observação clínica contextualizada e através de certas técnicas apreensíveis. É nesse sentido que Freud se move, em sua história como psicanalista e pesquisador do inconsciente, na direção

de determinados *métodos*, especialmente o método catártico, e, posteriormente, daquele outro método que o sucedeu, o da livre associação, que está baseado não apenas neste procedimento ou regra fundamental, mas também na escuta flutuante ou livremente desimpedida, contraparte do psicanalista. Ambas as situações clínicas ocorrem no ambiente analítico, e na situação analítica, ainda que saibamos que desenvolvimentos paralelos e experiências foram realizados e que muitas vezes essas experiências não correspondem à regra fundamental e outras formuladas com a intenção de manter a integridade da psicanálise de um ponto de vista técnico. Não fosse assim não teriam existido nem a assim chamada “análise mútua” e nem a análise por Freud de sua filha Anna. O próprio Freud não recomendou em sua obra esse tipo de liberalidade e mesmo assim perpetrou essa análise da filha, inclusive com diversas sessões diárias, até mesmo antes de dormir. As contradições, parece, fazem parte dos anos selvagens da psicanálise, nos quais os limites existiam, de certo modo, para serem rompidos, mas nos quais foram constituídos, de qualquer modo, conceitos e procedimentos que historicamente se tornaram canônicos em psicanálise.

De qualquer modo, a decifração analítica que se funda na existência de um enigma, esse inconsciente propriamente freudiano que fala de sexualidade e de destrutividade, deve ser explicitado nos termos de sua condição *libidinal* de possibilidade, o que implica tanto em condições puramente clínicas quanto no problema metapsicológico implicado na consideração da libido, das pulsões, da repetição. A experiência da transferência e da repetição a ela conexa revela a falência absoluta de qualquer perspectiva determinista em psicanálise, ou seja, esse problema ligado ao indeterminismo coloca a questão do deslizamento e da constituição do sentido em primeiro plano das preocupações psicanalíticas. (BIRMAN, 1995, p. 34) Mas isso não quereria dizer também que tanto a prática como a própria teoria sofrem ambas com os efeitos dessa indeterminação? Sim, na origem do método baseado na livre associação e na escuta livremente está essa indeterminação, que pode ser vista, por um lado como o fracasso de uma clínica freudiana, mas também como a fonte de sua riqueza.

Por maior que seja a nossa consciência de que a variedade da experiência humana é extremamente rica, e por maior que seja nossa preocupação com os *perigos* de se utilizar os frutos da ciência para cercear o desenvolvimento da individualidade humana, é pouco provável que nos seja vantajoso interromper a investigação objetiva das diversas condições que determinam a existência das características e das ações humanas, fechando, assim, o caminho para uma libertação progressiva das amarras da ilusão, o que só pode acontecer através do conhecimento que é obtido nessa investigação, em grande medida uma hermenêutica que leva à elaboração e nos reconduz sempre à indeterminação das elaborações e reelaborações dos acontecimentos psíquicos ou dados de um ponto de vista psíquico, de acordo com uma realidade psíquica. O que acabei de dizer condiz, de certa forma, com as palavras de Freud, escritas em *O Futuro de uma Ilusão*:

Existem diversos campos em que ainda não superamos uma fase de pesquisa na qual fazemos experiências com hipóteses que em breve têm de ser rejeitadas como inadequadas; em outros campos, porém, já possuímos um cerne de conhecimento seguro e quase inalterável. Finalmente, tentou-se desacreditar o esforço científico de maneira radical, com o fundamento de que, achando-se ele ligado às condições de sua própria organização, não poderia produzir nada mais senão resultados subjetivos, ao passo que a natureza real das coisas a nós externas permanece inacessível. Mas isso significa desprezar diversos fatores de importância

decisiva para a compreensão do trabalho científico. Em primeiro lugar, nossa organização — isto é, nosso aparelho psíquico — desenvolveu-se precisamente no esforço de explorar o mundo externo, e, portanto, teria de ser concebido em sua estrutura um certo grau de utilitarismo; em segundo lugar, ela própria é parte constituinte do mundo que nos dispusemos a investigar e admite prontamente tal investigação; em terceiro, a tarefa da ciência ficará plenamente abrangida se a limitarmos a demonstrar como o mundo nos deve aparecer em consequência do caráter específico de nossa organização; em quarto, as descobertas supremas da ciência, precisamente por causa do modo pelo qual foram alcançadas, são determinadas não apenas por nossa organização, mas pelas coisas que influenciaram essa organização; finalmente, o problema da natureza do mundo sem levar em consideração nosso aparelho psíquico perceptivo não passa de uma abstração vazia, despida de interesse prático. Não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar. (BN III, p. 2992.)

Certamente, nesse contexto, a transferência, a livre associação, a escuta, esbarram em dificuldades, bem como seus efeitos do ponto de vista da integralização dos resultados da análise, que, ao longo do tempo, historicamente, portanto, mudam de foco e abandonam a hipótese do deciframento puro e simples do inconsciente, passando a nos colocar a possibilidade de uma experiência em análise que está mais ligada ao enriquecimento de nossa vida psíquica através da elaboração das experiências e de uma escuta que nos ensina a escutar. Por outro lado, como mencionamos desde o início, ainda assim há uma crítica a ser feita à psicanálise, em relação aos seus fundamentos, especialmente ao excessivo apego às concepções freudianas, até mesmo a interpretações muito literais no legado freudiano, que resultaram atualmente não apenas em posições teóricas que negam a metapsicologia, como também nas já mencionadas críticas ao patriarcalismo e ao machismo da psicanálise, ao seu elitismo, ao ambiente sectário de muitas associações de psicanalistas, aliás, uma tendência de toda instituição humana que persiste ao longo do tempo e que pode ser considerado por nós como uma forma de adoecimento da psicanálise. Trata-se de uma *morte por causas internas*, neste caso, até mesmo antes de seus melhores frutos serem produzidos. Digo isso, porque se por um lado são feitas críticas externas à psicanálise, ocorrem também inúmeras críticas de psicanalistas, sem que, contudo, ocorra um aporte teórico significativo no âmbito de uma compreensão renovada do legado freudiano. No entanto, a psicanálise não pode ser considerada um projeto acabado, inclusive do ponto de vista da intersecção entre a clínica e a metapsicologia, e a escuta do sofrimento humano nunca foi tão necessária como agora, nesses tempos em que a tecnologia nos absorve, nos recria e nos desumaniza.

4. Algo desejavelmente inconcluso

De um ponto de vista freudiano há um vínculo entre a expressividade de novos impulsos, lidos pela consciência como desejos, e os conceitos de saúde e doença psíquicos, sejam eles índices de adequação cultural ou fisiopsicológica. A divisão econômica e dinâmica entre os afetos depende da força relativa entre as partes do organismo fisiopsíquico. Do mesmo modo ocorre na relação do psiquismo com o mundo. É desse conflito de interesses internos e externos — sempre critérios e estimativas: eu, outro, bom, mau, útil, inútil, real, virtual... — que surge a tendência à hegemonia de um impulso ou grupo de impulsos, ou, de desejos sobre outros desejos, bem como a percepção do prazer e do desprazer, da alegria e do sofrimento.

Se estivéssemos fazendo uma leitura nietzschiana desse quadro, pensaríamos na sua noção de “grande saúde”, nesse caso, como novos fins e novos meios que lhe correspondem em meio à mutação dos valores psíquicos, isto é, essa saúde teria que ser inventada, tornando o psiquismo mais forte, “mais engenhoso”, “mais tenaz”. Seria também “mais temerária”, talvez perigosa, algo que “constantemente se conquista ainda, e se tem de conquistar, porque sempre se abre mão dela outra vez, e se tem de abrir mão!...”. (NITZSCHE, KSA III, p. 635.)

Aqueles que “têm sede de viver o âmbito inteiro dos valores e anseios” e ao invés de buscar apenas a manutenção do sistema de forças hegemônicas, interrogam novas possibilidades de existência, Nietzsche chama de “argonautas do ideal”. São “conquistadores, exploradores do ideal, artistas, santos e legisladores, sábios”. Podemos talvez incluir nessa categoria os analisandos da psicanálise, “mais corajosos talvez do que prudentes”, e, contudo, “perigosamente sadios”, “sempre sadios outra vez”. (Idem) Apesar de sofridos, tais argonautas serão insaciáveis como o é a própria vontade de potência. Terão diante de si terras inexploradas, e novos ideais, em novos mundos, abundantes de coisas belas e estranhas, ricos de perigos a serem enfrentados.

Essa maneira de encarar as possibilidades da análise certamente consideraria a necessidade de reformulação contínua dos conceitos da psicanálise em razão da experiência clínica dos analistas e uma releitura dos conceitos teóricos de Freud, considerados no âmbito de uma epistemologia geral, bem como correspondendo a metáforas adequadas do funcionamento psíquico mais abrangente e procurando pensar como adequar nossa linguagem às exigências que corresponderiam às condições atuais da sociedade, especialmente no que tange a equipes multidisciplinares em serviços de saúde, exigências acadêmicas, a finalidade e a técnica da clínica, enfrentando o problema da reformulação e da compreensão dos pressupostos freudianos sob novas perspectivas mais flexíveis e compreensivas em relação aos estágios atuais da cultura planetária e especialmente o espaço virtual, sob pena de submergirmos como uma imensa e anacrônica nau psicanalítica, o que seria, de fato, um prejuízo universal, considerando a epidemia de sofrimento psíquico resultante dos próprios ideais dessa sociedade em que vivemos.

Referências bibliográficas:

FREUD, S. **SA** *Die S Freud-Studienausgabe*. S. Fischer Verlag, 1980. Org. , 11 vols., Munique, DTV/ de Gruyter, 2ª ed., 1999. As referências a essa edição são indicadas pelas iniciais **SA**, seguidas do número do volume em algarismo romano e do número da página em número arábico.

_____. **ESB** *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, 23 vol. Rio de Janeiro: Imago, 1987. As referências a essa edição são indicadas pelas iniciais **ESB**, seguidas do número do volume em algarismo romano e do número da página em número arábico.

_____. **BN** *Obras Completas de Sigmund Freud*, 3 vol. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996. As referências a essa edição são indicadas pelas iniciais **BN**, seguidas do número do volume em algarismo romano e do número da página em número arábico.

BIRMAN, J. Sujeito e estilo em psicanálise. *As pulsões*. Org. Artur Hipólito de Moura. São Paulo: Escuta, 1995.

NIETZSCHE, F. **KSA** *Kritische Studienausgabe*. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 15 vols., Munique, DTV/ de Gruyter, 2ª ed., 1999. As referências a essa edição são indicadas pelas iniciais **KSA**, seguidas do número do volume em algarismo romano e do número da página em número arábico.

_____. **OIN** *Obras Incompletas*, In: Os pensadores. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978. As referências a essa edição são indicadas pelas iniciais **IN**, seguidas número da página em número arábico.

As hipóteses sobre o subconsciente e o simbolismo formuladas por Sabina Spielrein nas suas cartas a Carl Gustav Jung

Fátima Caropreso¹

Em seus dois primeiros textos publicados – *Sobre o conteúdo psicológico de um caso de esquizofrenia*, de 1911, e *A destruição como origem do devir*, de 1912 –, a psicanalista russa Sabina Spielrein formula algumas hipóteses sobre a esquizofrenia e o funcionamento mental em geral que irão constituir os fundamentos de sua teoria. Nas cartas que ela envia a Carl Gustav Jung entre os anos de 1917 e 1918, as concepções sobre a dinâmica e a estrutura mental, elaboradas em seus dois textos iniciais, são retomadas e desenvolvidas. As hipóteses teóricas apresentadas nessas cartas contribuem para uma melhor compreensão do pensamento da autora e da teoria que ela viria a desenvolver nos anos seguintes. O objetivo desse texto é analisar as ideias sobre o subconsciente e o simbolismo que Spielrein formula na correspondência com Jung do período acima mencionado.

As primeiras hipóteses de Spielrein sobre a dinâmica mental

No texto, publicado em 1911, *Sobre o conteúdo psicológico de um caso de esquizofrenia*, Spielrein sustenta a hipótese de que todas as nossas experiências conscientes são acompanhadas por experiências inconscientes e que estas últimas são responsáveis pela tonalidade afetiva das primeiras. A partir da análise do caso de uma paciente esquizofrênica, ela argumenta que o material inconsciente, em última instância, provém do passado, pois “herdamos também a sedimentação das vivências de nossos ancestrais” (SPIELREIN, 2014, p.213). Segundo a autora, na base da esquizofrenia, haveria um processo de dissolução do conteúdo pessoal de nossa mente em um conteúdo impessoal, de origem filogenética. Essa “visão filogenética” seria, segundo ela, sua principal contribuição para a compreensão da esquizofrenia.

Em *A destruição como origem do devir*, de 1912, a autora sustenta que o processo de dissolução acima descrito faz parte do funcionamento mental, embora seja exacerbado na esquizofrenia. A autora retoma a hipótese de que o pensamento consciente seria acompanhado pelo mesmo conteúdo inconsciente, transformado de acordo com a linguagem deste último e argumenta que o consciente se diferencia do inconsciente, ao passo que este último dissolve e assimila a experiência consciente em vivências anteriores que transcendem o âmbito da experiência individual.²

1 Mestre e doutora em filosofia pela mesma instituição. Professora do Departamento de psicologia e dos Programas de Pós-Graduação em psicologia e em filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora. Bolsista de Produtividade em Pesquisa, nível 2, do CNPq. Apoio: CNPq – Bolsa de Produtividade em Pesquisa.

2 Caropreso (2017b) analisa de forma mais minuciosa a teoria elaborada por Spielrein em seu texto de 1911.

Em seu texto sobre a destruição, Spielrein propõe uma diferenciação entre uma “psique da espécie”, que conteria o material de origem filogenética do psiquismo, e uma “psique do eu”, portadora do conteúdo de origem ontogenética do mesmo. As duas psiques permaneceriam em conflito, pois seriam movidas por tendências opostas. A psique da espécie seria movida por uma “tendência à dissolução e assimilação” do conteúdo individual no impessoal, enquanto a psique do eu seria movida por uma “tendência à diferenciação”, ou seja, por uma tendência a manter o estado atual do eu.

A tendência à dissolução e assimilação seria transformadora, pois possuiria componentes positivos (criativos) e negativos (destrutivos). Para Spielrein, a criação teria como condição a destruição, ou seja, o componente negativo seria condição para a criação, de forma que não haveria criação sem destruição. Por esse motivo, ela descreve a tendência à dissolução e assimilação como dinâmica, em oposição à tendência à diferenciação, que seria estática, pois visaria à inércia, a manutenção do estado atual do eu. De acordo com as hipóteses da autora, o instinto de morte, concebido como um impulso destrutivo inerente ao instinto sexual, seria o motor da tendência à dissolução da psique da espécie.³

Assim, em seus dois textos iniciais, Spielrein formula uma teoria que coloca na base do funcionamento mental as memórias provenientes do passado da espécie e a tendência desta última a se sobrepor às vivências atuais.

As formulações teóricas de Spielrein nas cartas a Jung

Entre os anos de 1908 e 1919, Spielrein e Jung trocaram uma série de correspondências nas quais discutiram questões pessoais e hipóteses teóricas de ambos. Nas últimas cartas, principalmente nas escritas a partir de 1917, Spielrein propõe algumas concepções sobre a estrutura e a dinâmica da mente, as quais podem ser consideradas como um desenvolvimento de parte das teses elaboradas nos textos de 1911 e 1912. A carta principal em que ela apresenta suas concepções é a que ela escreve a Jung em 20 de dezembro de 1917. No entanto, as ideias apresentadas nas cartas imediatamente anteriores e posteriores complementam as hipóteses apresentadas na carta de 20 de dezembro e permitem uma melhor compreensão das mesmas.

O subconsciente e o simbolismo

Na carta de 20 de dezembro de 1917, Spielrein propõe uma divisão no psiquismo entre uma parte consciente e outra subconsciente. Neste último, seria possível distinguir o subconsciente que corresponderia ao que ela chama de “consciência lateral”, o pré-consciente e o inconsciente.

Seguindo as ideias propostas por Freud em *A interpretação dos sonhos*, de 1900, a autora defende a existência de uma censura que atuaria sobre desejos derivados de pulsões orgânicas intensas, que entrassem em contradição com nosso eu consciente. Tais desejos – a cujo reconhecimento se oporia um fortíssimo instinto de autoconservação e desenvolvimento – seriam principalmente aqueles relacionados à sexualidade infantil e ao complexo de Édipo. A autora argumenta que, nos homens normais, estes desejos seriam sublimados, ou seja, a energia dos mesmos seria retirada e transferida para áreas mais elevadas ou para uma atividade amorosa normal. No entanto, existiria sempre um refluxo de energia nessa velha direção, de forma que as marcas da instintualidade infantil em nós

3 Para uma compreensão mais pormenorizada do conceito de instinto de morte de Spielrein e das suas diferenças em relação ao conceito freudiano de pulsão de morte ver Cromberg (2014), Caropreso (2016) e Caropreso (2017a).

não desapareceriam e dariam origem a sentimentos de prazer, cuja origem não poderia penetrar no consciente. A autora propõe a designação “inconsciente” para o domínio mental que seria alvo do recalque, ou seja, que teria sido barrado pela censura. O “pré-consciente” seria a agência censuradora, a qual conteria uma força poderosa que separaria, em alguma parte do subconsciente, determinados impulsos infantis, impedindo-os de penetrar na consciência. Assim, pela ação da censura (pré-consciente), surgiria, no subconsciente, o inconsciente como uma área diferenciada e inacessível à consciência.

Também de acordo com as hipóteses apresentadas por Freud em *A interpretação dos sonhos*, na carta de 20 de dezembro, ela defende que o plano visual da consciência seria extremamente restrito, pois abarcaria uma pequena parte dos processos mentais. Na consciência, estaria presente um tipo de pensamento “direcionado”, oposto ao pensamento “não-direcionado”, que caracterizaria o funcionamento subconsciente, o qual é chamado também de “pensamento subliminar”.

Vidal (2001) explica que a noção de pensamento “direcionado” e “não-direcionado” foi proposta inicialmente por Jung na segunda parte de “Metamorfoses e símbolos da libido”, publicada em 1912. Para Jung, o pensamento direcionado seria consciente, adaptado à realidade, verbal e conteria relações lógicas. Seria governado por uma capacidade representacional superior, o que daria origem ao sentido de direção. Já o pensamento não-direcionado não seria consciente nem adaptado à realidade; seria subjetivo, simbólico, constituído por uma sucessão de imagens e sentimentos. Jung considera que, se tal tipo de pensamento assume uma forma patológica, em especial esquizofrênica, ou se ele se manifesta como sonho, mito, ou criação artística, revela um estado de mente infantil enraizado tanto na história individual como no passado da humanidade.

Spielrein argumenta que o pensamento não direcionado, ou subliminar, emerge assim que o pensamento direcionado é enfraquecido pelo cansaço, pela narcose ou por outros fatores. Ela usa os fenômenos hipnagógicos, descritos por Silberer (1909), para exemplificar tal forma de pensamento. Tais fenômenos constituiriam o primeiro grau do pensamento subliminar e permitiriam compreender algumas de suas características.

O restante do subconsciente – que não consistisse no recalco ou no pré-consciente – é denominado “consciente lateral”. Esta parte do subconsciente seria composta por conteúdos relacionados à vida pessoal e por conteúdos pertencentes à espécie. Spielrein argumenta que “precisamos empurrar muitos de nossos “complexos” para o subconsciente, não apenas por falta de tempo, mas também por intolerância, por desconfiança etc. – em resumo, por motivos afetivo pessoais” (SPIELREIN, 2014, p.370). Dessa maneira, alguns complexos seriam excluídos do pensamento direcionado por razões afetivas. Estes, no entanto, ao contrário das representações “inconscientes”, permaneceriam “capazes de consciência”, diz ela, uma vez que não teriam sido separados do consciente através da censura. Como explica Cromberg (2014), Spielrein faz uma diferenciação entre *Uterdrückung* (repressão) e *Verdrängung* (recalque). O primeiro mecanismo operaria entre o consciente e o subconsciente (consciência lateral), enquanto o segundo atuaria entre este último e o inconsciente.

Tanto a parte subconsciente excluída do pensamento direcionado (alvo da *Uterdrückung*) como a sua parte composta por derivados de instintos censurados (alvo da *Verdrängung*) estariam ligadas à experiência individual. Podemos inferir que aí estaria a “psique do eu”, descrita por Spielrein em 1912. Todavia, como mencionamos acima, o

subconsciente conteria também um material que transcenderia a vida individual, de forma que podemos inferir que nele também estaria contida a “psique da espécie”.

Na carta de 20 de dezembro de 1917, a autora afirma que a vida psíquica individual se estende para psique coletiva e argumenta que “o subconsciente tem uma elevada cultura moral já que é um depósito de toda a série histórica da evolução.” (SPIELREIN, 2014, p.373). Adiante, nessa mesma carta, ela diferencia claramente entre um “subconsciente pessoal” e um “subconsciente coletivo”. Em suas palavras:

(...) se estamos em áreas que o consciente tolera, entre coisas mais elevadas, estamos lidando com pensamentos mais elevados ou conflitos afetivos – então nos encontramos no subconsciente pessoal ou coletivo; se, no entanto, surgem coisas arrepiantes que fazem parte das formas pulsionais que sobreviveram, ou algo que, devido a falsas ligações, também pareça arrepiante – então estamos no verdadeiro inconsciente. (SPIELREIN, 2014, p.374)

Assim, na parte do subconsciente correspondente à consciência lateral, seria possível diferenciar entre um subconsciente pessoal – constituído pelo conteúdo excluído do pensamento direcionado – e um subconsciente coletivo – constituído pelo “depósito de toda a série histórica da evolução” (SPIELREIN, 2014, p.373) e formado, portanto, por hereditariedade, como diz Spielrein na carta de 6 de janeiro de 1918. No entanto, podemos inferir que também o inconsciente seria de origem pessoal, de forma que, se tentamos relacionar a “psique do eu”, descrita em 1912, com a proposta teórica da carta a Jung de 20 de dezembro, somos conduzidos à conclusão de que, tanto a parte pessoal da consciência lateral, quanto o inconsciente (recalcado), corresponderiam à psique do eu, como comentamos acima.

Na carta de 20 de dezembro de 1917, Spielrein argumenta que o material recalcado, que constitui o inconsciente, também se expressa no subconsciente (consciência lateral) a partir dos símbolos subliminares, os quais representariam formações de compromisso entre os desejos inconscientes recalcados e as tendências mais elevadas. No entanto, tais símbolos não expressariam apenas o conteúdo inconsciente, mas também conteúdos arcaicos, pertencentes à psicologia coletiva, representações propriamente subconscientes (pertencentes ao que ela chama de “consciência lateral”), assim como sensações corporais.

Na carta que Jung escreve à ela em 18 de dezembro de 1917, ele se manifesta a respeito da diferenciação que Spielrein defende entre as instâncias psíquicas. Diz ele: “Sua concepção do inconsciente me parece arbitrária. Não está claro como você pode distinguir, praticamente, entre uma consciência lateral, um pré-consciente, um subconsciente e um inconsciente. De onde vêm os sonhos?” (JUNG, 2001, p.190).⁴

Na carta de 20 de dezembro de 1917, Spielrein responde essa questão levantada por Jung e expõe sua concepção sobre a formulação simbólica nos sonhos, a qual não se diferenciaria da formação simbólica subliminar em geral. Ela esclarece que sentimentos corporais também se expressariam na simbólica subliminar e propõe, então, que, na formação simbólica dos sonhos, colaborariam: conteúdos psíquicos conscientes e subconscientes,

4 Na carta de Sabina para Jung de 15 de dezembro de 1917, ela apresenta de forma sucinta sua hipótese da divisão da vida mental entre consciente, subconsciente, pré-consciente e inconsciente. Na carta que Jung escreve para ela em 18 de dezembro do mesmo ano, ele faz essa crítica que acabamos de expor. A carta de Spielrein de 20 de dezembro parece consistir em uma resposta à crítica de Jung; uma tentativa de explicar melhor as suas hipóteses e responder a questão que ele levanta sobre os sonhos.

sentimentos corporais e desejos recalcados. Uma análise completa do simbolismo, diz ela, deveria revelar, pelo menos, essas quatro instâncias.

Na carta de 20 de dezembro de 1917, para ilustrar o simbolismo do pensamento subliminar, Spielrein retoma um exemplo de Silberer que já havia sido comentado em seu texto sobre a destruição, de 1912. Neste último, tendo em vista exemplificar a hipótese de que cada pensamento consciente possuiria um curso de pensamento paralelo inconsciente, o qual transformaria o primeiro em uma linguagem própria, ela cita o seguinte exemplo de estado hipnagógico descrito por Silberer: ““Eu penso no avanço do espírito humano para dentro da complexa e sombria região do problema da mãe (Fausto 2ª parte)”” (SPIELREIN, 2014, p.233). Emerge, então, o seguinte pensamento simbólico: ““Estou em uma tribuna de pedra solitária colocada bem no centro de um mar sombrio. A água do mar quase se funde no horizonte com o ar também profundamente matizado e misteriosamente negro”” (SPIELREIN, 2014, p.233).

Spielrein explica que ser levado para dentro do mar sombrio corresponde à penetração no problema sombrio. A fusão do ar com a água, o amálgama da parte superior com a inferior, pode simbolizar que, nas mães (como descreve Mefistófeles), todos os tempos e todos os lugares se fundem. Ela aponta que, neste exemplo, como no pensamento dos povos antigos, o mar é visto como a mãe – a água maternal criadora, da qual tudo surgiu. O mar (a “mãe”) no qual se penetra é o problema sombrio; o estado no qual não existe tempo, lugar, nem opostos (em cima e embaixo), pois ele é ainda o não-diferenciado. A imagem do mar (mãe) é, ao mesmo tempo, a imagem das profundezas do inconsciente, o qual vive concomitantemente no presente, passado e futuro, ou seja, fora do tempo, para o qual todos os lugares se fundem e para o qual os opostos têm o mesmo significado, explica a autora.

Essa análise, apresentada no texto de 1912, ilustra a hipótese de que o pensamento consciente seria acompanhado por um pensamento simbólico que expressaria conteúdos arcaicos, pertencentes ao psiquismo da espécie. Na carta de 20 de dezembro de 1917, ela retoma esse exemplo e acrescenta uma possível significação de tal pensamento simbólico relacionada ao inconsciente e ao corporal. Do ponto de vista dos desejos inconscientes, a imagem seria o símbolo do desejo de regressar ao ventre materno. Do ponto de vista do subconsciente não recalcado (consciência lateral), o mar sombrio seria um símbolo do problema difícil tornado subconsciente e, ao mesmo tempo, símbolo de muitos outros pensamentos ligados a ele. Do ponto de vista das sensações orgânicas, seria possível dizer que a imagem do mar escuro, assim como a dificuldade da tarefa consciente, seria somente uma expressão e um símbolo da atividade respiratória que se tornou mais difícil. Segundo Spielrein, esse exemplo ilustra também como os símbolos são intercambiáveis, isto é, como o subconsciente simboliza o consciente e vice-versa.

Na carta de 20 de dezembro de 1917, depois de expor essa interpretação dos vários níveis de significação do simbolismo subliminar, Spielrein levanta a questão sobre qual seria a interpretação correta. Ela responde que isso depende de qual capacidade queremos esclarecer através da análise do simbolismo, uma vez que as mais variadas capacidades contribuem para a formação e escolha do símbolo. Na carta de Jung de 28 de dezembro de 1917, ele diz que a interpretação correta de um símbolo é a que traz o maior valor para a nossa vida, o que é caracterizado como uma “visão pragmática”.

Spielrein sintetiza sua concepção de simbolismo, na carta de 21 de dezembro de 1917, dizendo:

O símbolo é uma formação de compromisso; é como uma constelação formada por processos que se desenvolvem no subconsciente e no inconsciente, os quais, por sua vez, recebem elementos do resto da vida consciente e das 'sensações orgânicas' subconscientes. (SPIELREIN, 1984, p.139)

Na carta de 27-28 de janeiro de 1918, ela expõe a Jung sua visão sobre a diferença entre as concepções de simbolismo dele e de Freud. Diz ela:

O senhor dedica toda a sua atenção à 'finalidade' do indivíduo, tal como é expressa nos símbolos subliminares. (*E os chama sinais semióticos; o que quer dizer isso?*) Freud não se ocupa disto porque considera suficiente esclarecer ao doente as suas fixações patológicas do instinto, e *submetê-las a uma elaboração consciente*, a fim de suscitar nele uma reação sadia que lhe permita encontrar, de modo consciente, o objetivo da sua vida. Portanto, para Freud, o simbolismo subliminar tem valor apenas enquanto expressão dos desejos instintivos... (SPIELREIN, 1984, p.156)

Ao contrário de Freud e Jung, que teriam enfatizado um dos aspectos do simbolismo, Spielrein ressalta os múltiplos significados dos símbolos subliminares, sem colocar a ênfase em um específico. Ela ressalta sua sobredeterminação e o fato deles expressarem também os conteúdos conscientes, característica esta ausente nas concepções de Freud.

Considerações Finais

Nas cartas a Jung que analisamos, Spielrein formula uma teoria que parece tentar integrar algumas das ideias elaboradas em seus textos de 1911 e 1912 com as hipóteses que Freud defendia na época sobre o "aparelho psíquico", assim como com algumas ideias de Jung, como a presença dos dois tipos de pensamentos (direcionado e não direcionado) no funcionamento mental e de uma parte coletiva do psiquismo. Pode-se dizer, no entanto, que o resultado dessa tentativa de integração foi a formulação de uma teoria original, que lhe permitiu continuar desenvolvendo suas concepções sobre o simbolismo elaboradas em seus textos iniciais.

Como vimos, para Spielrein, o simbolismo subliminar possuiria uma origem composta: orgânica, inconsciente, subconsciente e consciente. Sua ênfase recai na sobredeterminação e na reversibilidade dos símbolos. Com sua concepção, ela parece buscar ressaltar o caráter polivalente dos símbolos subliminares, sem colocar a ênfase em um dos aspectos como o fazem Freud e Jung, segundo sua interpretação. Embora não negue que o simbolismo subliminar seja também expressão do inconsciente recalcado e reconheça a validade de interpretá-lo enquanto tal, ela não coloca esse nível de significação em um nível superior aos demais. Embora não recuse o caráter prospectivo do simbolismo, enfatizado por Jung, ela também não concebe essa característica como mais significativa que as demais.

Como comenta Cromberg (2014), a formulação teórica que Spielrein elabora nas cartas, em especial a introdução da concepção de subconsciente e subliminar, marca seu pensamento próprio como psicanalista em relação à tópica e à dinâmica do aparelho psíquico freudiano e são a alavanca que irá lhe permitir formular, nos anos subseqüentes, uma conceitualização pioneira e original sobre o surgimento e a função da linguagem, além de uma teoria própria sobre a formação do símbolo e sobre o pensamento, a qual viria a ser desenvolvida com a colaboração de Jean Piaget (Cromberg, 2014, p.359).

Referências bibliográficas:

- CAROPRESO, Fátima. O instinto de morte segundo Sabina Spielrein. *Psicologia USP*, v. 27, n. 3, p. 414-419, 2016
- _____. The death instinct and the mental dimension beyond the pleasure principle in the works of Spielrein and Freud. *International Journal of Psychoanalysis*, v. 98, p. 1741-1762, 2017a.
- _____. O funcionamento mental e as bases ancestrais do psiquismo segundo Sabina Spielrein. *Tempo psicanalítico*, v. 49, p. 126-151, 2017b.
- CROMBERG, Renata Udler. *Sabina Spielrein: uma pioneira da psicanálise*. 1ªed. São Paulo: Livros da Matriz, 2014.
- FREUD, Sigmund. La interpretación de los sueños. In: *Sigmund Freud Obras completas*, (J. L. Etcheverry, trad., Vol. III). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- JUNG, Carl Gustav. The letters of C. G. Jung to Sabina Spielrein. *Journal of Analytical Psychology*, v. 46, n.1, p. 173-199, 2001.
- SILBERER, Herbert. Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinations-Erscheinungen hervorzurufen und zu beobachten. *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, v.1, p. 513-525, 1909.
- SPIELREIN, Sabina. Cartas de Sabina Spielrein a C.G. Jung. In: Carotenuto, Aldo (Ed.), *Diário de uma secreta simetria: Sabina Spielrein entre Jung e Freud*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1984, p.109-161.
- _____. Sobre o conteúdo psicológico de um caso de esquizofrenia. In: Cromberg, Renata Udler (Ed.). *Sabina Spielrein: uma pioneira da psicanálise*. 1ªed. São Paulo: Livros da Matriz, 2014, p.127-216.
- _____. (2014). A destruição como origem do devir. In: Cromberg, Renata Udler (Ed.). *Sabina Spielrein: uma pioneira da psicanálise*. 1ªed. São Paulo: Livros da Matriz, 2014, p.227-277.
- _____. (2014). Carta a Jung de 20 de dezembro de 1917. In: Cromberg, Renata Udler (Ed.). *Sabina Spielrein: uma pioneira da psicanálise*. 1ªed. São Paulo: Livros da Matriz, 2014, p. 367-375.
- VIDAL, Fernando. Sabina Spielrein, Jean Piaget: going their own ways. *Journal of Analytical Psychology*, v. 46, n.1, p.139-153, 2001.

As psicoses e os laços sociais: Freud e Lacan

Fernanda Silveira Corrêa ¹

A partir das disposições para as neuroses narcisistas (para as psicoses) supostas por Freud: submissão/masochismo, ressentimento e retorno do ódio contra si mesmo, diferenciarei alguns aspectos da compreensão de Freud das psicoses da de Lacan. Tentarei, com essa diferenciação, compreender melhor a concepção de Freud e, por outro caminho, que não o da psicose, aproximá-la da concepção de Lacan da alienação da criança no desejo do outro, suposta como condição humana. Opondo, no entanto, em Freud, as disposições para as psicoses às disposições para as neuroses de transferência, reafirmarei a necessidade de pensar duas psicologias em Freud para entender o advento da cultura, uma mais próxima da teoria de Lacan e outra de Winnicott. Psicologias conflitantes, mas ambas constituintes do sujeito na cultura.

De acordo com Freud, enquanto as neuroses de transferência possibilitaram rastrear movimentos pulsionais libidinais, as neuroses narcisistas, as psicoses, possibilitaram rastrear a psicologia do eu, descobrindo, como nas neuroses, a partir do exagero do patológico, o que é simples no normal, ou seja, o que é universal no humano.

Assim como as neuroses de transferência nos possibilitaram rastrear os impulsos instintuais [Triebregungen] libidinais, assim, a demência praecox e a paranoia nos permitirão entender a psicologia do Eu. Mais uma vez teremos que descobrir, a partir dos exageros e distorções do patológico, o que é aparentemente simples no normal. (FREUD, [1914] 2010a, p. 25)

A psicologia do eu que Freud alude é a psicologia do eu dividido (divisão que, nas neuroses narcisistas, corresponde ao recalque, nas neuroses de transferência), divisão entre um eu tomado como sujeito e um eu tomado como objeto (já que o narcisismo implica no eu ser tomado como objeto), ou entre o eu atual e o ideal do eu, como é explicitado em *Introdução ao narcisismo*, e posteriormente entre o eu e supereu.

Assim como o fator econômico das neuroses de transferência é a angústia neurótica, quer dizer, o movimento pulsional libidinal que foi transformado em angústia, o fator econômico das neuroses narcisistas, das psicoses, é a hipocondria.

Direi apenas que é possível conjecturar [...] que a hipocondria tenha com a parafrenia uma relação similar à das outras neuroses “atuais” com a histeria e a neurose obsessiva, que dependa da libido do Eu, como as outras da libido de objeto: a angústia hipocondríaca seria a contrapartida, desde a libido do Eu, da angústia neurótica. (id. p. 27)

1 Pós-doutoranda no departamento de Filosofia da Unicamp; Docente na Universidade Anhembi Morumbi

O que significa a hipocondria? Tomar sensações corporais penosas e dolorosas como objeto de interesse e de libido.

A hipocondria se manifesta, como a enfermidade orgânica, em sensações físicas penosas e dolorosas [...] O hipocondríaco retira interesse e libido – esta de maneira bem nítida – dos objetos do mundo exterior e concentra ambos no órgão que o ocupa. (id. 26/27).

O primeiro órgão considerado dolorido e que recebe a libido é o órgão genital. Mas a novidade da hipocondria em relação à angustia neurótica é que na primeira não se trata de transformar a excitação sexual em dor (em angústia), mas ao contrário, se trata de transformar a dor em sexualidade. Ao dirigir a libido para o órgão genital dolorido e fazê-lo objeto da libido, o órgão genital que dói torna-se então objeto sexual, a dor é sexualizada. Mas o que dói nos órgãos genitais? A princípio sua excitação não satisfeita, mas nesse caso a hipocondria seria quase como um tipo de satisfação perversa, um substituto da masturbação e não compreenderíamos a novidade de seu conceito. Avancemos no conceito de dor. Em *O recalque* Freud define a dor como uma pseudopulsão provocada no aparelho psíquico pelo mundo externo:

Pode ocorrer que um estímulo externo se interiorize – ao irritar e destruir um órgão, por exemplo –, dando origem a uma nova fonte de contínua excitação e aumento de tensão. Desse modo ele adquire uma larga semelhança com um instinto [Trieb]. Sabemos que um caso desses é por nós sentido como dor. (FREUD, [1915] 2010a, p.84).

Como no *Projeto de uma Psicologia* [1885], a dor deriva de um estímulo externo, sendo que no *Projeto* ela deriva de estímulos externos provocados pela ação de um objeto hostil.

A hipocondria de Schreber também se justifica, em seu delírio, pela ação do um objeto hostil, do médico Flechsig e depois de Deus:

considerava-se morto e apodrecido, doente de peste, supunha que seu corpo fosse objeto de horríveis manipulações de todo tipo e, como afirma ainda hoje, sofria as coisas mais terríveis que se possam imaginar. (FREUD, [1911] 2010b, p. 19).

As manipulações visavam transforma-lo em mulher para abusá-lo sexualmente:

meu corpo [...] devia ser transformado em um corpo feminino e, como tal, entregue ao homem em questão para fins de abuso sexual. (id., p. 45).

No final, aquilo que era temido é aceito e, podemos dizer, desejado:

Na fase final do delírio de Schreber, o impulso sexual infantil tem um grande triunfo; a volúpia torna-se temente a Deus, o próprio Deus (o pai) não cansa de exigi-la do doente. A mais temida ameaça do pai, a castração, realmente proporcionou o material para a fantasia-desejo de transformação em mulher, primeiro combatida e depois aceita. (id., p. 74/5).

Também em *Visão geral das neuroses de transferência* (1915) a origem da disposição para demência precoce na filogênese será a ação do pai primitivo, a castração, sobre os

filhos na horda, castração que provoca o autoerotismo, que aqui podemos identificar com a hipocondria ou com o masoquismo, quando o órgão dolorido, o genital, torna-se objeto de cuidados, quer dizer, do interesse e da libido. Os filhos na horda, como Schreber e o Homem dos Lobos, desejam a castração, desejam ser objeto da crueldade paterna, sexualizam a dor, são expressões disso: as autocastrações do esquizofrênico.

A sexualização da dor corresponde à submissão, à impotência diante do objeto hostil que provoca dor e que se torna objeto de amor. Como é descrito na fantasia do fim do mundo, em *Introdução ao narcisismo*, a libido flui tanto para o próprio eu, no caso para o órgão dolorido, como para o objeto amado, diante do qual o sujeito se submete incondicionalmente: “Há dois mecanismos desse ‘fim do mundo’: quando todo o investimento flui para o objeto amado e quando todo ele reflui para o Eu”. (FREUD [1914] 2010a, p.18, nota de rodapé).

Em *Psicologia das massa e análise do eu* (1921), a relação de impotência diante de alguém superpotente ocorre na relação do hipnotizado com o hipnotizador e na relação da massa com o líder: “A hipnose [...] tem um elemento adicional de paralisia que vem da relação entre alguém muito poderoso e um impotente desamparado”. (FREUD, [1921] 2011, p. 75). “O hipnotizador afirma estar de posse de um poder misterioso, que rouba do sujeito a própria vontade” (id., p. 88). O hipnotizador desperta a herança arcaica da relação dos filhos impotentes diante do pai onipotente, que se repete também na relação da massa com o líder:

Com suas medidas, o hipnotizador desperta no sujeito uma porção da herança arcaica deste, a qual também se harmonizou com os pais e na relação com o pai experimentou uma revivência individual, a ideia de uma personalidade muito potente e perigosa, ante a qual só se podia ter uma atitude passiva-masoquista, à qual a vontade tinha de se render [...]

O líder da massa continua a ser o temido pai primordial, a massa quer ainda ser dominada com força irrestrita, tem ânsia extrema de autoridade ou, nas palavras de Le Bon, sede de submissão. (FREUD [1921] 2011, p. 91).

Trata-se, portanto, da disposição que coloca o sujeito em uma atitude passivo-masoquista, que corresponde à ânsia pela extrema autoridade e à sede de submissão. Essa disposição será condição para o estabelecimento dos laços sociais fraternos.

Em *Visão geral das neuroses de transferência*, a segunda disposição das neuroses narcisistas é a disposição para a paranoia, que determina o amor homossexual entre os irmãos, o que coincide com a vontade de igualdade pautada na intolerância diante do forte e diferente (como o ressentimento dos fracos em Nietzsche). Por fim, a terceira disposição é a da melancolia, quando, na filogênese, os irmãos matam e devoram o pai, se identificam com ele e a agressividade passa a se dirigir contra essa identificação, contra esse objeto internalizado que agora é parte de si mesmo. Trata-se do ódio de parte do eu (que será posteriormente chamada de supereu) dirigido contra outra parte do eu identificada com o objeto odiado. Esse retorno do ódio coincide com a culpa, fundadora da civilização.

Podemos dizer que o desejo da castração (a sede de submissão), pensado (a) como disposição em *Visão geral das neuroses de transferência*, se tornará, em *Além do princípio do prazer*, expressão da pulsão de morte: desejo de ser devastado, aniquilado pelos violentos estímulos externos.

Atentemos para *Além do princípio do prazer*. Nesse texto, primeiramente, Freud discute as transformações do princípio do prazer, que correspondem às transformações dos impulsos sexuais, e que são aludidas na primeira parte de *Visão geral das neuroses de transferência*, transformações conhecidas a partir do estudo das neuroses de transferência. Essas transformações incidem sobre o princípio do prazer tornando-o princípio de realidade (que em vez de se satisfazer na fantasia, transforma a realidade naquilo que é desejado) ou contra-forças e recalques (que determinam que o que é prazer, para uma instância, seja desprazer para outra). Em ambos os casos, no princípio da realidade e no recalque, o prazer, mesmo que atenuado ou inconsciente, é mantido. Freud deixa de lado então essa linha de investigação, que nada revela para além do princípio do prazer, para voltar-se às relações do eu com os impulsos externos perigosos. Assim ele termina o primeiro capítulo: “a investigação da reação psíquica ao perigo externo pode fornecer novo material e novas colocações ao problema que aqui tratamos [a limitação do princípio do prazer]”. (FREUD [1920], 2010c, p. 167).

Freud passa então a analisar situações bastante similares àquelas que marcaram suas primeiras formulações sobre o objeto hostil e as vivências de dor, no *Projeto de uma psicologia* (1895): vivências de dor (de pessoas que sofreram traumas, de crianças, de pacientes em análise, de pessoas com destinos sofridos) que tem de ser dominadas. No *Projeto*, a lembrança afetiva da vivência de dor era dominada pelo eu, isso ocorria na medida em que a liberação de afeto era inibida (o que ocorria por meio de investimentos colaterais) até que ela pudesse ser integrada no próprio eu. Antes de ser integrada, a lembrança estava fora do eu pois, sua concomitância com a incidência no interior do aparelho psíquico de grandes quantidades de estímulo externo, determinavam a fuga do organismo diante de sua percepção, o repúdio de investi-la como lembrança, e o afastamento dela para evitar o afeto a ela ligado (esse último mecanismo chamado de recalque). A inibição da liberação afetiva por meio do investimento de caminhos colaterais corresponde ao desgaste afetivo da recordação que ocorre com o tempo, um mecanismo que parece passivo mais exige intensa atividade inibitória por parte do eu. O mesmo ocorre nos exemplos analisados em *Além do princípio do prazer*. Assim, no sonho, os neuróticos traumáticos tentam dominar a recordação traumáticas, repetindo-a a fim de integrá-la no eu. A criança, que sofre com o afastamento da mãe, em seu jogo tenta tornar-se ativa e dominar a recordação dolorosa. Também as repetições do complexo de Édipo, que ocorrem na análise, visam de certa forma elaborá-lo, inibir sua liberação afetiva possibilitando pensar sobre ele. As repetições de nosso destino podem também ser pensadas como formas de dominar o destino retroativamente, quer dizer, poder pensar nele. A tentativa de dominar a recordação, integrando-a no eu, quer dizer, ligando-a a outras representações, parece a Freud uma explicação plausível, mas ele aponta que deve haver algo além da necessidade de dominação. Parece referir-se “as enigmáticas tendências masoquistas do Eu.” (id., p. 170).

Freud, então, especulando, mostra a importância da proteção contra estímulos no organismo vivo, algo similar ao escudo protetor já suposto no *Projeto*:

Para o organismo vivo, a proteção contra estímulos é tarefa quase mais importante do que a recepção de estímulo; ele está equipado com uma reserva própria de energia, e tem de empenhar-se sobretudo em preservar as formas especiais de transformação da energia, que nele ocorrem, da influência niveladora, e portanto destruidora, das imensas energias que operam do lado de fora. (id. p. 189).

Depois da tarefa da proteção, como ocorre com o desenvolvimento do eu no *Projeto*, se exercerá a tarefa da recepção do estímulo externo que “serve antes de tudo ao propósito de saber a direção e a espécie dos estímulos externos, e para isso basta retirar pequenas amostras do mundo externo, prova-lo em quantidades mínimas” (ibidem). Trata-se do processo de ligação da energia psíquica.

Freud fará então uma interessante reflexão sobre a dor e o processo de ligação. A dor (ou melhor, o desprazer específico da dor física), que “resulta, provavelmente, de que a barreira contra estímulos foi rompida numa área limitada” (id. p. 192), provoca um enorme “contrainvestimento”, “de todos os lados é convocada energia de investimento, a fim de criar, em torno do local de irrupção, investimentos de energia correspondentemente elevados” (ibidem). Assim quando o sistema de proteção não funciona há um trabalho do eu, de ligação, para deter essas altas excitações no interior do aparelho psíquico, para ligá-la psiquicamente. No entanto, a dor, em alguns casos, em vez de determinar o processo de ligação – porque caracteriza-se como uma falha do sistema de proteção, falha que tem de ser compensada pelo trabalho de ligação – irá ser essencial para o trabalho de ligação, sem ela não haverá este trabalho. Isso ocorre, Freud afirma, na neurose traumática (de guerra), na melancolia e na demência precoce:

uma séria ferida causada simultaneamente pelo trauma diminui as chances para o surgimento da neurose [...] o simultâneo ferimento físico, ao solicitar um sobreinvestimento narcísico do órgão ofendido, ligaria o excesso de excitação. É também conhecido, embora não suficientemente utilizado na teoria da libido, que severos distúrbios na distribuição da libido, como o da melancolia são temporariamente eliminados por uma doença orgânica intercorrente, e mesmo em estado plenamente desenvolvido de *dementia praecox* é capaz de remissão, em igual circunstâncias. (id. p. 197/8).

Que excitação é essa que precisa de uma ferida para ser ligada? Freud fala, na neurose traumática em “terror e ameaça para a vida” (Id. p. 194), em excitação sexual (“o trauma liberaria o *quantum* de excitação sexual que, devido à falta de preparação para a angústia, tem efeito traumático” id., p. 197). É certo que a alusão ao narcisismo, nos faz relacioná-la diretamente com a libido narcísista e, como interpretamos, com a hipocondria. De toda forma temos uma excitação que não se não só não se opõe à dor, mas necessita dela. Poder-se-ia afirmar que a incidência dos devastadores estímulos externos no interior do organismo (evidentemente que em um nível suportável) acaba por fortificar o eu já que ele se organiza em torno do órgão lesado e da dor. Mas, podemos usar o mesmo questionamento feito nas repetições anteriores: por mais que a dor auxilie a organização psíquica em volta dela, essa organização parece um aspecto secundário a necessidade da dor. Parece haver novamente algo mais primário que explique essa necessidade da dor, algo novamente parecido com “as enigmáticas tendências masoquistas do eu”, quer dizer, deve haver um desejo de dor, um desejo de ser invadido por estímulos externos devastadores, mais forte que esse ganho secundário da dor que é ligar a excitação psíquica em torno do órgão dolorido.

Por fim, supostas as pulsões de vida, como uma barreira protetora contra altos estímulos externos devastadores e o trabalho de ligação, são supostas pulsões contrárias que em vez de proteger dos estímulos externos devastadores anseiam por eles. Assim Freud escreve: “surge então um paradoxo de que o organismo vivo se rebela fortemente contra influências (perigos) que poderiam ajudá-lo a alcançar sua meta de vida por um caminho

curto” (id., p. 206). O que é paradoxal? que existam pulsões que se rebelam contra o perigo provindo de estímulos externos perigosos que levam à morte, quer dizer, é paradoxal que existam pulsões que protejam o organismo por meio de barreiras e, quando essas falham, por meio do trabalho de ligação, que torna o eu mais forte. Se a existência do processo de ligação é paradoxal, isso se deve porque não se rebelar contra esses perigos, não se rebelar contra a invasão devastadora dos estímulos externos, quer dizer, contra as vivências de desprazer (a dor) e contra os traumas físicos (a ferida e a castração) é o que seria esperado.

A pulsão de morte, então, se expressa no fato de que em vez do organismo se defender das altas excitações externas, ele se deixa invadir por elas. A pulsão de morte é uma pulsão contra a vida, quer dizer, contra a barreira de proteção que defende o aparelho psíquico de estímulos externos e contra o trabalho de ligação que amortece o impacto dos altos estímulos externos que rompem a barreira protetora. Assim, na pulsão de morte, Freud encontra os fundamentos para o desejo de ser invadido por estímulos externos devastadores, para o anseio pelo objeto hostil, que provoca dor, pelo pai primitivo, e para o desejo da castração, da submissão e do masoquismo.

Então, voltando a *Visão geral das neuroses de transferência*, podemos afirmar que para Freud a primeira disposição para a psicose, o desejo de submissão, da dor, da castração, o masoquismo, seria também as bases dos laços sociais. Assim como as disposições para as neuroses de transferência ampliaram as características fundamentais das pulsões sexuais, as disposições para as neuroses narcisistas, isto é, para as psicoses, ampliam os elementos fundamentais dos laços sociais.

Chama a atenção o fato de que enquanto Freud considera que a psicose revela o que é o fundamento do laço social, Lacan considere a recusa, a forclusão do nome-do-pai (portanto, daquilo que possibilita os laços sociais) a característica estruturante da psicose. Façamos uma comparação entre a concepção de psicose de Freud e a concepção lacaniana apresentada no seminário 3.

Em primeiro lugar, para Lacan, a psicose implica em uma estrutura que deve ser diferenciada da da neurose. Não se trata de uma disposição universal, mas da recusa, da função centralizadora dos significantes. O que é recusado é a castração, o nome do pai. Por isso o psicótico ignora a linguagem que fala e o inconsciente aparece não como recalçado, mas no real. Assim, o homem dos lobos, que nada quer saber da castração, que a recusa como organizadora da ordem simbólica, a alucina (brincando, alucina que com sua faca cortou seu dedo). Também Schreber ao recusar a castração, devido ao temor da mesma, tem de aceitar a castração a partir de fora, desde o real, a partir das manipulações de Deus no sentido de sua emasculação. É porque ele nega o nome do pai, quando está diante da pressão para ter um filho – diante do significante: o que é um pai? – que, o pai, representado por Deus em seu delírio, surge como o que há de mais certo de seu vivido. Em vez da metáfora paterna, uma metáfora delirante na qual o que é negado na metáfora paterna, na ordem simbólica, aparece como real. A castração negada, aqui, muito pouco tem a ver com a efetiva ação do objeto hostil sobre o pênis, mas sim com a aceitação de que a ordem do simbólico só se constitui a partir de uma falta. O símbolo só surge diante da falta do objeto, mas mais que isso, a ordem simbólica se estabelece como um sistema no qual o deslocamento entre os significantes só existe devido a uma interdição primordial determinada pelo nome-do-pai, interdição, falta, que só pode ser contornada, nunca satisfeita, pela linguagem.

Neste sentido, a interpretação de que a disposição da psicose revela o desejo da castração seria equivocada, imaginária. A alucinação do homem dos lobos e o delírio de Schreber apontam para a castração não porque ela seja desejada, como supomos que Freud aponta, mas porque ela é negada no simbólico, e por isso aparece no real. Interpretar que o Homem dos lobos e Schreber desejam a castração é realizar uma interpretação no plano imaginário que, assim como fazem os psicóticos, recusa a ordem simbólica. Assim, podemos supor que a ideia de que a disposição para a psicose é constituída pela ação de um objeto hostil repete o mecanismo do delírio psicótico, no qual aquilo que é recusado no simbólico retorna no real. Atribuir à psicose um “deixar-se ser invadido pelos ataques do objeto” é um delírio no qual o imaginário ignora sua razão de ser, isto é, constituído a partir do simbólico. O pai é um pai morto, não um objeto hostil real, o objeto é perdido e por isso, em nome-do-pai constitui-se um sistema de significantes, suscetível de enganos.

Atribuir ao objeto invasor externo a disposição para a psicose é como tomar as palavras como coisas, como faz o psicótico que tira delas sua dimensão simbólica.

Mas, tentando ultrapassar um pouco esse temor de cair em uma leitura imaginária da psicose e da psicanálise, temor que, diga-se de passagem, no meu entender, a partir dos lacanianos, nos impede de fazer uma leitura direta de Freud, e supondo que faz sentido a ideia de que o que a psicose ilumina, já que intensifica, é o desejo da castração que se realiza em alucinações e delírios, voltemos a Lacan para olhar não propriamente a psicose mas a alienação original do sujeito, sujeito que é impotente diante do desejo do outro, sujeito que se constitui a partir do outro, ideia bastante rica, que se opõe a uma onipotência original do sujeito e que parece-me ser o núcleo do que é tratado na disposição para a psicose. Segundo Lacan, a primeira síntese do eu é alienada. “O sujeito humano desejante se constitui em torno de um centro que é o outro na medida em que ele que lhe dá sua unidade” (LACAN, 1985, p. 50). A imagem especular “é funcionalmente essencial no homem, na medida em que lhe dá o complemento ortopédico dessa insuficiência nativa, desse desconcerto, ou desacordo constitutivo, ligado à sua prematuração do nascimento. Sua unificação jamais será completa porque é feita precisamente por uma via alienante, sob a forma de uma imagem estranha, que constitui uma função psíquica original.” (id., p. 113).

Se a unificação fosse completa terminaria no esmagamento geral: “suponhamos [...] uma espécie de Éden ao avesso, um ser humano inteiramente reduzido, em suas relações com seus semelhantes, a essa captura assimilante e dissimilante ao mesmo tempo. Que resultaria disso? [...] Uma colisão, um esmagamento geral.” (ibidem).

Por isso, a lei, a ordem simbólica, é necessária: “a ambiguidade, a hiância da relação imaginária exigem alguma coisa que mantenha relação, função e distância. É o sentido mesmo do complexo de Édipo. O complexo de Édipo quer dizer que a relação imaginária, conflituosa, incestuosa nela mesma, está destinada ao conflito e à ruína. [...] é preciso aí uma lei, uma cadeia, uma ordem simbólica, uma intervenção da ordem da palavra, isto é, do pai” (p. 113/4).

É justamente isso que o esquizofrênico e o paranoico recusam, a ambiguidade da linguagem, o nome-do-pai.

Nesse sentido, a recusa em se afastar desse lugar de desejo do outro é o que propriamente ensina a psicose: o desejo de ser o desejo do outro, de ser esmagado junto com o outro, a ausência da dialética do senhor e do escravo.

A imagem alienante especular captura o sujeito, se manifesta na ordem da potência: “Se a imagem captadora é desmedida, se a personagem em questão se manifesta simplesmente na ordem da potência, e não na do pacto [da linguagem], é uma relação de rivalidade que aparece, a agressividade o temor, etc. Na medida em que a relação permanece no plano imaginário, dual e desmedido, ele não tem a significação de exclusão recíproca que o afrontamento especular comporta, mas a outra função que é aquela da captura imaginária” (p. 233).

O que nos parece fundamental nessa captura imaginária é a posição passiva, impotente, diante da mãe onipotente, que toma o eu. Relação com a mãe aludida por Freud na análise da fantasia de Leonardo da Vinci. Nesse caso, a mãe não aparece, como era de se esperar, como um objeto de satisfação que apazigua as pulsões sexuais e a posição de Leonardo na fantasia em vez de ativa, como era de se esperar, é passiva, em vez de ter uma posição de sujeito sexual, na sua própria fantasia, ele é um objeto sexual. Na sua fantasia oral, que repete a vivência de amamentação, a mãe/abutre coloca seu pênis/cauda na boca de Leonardo. Não é Leonardo que suga o seio, mas a mãe que introduz violentamente seu seio, percebido como um pênis, na boca de Leonardo. Trata-se da mãe fálica, tão protetora e perigosa, podemos afirmar, como o pai primitivo. O desejo por essa posição passiva, impotente, de objeto sexual que, parece-nos, marca a disposição para a psicose.

Mas o que é interessante pensar, com Freud, é que essa alienação original no desejo do outro é a base dos laços sociais. Nesse sentido, a base dos laços sociais não é a saída dessa posição, saída possibilitada pela ordem simbólica, como afirma Lacan, mas é o deixar-se ficar nessa posição, é a sede de submeter-se ao desejo do outro, é a sexualização da dor, sem a qual não existiria a cultura. A prematuração não explica por si só essa disposição, é a relação de confronto com o outro potente, no qual se cede a ele, que determina a disposição, seja desejando a dor, seja inventando que a fraqueza é uma virtude, seja odiando a si mesmo, por meio da culpa. As diversas psicoses revelam as diversas formas de submissão, formas de “envenenamento pelo ódio”, usando uma ideia nietzschiana, do ressentimento.

Creio que em Freud não só a constituição da civilização, depois do parricídio, exige a suposição da submissão, como também o desenvolvimento da espiritualidade, como atesta o povo judeu e sua prática da circuncisão:

Quando lemos que Moisés ‘santificou’ seu povo ao introduzir o costume da circuncisão, passamos a compreender o sentido profundo dessa afirmação. A circuncisão é o substituto simbólico da castração, que o pai primevo infligira aos filhos outrora, na plenitude de seu poder, e quem aceitava esse símbolo indicava a disposição de se submeter à vontade do pai, ainda que este lhe impusesse o mais doloroso sacrifício. (FREUD [1938] 2018, p. 168).

Também, para Freud, a condição da ciência, atividade altamente valorizada, é a submissão à Ananké, à realidade.

É interessante que a relação que o esquizofrênico tem com a linguagem é justamente a de submissão, de tentar encontrar o próprio corpo a partir da linguagem. Assim, a partir da fala do outro, o esquizofrênico reproduz suas sensações corporais: por exemplo, se se diz do namorado que ele é um virador de olhos, a esquizofrênica sente seu olho virando, se se diz que o namorado colocou-a em um falso lugar, sente um puxão (cf. A identificação do inconsciente, in Freud, O inconsciente).

Assim, se tomamos a disposição psicótica como universal, podemos afirmar que se trata da nossa determinação a partir de fora, a partir da linguagem, externa a nós, pelo que é dito de nós. Como Lacan tão bem mostrou com a ideia de alienação no desejo do outro.

No entanto, em Freud há uma outra direção de movimento no aparelho psíquico, não há só o movimento de fora pra dentro, mas também de dentro pra fora, a partir das pulsões:

Nossa atividade anímica se move, de maneira geral, em duas direções opostas: ou das pulsões, pelo sistema Pcs, até o trabalho do pensamento consciente, ou, por incitação de fora, pelo sistema do Cs e Pcs até os investimentos ics do eu e dos objetos. (FREUD, 2010a, p.149/59).

A incitação a partir de dentro, da pulsão, é o que ensina as disposições para as neuroses de transferência. A constituição de uma sexualidade perversa, plástica que se satisfaz com a recordação de objetos que auxiliam a satisfação e que em vez de ser constituída por uma impotência original, é constitutiva da onipotência. A onipotência é constituída também a partir do outro, mas do outro como objeto de satisfação. Nesse caso, o outro que satisfaz não é percebido como um sujeito, ele é percebido, para usar uma ideia de Winnicott, como um objeto criado pelo próprio sujeito, por seu gesto criativo. Aqui, a linguagem terá outra fonte, ela surge a partir das imagens de movimento (dos gestos) que coincidem com movimentos externos e por isso os representa os objetos, os movimentos, do mundo.

Creio que para Freud a cultura é o encontro dessas duas psicologias: por um lado, o desejo de ser aniquilado pelos potentes estímulos externos, o desejo de total impotência diante do outro potente, por outro lado, o desejo onipotente, criativo, baseado na afirmação de si e na capacidade de transformar o mundo a sua volta (sublimação). Uma psicologia (ou melhor anti-psicologia) bastante explorada por Lacan, e outra por Winnicott, com seu conceito de mãe, ou melhor, ambiente suficientemente bom.

Referências bibliográficas:

- FREUD, Sigmund, *Obras completas, vol 12*, São Paulo: Companhia das letras, 2010a.
_____, *Obras completas, vol 10*, São Paulo: Companhia das letras, 2010b.
_____, *Obras completas, vol 14*, São Paulo: Companhia das letras, 2010c.
_____, *Obras completas, vol 15*, São Paulo: Companhia das letras, 2011.
_____, *Obras completas, vol 19*, São Paulo: Companhia das letras, 2018.
LACAN, Jaques, *O seminário: livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

A recepção filosófica brasileira da psicanálise. Um caso de descolonização

Francisco Verardi Bocca¹

Neste capítulo apresento alguns dados e reflexões sobre a recepção filosófica brasileira da psicanálise a partir da *missão universitária francesa no Brasil*, que aconteceu nos anos trinta do século passado. Começo por esclarecer que se tratou de uma missão de colaboração universitária que perdurou por quarenta anos e que resultou na constituição do curso de filosofia da Universidade de São Paulo, certamente um dos mais importantes atualmente no país. Consistiu numa relação que frequentemente foi considerada por seus críticos como um caso particular da colonização francesa em geral. Digo-o, porque inclusive Michel Foucault, em uma disciplina por ele ministrada em 1966, teria afirmado, certamente com ironia, que o curso de filosofia da USP era naquele momento “Um bom departamento francês de ultramar». Uma expressão que serviu de título para uma obra muito conhecida e relevante de Paulo Eduardo Arantes (1994), na qual apresenta todo o percurso da formação do departamento de filosofia da USP durante a contribuição francesa. Considero contribuição, especialmente pela consolidação da formação laica, mas, sobretudo pela metodologia de pesquisa filosófica utilizada, como veremos.

Nesse sentido, para alcançarmos o objetivo de refletir sobre a recepção filosófica brasileira da psicanálise, é justo apresentar um pouco de sua história em geral que inclui a contribuição de muitos professores, bem como sua consequência, o que considero um processo de *descolonização*. Descolonização, que teve início nos anos setenta, após a redução do número de professores subvencionados pelo governo francês, seguido de uma multiplicação de influências, bem como de uma autonomização da produção filosófica brasileira.

Multiplicação de influências decorrente da abertura de novos horizontes por meio intercâmbios com Alemanha, Reino Unido e Estados Unidos da América do Norte. Uma expansão bem sucedida, visto que não houve ruptura ou afastamento em relação à França, e que no conjunto foi indutora de bons resultados. Como disse Gérard Lebrun (1977), que produziu frutos *autóctones*. Entre os quais, destaco a recepção da obra de Freud, inaugurando um tratamento sofisticado da psicanálise. Sofisticado e, ao mesmo tempo, distinto do que se passou na Europa e nos Estados Unidos, por conta de autores como Lacan, Marcuse, Ricoeur, Politzer, Althusser etc.. Bem, retornarei a estas recepções mais adiante. Por ora destacarei brevemente a presença da *missão universitária francesa no Brasil*.

¹ Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E.mail: francisco.bocca@pucpr.br

Como relata Arantes (1992), ela se deu, em sua primeira fase, de 1935 a 1939, período em que Claude Lévi-Strauss, com sua esposa Dina Lévi-Strauss, ensinou sociologia com outros membros da missão francesa. Também estiveram na USP, Fernand Braudel, Pierre Monbeig, Roger Bastide e Jean Maugüé.

Dentre estes, Maugüé chama a atenção por ter sido o primeiro professor a dar aulas sobre autores como Pierre Janet e Sigmund Freud, uma vez que no período de 1935 a 1944 dirigiu a cadeira de psicologia do curso de filosofia da USP. Em meados de 1944, Maugüé deixou o Brasil, ficando em seu lugar seus assistentes João Cruz Costa, Lívio Teixeira, Gilda de Melo e Souza, entre outros. Após sua partida, na segunda fase da missão francesa, seu estilo eclético e reflexivo cedeu lugar, digamos, aos estruturalistas. Estes alteraram a orientação metodológica do curso de filosofia. Uma alteração que superou a formação erudita e eclética oportunizando uma leitura científica e rigorosa dos clássicos da filosofia. Foi esse o período sob influência de Martial Guérault (*Logique, architectonique et structures constitutives des systèmes philosophiques*, 1957), que foi professor na USP por volta de 1950, bem como de Victor Goldschmidt (*Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques*, 1953). Ambos fundadores do método estrutural em filosofia. Foi também do período, entre 1947 e 1953, que se deu a presença profícua de G. G. Granger (com seus conceitos de *objeto* e de *estilo*), que estabeleceu laços sólidos com o Brasil, onde sua obra exerce forte influência até nossos dias.

Outra presença notável, de 1952 a 1953, foi a de Claude Lefort, assim como a de Lebrun, a partir de 1960. Este, mais tarde, como professor do departamento de filosofia da Université de Provence Aix-Marseille I, retomou o laço com o Brasil entre 1973 e 1979. A partir de 1980 alternou os semestres acadêmicos entre França e Brasil.

No conjunto, os professores franceses desempenharam um importante papel, especialmente em relação à formação técnica dos estudantes, além da produção filosófica crítica, erudita, eclética e rigorosa, que teve como resultado, como dito acima, uma autoctonia.

Assim, a USP foi constituída como uma instituição que se ocupou, entre outras tantas coisas, da recepção filosófica da obra de Freud. Sobre esta, exporei um pouco da história de alguns representantes, mas sobretudo de Luiz Roberto Monzani, em razão de sua importância. Particularmente em razão de sua apropriação crítica do estruturalismo em filosofia criando uma epistemologia própria. Estruturalismo que, na verdade, conforme disse Goldschmidt (1953), condicionou, mas não constituiu seu método de leitura da obra de Freud e dos clássicos em geral. Método diferente e único que consistiu em uma verdadeira contribuição para a recepção de Freud pela filosofia brasileira.

Antes, lembro que dentre as áreas de pesquisa filosófica do século XX, o diálogo entre a filosofia e a psicanálise recebeu uma grande importância de numerosas regiões do mundo. Por exemplo, da recepção francesa, por exemplo Paul Ricoeur (*De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965) quem, enfatizando o tema da liberdade, distinguiu em Freud a dimensão do sentido (interpretação) da dimensão energética (metapsicologia). Isto porque, creio, viu na psicanálise, um modelo privilegiado de interpretação da cultura e de suas formas simbólicas, um verdadeiro instrumento que permite compreender e emancipar o homem. Ricoeur também viu em Freud uma chance de enfatizar o terreno sobre o qual se entrelaçam todas as pesquisas filosóficas: a linguagem. Além disso, a possibilidade de combater o mal radical e seu simbolismo cultural, que foram seus propósitos.

Recordo também a recepção do pensamento de Freud por Jacques Lacan, ainda que não se trate de um filósofo, mas que influenciou toda uma geração de filósofos que dialogaram com a psicanálise. Em sua recepção de Freud, Lacan exerceu, bem como Ricoeur, o que considero uma recepção *operatória*, submetendo e instrumentalizando a obra de Freud aos seus próprios projetos de criação.

Outro caso similar e paradigmático deste procedimento teve lugar por ocasião da recepção filosófica de Herbert Marcuse (*Eros and civilization: A philosophical inquiry into Freud*, 1955). Ele também produziu, como sabemos, também recorrendo a Freud, sua própria filosofia em favor da luta pela vida e pela liberdade. Evidentemente, não ignoro os destacados filósofos que marcaram a recepção filosófica da psicanálise como Politzer, Hyppolite, Althusser dentre muitos outros, mas que não serão tratados aqui devido ao exíguo espaço.

Por outro lado, a *Filosofia brasileira da psicanálise*, em mais de cinquenta anos de pesquisa filosófica sistemática sobre a psicanálise, apresentou o que considero uma recepção *desinteressada*, especialmente Monzani. Logo entenderão a razão.

Após anunciar a distinção acima, entre uma atitude operatória e outra desinteressada, enfim, começo a esclarecer do que se trata a *Filosofia brasileira da psicanálise*. A especificidade da recepção brasileira não consistiu em simplesmente dar à psicanálise um lugar de destaque em suas pesquisas filosóficas, o que é também verdadeiro. Efetivamente, através da noção de *epistemologia* de Monzani, ela apresentou uma nova sutileza na pesquisa filosófica brasileira. Definindo o lugar e a importância que ela ocupou e ocupa no debate contemporâneo, esclareço que o que nós chamamos *Filosofia da psicanálise* se justifica, inicialmente, por tomar a obra de Freud como um objeto filosófico, mas acima de tudo porque, como explicou Bento Prado Jr. (1991), foi antes para fazer face à filosofia que a psicanálise se impôs aos filósofos, exigindo mudanças fundamentais no aparelho conceitual tradicional da filosofia.

Destaco que a *Filosofia da psicanálise* produziu, como referi acima, um procedimento de recepção filosófica desinteressada, pois consistiu em um avanço no pensamento filosófico brasileiro, ensejando adicionalmente um grande e legítimo campo de pesquisa filosófica em geral, com uma autonomia de identidade epistemológica. Simanke chamou a atenção para esse fato. Ele explica que o desenvolvimento da pesquisa nessa área "(...) foi completamente característico e intenso na história recente da filosofia brasileira, como uma de suas características mais notáveis e a um nível que talvez não encontrou paralelos alhures" (2010, p.199).

Pois bem, passo, enfim, a comentar a obra principal de Monzani cujo título é *Freud: o movimento de um pensamento* (publicada em 1982 e reeditada em 2014), além de um artigo intitulado *O discurso filosófico e o discurso psicanalítico: balanços e perspectivas* (1991). Nas obras, ele apresenta uma análise rigorosa das ideias da psicanálise, mas especialmente um método de leitura sistemática da obra de Freud. Análise e leitura segundo seu programa de pesquisa, isto é, segundo uma certa *Epistemologia da psicanálise*, que foi construída, sem se deter nele, sobre a base do estruturalismo, como ele próprio admite, especificamente o estruturalismo oriundo da filosofia universitária francesa.

Aproveitando-se da metáfora do *pêndulo* e da *espiral*, Monzani ilustrou a maneira como, para ele, o pensamento de Freud funciona e como foi construído. Neste caso, o que ele designou inicialmente uma *Epistemologia da psicanálise*, foi o resultado de uma determinada *leitura interna da obra* de Freud que explica o sistema dos conceitos freudianos. Evidentemente um procedimento em muitos aspectos distinto do estruturalismo radical que elege uma obra e o conceito fundamental de um autor.

Em seu artigo Monzani define que *a epistemologia*:

Primeiramente, (*ela*) parte da ideia de que cada área científica tem seu limite e sua especificidade própria e que é inútil tentar estabelecer um ideal único de ciência. Em segundo lugar, (*ela*) procura, em cada discurso, dando-lhe o “*statut d’un texte*” (Lebrun), tratá-lo como uma rede ou um tecido de significados que vale a pena ser comentado e explicado. Em terceiro lugar, a partir desse exame interno, (*ela*) sugere examinar e estabelecer os critérios próprios de validação da disciplina em questão e saber quais são o critério e a ideia de verdade que são inerentes a ela, que dela nasceram. (1991, p.131)

Como podemos perceber, ela se diferencia, por exemplo, da *Epistemologia analítica*, concepção comum na filosofia contemporânea através do que chamamos empirismo ou positivismo lógico. Ela é também distinta das *Filosofias da ciência* de Popper, Kuhn, Feyerabend, entre outros. Segundo Monzani, estas são pouco fecundas no que diz respeito à psicanálise e às ciências sociais em geral. Por sua vez, foi na tradição epistemológica francesa (incluindo Gaston Bachelard) e sob inspiração de um pequeno ensaio de Lebrun (1977), que Monzani construiu sua própria *Filosofia da psicanálise*.

Ela não funciona, por exemplo, em sua opinião, como uma noção normativa da ciência:

Certo tipo de atividade que [...] procura saber se os resultados e os juízos de uma disciplina dada estão de acordo com um determinado critério de verdade - freqüentemente, mas não necessariamente, clássico. Em caso positivo, nós estamos frente a uma disciplina científica, caso contrário, estaremos diante de uma pseudociência ou de um saber no sentido largo do termo. (1991, p.130)

Através dessa crítica evidencia o sentido não restritivo do seu método. De fato, para Monzani (2014) a questão não é saber se a psicanálise é ou não uma ciência, mas compreender qual a racionalidade científica que ela apresenta. Consequentemente, sua *Filosofia da psicanálise* consiste além da compreensão da racionalidade psicanalítica, na revelação de sua própria inteligência, na busca do sentido específico da obra freudiana. Deste ponto de vista, é plenamente apropriado mostrar a distinção que nos oferece Monzani entre *Filosofia da ciência e Epistemologia da ciência*.

[...] a primeira procura impor de fora, como uma camisa de força, certos critérios que julga válidos para todas as disciplinas que se queiram científica; a segunda, parte de uma leitura e de um trabalho interno, tentando explicar em cada caso, quais são os critérios e o regime de validação. (1991, p.131)

Deste modo, sua *Filosofia da psicanálise* não se ocupa de Freud a fim de avaliar seu trabalho utilizando referentes filosóficos externos aplicados à obra. Foi justamente neste

sentido que a defini como um procedimento de recepção filosófica *desinteressada*, por isso mesmo, não *operatória*. Isto porque o método de leitura de Freud criado por Monzani permitiu uma elucidação, clareza e precisão dos conceitos psicanalíticos, cujo principal efeito foi o esclarecimento, por ele mesmo, da especificidade do pensamento de Freud, de seu movimento de constituição.

A contribuição de Monzani, expressa no título de sua obra principal, foi a de mostrar que um *determinado movimento* constitui o essencial do pensamento freudiano. Movimento preciso, que não pode ser definido em termos de superação, no sentido dialético hegeliano, nem mesmo em termos de desenvolvimento, no sentido evolutivo que o termo pode acolher. Movimento que é primeiramente e, sobretudo, de oscilação, cujos vetores são estruturados de acordo com as linhas de um *pêndulo* e de uma *espiral*.

De fato, a obra de Monzani (2014) é uma resposta para a questão de conhecer o modo como Freud procedeu para a construção e articulação dos seus conceitos na produção de sua teoria. Por exemplo, ele lembra que há entre os leitores de Freud algumas dúvidas quanto a saber se há no interior da teoria rupturas radicais ou apenas continuidades. Em meio aos partidários das rupturas radicais destaca o ponto de vista de Arlow e Brenner (1973). Estes sustentam uma descontinuidade radical, uma ruptura entre, por exemplo, a teoria topográfica apresentada em *Interpretação dos sonhos* (1900) e a teoria estrutural em *O ego e o id* (1923). Sustentam uma descontinuidade e, além disso, uma incompatibilidade entre as duas obras. Por sua vez, também segundo Laplanche (1980), a incompatibilidade mencionada é sem fundamento. Trata-se do mesmo tipo de dúvida que se aplica à *teoria da sedução*, que alguns supõem superada (na carta 69 de 1897 à Fliess) pela *teoria da fantasia*.

Outra dúvida, que o método de Monzani permite esclarecer, consiste na distinção entre um Freud neurólogo, que teria abandonado o *Projeto de uma psicologia científica* (1895), e um outro Freud psicólogo, após a publicação de *Interpretação dos sonhos*. Na verdade, vale lembrar, esta distinção tem apoio na organização de suas obras completas, por James Strachey, quem diferenciou os textos entre pre-psicanalíticos e psicanalíticos. De fato, Freud, ele mesmo, contribuiu para o impasse aprovando esse ponto de vista em obras como *A história do movimento psicanalítico* (1914), onde declarou que a psicanálise teve início com a nova técnica que dispensou a hipnose. Esse mesmo tipo de argumento em favor de uma ruptura apareceu também em *Cinco lições de psicanálise* (1910), em *Um estudo autobiográfico* (1925) etc..

Deste modo, tivemos sempre ao menos duas opiniões opostas. Opiniões que atribuem à obra de Freud uma ruptura ou uma continuidade conceitual em um corpo teórico coerente, contínuo, progressivo e monolítico. Nesses dois extremos, Monzani (2014) adverte que *o problema não está bem posto*. De fato, não se trata nem de um bloco monolítico, nem descontínuo, porque nos dois casos estamos confrontados com algo indiscernível. Segundo ele, entre o argumento da ruptura e o da continuidade, a melhor alternativa seria a de reconhecer e de assinalar seu desenvolvimento próprio, seu modo de produção específica. Por consequência, a oposição deve ser substituída por uma leitura atenta que reconheça ao mesmo tempo a presença de um movimento compreendendo uma continuidade simultaneamente apresentando inovações. Um movimento que implique o deslocamento e a redefinição de muitas de suas intuições fundamentais, forjadas no enfrentamento entre a teoria e a prática.

O ponto central de sua leitura é o de mostrar que o pensamento de Freud foi conduzido por um movimento original. Desse modo, com Monzani, pode-se dizer agora, surgiu uma nova atitude, um trabalho de depuração, elucidação e precisão dos conceitos, cuja principal consequência é justamente assegurar que o pensamento de Freud seja reconhecido em seu próprio funcionamento. Com esse método, compreende-se que o *modus operandi* de Freud consistiu em sempre operar uma articulação progressiva e uma redefinição dos conceitos determinados por sua lógica interna e sua integração com os dados da experiência.

Quanto a Freud, Monzani (2014) esclarece que se trata de um pensamento que avança por oscilações. No qual não encontramos ruptura radical ou continuidade constante, mas níveis mais profundos de compreensão. Um pensamento que se desenvolve em camadas. Em outros termos, o pensamento de Freud é, segundo Monzani, um movimento em espiral pendular, porque de um lado, balança como um pêndulo, de outro lado, se desloca em espiral. Nele não há jamais ruptura ou continuidade, mas sempre uma recomposição progressiva e uma rearticulação dos conceitos, cuja própria lógica consiste em uma integração permanente de novos dados.

Foi deste modo que Monzani nos levou para o nó do problema da compreensão do pensamento de Freud, pois a questão principal não é examiná-lo para saber se há dois ou três freuds e em seguida concluir em que medida eles se aproximam ou se afastam. Mais que isso, o que de fato é necessário ser compreendido, o que é fundamentalmente o maior problema da recepção e da apreensão do pensamento de Freud, é a questão de conhecer a maneira como Freud pensou. É esta toda a questão. O que importa é identificar a lógica de funcionamento do pensamento e do discurso de Freud.

Assim, é importante dizer que Monzani elevou a discussão a um novo nível, pois seu método vai além da recepção da psicanálise, porque após ele, pudemos ver o aspecto pulsante da obra e do pensamento de Freud em particular, mas também do texto filosófico e literário em geral. Para compreendê-lo, sugiro esclarecer a reconhecida influência de Lebrun (embora não sejam menos importante as de Laplanche, Granger e Bachelar).

Na obra de 2014, Monzani se mostra inspirado em Lebrun ao declarar que “Nós tentaremos ler e discutir a psicanálise freudiana como um discurso teórico” (p. 24). Justamente porque ele não pode ser reduzido à relação clínica, porque o direito de ler Freud não pode estar condicionado por suas relações analíticas. Ele continuou:

Freud insistiu muito sobre esse ponto: a Psicanálise é “também” uma ciência e “enquanto tal”, não pode ser reduzida à relação analítica. Enquanto “discurso científico”, por mais original que seja a Psicanálise deve possuir os requisitos mínimos que definem qualquer disciplina científica e ipso facto, ser passível de uma leitura e de uma interpretação que, de direito, qualquer sujeito pode realizar. (2014, p. 24)

Como visto, Monzani se propôs a alargar seus próprios horizontes para além dos textos clássicos da história da filosofia, como a literatura e a ciência, inclusive a psicanálise, seja ela ciência ou não (outro problema mal colocado). Tais considerações, repito, confrontaram o princípio do estruturalismo, a saber, o de encontrar a unidade fundamental da obra de um filósofo que requer a escolha de sua obra exemplar e requer também identificar o lugar que ela ocupa na história da filosofia. À sua maneira, a epistemologia de Monzani considera

como objeto de análise a obra na sua totalidade, trocando a unidade pelo movimento e a obra principal pela obra completa. Assim, reconstrói o pensamento de Freud. Todavia, devemos reconhecer que criou uma epistemologia que não dá lugar para uma história da psicanálise, antes uma história do movimento dos seus conceitos.

Bem, estamos vendo que Monzani partiu de uma certa noção de ciência e de uma epistemologia que lhe diz respeito. Por sua importância, vale reforçar que sua epistemologia foi erigida sob a tradição epistemológica francesa, principalmente sob a influência do artigo de Lebrun (1977). Neste artigo, Lebrun reflete sobre o estatuto da ciência e a tarefa da epistemologia. De acordo com ele, uma abordagem epistemológica é um tipo de atitude que questiona a noção mesma de ciência que, inspirado por Thomas Kuhn, “são configurações em movimento; suas fronteiras são instáveis. A própria palavra “uma ciência”, não possui equivalente em todas as línguas” (1977, p. 8), concluiu. Para ele, uma ciência (particular) pode ser considerada como uma atividade “produtora de sua racionalidade” (1977, p.10) e não como a consequência de uma razão homogênea da qual ela seria o produto universal. Lebrun considera que

(...) a racionalidade de uma ciência dada se enraíza em um sistema autóctone de decisões e escolhas (o qual no tempo de sua fundação, frequentemente pareceu aos contemporâneos a mais absurda e que, desde então, “a metafísica de uma ciência”, como se dizia no século XVIII, só pode estar contida em sua tecnicidade, no equipamento singular que ela se deu. (1977, p.11-12).

Levando isto em conta, o epistemólogo escolhe investigar, ele continua, “a maneira que é própria de produzir os enunciados ou as regras que permitem construir; tal é o estilo *epistemológico*” (1977, p.12). Ele escolhe realizar pesquisas sobre o caráter autóctone de seus princípios, de suas decisões e de suas escolhas, o caráter singular de seus próprios objetos. Dessa forma, aos olhos do epistemólogo, toda disciplina científica apenas teria uma unidade provisória e instável que merece ser dissecada e examinada. Com *ar de família*, disse Monzani (2014), ela deve clarificar as continuidades, as adições, as retificações, as restrições, as novidades, os abandonos temporários, tudo como um pêndulo que retorna, no objetivo reconfigurado e como uma espiral, que conduz para um outro nível.

De fato, ao epistemólogo cabe fazer um exame *histórico e filológico* da ciência, recomenda Lebrun. O primeiro, *histórico*, porque “as ciências são autenticamente aventuras contingentes da razão (...) se não for possível abrir mão de um personagem e as proposições delas podem ser tratadas como acontecimentos” (1977, p.15). O segundo, *filológico*, tendo como objetivo atribuir “o estatuto de um texto e de examinar, doravante, cada uma como um corpus de formulações (enunciados, protocolos, direções de investigação...) em que é depositado um trabalho coletivo, e do qual cada articulação expressa uma escolha ou uma decisão (1977, p.15). Sendo assim, o epistemólogo “tem muito a realizar para rastrear, ao longo de todas as ramificações, o que, por exemplo, marca (eu não disse: significa) a introdução de um novo conceito” (1977, p.18), concluiu.

Como se pode ver, a epistemologia de Lebrun, assim como a de Monzani, se situa um passo à frente em relação ao estruturalismo filológico² europeu dos anos cinquenta,

2 É verdade que Monzani dedicou à obra de Freud uma análise interna dos seus conceitos, isto é, uma análise filológica sem contextualizar sua singularidade histórica, sem se ocupar inteiramente do contexto do qual emergiu. No entanto, do exame histórico, ele se ocupou no caso do Marquês de Sade, incluindo o discurso literário, em seu segundo livro intitulado; *Desejo e prazer na idade moderna* (2011).

porque se trata de realizar um tipo de leitura da obra e da história da filosofia que reconhece a ciência como uma aventura da razão, que se desenvolve sem a necessidade histórica hegeliana ou mesmo a acumulação linear de conhecimentos do positivismo comteano. Uma boa epistemologia, ao consagrar-se a uma ciência, deveria determinar “o sistema e subsistemas que a fazem “caminhar” como máquina de inteligibilidade” (1977, p. 20), concluiu Lebrun. Enfim, como dito acima, considerando a ciência como um texto, Lebrun reconhece que a epistemologia nada mais é do que um “discurso segundo” (1977, p. 18) e o epistemólogo responsável em encontrar seu *estilo*.

Por fim, a *Filosofia da psicanálise brasileira*, especialmente a de Monzani, definitivamente, culminou numa atitude de independência colonial, ao constituir um grande e legítimo campo de pesquisa filosófica em geral, dotado de autonomia e de identidade epistemológica, uma espécie de metalinguagem (um secundo discurso, segundo Lebrun), sem ser uma forma de engano ou impostura, porque ela não consiste em um discurso que pretende estabelecer a verdade sobre a verdade.

Ora, Lebrun e Monzani pagam o preço pelas escolhas metodológicas, eles aceitam seus limites. Elas são suas proposições de trabalho. Trabalho que consiste em uma maneira de fazer filosofia lendo e discutindo uma obra. Não é tarde para lembrar que a epistemologia de Monzani não leva em conta a relação clínica como condição para a leitura do trabalho de Freud, mas isso por opção metodológica.

Referências bibliográficas:

- Arantes, P. E. *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana*. R. J.: Paz e Terra, 1994.
- Arlow, J. e Brenner, C. *Conceitos psicanalíticos e a teoria estrutural*. R. J.: Imago, 1973
- Granger, G. G. *Filosofia do estilo*. S. P. Perspetiva, 1969.
- Laplanche, J. *Problématiques I*, Paris : PUF, 1980.
- Lebrun, G. *L'idée d'épistémologie*, In : Manuscrito, v. 1, n. 1, 1977.
- Monzani, L. R. *O discurso filosófico e o discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*, In: Filosofia da psicanálise, S. P.: Brasiliense, 1991.
- _____. *Freud : o movimento de um pensamento*, Campinas, Edunicamp, 2014.
- _____. *Desejo e prazer na idade moderna*, Curitiba, Ed. Champagnat, 2011.
- Prado, Jr. B. (Org.) *Filosofia da psicanálise*, S. P.: Brasiliense, 1991.
- Simanke, R. T. *O que é a filosofia da psicanálise e o que ela não é*. In: Educação temática digital. Campinas, v. 11, 2010.

A diferença italiana: Um debate sobre as mulheres como objeto e sujeito da política

Gigliola Mendes¹

Introdução

No verbete *mulher* da edição brasileira do Dicionário gramsciano (2017), Lea Durante sintetiza a compreensão e a contribuição de Antonio Gramsci para pensar a condição das mulheres, no capitalismo de seu tempo. Destaca que a preocupação com a ausência de autonomia das mulheres no tempo da sociedade de massa e da industrialização está presente em pensamento desde os anos de 1910. E a partir daí sua ideia é a de que a mudança de tal condição está indissoluvelmente ligada ao surgimento da nova sociedade, na qual as mulheres sejam plenamente partícipes no processo produtivo, ou seja, industrial. A relação entre luta de classe e emancipação feminina estava também na base do suporte oferecido por Gramsci às comunistas que organizaram a primeira conferência feminina, em 1922. Por essa razão Gramsci apresenta desde o início o problema nos *Cadernos do cárcere*, colocando no centro da discussão o modo como as mulheres participam do processo produtivo e da dimensão pública (DURANTE, 2017, p. 554).

Se cada ponto destacado pela estudiosa fosse destrinchado à luz das categorias gramscianas, apostando na vocação dialógica do pensamento do autor, como ressalta Baratta (2004), seria possível tecer caminhos argumentativos para diferentes diálogos entre Gramsci e as produções teórico-práticas das mulheres, ao longo dos séculos XX e XXI. Caminhos que poderiam se iniciar já pela tentativa de compreensão do porquê da precocidade de sua atenção às questões referentes às condições das mulheres e às possibilidades concretas de transformá-las.

Uma hipótese possível seria as inúmeras dificuldades que ele viu enfrentar as mulheres de sua família, em sua infância e juventude, como tematiza em muitas cartas escritas no cárcere. O que pode ser percebido na forma como a pobreza da família afetou diretamente sua mãe, sobrecarregando-a de trabalho, para que pudesse driblar as dificuldades materiais e, praticamente sozinha, educar e sustentar os filhos. A interrupção compulsória da formação escolar de suas irmãs – lamenta, especialmente, por Teresina, a quem ele reconhecia uma grande capacidade intelectual e moral – porque às mulheres, em especial às pobres, eram destinados poucos anos de estudo ou apenas uma instrução no âmbito familiar ou religioso, que lhes oferecesse instrumentos para cumprir seu papel na vida familiar.

Nas produções pré-carcerárias, Gramsci segue refletindo sobre a família, a moral, a educação das crianças e a condição (formação) das mulheres – onde já apresenta sua

¹ Graduada e mestre em Filosofia, pela UFU; Atualmente doutoranda em Filosofia, pela UNB; professora da Secretaria de Educação do Distrito Federal.

contribuição na luta e organização das mulheres socialistas. Em seus escritos nos *Cadernos* e nas *Cartas do cárcere*, direcionadas principalmente a Tania e Giulia, aprofunda, no contexto amplo de sua teoria política, a compreensão da questão sexual e da questão feminina.

O artigo pretende desenvolver um panorama de aspectos da reflexão italiana sobre a condição da mulher, no século XX. Parte-se da centralidade da questão sexual na teoria política de Antonio Gramsci e de sua preocupação, por identificar a subalternidade das mulheres, com a formação de uma nova personalidade feminina para a construção efetiva de um caminho político, social e filosófico de transformação não só do feminino, mas de toda a sociedade. Em seguida, a problemática da formação da personalidade feminina é abordada como uma ponte para o feminismo da diferença italiano. Um feminismo compreendido como práxis feminina e feminista, que significa a criação política de relações e lutas das mulheres, a partir do que elas são e de como se construíram historicamente.

Gramsci e a condição das mulheres no capitalismo

Embora as concepções de Gramsci sobre as mulheres não sejam tão avançadas, evocá-lo para pensar a condição das mulheres, sob a égide do capitalismo, não significa atribuir-lhe anacronicamente um feminismo que não lhe pertencia ou temas contemporâneos estranhos às categorias a que se dedicou, por meio de sua filosofia da práxis. Ao contrário, busca-se com essa aproximação apreender o potencial de reflexão do processo histórico de subalternização das mulheres, que advém de suas categorias.

Uma hipótese seria pensar a questão sexual (e a questão feminina) na chave da especificidade de Gramsci em relação ao marxismo ortodoxo, o que significaria um avanço na compreensão político-filosófica da opressão das mulheres e da importância de sua luta política ocorrer não apenas enquanto assimilada à questão de classe, em que, ao se eliminar a propriedade privada, conseqüentemente eliminar-se-ia a opressão feminina, já que esta teria sido criada a partir da instituição daquela. Essa lógica histórica foi elaborada por Engels na “Origem da família, da propriedade privada e do Estado”, cristalizada por intelectuais e pela militância de esquerda – principalmente no economicismo ou centralismo das estruturas burocratizadas dos Partidos – e problematizada pelas feministas socialistas, ao longo do século XX (e ainda na contemporaneidade).

No Caderno 22, de 1934, Gramsci igualmente problematiza e mostra a complexidade de tal lógica engelsiana. Especificamente, na terceira nota desse texto, o autor analisa aspectos da questão sexual como um dos problemas relevantes para seu exame cujo fim seria compreender o que denominou com a rubrica geral de “Americanismo e fordismo”: caminhos que resultaram “da necessidade imanente de chegar à organização de uma economia programática” (GRAMSCI, 2007, p. 241). Ele mostra como, em um momento de mudança da maneira de produzir do capitalismo, em que se racionaliza a indústria e as relações sociais de produção, a questão sexual ganha relevância e se modifica (ou deveria se modificar), apresentando as tensões e as resistências a esse processo de transformação. A nota sobre o tema é apresentada em uma perspectiva interdisciplinar, referindo-se a objetos da teoria política, da demografia, da economia, da antropologia, da filosofia etc; o que coloca tal ponto como central para se pensar um modelo civilizatório e suas dinâmicas reacionárias ou progressistas.

Gramsci, mesmo considerando a mudança estrutural fundamental para a construção de fato de uma *nuova civiltà*, mostra os desafios implicados na luta cultural

para essa transformação social. E nesse contexto, compreende a questão sexual também em termos culturais mais amplos, o que permitiria perceber os três níveis da gnosiologia marxista: história, política e filosofia. “É no reconhecimento da autonomia da questão sexual em relação à econômica de (re)produção que devem ser buscadas a singularidade da abordagem gramsciana, comparada à ortodoxia marxista, e a razão de sua influência atual no campo dos *Women's studies* e do feminismo pós-marxista” (BONI, 2017, p. 669). O filósofo sardo chama atenção para uma relação dialética entre os dois âmbitos, isto é, desenvolve uma perspectiva histórica radical que mostra que as relações sexuais de produção, as relações familiares e a personalidade feminina tanto são ou podem ser diferentes em cada momento histórico, inclusive nos diferentes momentos do capitalismo, como são sempre obsessivamente definidos e controlados pelos “projetistas” (como Gramsci denomina os engenheiros do Fordismo). O que significa que a questão sexual requer uma direção filosófica e política muito precisa, em cada organização sócio-econômica criada ou reiterada pelos seres humanos.

Feminismo e a construção das mulheres como sujeitos políticos na Itália

O feminismo italiano de segunda onda possui raízes comuns com aqueles emergentes em muitas partes do mundo, nos anos 60: separatismo ou coletivos femininos de elevação da consciência (na Itália, batizados por Carla Lonzi de grupos de autoconsciência); produção de Manifestos; engajamento com agendas e lutas dos partidos de esquerda e dos movimentos sociais, por direitos e reconhecimento, cujo marco temporal mais representativo é 1968. A experiência italiana, no entanto, extrapola as semelhanças iniciais com os feminismos que ganharam mais força nos espaços de saber constituídos, encontrando caminhos próprios. Constrói-se teórica e praticamente em conformidade com a realidade histórico política italiana, em que há tanto um movimento cultural potente, contraditoriamente incentivado pelo fascismo – mas que reforça, nas propagandas oficiais, o estereótipo feminino como esposa e mãe e a infantilização da mulher –, quanto um ambiente de luta e organização política com hegemonia do método marxista, que configura os movimentos sociais desse período. A Itália, embora predominantemente rural até a década de 50, constrói um movimento político e um espaço público muito fecundos (NEGRI, 2005).

As mulheres estiveram engajadas nas lutas políticas, mas encontravam dificuldades, nos espaços institucionais dos partidos, movimentos sociais, universidades, jornais, para pensar a si mesmas. Dessa forma, iniciaram uma militância feminista paralela às organizações de lutas oficiais, que ocupavam o espaço público, em que prevalecia a perspectiva unificadora da classe social, da luta contra o capitalismo e o fascismo. Predominavam locais e grupos, com lideranças masculinas e com pouca disponibilidade para a expressão autônoma das mulheres, porque isso poderia “desarticular a luta principal”, a luta de classe.

Na década de 70, prevalece o que Lauretis (1990) chama de *dupla militância feminista*, porque há uma tentativa de conciliar a organização de coletivos separatistas com a militância em partidos políticos e organizações de esquerda, pautando, por meio desses espaços, tanto a transformação político-econômica do país como a luta pelos direitos das mulheres; direitos também defendidos pelos companheiros de militância no PCI e partidos católicos. Mas é nos coletivos feministas, espalhados por muitas cidades italianas, que as reflexões e ações políticas se tornam férteis. Nesses espaços, fora das instituições, começam a ser gestadas as análises sobre a diferença sexual e as necessidades “específicas” das mulheres. Isso porque, ali, elas encontram um *locus* em que era possível ter voz e expor

suas pautas, fazer formação política, elaborar manifestos, criar jornais, revistas e editoras para estimular a escrita feminina e a circulação das obras produzidas.

Teresa de Lauretis (1990), no prefácio à edição inglesa do livro *Sexual Difference* da Livraria das Mulheres de Milão, apresenta o feminismo italiano como uma revolução simbólica, ou seja, “um processo de compreensão crítica e mudança sócio-cultural através do qual as mulheres passam a ocupar a posição de sujeitos” (LAURETIS, 1990, p. 5, tradução livre). O ponto de partida deste processo proposto por Lauretis (1990) é o Manifesto do grupo Demau (sigla de Demistificazione dell’autoritarismo patriarcale), de 1966, considerado o primeiro documento deste feminismo italiano. O grupo tinha filiação marxista, mas questionou a limitação de tal perspectiva, afirmando a necessidade de alterar o estatuto científico das mulheres, de objeto para sujeito do próprio conhecimento, como um ponto fundamental para sua luta e para a compreensão ativa de suas demandas. Com isso, abriu-se caminho para a mudança epistemológica e política da “condição das mulheres”, como tema específico da reflexão mais ampla sobre a cultura e as estratégias políticas, para a construção e consolidação das mulheres como sujeitos políticos; o que significou o gatilho para a reflexão sobre a diferença sexual.

Tal reflexão ganha força e consistência teórica, a partir do final da década de 1960, com a pensadora e militante feminista Carla Lonzi (1931-1982) e as produções do coletivo *Rivolta Femminile*, a que pertencia. Ela foi um ícone do feminismo italiano, por suas obras que denunciaram tanto a dominação masculina presente na sexualidade hegemônica (reflexão construída em diálogo com a psicanálise), quanto a exclusão das mulheres do espaço público, (re) fundamentada pela filosofia política moderna. No livro *O contrato sexual*, Pateman (1993) afirma que Hegel seria o principal crítico do contrato social e sua tradição liberal, mas que ainda assim não supera a exclusão das “mulheres da liderança da família, da participação na sociedade ou no Estado” (PATEMAN, 2013, p. 57). Já em 1970, em *Sputiamo su Hegel (Cuspimos em Hegel)*, Lonzi denunciava o filósofo alemão por reafirmar a dicotomia entre público e privado, fundamentando a inferioridade da mulher, como justificativa para sua interdição ao espaço público. Ela (2014) mostra que, em *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel sustenta que as mulheres “não são feitas para atividades que exigem uma capacidade universal, como a ciência mais avançada, a filosofia e certas formas de produção artística, nem sabem agir de acordo com exigências da universalidade, mas de acordo com inclinações e opiniões arbitrárias” (LONZI, 2014, p. 21, tradução livre).

Lonzi questiona Hegel por considera-lo o responsável pela perpetuação contemporânea da exclusão e do apagamento do feminino. Isto porque a lógica desse filósofo, com o método dialético, se perpetua no marxismo, hegemônico em sua época: “o marxismo tem-se movido no interior de uma dialética senhor-escravo” (LONZI, 2014, p.23, tradução livre). Então, afirma a necessidade de enfrentar pelo menos três obstáculos que a filosofia hegeliana apresentava às mulheres: primeiro, a fundamentação de sua inferioridade – a inapropriação ao universal – e, a partir desse pressuposto, a interdição ao espaço público; segundo, a sua consideração como *outro*, devido a uma lógica binária presente em sua dialética, e, terceiro, o fato da mulher ser um *outro* com uma inferioridade constitutiva (natural e não histórica), que a exclui da perspectiva emancipatória da dialética senhor-escravo, em que este último, no processo histórico, poderia superar sua alienação.

Nesse ponto, ela dialoga com a Beauvoir do *Segundo Sexo*, que igualmente apoia-se na dialética hegeliana, para construir seu debate sobre a mulher, construída historicamente como o *outro*. No entanto, Lonzi desenvolve sua reflexão por uma perspectiva radical, propondo o ato performático de *cuspir* nesta dialética, primeiro, porque ela retiraria da mulher a possibilidade de liberdade, isto é, de viver o processo de transcendência e imanência do espírito (o processo de universalização), e, segundo, porque seus instrumentos foram construídos desconsiderando que a “cultura (...) excluía o ponto de discriminação essencial da humanidade” (LONZI, 2014, p. 11, tradução livre): a da mulher pelo patriarcado. Para a autora italiana, o processo histórico, sem enfrentar a dominação patriarcal, não poderia conduzir à liberdade humana. Dessa forma, não seria suficiente pensar a perspectiva das mulheres no âmbito da dialética senhor-escravo, da qual deriva a lógica adotada na perspectiva de classe (dominante-dominado).

A relação de poder e hierarquia entre homens e mulheres exigiria outra lógica de superação, que não se compreende simplesmente em termos de contradição (dominante-dominado), porque nessa perspectiva não é possível eliminar os primeiros para que as segundas existissem com liberdade: “se o método revolucionário pode acolher as etapas da dinâmica social, não há dúvida alguma que a libertação da mulher não pode se encaixar dentro dos mesmos esquemas: no plano mulher-homem não existe uma solução que elimine o outro.” (LONZI, 2014, p.1, tradução livre). Por conseguinte, Lonzi apontará para um *feminismo radical*, que deveria atingir a raiz das estruturas ditas patriarcais, inclusive o estado. Uma ação ampla de desmentir a cultura e suas instituições, que significaria “desmentir a avaliação dos feitos que constituem a base do poder” (LONZI, 2014, p.39, tradução livre). Para seu feminismo da diferença, a sociedade, da forma como era constituída, não se mostrava capaz de permitir que as mulheres expressassem seu sentido de existência (as marcas da diferença), mesmo com direitos igualitários.

O feminismo da diferença que surge na Itália questionou a luta de outras correntes do movimento feminista pela conquista da igualdade, porque considerava que não bastava oferecer às mulheres igualdade jurídica e a mesma liberdade de transitar entre espaço público e privado possuída pelos homens. Segundo Lonzi:

O mundo da igualdade é o mundo da opressão legalizada, do unidimensional; o mundo da diferença é o mundo onde (...) a opressão se rende ao respeito da diversidade e da multiplicidade da vida. A igualdade entre os sexos é a veste em que hoje se mascara a inferioridade da mulher (LONZI, 2014, p. 21, tradução livre).

Pensar a diferença implicaria repensar as estruturas sociais e criar novas práticas políticas (ações, estratégias) capazes de abarcar o(s) feminino(s) e a multiplicidade que ele implicava. Por isso, a proposta de se criar outras formas de associação, outras relações políticas, em coletivos de mulheres, estabelecidos fora das instituições.

Um feminismo da diferença italiano

A compreensão do feminismo da diferença italiano ocorre por uma perspectiva hermenêutica apreendida do pensamento teórico-político de Gramsci – seu debate sobre a condição das mulheres – relacionando-o com a análise histórico-crítica do pensamento feminista italiano, desenvolvida por Bono e Kempt (1991). Na obra *Italian Feminist Thought*,

onde as autoras apresentam o pensamento das mulheres italianas a partir da mudança do seu papel político – de objeto a sujeito da política.

Na experiência concreta de avanço da autoconsciência e de formação das mulheres, duas iniciativas podem ser destacadas: a primeira, do coletivo Livraria das Mulheres de Milão (criada em 1975), em que suas integrantes dedicaram-se conceitualmente à diferença sexual como uma teoria da prática social-simbólica e, a segunda, da comunidade filosófica feminina Diotima (criada em 1983), com o foco na produção de um pensamento da diferença sexual.

Em 1983, Luisa Muraro, então integrante do coletivo de Milão, tem a iniciativa de se reunir com outras mulheres, quase todas filósofas, para discutir coletivamente o panfleto *Più donne che uomini*, da Livraria de Milão. A preocupação inicial é aprofundar as reflexões sobre as novas estratégias políticas feministas, mas, devido à formação das integrantes do grupo, são as questões filosóficas sobre “a insignificância simbólica de ser mulheres no discurso filosófico, nos seus códigos e conceitos transmitidos pela tradição masculina” (ZAMBONI, 2015, p. 1, tradução livre), que vão ganhando relevância. Dessa forma, com o objetivo de enfrentar os desafios para superar a insignificância filosófica e política das mulheres, em 1984, surge Diotima. Transfere-se do espaço privado de encontros entre mulheres, para a Universidade de Verona, onde algumas de suas integrantes eram docentes. Simbolicamente, tal ato significava a superação do separatismo e a ocupação do espaço institucional da Academia, mesmo ainda não representando uma entrada oficial na instituição, porque as atividades da comunidade aconteceriam paralelamente às atividades “oficiais” das professoras. Diotima desejava, antes de tudo, “abrir no interior da instituição a contradição de uma presença feminina pensante e autônoma e ver concretamente o que se modificaria na própria instituição” (ZAMBONI, 2015, p. 1, tradução livre).

Para pensar a complexa relação entre mulheres e filosofia, não bastava considerar o fato de que elas, que durante séculos foram alijadas do âmbito do pensamento, agora tivessem acesso a ele. Era preciso construir, criar, a forma de ser mulher e pensar filosoficamente. Segundo Lauretis (1990), a tarefa da filosofia feminista, entre outras coisas, é justamente enfrentar um paradoxo: pensar a diferença sexual por meio de categorias de um pensamento que é sustentado pelo não pensamento da diferença em si mesma. Diotima precisou encarar o desafio apontado por Lauretis, dedicando-se a conceitos-chaves da filosofia, para metodologicamente ser possível construir seu caminho teórico sobre a diferença sexual. Adriana Cavarero (1991), integrante da comunidade nesse período, ressalta que o percurso das pensadoras pela seara da filosofia – para legitimar o que estavam construindo – significou uma invasão do pensamento filosófico com as ferramentas do próprio pensamento filosófico. Muraca sintetiza:

A partir da crítica do sujeito neutro supostamente universal da filosofia moderno-ocidental e em contraposição ao feminismo da igualdade, o feminismo da diferença elaborado por Diotima coloca a diferença entre os sexos como uma diferença fundamental e assimétrica, ao mesmo tempo em que recusa uma concepção a-histórica e essencialista dessa diferença, que a identifique com a divisão sexual dos papéis sociais (MURACA, 2015).

Nesse contexto, a diferença sexual, longe de se prender à diferenciação sexuada de papéis sociais, corresponde ao fundamento do pensamento para o sujeito feminino: “é o

sentido político imediato da vida mesma” (NEGRI, 2005, p. 18, tradução livre), de onde parte o pensar. Em suma, de ponto de partida, a diferença se configura tanto em conceito quanto em fundamento de um pensamento, que busca a representação do feminino na filosofia (busca uma ordem simbólica feminina) e possibilita à filósofa expressar-se e pensar a partir de si, afirmando seu ser real, existente, sexualizado e corporal.

A libertação das mulheres deve considerar pelo menos três aspectos presentes na experiência das italianas: a superação da injustiça; a manifestação de uma dimensão de relação com o mundo omitida até aquele momento (COLLIN, 2009) e a criação de um pensamento que fundamente e dê suporte à prática (transformadora) de mulheres enquanto sujeitos. Por isso, Diotima não se empenhou em apenas criar um ponto de vista histórico-cultural novo – construído após a apreensão de categorias de sistemas de pensamento já constituídos (tais como a psicanálise e o marxismo) –, retirando das fissuras da história o feminino escondido. Mas, sem desconsiderar as revisões culturais e produções coletivas do movimento feminista, em especial do italiano e do francês, lança-se à atitude revolucionária de criação do pensamento da diferença sexual, que demandou novos conceitos e práticas inovadoras no fazer filosofia. No livro *Il pensiero della differenza sessuale*, de 1987, as autoras apresentam o processo de criação desse novo pensamento e os conceitos e práticas que permearam tal intento, construído em conformidade com as necessidades subjetivas e históricas do movimento a que pertenciam.

O pensamento da diferença sexual considera a mulher como sujeito e objeto da sua ação política e teórica. Busca eliminar a dualidade excludente entre público e privado, trazendo para o ato de pensar – e para o local oficial da produção filosófica com legitimidade – o modelo das práticas feministas de raciocínio oral – produzido no presente, no encontro real entre mulheres e no *páthos* da diferença sexual –, que antes se restringiam ao espaço privado. E sustentar todo o processo de pesquisa e criação, como apresenta Cavarero (1991), em um feminino simbólico: um quadro de referências capaz de garantir a necessária autorrepresentação simbólica das mulheres enquanto sujeitos, para que elas mesmas possam conhecer sua imagem e então encontrar-se e reconhecer-se.

A investigação sobre a diferença sexual, nesse contexto italiano, corresponderia à busca por uma origem, por um fundamento, que legitime o feminino como sujeito, para que tenha a possibilidade de construir outras bases sociais que o represente. Em Diotima, busca-se um fundamento estrutural que permita pensar a política da diferença sexual e que possa apoiar a reflexão desenvolvida por mulheres.

Conclusão

No presente trabalho, apresentei um percurso argumentativo buscando compreender e contextualizar o pensamento italiano acerca da condição da mulher. Primeiro, apresento a concepção gramsciana sobre a questão sexual (e a questão feminina), que contribui tanto para ampliar a compreensão da condição das mulheres e de sua relação com a questão econômica quanto para enfrentar a resistência de leituras marxistas, ainda frequente nos partidos e movimentos sociais contemporâneos, que insistem em desconsiderar a importância de pensar complexamente a questão sexual – percebendo como a ela se liga a questão de gênero, assim como raça, geração, sexualidade etc. – no empreendimento de uma verdadeira luta pela hegemonia.

Em seguida, destaco o caminho das pensadoras/militantes italianas para a afirmação da diferença e da autoconstrução como sujeitos da/na política, em que ultrapassam a perspectiva universalista da igualdade, inspirada ou pela luta liberal por direitos individuais ou pela luta marxista pela eliminação da divisão de classe. Optam pela perspectiva da diferença sexual com o objetivo de lutar por transformações estruturais mais profundas (ou mesmo radicais), que permitam abarcar amplamente uma existência feminina (das mulheres concretas às elaborações simbólicas).

Para as italianas, sem uma mudança cultural e simbólica que fundamente a existência do feminino como diferença, a luta política pela igualdade poderia dar acesso a direitos, mas manter a subordinação feminina a princípios universalistas que negam a concretude material dos corpos e de suas experiências diferenciadas no mundo. Como sintetiza Negri, para as feministas italianas é a “ânsia de reconstrução que move a afirmação mesma da diferença (...). Diferença é resistência: rompimento com a ordem da reprodução, contra a validade universal da obediência feminina ao patriarcado” (NEGRI, 2005 p. 22, tradução livre).

Esposito (2010) e Negri (2005), em suas análises sobre a especificidade do pensamento italiano, no século XX, afirmam que as produções filosóficas das feministas encontram um formato criativo e inovador. Para o primeiro, o feminismo faz parte dos fenômenos filosóficos contemporâneos que investigam a linguagem numa direção nova, não como estrutura autônoma, mas dentro de um “horizonte mais amplo, caracterizado no sentido biológico e de realismo ontológico” (ESPOSITO, 2010, p.10, tradução livre). Para o segundo, a diferença feminina proporcionou uma mudança radical nas perspectivas da filosofia, porque ultrapassa o âmbito teórico e atinge a “transformação dos corpos e do conjunto social” (NEGRI, 2005, p. 23, tradução livre). Os corpos diferenciados geram uma “resistência produtiva (...) que não era mais simplesmente teoria, mas prática transformadora” (NEGRI, 2005, p. 18, tradução livre).

Em suma, o feminismo da diferença, fiel à realidade histórico social da Itália, possui um dinamismo na criação ou utilização de conceitos, trazendo novos significados na pesquisa e na prática das italianas e novas estratégias prático-políticas para a abertura daquele país ao feminino. A concepção do feminismo da diferença da Biblioteca de Milão (1975) ou o método desenvolvido por Diotima, cunhado na multiplicidade da vida e nos desafios das experiências, abordando a diferença sexual como práxis –vinculação à tradição gramsciana do pensamento político italiano – oferece ferramentas originais para analisar as demandas das diferentes mulheres a partir de suas vidas, isto é, a partir do *páthos* que as mobiliza conforme contextos históricos, políticos, culturais e territoriais específicos.

Referências bibliográficas:

- BARATTA, Giorgio. *As rosas e os Cadernos: o pensamento dialógico de Antonio Gramsci*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BONI, Livio. Sigmund Freud. In: PASSOS, Rodrigo D. F.; ARECO, Sabrina (org.). *Gramsci e seus contemporâneos*. Marília/São Paulo: Oficina Universitaria/Cultura Academica, 2017.
- BONO, Paola e KEMP, Sandra (orgs.). *Italian Feminist Thought: a reader*. Oxford: Basil Blackwell ltd, 1991.
- CAVARERO, Adriana. Diotima. In: BONO, Paola e KEMP, Sandra (orgs.). *Italian Feminist Thought: a reader*. Oxford: Basil Blackwell ltd, 1991 pp. 181-185.
- COLLIN, Françoise. Diferença dos sexos (teoria da). In: HIRATA, Helena (et. al.) (orgs.). *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2009, pp. 59-66.
- DIOTIMA. *Il pensiero dela differenza sessuale*. Milão: La Tartaruga, 2003.
- DURANTE, Lea. Mulher. In: LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale (orgs.). *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- ESPOSITO, Roberto. *Pensiero vivente: Origine e attualità dela filosofia italiana*. Torino: Einaudi, 2010.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. (v. 4).
- LAURETIS, Teresa de. The practice of Sexual Difference and feminist thought in Italy: an introductory essay. In: THE MILAN WOMEN'S BOOKSTORE. *Sexual Difference: a theory of social-symbolic practice*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990 pp. 1-21.
- LONZI, Carla. *Sputiamo su Hegel e Altri Scritti*. Milão: Et Al. Edizioni, 2014.
- MURARO, Luisa. *L'Ordine simbolico della madre*. Roma: Editori Riuniti, 1991.
- MURACA, Mariateresa. Resenha: Diotima. Política e potere non sono la stessa cosa. In: *Cadernos Pagu*. Campinas, n. 44, 2015.
- NEGRI, Antonio. *La differenza italiana*. Roma: Nottetempo, 2005.
- PATEMAN, Carol. Críticas feministas à dicotomia público/privado. In: MIGUEL, Luis Felipe e BIROLI, Flávia (org.). *Teoria política feminista: textos centrais*. Niteroi: EdUFF, 2013, pp. 55-80.
- ZAMBONI, Chiara. *Storia di Diotima in breve*. Disponível em: <<http://www.diotimafilosofe.it/wp-content/uploads/2015/04/diotima-storia-in-breve-di-Chiara-Zamboni.pdf>>. Acesso em: 01/04/17.

A mulher na economia da dádiva: Gayle Rubin

Johanna Andrea Bernal Mancilla¹

A antropóloga norte-americana Gayle Rubin faz uma análise a partir de uma perspectiva econômica e psicanalítica da troca de mulheres nos povos originários². Esta análise abre uma discussão sobre as omissões e pressupostos que utilizou Lévi-Strauss para explicar as estruturas do parentesco, pois segundo Rubin o autor, por um lado, omitiu que a troca de mulheres está baseada numa cultura patriarcalista, por outro lado, achou que todos os relacionamentos eram heterossexistas.

O seguinte texto propõe-se reconstruir e discutir algumas questões que Gayle Rubin traz sobre a prática da troca de mulheres ao dizer que nos povos originários se encontra o primeiro cenário da cultura patriarcalista e heterossexista. Conclusões que Lévi-Strauss tinha deixado fora de sua análise e que aproveitamos neste texto para retomar novamente a discussão em relação ao estatuto da mulher nas trocas simbólicas seguindo a teoria da troca simbólica de Jean Baudrillard.

O motivo de retomar a troca simbólica seguindo o trabalho de Baudrillard se deve a que o autor considera que ela envolve aspectos econômicos, simbólicos, mágicos, cósmicos, rituais que ultrapassam a troca mercantil das sociedades ocidentais como tinha assinalado Marcel Mauss. Esta idéia leva a considerar que essa forma de intercâmbio vai além do plano patriarcalista e mercantilista no qual a troca de mulheres é revisada. A proposta é aprofundar no análise da troca de mulheres no enquadramento da «economia da dádiva» ou troca simbólica.

Troca de mulheres: Lévi-Strauss e Rubin

Quando o antropólogo Lévi-Strauss se pergunta pela origem do tabu do incesto, ele encontra que o tabu não só funciona como uma interdição para algumas uniões, além disso, ele organiza as novas alianças. O antropólogo francês explica que a natureza deixa um desequilíbrio nas uniões entre homens e mulheres, diante desse desequilíbrio o homem tem a tarefa de resolvê-lo e para isso estabelece o tabu do incesto, a lei da exogamia e a troca de mulheres.

A conclusão de Lévi-Strauss é que o tabu não pertence nem à natureza, nem à cultura, o tabu do incesto é aquilo que deu passo as sociedades para deslocar-se de seu estado de natureza para a cultura, pois diante de um fenômeno natural como é o desequilíbrio das

1 Estudante de doutorado em filosofia; Universidade Federal de Minas Gerais

2 Usamos o termo povos originários para fazer referência às comunidades que mantêm trocas, costumes e uma cosmovisão da vida articulada ao que reconhecemos como culturas tradicionais. Falar de sociedades primitivas é problemático porque o termo remete a uma idéia de sociedades atrasadas em relação a sociedades evoluídas ou civilizadas.

uniões, os homens deveram organizar-se para tomar soluções³. O interessante é que tanto o tabu do incesto como a lei da exogamia funcionam dentro de um sistema da reciprocidade.

Nos povos originários, os homens renunciam a sua mãe e a sua filha com a condição de que os outros homens também renunciem a suas mães e suas filhas. As renúncias que fazem os homens de suas mulheres próximas é aquilo que garante as novas alianças, coloca fim à endogamia e evita o monopólio das mulheres por um só homem (LÉVI-STRAUSS, 1976, pp101-102). Assim, a troca de mulheres esta inserida num grande sistema de retribuição ou reciprocidade onde são as mulheres e não os homens os objetos das trocas, situação que Lévi-Strauss não desconhece quando diz que as mulheres são os objetos e não os membros das trocas (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.155), porém ele não aprofunda nessa questão.

Rubin Gayle retoma esse assunto e pergunta: “porque são as mulheres e não os homens os objetos das trocas?” Em seu artigo *O tráfico de mulheres: Notas sobre uma “economia política” do sexo* (1975), a antropóloga norte-americana diz que a troca de mulheres, além do dito pelo antropólogo francês, exprime outras coisas:

Um primeiro ponto é que as relações de desigualdade não são exclusivas do capitalismo (isto como uma crítica ao feminismo marxista que encontrava no coração do capitalismo as relações de dominação). A assimetria entre os sexos está presente nos povos originários quando as mulheres são destinadas a ocupar o status de objetos e não de sujeitos das trocas.

As trocas de mulheres deixam em evidência que nessas culturas os homens têm certos direitos sobre seus parentes mulheres como é o acesso sexual de seus corpos, o acesso aos estatutos genealógicos e ancestrais, o acesso aos nomes de linhagem, enquanto as mulheres perdem todos os bens e direitos. As mulheres não podem ser sujeito das trocas porque elas não são donas de nada, elas não têm nenhum bem (incluídos seus corpos) para trocar⁴ (RUBIN, 1993, p.9-10).

a) Um segundo ponto na crítica de Rubin a Lévi-Strauss é que a divisão do trabalho por sexo nos povos originários não corresponde a uma especialização biológica na qual a mulher deve cuidar do lar e dos cultivos, enquanto o homem deve ir para a floresta. Para a antropóloga norte-americana, essa divisão do trabalho é um artifício, uma construção cultural que institui um estado de reciprocidade e de dependência entre os sexos. Dividir o trabalho entre os dois sexos não só permite a subsistência dos povos também fortalece a idéia de que o sexo deve estar dividido em duas categorias exclusivas: homens e mulheres, masculino e feminino (RUBIN, 1993, p.11).

3 Diante da pergunta que tinham os antropólogos na época sobre a universalidade do tabu do incesto e as controvérsias sobre sua origem, pois alguns antropólogos diziam que o tabu do incesto tinha uma explicação na natureza e outros assinalavam que tinha uma explicação na cultura. A explicação que fornece Lévi-Strauss é que essa lei é a ponte entre a natureza e a cultura. O antropólogo francês diz que a proibição do incesto pertence tanto à natureza por seu caráter geral-universal e, ao mesmo tempo, conserva um caráter cultural-particular (Lévi-Strauss, 1976, p.62-63).

4 Rubin expande seu argumento advertindo duas coisas: a primeira que existem exemplos de trabalhos etnográficos onde as mulheres são dadas em casamento, ganhas nas batalhas, trocadas por favores, enviadas como tributo ou comercializadas. O interessante destes exemplos é que eles não são exclusivos dos povos originários, pois tais trocas de mulheres também estão presentes nas sociedades “civilizadas”. A segunda coisa é que os homens, assim como as mulheres, podem ter sido objetos de trocas como ocorre com os servos, os escravos, os prostitutos, porém a particularidade que tem a troca de mulheres é que nos sistemas de parentesco, a mulher é trocada por ser mulher. Ela não é trocada por ser serva ou por ser escrava do clã, ela é trocada por ter o sexo/gênero de mulher. Isto mostra que os homens como sujeitos de trocas têm um estatuto superior diante das mulheres que são tomadas como semi-objetos sexuais (RUBIN, 1993, p.10).

b) Uma terceira objeção de Rubin é que Lévi-Strauss omite que os sistemas de parentesco instituem o tabu sobre a homossexualidade, pois a proibição de realizar um casamento distinto ao casamento heterossexual pressupõe que os casamentos devem ser sempre realizados entre um homem e uma mulher. De modo que, os sistemas de parentesco repousam sobre um sistema heterossexual, casamentos que só são possíveis se os machos e as fêmeas são transformadas em homens e mulheres.

c) Rubin diz que o gênero não é simplesmente uma relação de identificação com um sexo, para a autora o gênero fala de algo mais complexo como é o direcionamento do desejo sexual. Levar em conta essa idéia ajuda reconhecer que na análise de Lévi-Strauss aquilo que é reprimido são os traços da homossexualidade⁵ dos povos originários e aquilo que se torna numa regra obrigatória é a heterossexualidade (RUBIN, 1993, p.12).

Esta leitura que Rubin faz sobre os sistemas de parentesco lhe permite concluir que o sexo e o gênero são uma construção social e histórica, e não um desígnio natural ou biológico. Daí sua proposta em desvincular o sexo da reprodução, associação onde a sexualidade fica reduzida a uma função biológica (1993, p.5). A autora sugere falar do termo *sistema sexo/gênero* para fazer referência a “um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e na qual estas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas” (RUBIN, 1993, p.2).

Ainda que a leitura de Rubin não ignora que as trocas de mulheres dos povos originários são uma troca regida pelo princípio de reversibilidade: dar, receber e retribuir, ela não deixa de questionar porque são as mulheres e não os homens os objetos das trocas. A falta de uma resposta satisfatória para esta pergunta leva a Rubin a insistir que a origem da opressão da mulher já se encontra nos sistemas de parentesco, um sistema anterior ao capitalismo como já se tem mencionado.

Outras teóricas feministas como Celia Amorós e Luce Irigaray compartilham com Rubin a idéia de que as sociedades capitalistas herdaram dos povos originários a relação de desigualdade entre os sexos e que isto é notório por mérito da prática generalizada da troca de mulheres. Nesse sentido, elas concluem que a desigualdade entre os sexos é um “elemento histórico e moral” que se repete nas sociedades capitalistas quando as mulheres são levadas a servir como objeto para satisfazer as necessidades dos homens-parceiros das trocas⁶.

Em resumo, as trocas de mulheres mostram, segundo Rubin, que essa organização repousa na base de três condições: a) a divisão assimétrica do sexos onde predomina a coerção da sexualidade feminina, b) a divisão de trabalho que estabelece uma heterossexualidade obrigatória e c) o tabu sobre a homossexualidade (RUBIN, 1993, p.13).

Recuperar as críticas de Rubin sobre a troca de mulheres permite trazer novamente ao debate a discussão sobre a continuidade ou não dessa história de dominação que recai

5 Rubin traz o exemplo dos Mohave uma comunidade onde se aceita um “travestismo” institucionalizado, pois aqui um homem anatómico pode se converter numa mulher por meio de uma cerimônia especial e vice-versa. A antropóloga norte-americana explica que nesta sociedade o(a) travestido(a) se pode casar com uma esposa ou esposo do mesmo sexo anatómico, mas de gênero oposto. Esta prática mostra que ainda que seja aceito o casamento entre duas pessoas do mesmo sexo biológico, tal casamento não é considerado um casamento homossexual, na comunidade ele é considerado como um casamento heterossexual (RUBIN, 1993, p.12)

6 Realizando uma objeção ao feminismo marxista que indica que as mulheres herdaram dos povos originários esse papel de cuidadoras das tarefas da casa, ao mesmo tempo elas são expulsas do espaço do público, Rubin vai dizer que não existe uma oposição entre trabalho doméstico e a reprodução da força de trabalho, ao contrário, o trabalho doméstico ajuda a reproduzir a força de trabalho.

sobre a mulher e a origem da cultura patriarcalista. Pois, como foi mencionado no início, a troca de mulheres responde a um sistema mais amplo como é a reciprocidade da troca simbólica.

O princípio da reciprocidade na troca de mulheres

Como Rubin já tinha assinalado as trocas de mulheres são feitas no enquadramento da economia da dádiva ou troca simbólica. É importante lembrar que nesse tipo de troca se modifica o status do sujeito e do objeto, por consequência, o status de mulher como objeto de troca. Porém antes de aprofundar nesta idéia vamos apresentar algumas características da troca simbólica:

a) Ela está regida pelo princípio da reciprocidade dar, receber e retribuir, isto cria a obrigação de devolver e gastar todo o recebido. Na troca simbólica o importante é fazer circular os bens e retribuir com uma dádiva igual ou maior de aquela que foi recebida. Isto faz uma diferença com a troca mercantil e capitalista onde impera o princípio da acumulação.

b) Os objetos que se trocam são simbolizados como dádivas, ou seja, objetos únicos e singulares. Marcel Mauss em seu texto *O ensaio sobre a dádiva* vai indicar que os objetos que se trocam em rituais como o *Potlatch* ou *Kula* não são coisas inertes, pelo contrário, os objetos são elementos que carregam as gentilezas, a honra, o prestígio de seus donos, em outras palavras, eles têm poderes e/ou magia que deve circular (Mauss, 1991, pp. 166-167).

Em algumas sociedades acreditam que quando uma pessoa acumula dádivas, ela não somente interrompe a circulação desse poder e/ou magia que salva o objeto, além disso, essa interrupção pode desencadear doenças e males para a comunidade ou para a pessoa. Algo diferente acontece na troca mercantil e capitalista onde o objeto é produzido em série e onde as pessoas compram, usam e descartam.

c) O cenário onde se trocam os objetos são os grandes rituais e festas que têm como objetivo estabelecer ou atualizar as alianças com os outros homens, mas também, com os mortos, os espíritos, os deuses, os animais, a natureza, o estrangeiro, etc. Exemplo desses cenários são os rituais como o *Potlatch* das comunidades do noroeste norte-americano e o *Kula* dos trobriand. No entanto, nas trocas mercantis os intercâmbios são basicamente entre seres humanos e o cenário é o mercado onde se estabelece um equivalente geral para a troca das mercadorias.

d) Os elementos de oferendas, honra, conhecimentos ancestrais, dádivas que envolvem as trocas simbólicas outorgam-lhe um caráter distinto a uma troca mercantil onde prevalecem elementos como a competência, a eficácia, o preço, etc.

Para o pensador francês Jean Baudrillard, as trocas simbólicas dos povos originários apresentam uma ordem social baseada em relações de sedução e não no poder. Sua explicação é que estas sociedades não somente reconhecem a existência de forças antagônicas, além disso, com sua troca simbólica elas exprimem a possibilidade de coexistência de essas dualidades.

O autor assinala que para estas sociedades o problema da dualidade não passa por excluir a morte, a enfermidade, o feminino para afirmar a vida, a saúde ou o masculino, pelo contrário, elas tentam reunir e conjurar essas forças antagônicas por meio de seus rituais. Isto estabelece uma diferença com as sociedades modernas nas quais o importante é impor um dos termos sobre o outro produzindo relações dialéticas entre eles.

Os povos originários, segundo Baudrillard, com suas danças, seus cantos, sua maquiagem e suas fantasias estabelecem um jogo de signos que escondem os segredos da natureza. Assim, eles recriam uma ordem social do feminino onde prevalecem as relações de sedução. Como estas sociedades não estão preocupadas por revelar a verdade da natureza, nem por colocar ao sujeito como dono e senhor de tudo o que existe, isto evita querer controlá-la ou dominá-la. Ao manter um jogo dos signos que ocultam os segredos da natureza, o objeto se mostra como aquilo que seduz o sujeito, do mesmo jeito que o feminino seduz ao masculino (BAUDRILLARD, 2008, p.15).

Essas sociedades com suas trocas simbólicas e sua força de sedução subvertem a relação dialética entre sujeito e objeto das sociedades mercantis e capitalistas. Isto é algo que aponta Jean Baudrillard e que no texto recuperamos para repensar o estatuto da mulher como objeto das trocas, pois pensar na figura do objeto como força sedutora permite questionar o estatuto de subordinação que lhe é atribuído.

Ainda que a crítica que faz Rubin, do mesmo jeito que também o faz Irigaray e Amorós, assinalam que a mulher como objeto de trocas carrega uma história de opressão e dominação desde os povos originários até as sociedades contemporâneas, tese que merece uma revisão como já têm proposto algumas teóricas feministas e o mesmo Baudrillard.

Rubin tem argumentos valiosos ao mostrar que as trocas de mulheres é um mecanismo complexo de entender, sobretudo quando ela faz a pergunta: “porque são as mulheres e não os homens os objeto de trocas?” Porém, mais que responder a sua pergunta, agora me interessa apresentar algumas sugestões que merecem ser levadas em conta no momento de analisar o estatuto da mulher como objeto de troca:

a. A posição do objeto não é exclusiva das mulheres, pois estas sociedades também trocam crianças, homens e animais em seus rituais. Agora falar da mulher como um objeto de troca implica ressaltar que ela não se reduz a ser uma coisa útil para os homens, pois ela entra num processo de simbolização onde se torna numa dádiva que transmite os poderes de seus donatários (comunidade) e seus ancestris.

b. As mulheres trocadas são objetos valiosos tanto para a comunidade que as entrega como para a comunidade que as recebe. Elas representam a riqueza dos clãs e ainda que chegam a ocupar o status do objeto, elas retornam ao lugar do sujeito quando são reconhecidas como a nova mãe, filha, irmã da comunidade.

c. É difícil falar que nestas povos originários as mulheres não podem ser sujeito porque elas não são donas de si mesmas ou de seus corpos, quando nestas comunidades as pessoas atuam em nome do clã ou da tribo. Nestas sociedades o que desaparece é a idéia do indivíduo carregado de direitos que garante seu bem-estar, pois os homens, as mulheres, as crianças respondem a uma ordem social onde prevalece o bem-estar da comunidade acima dos desejos e liberdade dos indivíduos.

Então um ato como o matrimônio não pode ser lido como decisão de uns indivíduos livres e outros submetidos. O matrimônio, como mostra a antropóloga Weiner Annette em seus estudos sobre os trobriand, é um ato social que põe em jogo a estabilidade do clã, do mesmo jeito que, os bons relacionamentos com as aldeias vizinhas e os espíritos da comunidade, por isso a decisão do matrimônio fica em mãos do pai e tios dos namorados e não nas mãos dos jovens.

d. Um ato comum entre as teóricas feministas que questionam a troca de mulheres das povos originários é que elas utilizam as categorias das teorias como o marxismo e a psicanálise Freudiana para explicar esse intercâmbio. Porém, querer aplicar tais categorias modernas nos povos originários produz um viés sobre a leitura da trocas de mulheres.

e. Dizer que os sistemas de parentesco estabelecem uma cultura heterossexista que procura negar a possibilidade de outras direções do desejo é atribuir a estas sociedades uma sexualidade carregada de uma simbologia própria da psicanálise freudiano das sociedades ocidentais. Sobre tudo quando se leva em conta que existe estudos antropológicos onde se observa que estas sociedades têm outras relações com o corpo, a nudez, a virgindade e a sexualidade que parecem não estar revestidas dos mesmos significados e interpretações psicanalíticas das sociedades ocidentais modernas. Por exemplo, na comunidade zapoteca de Oaxaca-México existe uma figura que é a Muxe: um corpo de homem com alma feminina aceita na comunidade, uma explicação que escapa à idéia de orientação do desejo.

A teoria da troca simbólica e a teoria da sedução de Baudrillard nos faz um convite para repensar a idéia de que ocupar o estatuto do objeto não implica necessariamente um lugar de submissão. Se acreditamos, como assinala Mauss, que o objeto contém um potencial que deve ser conjurado pelo sujeito para não sofrer danos, então o que estes povos originários põem em questão são as relaciones dialéticas entre sujeito e objeto.

Em resumo, seguindo a Baudrillard, pode se dizer que a troca simbólica não se reduz a uma transação mercantil e que a história da mulher como objeto de troca não se reduz a um lugar de submissão. Fazer esta distinção permite assinalar que a mulher no enquadramento de uma troca onde estão em jogo as alianças, o jogo de signos, as relações de sedução e o princípio de reciprocidade compartilha com o objeto essa força da sedução.

Referências bibliográficas:

- BAUDRILLARD, Jean. *De la seducción*. 12ªed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008
- BAUDRILLARD, Jean. *El intercambio simbólico y la muerte*. Venezuela: Monte Ávila editores, 1992.
- MAUSS, Marcel. Ensayo sobre el don. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas. En *Sociología y antropología*. 2ª Reimpresión. España: Editorial Tecnos, 1991.
- RUBIN, Gayle. *O tráfico de mulheres: notas sobre a "economia política do sexo"*. Christine Rufino Dabat. Edileusa Oliveira da Rocha e Sonia Corrêa (trad.) Recife: Edição S.O.S Corpo, março de 1993.
- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. 2ª reimpressão. São Paulo: Editora UNICAMP, 2013.
- WEINER, B. Annette. *Men of renown. New perspectives in Trobriand exchange*. Austin: University of Texas Press, 1994.

Ética do cuidado: Análise de algumas propostas e críticas¹

Juliana Missaggia²

Introdução

A ética do cuidado apresenta-se atualmente como uma das mais importantes áreas de estudos dentro da filosofia moral, contribuindo para uma revisão significativa de diversos elementos e conceitos tidos como fundamentais para o debate sobre a ação moral. A formulação, porém, do que se convencionou chamar de ética do cuidado (“ethics of care” ou “care ethics”) varia dependendo da autoria e das bases epistemológicas que fundamentam sua formulação. De modo semelhante, as diferentes propostas para a ética do cuidado motivaram uma série de críticas, também bastante distintas entre si, algumas das quais pretendem indicar falhas pontuais, enquanto outras atacam fundamentos significativos para a teoria.

Na breve exposição que se segue, pretendo indicar em linhas gerais as principais características de duas propostas já clássicas, de Carol Gilligan e Nel Noddings, para com isso ter oportunidade de expor um panorama de objeções à ética do cuidado em suas diferentes abordagens. A análise dessas duas propostas também serve de oportunidade para apresentar brevemente algumas de suas divergências significativas. Tais diferenças são importantes, também, pois determinam em parte a grande diversidade de críticas – algumas das quais são endereçadas especificamente a apenas uma das autoras mencionadas.

É importante destacar ainda que o recorte das objeções aqui indicadas dá prioridade para as críticas oriundas da própria teoria feminista e não outras críticas de natureza mais geral sobre, por exemplo, o lugar da ética do cuidado na filosofia moral. Embora a ética do cuidado tenha sido também objeto de muitas objeções que partem justamente da defesa dos fundamentos que ela atacados – em certa medida devido a seu próprio papel contestador em relação à chamada filosofia moral “tradicional” – meu interesse se volta para essas críticas mais pontuais que já têm a teoria feminista como pano de fundo. O motivo para essa escolha se dá sobretudo pelo refinamento das objeções, as quais, como ficará mais claro a seguir a partir de exemplos concretos, não surgem de uma rejeição em bloco da ética do cuidado, mas sim de uma análise que procura resguardar aspectos relevantes ao mesmo tempo em que problematiza e aponta possíveis falhas.

A amplitude de tais críticas, no entanto, conforme já foi indicado, varia bastante dependendo dos pressupostos em questão. Uma vez que tenho aqui como foco as críticas

1 O texto foi elaborado com o propósito de manter o estilo da apresentação oral, tendo, portanto, um caráter mais informal e introdutório, voltado para uma sistematização geral da discussão.

2 UFSM, contato: juliana.missaggia@ufsm.br

feministas, essa breve análise também nos permitirá indicar como as diferentes vertentes teóricas do feminismo partem de fundamentos distintos em categorias centrais – como a concepção sobre o que é gênero, por exemplo – resultando naturalmente em propostas distintas para qualquer filosofia prática que surja de seus pressupostos. Essa será uma oportunidade, portanto, para apontar para a grande diversidade de projetos políticos feministas, embora não caiba aqui um aprofundamento desse tema.

Assim, no que diz respeito à sistematização das críticas apresentadas, uma vez que há uma grande diversidade de objeções, mesmo a partir de um recorte que dá prioridade ao feminismo, eu vou sistematizá-las em três grandes grupos. Começarei com uma breve exposição das objeções marxistas e as oriundas da Teoria Crítica. A seguir irei tratar das críticas que surgem do feminismo lésbico, latino e negro, e por último tratarei das chamadas objeções “pós-modernas”.

A proposta de Carol Gilligan

Começando então por uma breve análise das duas propostas para ética do cuidado que vão ser aqui analisadas, parto de uma das algumas considerações gerais sobre a proposta elaborada por Carol Gilligan³. Por vezes Gilligan é apontada como a principal precursora da ética do cuidado, ainda que outros textos do chamado “pensamento maternal” já apontassem para a mesma direção por ela indicada⁴. Uma das grandes contribuições do trabalho de Gilligan foi justamente o caráter precursor de seus estudos dentro do campo em que eles surgem, que é o grande campo das pesquisas em teoria do desenvolvimento moral. As origens da pesquisa de Gilligan, portanto, são estudos empíricos que pretendem apontar para uma falha em certos pressupostos epistemológicos presentes em teorias do desenvolvimento moral bastante influentes, como os trabalhos de Kohlberg.

A autora parte da análise de diferenças na resposta moral de meninos e meninas ao longo de certo tempo, bem como de mulheres em diferentes faixas etárias, a partir de entrevistas com esses grupos. Como resultado, Gilligan constata existir uma diferença no desenvolvimento moral de cada um dos gêneros por ela estudados, mesmo resultado presente nas pesquisas de Kohlberg (GILLIGAN, 1982, p. 10-18).

O aspecto mais relevante na especificidade do trabalho de Gilligan, porém, é que o resultado de suas pesquisas a levam a constatar que as chamadas teorias do desenvolvimento moral “tradicionais” resultam em um silenciamento do que ela reconhece como a moralidade da “voz feminina”. Gilligan chega à conclusão de que tais teorias partem de uma base filosófica que dá atenção para certos termos e conceitos que são relevantes para perceber as diferenças entre os gêneros. A autora procura, portanto, desenvolver uma crítica ao que ela reconhece como uma “voz masculina” hegemônica na filosofia e que se manifesta também nas teorias do desenvolvimento moral, uma vez que estas são elaboradas com base na filosofia moral dita tradicional.

Conforme já mencionado, um dos alvos da crítica de Gilligan é Kohlberg. O interessante do trabalho de Kohlberg é que ele é especialmente ilustrativo do que Gilligan aponta em relação ao problema do fundamento epistemológico que guia as pesquisas empíricas em torno do desenvolvimento moral. Falando de modo geral e bastante resumido, Kohlberg elabora uma teoria que tem por base seis estágios morais. No primeiro estágio,

3 Utilizo aqui, para essa apresentação geral, a obra “In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development”.

4 Ver, por exemplo, RUDDICK, 1989.

ocorre o que ele entende como “moralidade heterônoma”, que seria uma moralidade baseada na punição e obediência. Esse tipo de concepção de moralidade, que seria típica de crianças, envolve a ideia de obedecer a determinadas regras apenas pelo medo da punição; tem-se, portanto, uma concepção heterônoma de moralidade, porque não se parte de uma internalização do reconhecimento das razões da regra mas, simplesmente, da obediência à regra para evitar penalidade.

No segundo estágio, teremos a orientação relativista instrumental, que diz respeito a uma concepção individualista de moralidade, na qual a pessoa procura obedecer a determinadas regras ou expectativas morais apenas para melhor se adequar ao meio. Há nesse caso o interesse individual de estar bem situado dentro de um contexto social e não propriamente o interesse em agir bem pela moralidade em si. Nesse contexto seria comum, portanto, uma moralidade relativista, que muda constantemente, de modo a se adequar ao que parece ser mais favorável de acordo com a circunstância particular.

O terceiro estágio, por vezes chamado de “orientação bom garoto/boa garota”, tem por foco a ideia de conformidade interpessoal. Trata-se primariamente do desejo de agradar às pessoas próximas; portanto não há o entendimento sofisticado sobre a ação ser boa ou não moralmente, mas apenas um desejo de estar em conformidade com as expectativas do entorno social, procurando manter uma coerência na ação de acordo com as expectativas de sua família ou comunidade. Seria um tipo de estágio moral comum, por exemplo, entre adolescentes.

O quarto estágio, por sua vez, diz respeito a uma ampliação mais significativa da compreensão da moralidade. Nesse contexto, há um maior conhecimento do sistema social e o surgimento de uma consciência moral mais complexa. De fato, no quarto estágio a orientação se dá em termos de obrigação moral. O sujeito moral, nesse caso, busca agir de acordo com o que considera ser sua obrigação: mas não há aqui, ainda, uma maior compreensão das razões pelas quais uma determinada conduta moral obrigatória seria adequada ou fundamentada moralmente.

O quinto estágio diz respeito à chamada “orientação legalista”. Nesse caso, o sujeito moral estaria ciente de razões mais amplas a respeito da fundamentação de sua conduta moral, tendo como pano de fundo o contrato social e os direitos individuais. Agora, o sujeito reconhece razões mais amplas em virtude das quais determinada conduta é necessária socialmente. Há, portanto, uma tentativa de fundamentar a moralidade com base também em suas consequências, levando em consideração a sociedade em um sentido mais amplo. Tal vem a ser, assim, uma ampliação significativa em relação a estágios anteriores nos quais a conduta moral estava centrada essencialmente em uma concepção ainda restrita da alteridade, por exemplo no âmbito familiar ou das relações mais próximas. Por fim, no sexto estágio, chegamos aos princípios éticos universais. Nesse momento, segundo Kohlberg, o sujeito moral estaria no grau máximo de seu desenvolvimento, baseando a tomada de decisão moral em princípios éticos universalmente fundamentados (GILLIGAN, 1982, p. 18 et seq).

Os questionamentos de Gilligan em relação ao trabalho de Kohlberg partem em grande medida dos resultados aos quais este autor chegou por meio de suas pesquisas empíricas. Nessas pesquisas, as mulheres não atingiam graus de desenvolvimento moral tão altos quanto os dos homens. Era comum, por exemplo, que muitas mulheres estivessem, de acordo com a tabela de estágios, no terceiro patamar do desenvolvimento moral. Estariam,

portanto, no estágio de conformidade interpessoal, tendo por foco agradar às pessoas de suas relações mais próximas (GILLIGAN, 1982, p. 18-20).

A partir de uma análise crítica da base epistemológica presente na concepção de desenvolvimento moral de Kohlberg, Gilligan conclui o seguinte: o que se pode constatar seria não uma falha no desenvolvimento moral feminino, mas sim, justamente, uma base epistemológica tendenciosa operando na pesquisa empreendida pelo psicólogo. De fato, o estudo de Kohlberg seria excessivamente centrado na visão masculina da moral, típica da tradição filosófica, com foco em regras e direitos e com base na noção de justiça, em detrimento de outras concepções possivelmente importantes para a moralidade, tais como a empatia, os sentimentos ou as relações (GILLIGAN, 1982, p. 82 et seq).

Por fim, a partir não só da análise do fundamento dos estudos de Kohlberg, mas também a partir de seus próprios estudos autônomos, Gilligan chega à conclusão de que há uma diferença significativa nas bases que fundamentam a moralidade masculina e a moralidade feminina mais típicas. No caso da moralidade masculina, haveria uma ênfase em direitos e princípios universais e imparciais; a moralidade feminina, por outro lado, acabaria por enfatizar questões como cuidado, relacionamentos, sentimentos, comprometimento e proteção, em detrimento de noções mais abstratas tais como princípios universais e justiça imparcial (GILLIGAN, 1982, p. 98 et seq).

A partir disso, Gilligan procura defender que a moralidade feminina, a despeito de em grande medida negligenciar os conceitos mais amplamente trabalhados e valorizados na filosofia moral tradicional, seria um tipo de moralidade igualmente fundamental para a sociedade humana. Gilligan defende, por essa razão, a busca por sua valorização e inclusão na teoria moral. Sua defesa não envolve a ideia de uma incompatibilidade entre a ética do cuidado, manifesta mais claramente na moralidade tipicamente feminina, e a ética de princípios, da qual a modalidade masculina seria a representante. Gilligan acredita, ao invés, que é possível haver uma complementaridade entre as duas éticas, de modo que sua proposta aponta não para a pauta de uma substituição de uma por outra, mas sim para uma convivência, que tenha por resultado teórico uma substantiva ampliação da teoria moral, bem como a valorização de categorias morais normalmente negligenciadas ou subtematizadas (GILLIGAN, 1982, p. 130 et seq).

A proposta de Nel Noddings

A segunda proposta a ser analisada, defendida por Nel Noddings⁵, surge em parte da rejeição à ideia da possibilidade de universalização abstrata dos julgamentos morais. Noddings sustenta que são os sentimentos e o envolvimento afetivo os fundamentos de toda a moralidade. A ética, portanto, surgiria como um desdobramento das relações mais próximas, nas quais existem laços afetivos, e o fundamento da moral teria por base a reciprocidade presente sobretudo nas relações de cuidado. Para Noddings, o cuidado ético é derivado do cuidado natural de tais relações mais imediatas (NODDINGS, 1986, p. 79 et seq).

A filósofa reconhece que há um desejo humano básico e universal de cuidar e ser cuidado. Não há, em verdade, sequer a possibilidade de sobrevivência de nossa espécie sem cuidado parental. O fato de a filosofia moral tradicional ter negligenciado elementos como o cuidado se deveria em parte a tal tarefa ser tomada como algo absolutamente natural –

⁵ Utilizo aqui a obra. Uma apresentação sobre mudanças na perspectiva de Noddings, envolvendo outras obras, não caberia nessa discussão.

embora exercida em maior parte, tradicionalmente, por grupos sociais específicos, como mulheres (NODDINGS, 1986, p. 104 et seq).

Em sentido mais amplo há, também, segundo Noddings, um sentimento natural de “se importar com”, algo que seria comum a qualquer ser humano, com exceção de casos patológicos (de pessoas, por exemplo, incapazes de se conectar emocionalmente com seus semelhantes). Tal sentimento de “importar-se com” faria parte da nossa sociabilidade mais básica e a moralidade, portanto, seria um desenvolvimento de tal sentimento natural (NODDINGS, 1986, p. 79 et seq).

De acordo com Noddings, então, o desejo de ser moral ou agir de modo moralmente correto está fundamentado na necessidade de estar conectado aos outros, a qual é, como já mencionado, em parte uma necessidade oriunda também das condições da nossa própria sobrevivência enquanto espécie. A fonte de obrigação moral, portanto, surge do valor atribuído às relações cotidianas de cuidado e não de imperativos abstratos, tão defendidos por boa parte da filosofia moral (NODDINGS, 1986, p. 94 et seq).

Desse modo, tendo tais fundamentos para a obrigação e a justificação moral, o trabalho de Noddings aponta de maneira bastante contundente para os limites dos princípios éticos abstratos. Segundo a autora, a abstração das particularidades de toda a situação concreta, típica de uma ética baseada em princípios universais, acaba por gerar uma desconexão com o que haveria de propriamente moral em tal situação, como, por exemplo, suas particularidades, os sentimentos envolvidos, os relacionamentos, as pessoas específicas, etc. Não seria possível, por exemplo, encontrar uma regra para um dilema moral concreto, pois a resposta necessariamente dependeria do sujeito moral particular e do contexto da situação em que as pessoas envolvidas se encontram (NODDINGS, 1986, p. 90 et seq).

A crítica de Noddings, desse modo, envolve a ideia de que princípios morais abstratos são limitados em sua aplicação e são, portanto, pouco informativos. Assim, para ela, não pode ser através de tais princípios que iremos encontrar os critérios para o certo e o errado do ponto de vista da moralidade. Noddings acredita que tais critérios são oriundos das relações afetivas próximas e do já mencionado sentimento natural que envolve a necessidade de oferecer e receber cuidado. Nesse sentido, a autora dá especial atenção às relações de “importar-se com” oriundas do cuidado parental, particularmente da relação mãe e filho (a). De fato, o modelo paradigmático da relação de cuidado está pautado na noção de maternidade, sobretudo do amor maternal (NODDINGS, 1986, p. 40 et seq).

Buscando, porém, encontrar um antídoto para as possíveis críticas de relativismo, Noddings sustenta que tal inclinação natural ao sentimento de cuidado seria, ela sim, algo quase universal na espécie humana. Como mencionado anteriormente, tal sentimento surge do próprio papel desempenhado pelas relações de cuidado no que diz respeito à nossa sobrevivência enquanto espécie. O argumento gira em torno, essencialmente, da ideia de que o cuidado de que fomos objeto, sobretudo na infância, envolvem sentimentos e afetos que servem de base para o que compreendemos como “certo” ou “errado” no trato humano. Embora tais noções possam evidentemente variar de acordo com a cultura da sociedade de determinado indivíduo, o cuidado e o “importar-se” com, em suas diferentes manifestações, seria um fenômeno universal.

Assim, apesar de estabelecer como fundamento da moral um sentimento natural que seria considerado em grande medida universal, Noddings reconhece que haveria limites

para a obrigação moral. Uma vez que a autora busca estabelecer uma crítica às concepções abstratas de moralidade, ela reconhece que tampouco poderia defender uma noção abstrata para a ideia de obrigação moral. Para a filósofa, é um fato de simples constatação que não temos sentimento de cuidado por toda e qualquer pessoa. Seria natural, portanto, importar-se com pessoas próximas mais do que com desconhecidos ou pessoas mais distantes. O que ocorre, segundo Noddings, é que dada nossa humanidade compartilhada e tal sentimento natural de “importar-se com” há sempre a possibilidade do surgimento de relações em potencial. Seria com base em tais relações potenciais que a obrigação moral poderia se ampliar para além das relações pessoais mais próximas. Ainda assim, a autora defende que não apenas é natural, como também correto do ponto de vista moral dar prioridade para as relações afetivas próximas e ter, portanto, mais obrigação moral com as pessoas do nosso contato imediato (NODDINGS, 1986, p. 81 et seq).

Dessa maneira, os critérios para obrigação moral envolvem relações atuais nas quais estejam presentes sentimentos e reciprocidade. A obrigação moral estende-se de maneira mais ampla quando se projeta o potencial de estabelecimento ou crescimento de relações. A obrigação moral para aqueles “mais distantes” ou desconhecidos, ou mesmo, em sentido amplo, a obrigação moral que se estende para a sociedade, envolve o reconhecimento de outros seres como também semelhantes a nós no que diz respeito à necessidade de dar e receber cuidado. Aplicamos, portanto, ainda que de maneira menos direta, uma projeção em relação aos sentimentos que de fato temos pelas pessoas de nossos relacionamentos mais próximos. A obrigação moral, no entanto, não ocorre de maneira igualitária, havendo graus para obrigação. Para Noddings, quanto maior a reciprocidade maior será a obrigação moral dentro do relacionamento.

Breve apontamento de algumas diferenças entre as propostas

Analisando as duas propostas acima apresentadas no que diz respeito a suas diferenças mais significativas, podemos destacar alguns elementos. Tal análise é importante na medida em que dará ocasião para destacar mais uma vez a diversidade de propostas que entram no mesmo escopo da chamada “ética do cuidado”. Isso é fundamental para compreender, por exemplo, que algumas das críticas à ética do cuidado dizem respeito a apenas um tipo determinado de proposta, de modo que é necessário fazer essas distinções no momento de desenvolver uma avaliação mais ampla.

Uma dessas diferenças é o fato de que, no caso de Gilligan, não há a busca por explicar a gênese e o fundamento da moral. Os trabalhos da autora, tendo sua origem nos estudos do desenvolvimento moral, chegam na verdade à conclusão sobre a diferença da moralidade entre homens e mulheres e do estabelecimento de que o comportamento moral das últimas estabeleceria o que depois foi chamado de “ética do cuidado”, mas seus estudos não tinham por objetivo estabelecer os fundamentos para uma nova filosofia moral.

Noddings, por outro lado, buscou explicitar a origem da moralidade, o que em sua concepção, como vimos, surgiria a partir do sentimento de “se importar” e do sentimento de cuidado típico das relações próximas. Há, nesse caso, portanto, uma preocupação de fundamentar mais detidamente os conceitos empregados e encontrar uma justificação para a moralidade que vai contrastar ou mesmo, em alguns casos, opor-se frontalmente a fundamentações clássicas da filosofia moral (como em relação às éticas deontológicas, por exemplo).

Outra diferença significativa entre as duas propostas aqui analisadas é que, no caso de Gilligan não há a busca por estabelecer um modelo específico de moralidade como sendo um ideal a ser seguido. Gilligan não pretende sugerir que a moralidade do cuidado seria superior ou que, por ser mais típica de mulheres, seria um indício da superioridade moral feminina. Noddings, por outro lado, entende que a ética do cuidado é o modelo mesmo da moralidade e a explicação sobre sua origem. Desse modo, para a última, tentativas de fundamentar filosoficamente a ética a partir de noções abstratas como “imperativos” e “direitos e deveres universais” seria um desvio da verdadeira base de qualquer moralidade possível.

Tal diferença também se manifesta em uma outra distinção importante entre as duas propostas. Para Gilligan, a ética do cuidado por ela defendida aparece como conciliável com a ética dos princípios. Não haveria uma impossibilidade de compatibilização, pois as diferentes concepções morais em parte dizem respeito a âmbitos e contextos distintos, para os quais justificações e fundamentos diferentes são requeridos. Noddings, por outro lado, estabelece que a ética do cuidado não é compatível com uma ética de princípios, uma vez que a última seria, na visão da filósofa, o resultado de uma concepção equivocada de filosofia moral, a qual procura fundamentos onde não seria possível encontrá-los e, o que é ainda mais grave, não é capaz de prover de maneira satisfatória um guia para a moralidade e os conflitos pessoais e intersubjetivos.

Algumas críticas à ética do cuidado

A partir da análise dessas duas propostas para ética do cuidado, é possível desenvolver, ainda que em linhas gerais, algumas das críticas que suscitaram. Como destaquei anteriormente, as críticas que aqui procurarei sistematizar são principalmente as objeções oriundas da teoria feminista. A intenção, porém, não é a de estabelecer uma análise exaustiva sobre elas, mas sim apenas reuni-las em três grupos com vistas a resumir os principais argumentos que apresentam. Uma análise mais detida de tais críticas e a apresentação de algumas das possíveis respostas a elas, fica como tarefa para outra ocasião.

Começando pelas objeções de origem marxista e da teoria crítica, verificamos a defesa de que não é possível utilizar a categoria gênero sem avaliar os fatores sociais de sua constituição. Esse seria, por exemplo, um equívoco cometido nos trabalhos de Gilligan, nos quais o gênero estaria reduzido à teoria psicológica, sem um maior detalhamento das razões de sua origem. Como vimos, ao procurar descrever as diferenças e peculiaridades da resposta moral das mulheres, mas sem procurar explicitar detidamente seus fundamentos sociais, Gilligan acabaria por apresentar o fenômeno da “voz diferente” feminina de maneira incompleta e superficial, uma vez que não preocupa-se em explicitar justamente um dos elementos determinantes tidos como determinantes para qualquer estudo que faça um recorte de gênero (BENHABIB, 1992, p. 190 et seq).

Nesse sentido, poderia se verificar uma concepção que peca pela ingenuidade política, ao não dar o devido destaque aos fatores de opressão que permeiam as construções de gênero. Uma das manifestações de tal falta de aporte político crítico seria, por exemplo, a omissão de uma análise do cuidado como trabalho, sobretudo, como destacarão algumas autoras, enquanto trabalho feminino não remunerado – crítica essa a qual o trabalho de Noddings estaria igualmente sujeita. De fato, isso se manifestaria de uma maneira bastante explícita nos trabalhos de Noddings, por exemplo, no caso de diversas passagens nas quais a relação de cuidado da mãe para com o filho é o grande exemplo de moralidade (MACKINNON, 1985, p. 20 et seq).

Outra crítica diz respeito à falta de um maior desenvolvimento da noção de interseccionalidade, que aponta para a necessidade de analisar não apenas o gênero, mas também outros marcadores sociais, como raça e classe social, que afetam profundamente a experiência concreta dos sujeitos, determinando em grande medida, inclusive, como será vivida a experiência de ser mulher e a compreensão da própria feminilidade. Nos estudos da ética do cuidado de Gilligan e Noddings faltaria, por exemplo, um maior desenvolvimento sobre a diferença de classe e o impacto que tal diferença tem nas atividades do trabalho de cuidado. Como se sabe, as tarefas domésticas e do cuidado de crianças e doentes é largamente variável de acordo com a situação econômica da mulher, de modo que muitas mulheres de classes altas, mesmo que sofram a pressão social de serem responsabilizadas de maneira desigual por tais tarefas, podem, muitas vezes, delegá-las a mulheres mais pobres (BENHABIB, 1992, p. 192 et seq).

Outro exemplo relativo à dificuldade em estabelecer uma moralidade pautada na noção de cuidado seria o perigo de reforçar e elogiar a submissão feminina. Justamente levando em consideração o contexto político no qual a atribuição das tarefas de cuidado às mulheres é estabelecida, ao menos em parte, através de uma imposição social, seria preciso questionar em que medida a conexão entre ética do cuidado e moralidade *tipicamente feminina* não seria perigosa. Dada a seriedade das consequências políticas indicadas em relação a isso, trata-se de um dos pontos mais fortes das críticas endereçadas às propostas de ética pautadas na noção de cuidado (MACKINNON, 1985, p. 21 et seq).

Continuando a sistematização das críticas à ética do cuidado, partimos agora para um resumo dos principais argumentos das objeções oriundas do feminismo lésbico, latino e negro. Uma das primeiras questões que são apontadas pelas autoras dessas correntes dizem respeito à noção da mulher como “cuidadora”, a qual envolve, dentre outros elementos, um estereótipo da feminilidade heterossexual. Também aqui aparece a noção do cuidado como ao menos em parte uma imposição social, a qual é, inclusive, muitas vezes um fardo inconfessável para as mulheres, de modo que seria altamente problemático basear uma ética na noção de cuidado sem levar em consideração de maneira atenta ao contexto político e social (HOAGLAND, 1991, p. 246 et seq).

Outro ponto importante desse conjunto de críticas à ética do cuidado diz respeito à noção de maternidade como principal modelo para a moralidade, como aparece sobretudo no trabalho de Noddings. Isso seria problemático uma vez que no relacionamento entre mãe e filho existe, ao menos durante muito tempo, uma relação necessariamente desigual. Haveria, nesse ponto, algo especialmente problemático na argumentação de Noddings, uma vez que a autora estabelece como um dos critérios para a obrigação moral justamente a reciprocidade presente no relacionamento. Ora, no caso da relação de maternidade trata-se justamente de uma reciprocidade necessariamente limitada e desigual, de modo que mesmo nos termos defendidos por Noddings haveria um problema em estabelecer a maternidade como modelo moral (CARD, 2010, p. 49 et seq).

Uma das consequências dessa concepção diz respeito a correr o risco de reforçar a maternidade compulsória. Conforme é largamente discutido dentro da teoria feminista, muitas vezes a escolha de ser mãe não ocorre de maneira inteiramente livre, pois há uma pressão social bastante forte para que as mulheres decidam em favor da maternidade, do mesmo modo que é bastante comum verificar a tendência a criticar as mulheres que decidem por não ter filhos. Assim, levando em consideração tal contexto problemático em

relação à maternidade, seria um problema tratar dessa noção sem um desenvolvimento maior da questão política que permeia o tema (HOAGLAND, 1991, p. 252 et seq).

Outro elemento, também já indicado pelas autoras ligadas ao marxismo e à teoria crítica, como vimos, diz respeito à noção de cuidado enquanto trabalho. Especialmente autoras ligadas ao feminismo latino e negro vão apontar para o fato de que o trabalho de cuidado deve ser analisado não apenas em relação à tendência de ser mal remunerado, mas também a partir do recorte de raça e classe necessário para sua compreensão. Em relação a isso, elas apontam para o fato facilmente verificável de que na maior parte dos casos o trabalho de cuidado é realizado por mulheres negras, latinas e pobres. Além disso, há todo um contexto bastante complicado do ponto de vista da moralidade, uma vez que muitas vezes relações de afeto desiguais são estabelecidas nessas atividades, de modo que a separação entre o pessoal e o profissional fica diluída, por vezes gerando um contexto de exploração que se utiliza dos sentimentos que foram estabelecidos (WILLIAMS, 2001, p. 467 et seq).

Outra crítica digna de nota diz respeito à noção de reciprocidade e o foco nas relações pessoais conforme estabelecido por Noddings. Haveria, nesse caso, o risco de individualismo e de exclusão de pessoas distantes, uma vez que, como vimos, a autora estabelece de maneira bastante explícita ser natural importar-se mais e ter mais obrigação moral em relação às pessoas mais próximas de nós. Ora, levando em consideração o contexto político de um mundo globalizado com relações de trabalho altamente desiguais e exploratórias, com problemas envolvendo imigrações e refugiados e com todo um histórico de colonização, dentre outros fatores, chama atenção o fato de que uma das consequências possíveis da interpretação do que Noddings defende é a ideia de que seria natural importar-se menos ou ter menos obrigação moral para com pessoas distantes do nosso entorno imediato, como, por exemplo, estrangeiros, pessoas de outras etnias e raças, praticantes de outras religiões, etc. Desse modo, surgem consequências políticas bastante nocivas dependendo da maneira como se interpreta a noção de obrigação moral a partir do trabalho de Noddings moral (CARD, 2010, p. 73 et seq).

Passando, por fim, para as chamadas “críticas pós-modernas”, encontramos alguns elementos dignos de nota nas objeções apresentadas, as quais em parte englobam considerações mais gerais sobre as bases e fundamentos filosóficos assumidos nas formulações da ética do cuidado. A primeira delas diz respeito a um aparente compromisso com uma concepção rígida da noção de “mulher” e de “sujeito”. Haveria, por trás das propostas da ética do cuidado, uma discussão que gira em torno da chamada “lógica da identidade”, que pressupõe a noção de feminilidade como algo muito mais estável, unitário e identificável do que ela de fato seria (YOUNG, 1986, p. 3 et seq).

A ética do cuidado, portanto, consistiria em uma teoria comprometida com a ideia de uma estabilidade, em verdade artificial, da categoria “mulher”. Tal noção estaria constituída sobretudo a partir do estereótipo eurocêntrico de feminilidade, marcado justamente pelos pressupostos da filosofia desenvolvida na Europa. A própria concepção de Gilligan de uma ética própria da “voz feminina”, sem questionar suficientemente em quais grupos sociais suas pesquisas estão centradas, demonstra um problema metodológico bastante grave, especialmente se levar em consideração a falta, como já foi indicado, de um recorte preciso de raça e classe (FLAX, 1987, p. 621 et seq).

Assim, o que poderia se verificar tanto nos estudos de Gilligan, como também no trabalho de Noddings é a falta de uma maior sofisticação do ponto de vista conceitual em relação aos papéis de gênero e ao perigo da essencialização de tais modelos. O fato de não haver uma problematização suficiente desse elemento teria consequências graves para teoria da ética do cuidado, pois independentemente de as autoras defenderem tal concepção de moralidade como sendo possível de ser atribuída também a homens, o fato é que toda a discussão desenvolvida por elas acabaria por separar a moralidade em “feminina” e “masculina” acabando, portanto, por reforçar os estereótipos de gênero e essencializar as noções de homem e mulher.

Referências bibliográficas:

- BENHABIB, Seyla. 1992. *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.
- BLUM, Lawrence A. 1994. *Moral perception and particularity*. Cambridge University Press.
- CARD, Claudia, 2010. *The unnatural lottery: Character and moral luck*. Temple University Press.
- FLAX, Jane. "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory," *Signs*, 12.4 (1987), pp. 621-43.
- GILLIGAN, Carol. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- KITTAY, Eva Feder. 1999. *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York: Routledge.
- KOHLBERG, Lawrence, 2003. *Psicología del desarrollo moral*. Desclée de Brouwer.
- HALWANI, Raja. "Care Ethics and Virtue Ethics." *Hypatia* (2003): 161-192.
- HELD, Virginia. 2006. *The ethics of care: Personal, political, and global*. Oxford University Press.
- HELD, Virginia. "Care and justice in the global context." *Ratio Juris* 17, no. 2 (2004): 141-155.
- HOAGLAND, Sara Lucia. "Some thoughts about caring" In: CARD, Claudia, ed. *Feminist Ethics*. 1991. Lawrence: University Press of Kansas.
- MACKINNON, C. A., DUBOIS, E. C., DUNLAP, M. C., & GILLIGAN, C. J. (1985). Feminist discourse, moral values, and the law--A conversation. *Buff. L. Rev.*, 34, 11.
- NODDINGS, Nel. 1986. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.
- RUDDICK, Sara. 1989. *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Boston: Beacon Press.
- ROBINSON, Fiona. 2011. *The ethics of care: A feminist approach to human security*. Temple University Press.
- SLOTE, Michael. 2007. *The ethics of care and empathy*. Routledge.
- SLOTE, Michael. 2001. *Morals from Motives*. Oxford: Oxford University Press.
- SOSA-PROVENCIO, Mia Angélica. "Seeking a Mexicana/Mestiza critical feminist ethic of care: Diana's revolución of body and being." *Journal of Latinos and Education* 15, no. 4 (2016): 303- 319.
- WILLIAMS, Fiona. "In and beyond New Labour: towards a new political ethics of care." *Critical social policy* 21.4 (2001): 467-493.
- YOUNG, Iris Marion. "The ideal of community and the politics of difference." *Social theory and practice* 12.1 (1986): 1-26.

Sujeito neoliberal: Entre performance e gozo

Julio Cesar Lemes de Castro¹

Neoliberalismo e capital humano

O neoliberalismo, que constitui ao mesmo tempo o modelo de capitalismo e a racionalidade governamental hegemônicas em nossa época, leva às últimas consequências a ideia de *homo oeconomicus* herdada de seus antecedentes teóricos – o liberalismo clássico, o utilitarismo e o marginalismo (CASTRO, 2017). O cômputo de custos e benefícios, servindo-se de instrumental matemático sofisticado e desvinculado de qualquer orientação normativa, passa a ser utilizado para explicar, a rigor, qualquer situação da vida humana. Uma escolha é dita racional apenas no sentido de buscar meios adequados aos fins, dadas as informações existentes, e “não no sentido de um processo de deliberação fundamentado completamente ou explicitamente, ou mesmo de uma ponderação consciente de alternativas” (BECKER; POSNER, 2009, p. 4). Até adições prejudiciais à saúde são objeto de cálculo, no qual se compara o que é percebido como vantagem ou desvantagem. Por força do cálculo, alguém pode descuidar-se da prevenção contra uma doença vista como facilmente tratável ou adotar comportamentos de risco num contexto de expectativa reduzida de vida. Se o capitalismo se caracteriza pela axiomatização, ou quantificação generalizada dos fluxos, conforme Deleuze e Guattari (1973), no neoliberalismo isso é levado às últimas consequências.

A epítome do *homo oeconomicus* neoliberal é o conceito de capital humano, que no contexto teórico do neoliberalismo passa a ser empregado de forma explícita e assume um papel central. Para Theodore Schultz (1961, p. 4), economista da Escola de Chicago e ganhador do Prêmio Nobel em 1979, “os trabalhadores se tornaram capitalistas (...) a partir da aquisição de conhecimentos e habilidades que têm valor econômico”. Gary Becker (1993a, p. 11), também da Escola de Chicago e Prêmio Nobel em 1992, cujo nome está conectado especialmente ao conceito de capital humano, afirma que as “atividades que influenciam rendimentos monetários e psíquicos futuros aumentando os recursos em pessoas (...) são chamadas investimentos em capital humano”. Para ele, a saúde, por exemplo, integra esse capital, visto que influencia o desempenho profissional e a expectativa de vida, tornando-se passível de mensuração monetária. E não somente instâncias exteriores utilizam cálculos econômicos nessa área, mas os próprios sujeitos o fazem.

Uma das linhas de crítica ao conceito de capital humano parte de Bourdieu (1984). Apesar de recorrer a uma gama de expressões para designar tipos de capital, como

¹ Doutor em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP, com pós-doutorados em Psicologia Social na USP e em Comunicação e Cultura na UFRJ

“capital cultural” (subdividido em “capital literário”, “capital científico” e “capital jurídico-econômico”), “capital simbólico”, “capital teórico”, “capital escolar”, “capital social” (ou “capital de relações sociais”) e “capital corporal”, diferenciando todas elas do “capital econômico”, ele toma distância em relação à proposta de capital humano, que a seus olhos carece de sofisticação analítica e dimensão crítica. Assim, Bourdieu (ibid., p. 570n.4) ironiza a forma simplista e artificial pela qual Stigler e Becker (1977), apoiados numa modelização algébrica, distinguem um vício positivo, como a melomania, de um vício negativo, como a toxicomania: a primeira seria facilitada pela redução do custo de obtenção do prazer estético devido ao aumento gradativo de conhecimento musical, enquanto a segunda seria impulsionada pelo aumento gradativo do custo de obtenção de estados de euforia. Crítica similar aplica-se à abordagem da educação em termos de capital humano feita por Becker, que, segundo Bourdieu (2002, p. 282), é puramente economicista, por limitar-se a quantificar os gastos com a escolarização e a produtividade dela decorrente, ignorando, entre outros fatores, a influência do capital cultural da família na formação do indivíduo e do capital social da família em sua empregabilidade.

Outra linha de crítica insere-se na perspectiva marxista. Para esta, o trabalhador não se reduz a sua força de trabalho; além disso, a força de trabalho é uma mercadoria especial, pois tem a capacidade de gerar valor. Daí deriva potencialmente um conflito, pois o valor gerado é maior que a remuneração recebida pelo trabalhador, o saldo correspondendo à mais-valia. Tal conflito tem caráter de classe, opondo o trabalhador ao capitalista. Ademais, como observa Karatani (2003, p. 201), a troca entre mercadoria e dinheiro não é simétrica, pois o detentor de dinheiro pode comprar o que quiser e quando quiser, enquanto o proprietário da mercadoria precisa vendê-la antes que se deprecie, e essa diferença hierárquica é ainda maior quando a mercadoria em questão consiste na força de trabalho. Portanto, ao subsumir a categoria do trabalho à do capital, a teoria do capital humano elide a especificidade do trabalho, seu conflito imanente com o capital e sua subordinação estrutural ao capital. Cumpre lembrar que o neoliberalismo se apoia com frequência em estratégias de choque (KLEIN, 2007) para subjugar os trabalhadores. As primeiras experiências neoliberais são implantadas nas ditaduras militares de Augusto Pinochet, no Chile, e Jorge Videla, na Argentina, por economistas alcunhados de “Chicago Boys”, em virtude de seu vínculo com a Escola de Chicago. O início do governo de Margaret Thatcher, no Reino Unido, é marcado pela repressão implacável e exemplar à greve dos mineiros, o mesmo acontecendo no início do governo de Ronald Reagan, nos Estados Unidos, com relação à greve dos controladores de voo, e no início do governo de Fernando Henrique Cardoso, no Brasil, diante da greve dos petroleiros. A supressão ideológica dos trabalhadores enquanto classe, através da teoria do capital humano, complementa a ação repressiva, operando com eficácia ainda maior.

Também do ponto de vista marxista, o conceito de capital humano reatualiza a problemática da reificação. Lukács (1972, p. 92), desenvolvendo a partir de Marx a noção de reificação (tomar uma pessoa como coisa), mostra como ela é interiorizada: na medida em que o trabalhador oferece sua força de trabalho no mercado, isso envolve uma “auto-objetivação”. Em certas atividades, como o jornalismo, a reificação pode implicar “a própria subjetividade, o conhecimento, o temperamento e os poderes de expressão” (ibid., p. 100). Ao reduzir o sujeito e seus atributos a mercadorias, ou, mais exatamente, a corporificações de capital passíveis de ser calculadas através de equações econométricas, o conceito de capital humano aproxima-se da reificação. E, se até o sujeito se vê como capital, podemos

dizer que estamos diante do que Honneth (2005) qualifica como “auto-reificação”. Em seu discurso ao receber o Nobel, o próprio Becker (1993b, p. 392) revela que, ao publicar a primeira edição de sua obra *Capital humano*, em 1964, teve dúvidas quanto ao título finalmente escolhido por conta do fato de que, para alguns, esse sintagma tinha um sentido degradante, “tratava as pessoas como máquinas”. É também significativo o exemplo, que ele provê, do comércio de escravos para ilustrar como pessoas podem ser consideradas estoques de capital humano (BECKER, 1993a, p. 9-10). Com o avanço da ideologia neoliberal, no entanto, há uma naturalização do conceito. Hoje é comum que as pessoas falem em investir em sua própria educação, ou na educação dos filhos; o *marketing* de cursos e outras atividades que prometem algum tipo de aprimoramento com frequência designa o valor a ser pago como investimento, e não como custo.

Empreendedorismo de si e injunção de performance

Em Foucault, a crítica às limitações da teoria do capital humano não aparece de maneira muito explícita. Sua prioridade é desvendar a lógica por trás dessa teoria, que para ele é crucial para entender a subjetividade neoliberal. A esse respeito notemos que o próprio Becker, aludindo à análise de Foucault, sublinha: “Eu gosto da maior parte, e não discordo de muito. Tampouco posso dizer se Foucault está em desacordo comigo” (BECKER; EWALD; HARCOURT, 2012, p. 3). O aspecto à primeira vista meramente descritivo da análise foucaultiana contribui para alimentar a polêmica a propósito da suposta simpatia de Foucault pelo neoliberalismo (BALLAST, 2014). François Ewald, o principal assistente de Foucault no último período de sua vida e um dos responsáveis pela edição póstuma de sua obra, qualificado por alguns como um “foucaultiano de direita”, chega a declarar, em debate com Becker na Universidade de Chicago, que *O nascimento da biopolítica* traz “a apologia do neoliberalismo” (BECKER; EWALD; HARCOURT, 2012, p. 4) e a especular se Foucault não se teria tornado “um aluno de Gary Becker” (ibid., p. 6), assegurando, ademais, que Foucault preferia Becker a Bourdieu (ibid., p. 16-17).

Foucault (2004, p. 166) observa que o ordoliberalismo alemão, uma das vertentes do neoliberalismo, concebe “a sociedade sob o modelo da empresa”, cabendo ao Estado estimular o empreendedorismo em todas as áreas da vida, inclusive na esfera privada. Em Friedman (2002, p. 102-103), da Escola de Chicago, encontramos um interessante argumento: o investimento em capital humano, que está encarnado em pessoas, envolve uma imprevisibilidade maior do que aquele feito em máquinas e edifícios. Podemos notar como consequência disso que a gestão de capital humano, sob o neoliberalismo, consiste numa boa medida na promoção das virtudes do empreendedorismo, normalmente associado a riscos maiores, mas também a retornos maiores. O que mais chama a atenção de Foucault (2004, p. 232), quando ele discute a teoria do capital humano em autores como Becker, é que ela tende a tornar o próprio sujeito um “empreendedor de si mesmo”. Posto que cada um é encarado como “uma máquina que vai produzir um fluxo de rendimentos” (ibid., p. 230), incentiva-se o investimento em si, que incide sobre atributos físicos, psíquicos e intelectuais e se vale das técnicas de si, identificadas também por Foucault (2001, p. 1602-1632) na cultura antiga. Sob o neoliberalismo, contudo, esse investimento não tem limites, podendo chegar por exemplo à eugenia. É aí que reside mais claramente o elemento crítico subjacente à análise de Foucault (2004, p. 235): a identificação de um novo regime social de controle, baseado não na contenção (como no regime disciplinar clássico) mas na incitação: “Tão logo uma sociedade se coloque a ela mesma o problema do aperfeiçoamento de seu

capital humano em geral, é inevitável que se produza o problema do controle, da filtragem, do aperfeiçoamento do capital humano dos indivíduos”.

Apoiando-se na análise foucaultiana, Laval e Dardot (2013, p. 362) enfatizam no neoliberalismo um processo de “ultra-subjetivação’ que não tem como finalidade em estado último e estável de ‘possessão de si mesmo’, senão um mais além de si mesmo, que se afasta cada vez mais”. O horizonte de contínuo aperfeiçoamento que preside o investimento em si envolve uma valorização do desempenho, ou “culto da performance”, nas palavras de Ehrenberg (1991), em diversas esferas. Poderíamos sintetizar os desdobramentos da proposta de capital humano como uma injunção de performance, que serve de fundamento a um determinado ideal de funcionamento social.

Não obstante a explicação do comportamento humano com base no cômputo de custos e benefícios deixar de lado critérios normativos, a valorização do investimento no capital humano aponta para uma normatividade genérica. O cálculo pode justificar qualquer comportamento, mas espera-se que ele esteja a serviço do empreendedorismo de si, da injunção de performance. Há portanto uma moral implícita no neoliberalismo, aparentada à meritocracia e ao darwinismo social: se tudo depende do cálculo, acaba saindo-se mal quem se equivoca em seus cálculos. Aqui merece ser situada a figura idiossincrática da escritora Ayn Rand, uma espécie de filósofa amadora, criadora de um sistema denominado “objetivismo”, que faz uma defesa encarniçada do egoísmo. Alan Greenspan, que vem a tornar-se o todo-poderoso presidente do Fed, o banco central norte-americano, entre 1987 e 2006, frequenta o círculo objetivista nos anos 1960 e 1970 e mantém amizade com Rand até a morte dela em 1982, atribuindo a tal influência papel decisivo em sua evolução intelectual. Na década de 1990, uma pesquisa da Biblioteca do Congresso considera a principal obra de Rand, *A revolta de Atlas*, como o livro mais influente nos Estados Unidos depois da Bíblia. No movimento Tea Party, que surge em 2009, Rand goza de *status* icônico. Talvez o prestígio e a popularidade dessa escritora se devam justamente ao fato de que ela patenteia a moral implícita do neoliberalismo.

O empreendedorismo de si exhibe ecos da ética protestante do trabalho caracterizada por Weber (2004), que prescrevia o engajamento em pós da vocação de cada um e, em seu aspecto mais pragmático, ilustrado pelo lema “Tempo é dinheiro”, de Benjamin Franklin, era algo mensurável. O culto à performance, por sua vez, recupera o “princípio da performance”, através do qual Marcuse (1966, p. 35,44) designa a forma socialmente prevalente do princípio da realidade freudiano na época da modernidade capitalista, e cujo motor é a “produtividade” (ibid., p. 259). Mas há diferenças importantes em relação a esses fenômenos do passado, que dão à proposta neoliberal em vigor seu caráter distintivo: o foco do sujeito é em si, não em algo externo; não se coloca mais, em princípio, a adesão a modelos normativos, isto é, o sujeito aparentemente assume maior iniciativa; há uma intensificação do engajamento; eclipsa-se a conotação de sacrifício pulsional. Tudo isso permite uma aproximação com a pulsão e o gozo.

Lacan e o imperativo contemporâneo do gozo

Se em Freud predominam metáforas sobre o aparelho psíquico ligadas ao paradigma da energia, em Lacan vemos um deslocamento para o paradigma do valor, no qual amiúde se insere a problemática do gozo. Em sua discussão no *Seminário VII* sobre o utilitarismo de Bentham, um dos antecedentes teóricos do neoliberalismo, Lacan (1986, p. 269) ressalta a necessidade de levar-se em conta o gozo (o que acabou sendo feito

no contexto do marginalismo, outro antecedente teórico do neoliberalismo): “Nessa coisa [...] há no início outra coisa além de seu valor de uso – há sua utilização de gozo”. Uma referência importante para Lacan é o pensamento de Bataille, que se propõe a construir uma economia geral apoiada nas ideias de excesso e sacrifício. Nela um lugar privilegiado é reservado para um fenômeno estudado pela antropologia mas que, como adverte Bataille (1976, p. 72), tem elos com muitas de nossas condutas cotidianas. Trata-se do *potlatch*, espécie de competição ritual entre dois grupos que se esmeram na oferta de presentes ao outro ou na destruição de riquezas perante o outro, cada qual procurando sobrepujar a façanha do rival – “os presentes são dados *com usura*” (ibid., p. 73, grifo do autor). Pode-se identificar aqui um mecanismo análogo ao do marginalismo, pois, mais do que o valor total do sacrifício, importa seu valor marginal, o quanto ele supera o sacrifício ao qual responde. Além disso, inspirando-se nos estudos de Mauss sobre o dom, Bataille (ibid., p. 72) põe em relevo o aspecto paradoxal dessa operação: se por um lado algo é sacrificado, por outro há um ganho em poder. Há um eco dessa reflexão na elaboração lacaniana sobre o gozo, particularmente na acepção de mais-de-gozar, que aparece como resto, como excedente, engendrando-se um gozo no processo mesmo de renúncia ao gozo.

É interessante notar que a temática do gozo ganha importância para Lacan nos anos 1970, junto com as mudanças detectadas pela filosofia e pela teoria social, aduzidas anteriormente, na trilha da ascensão do neoliberalismo. Numa entrevista a um jornalista italiano, em 1974, Lacan denuncia “essa liberalização fingida que nos é fornecida, como um bem outorgado a partir do alto, pela autointitulada sociedade permissiva” (GRANZOTTO, 2004, p. 29). Refletindo o declínio da ideia de renúncia pulsional, o supereu repressivo freudiano dá lugar ao supereu que ordena o gozo, segundo Lacan (1975, p. 10): “O supereu é o imperativo do gozo: Goza!”

Esse supereu obsceno desdobra-se num ideal do eu que atesta o declínio dos modelos normativos. O ideal do eu hoje dominante pressupõe que tudo é possível, que o sujeito pode alcançar sua realização desde que se empenhe o suficiente. Na prática, enfraquece-se a dimensão da falta, tendendo a prevalecer uma falta da falta, uma negação da castração. O ideal não consiste tanto na adequação a um modelo determinado, mas num esforço permanente para que se avance “mais, ainda”, para lembrar o título da edição em português do *Seminário XX* (LACAN, 1982), qualquer que seja o caminho escolhido. No esquema freudiano, conforme a interpretação de Lacan, o ideal do eu circunscrevia o eu ideal e fixava-lhe um limite. No esquema psíquico típico de nossa época, o ideal do eu de certa forma se adapta ao eu ideal. Escrevendo sobre a passagem da sociedade disciplinar à sociedade de controle, Deleuze (2003, p. 242) contrapõe aos confinamentos do passado, que eram “moldes, distintas moldagens”, os controles contemporâneos, que são “como uma moldagem autodeformante que mudasse continuamente”. Uma mudança análoga ocorre com o ideal do eu: em lugar de restringir o eu ideal, é como se o ideal do eu se adaptasse a ele – e, mais que isso, o ajudasse a expandir-se.

O funcionamento atual do supereu e do ideal do eu indica que estamos diante de um outro tipo de normatividade: em lugar da repressão, incitação; em lugar do ideal como modelo, o ideal como performance. Trata-se de uma espécie de normatividade sem norma, sem conteúdo determinado. Na sociedade da época de Freud, uma forte determinação no interior das instituições disciplinares convive com uma forte indeterminação fora daquelas instituições, como nas metrópoles onde prolifera a anomia apontada por Durkheim. Na sociedade contemporânea vislumbrada por Lacan, uma forte determinação (de

performance) e uma forte indeterminação (de modelos) estão presentes simultaneamente e se hibridizam. O incitamento à performance não se dá apenas na execução de um modelo, mas também transversalmente, na transição entre modelos: ao invés de moldes identitários discretos, temos modulações identitárias contínuas.

O declínio da repressão e do modelo em prol da incitação e da performance remete à dinâmica de operação do discurso do capitalismo, proposto por Lacan em Milão, em 1972 (LACAN, 1978), que se distingue em vários aspectos dos demais discursos, apresentados no *Seminário XVII*, em 1969-1970 (LACAN, 1991). No lugar das referências simbólicas que balizam o sujeito (nos discursos do senhor, da universidade e da histeria) ou que ele reelabora (no discurso do analista), temos um movimento incessante provocado pela supressão das disjunções de impossibilidade e de impotência. Vale dizer que Lacan retratara no *Seminário XVII* o funcionamento do capitalismo em geral nos moldes do discurso da universidade; podemos pensar no discurso do capitalismo como correspondendo ao capitalismo tardio, ou neoliberalismo.

Articulação entre injunção de performance e imperativo do gozo

A injunção de performance e o imperativo do gozo articulam-se de diferentes maneiras.

O “espírito do capitalismo” caracterizado por Weber (2004) orientava-se para a realização da vocação e a identificação dos sinais de salvação futura, e ancorava-se no sacrifício pulsional. Já o “novo espírito do capitalismo”, sintetizado por Boltanski e Chiapello (1999), sob a influência da “crítica artística” à alienação do trabalho inspirada por Maio de 1968, tem como vetor uma intensa injunção de performance no mundo laboral, mas acoplada a valores, como iniciativa e criatividade, que sinalizam maior liberdade pulsional. Concomitantemente, o empreendedorismo do consumidor também está associado a maior liberdade pulsional, o que revela a influência da contracultura, conforme a análise de Frank (1997). Em diversas áreas, por conseguinte, a busca de performance representa em si mesma uma fonte de gozo. Adicionalmente, a performance pode ter caráter instrumental, no sentido de viabilizar o gozo. O investimento no corpo, por exemplo, em tese tornaria alguém mais atrativo e facilitaria a aproximação de outras pessoas.

Simetricamente, o imperativo do gozo pode ser concebido em termos de desempenho, na medida em que se idealiza e se mede o grau de felicidade e satisfação. Super-remédios como o Prozac e o Viagra fazem sucesso precisamente ao vincular o gozo a um rendimento afetivo e sexual calculável e controlável. Na verdade, o discurso em geral sobre bem-estar e sexualidade que é veiculado na mídia, em estreita aliança com o *establishment* médico e farmacêutico, tende a equacionar as diferentes variáveis da vida afetiva com foco na performance.

Na proporção em que há uma continuidade entre injunção de performance e imperativo do gozo, que ambos representam frente e verso de uma moeda, é possível a Laval e Dardot (2013, p. 358) falar num dispositivo “rendimento/gozo”. Isso repercute o paralelo lacaniano entre mais-valia (*plus-value*, ou *Mehrwert*) e mais-de-gozar (*plus-de-jouir*, ou *Mehrlust*). Por trás dessa continuidade, quiçá possamos identificar a ação de uma mesma lógica. Marx (1962, p. 247) comenta que “o capital tem uma única pulsão vital [*Lebenstrieb*], a pulsão [*Trieb*] de valorizar-se, de criar mais-valia, de absorver com sua parte constante, os meios de produção, a maior massa possível de mais-trabalho”. E

identifica no capitalista “essa absoluta pulsão de enriquecimento [*Bereicherungstrieb*], essa caça apaixonada do valor” (ibid., p. 168). Se a satisfação não é obtida na pulsão atingindo-se o alvo, mas circulando incessantemente em torno dele (em inglês, trata-se da diferença entre *aim* e *goal*, respectivamente), o capitalismo também está associado a uma circulação sem limites do capital. Sob o neoliberalismo, quando barreiras e restrições à ação do capital declinam, é lícito supor que seu aspecto pulsional emerja com mais força, que a circulação se acelere – nos termos de Deleuze e Guattari (1973), acirra-se o processo de desterritorialização. Além disso, se cada sujeito se torna capitalista de si mesmo, pode-se considerar que ele se impregna da lógica pulsional. Aqui cabe igualmente o paralelo – tal como na pulsão o importante não é atingir o alvo, mas circular em torno dele, na injunção de performance prevalece a intensidade desta, não seu conteúdo. E o investimento em si é uma forma de circulação, que traz consigo uma satisfação. Assim, o “mais além” da injunção de performance se conjuga com o “mais, ainda” do imperativo do gozo.

Conhecido como o economista favorito de Reagan, George Gilder exprime de maneira bastante precisa a dimensão pulsional presente no neoliberalismo e no sujeito neoliberal. Sem referir-se a Bataille, mas fazendo apelo a Mauss e Lévi-Strauss, ele alega que o neoliberalismo realiza o projeto de uma economia baseada no excesso e no sacrifício, associando explicitamente o empreendedorismo ao *potlatch*. Para Gilder (1981, p. 30),

a oferta interminável dos empreendedores, investindo em empregos, acumulando estoques – tudo muito antes que qualquer retorno seja recebido, tudo sem nenhuma garantia de que o empreendimento não vai fracassar – constitui um padrão de dádiva que ofusca em extensão e em generosidade essencial qualquer rito primitivo de troca.

Esse impulso em direção ao risco, no qual se embaralham os dois sentidos de “fortuna” (riqueza e acaso), transparece sobretudo na propensão à financeirização da economia (o chamado “capitalismo de cassino”), um dos traços cardeais do neoliberalismo. E, conforme mostra Arrighi (2010), o fenômeno da financeirização é cíclico ao longo da história do capitalismo, sua penúltima ocorrência (ainda que numa escala inferior à atual) coincidindo com a época em que floresce o marginalismo.

Se, há um século, era possível a Freud falar numa “nervosidade” (“*Nervosität*”) (FREUD, 1966) ou num “mal-estar” (“*Unbehagen*”) (FREUD, 1948) resultantes da oposição entre civilização e pulsão, hoje as exigências da cultura passaram a potencializar a dinâmica pulsional. Recordemos a propósito a descrição feita por Lacan (1978, p. 46) do modo de operação do discurso do capitalismo: “Isso não poderia andar melhor, mas justamente isso anda rápido demais, isso se consome, isso se consome tão bem que se consuma”. Levados ao extremo, a injunção de performance e o imperativo do gozo arriscam-se a acarretar uma sobrecarga e a provocar um curto-circuito, que se manifestariam sob a forma de desdobramentos patológicos.

Referências bibliográficas:

- ARRIGHI, Giovanni. *The long twentieth century: money, power, and the origins of our times*. 2nd ed. London and New York: Verso, 2010.
- BALLAST. Peut-on critiquer Foucault? 3 décembre 2014. Disponível em <<http://www.revue-ballast.fr/peut-on-critiquer-foucault/>>. Acesso em: 26 set. 2015.
- BATAILLE, Georges. La part maudite, essai d'économie générale, I: la consommation. In: *Œuvres complètes, tome VII*. Paris: Gallimard, 1976. p. 17-179.
- BECKER, Gary S. *Human capital: a theoretical and empirical analysis, with special reference to education*. 3rd ed. Chicago and London: University of Chicago Press, 1993a.
- _____. Nobel lecture: The economic way of looking at behavior. *Journal of Political Economy*, v. 101, n. 3, p. 385-409, Jun 1993b.
- _____; EWALD, François; HARCOURT, Bernard. Becker on Ewald on Foucault on Becker: American neoliberalism and Michel Foucault's 1979 Birth of biopolitics lectures. *Public Law and Legal Theory Working Paper*, n. 401, The Law School of the University of Chicago, Sep 2012.
- _____: POSNER, Richard A. *Uncommon sense: economic insights, from marriage to terrorism*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2009.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. Translated by Richard Nice. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1984.
- _____. The forms of capital. In: BIGGART, Nicole Woolsey (ed.). *Readings in economic sociology*. Oxford: Blackwell, 2002. p. 280-291.
- CASTRO, Julio Cesar Lemes de. Antecedentes do homo oeconomicus neoliberal. In: CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Daniel; MÜLLER, Maria Cristina (orgs.). *Filosofia política contemporânea*. São Paulo, ANPOF, 2017. p. 92-109.
- DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sur les sociétés de contrôle. In: *Pourparlers: 1972-1990*. Paris: Minuit, 2003. p. 240-247.
- _____; GUATTARI, Félix. *L'anti-Œdipe: capitalisme et schizophrénie*. nouvelle éd. augmentée. Paris: Minuit, 1973.
- _____; PARNET, Claire. *Dialogues*. 2e éd. augmentée. Paris: Flammarion, 1996.
- EHRENBERG, Alain. *Le culte de la performance*. Paris: Calmann-Lévy, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, II: 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris: Gallimard/Seuil, 2004.
- FRANK, Thomas C. *The conquest of cool: business culture, counterculture, and the rise of hip consumerism*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1997.
- FREUD, Sigmund. Das Unbehagen in der Kultur. In: *Gesammelte Werke, vierzehnter Band: Werke aus den Jahren 1925-1931*. London: Imago, 1948. p. 419-506.
- _____. Die "kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität. In: *Gesammelte Werke, siebenter Band: Werke aus den Jahren 1906-1909*. vierte Auflage. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1966. p. 141-167.
- FRIEDMAN, Milton (with the assistance of Rose D. Friedman). *Capitalism and freedom*. 40th anniversary ed. Chicago and London: University of Chicago Press, 2002.
- GILDER, George. *Wealth and poverty*. New York: Bantam Books, 1981.
- GRANZOTTO, Emilio. Jacques Lacan: "Il ne peut pas y avoir de crise de la psychanalyse".

Magazine Littéraire, février 2004, p. 24-29.

HONNETH, Axel. *Verdinglichung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

KARATANI, Kojin. *Transcritique: on Kant and Marx*. Translated by Sabu Kohso. Cambridge (MA) and London: MIT Press, 2003.

KLEIN, Naomi. *The shock doctrine: the rise of disaster capitalism*. New York: Metropolitan, 2007.

LACAN, Jacques. *Le séminaire, livre XX: encore*. Paris: Seuil, 1975.

_____. Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972. In: *Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*. Milan: La Salamandra, 1978. p. 32-55.

_____. *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. *Le séminaire, livre VII: l'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1986.

_____. *Le séminaire, livre XVII: l'envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1991.

LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Traducción de Alfonso Diez. Barcelona: Gedisa, 2013.

LUKÁCS, Georg. *History and class consciousness: studies in Marxist dialectics*. Cambridge (MA): MIT Press, 1972.

MARCUSE, Herbert. *Eros and civilization: a philosophical inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1966.

MARX, Karl. *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie, Buch I – der Produktionsprozess des Kapitals*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke, Bd. 23*. Berlin: Dietz, 1962.

SCHULTZ, Theodore W. Investment in human capital. *American Economic Review*, v. 51, n. 1, p. 1-17, Mar 1961.

STIGLER, George J.; BECKER, Gary S. De gustibus non est disputandum. *American Economic Review*, v. 67, n. 2, Mar 1977, p. 76-90.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Mulheres e semblantes: Os lugares do feminino em Mad Men

Lívia Serretti Azzi Fuccio¹

Geraldo Antonio Pereira²

Marque o seu homem! Esta foi a senha de entrada de Peggy Olsen para o lugar até então ocupado somente por homens publicitários da Avenida Madson em Nova York. “Sua cesta de beijos” (MAD MEN, 2007, Temporada 1, Episódio 6). Foi o que ela disse num teste de batom no qual as mulheres que participavam não sabiam estar sendo avaliadas detrás de um espelho. Os comentários daqueles que as observavam seriam tão inapropriados nos dias de hoje quanto o uísque e o cigarro que também eram parte do cotidiano da Agência Starling Cooper e até mesmo dos consultórios médicos.

Bem vindos à Mad Men!

“Não é pecado vermos as suas pernas, aperte a cintura e você parecerá uma mulher!”. (MAD MEN, 2007, Temporada 1, Episódio 1). Esta é uma frase do personagem Pete Campbell e foi proferida à colega de trabalho em seu primeiro dia como secretária na agência. Cenas como essa são muito comuns na série televisiva estadunidense veiculada entre os anos de 2007 e 2015 e que reproduz muito bem posturas e discursos daqueles anos entre 1960 e 1980.

O que Campbell faz, tomamos aqui, como problematização do “ser mulher”. Ele introduz à Peggy o discurso do que se espera de uma secretária na companhia, discurso esse que, por sua vez, dita o “script” daquelas que ali trabalham.

O que se espera das mulheres naquela agência publicitária? Servir a bebida, receber os chapéus e paletós, organizar a agenda, oferecer uma aspirina.

Outra pergunta se faz presente nos episódios. A mesma pergunta que ronda os terrenos da psicanálise desde Freud: “O que quer uma mulher?” e é respondida em Mad Men com um seco: “Quem se importa?” (MAD MEN, 2007, Temporada 1, Episódio 2).

A série nos permite adentrar no contexto de uma época na qual o sintoma social reflete a tensão existente entre o não querer saber do desejo das mulheres e a presença deste desejo se reafirmando todo tempo. É possível perceber esta tensão em cada atitude, fala e escolha das personagens trazidas para o presente artigo.

Peggy Olson, Betty Draper e Joan Holloway foram pinçadas, dentre tantas outras personagens do enredo, por suas trajetórias nos permitirem as construções e desconstruções do ser mulher naquele contexto e como cada uma encontrou, a seu modo, uma forma de se vincular ao feminino. Entender essas mulheres nos requereu pensar como se dava a relação

1 Técnica em Assuntos Educacionais do Instituto Federal de Minas Gerais (IFMG).

2 Especialista em Ensino de Artes Visuais pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

delas com os homens, pois tal relação é o que sustenta e conduz a trama da série e nos fornece elementos para compreensão dos modos de construção de semblantes masculinos e femininos naqueles tempos nos quais os semblantes, até então, tidos como inabaláveis começam a vacilar devido à introdução de novos elementos discursivos. Dentre eles, o feminismo.

Justamente por isso, por oferecer uma boa descrição dos lugares marcados pela diferenciação sexual e das atitudes pessoais de algumas personagens que metaforizam movimentos que questionam a forma de ocupação daqueles lugares, é que escolhemos *Mad Men*.

Ao tratar da diferenciação sexual, Lacan (2008), vai definir homem e mulher como não sendo outra coisa senão um significante. O significante quer dizer, em si mesmo, alguma coisa. Algo que se constitui pelo modo de funcionamento da linguagem e que se situa na relação com uma referência no discurso. Não é ainda de sujeito que se trata aqui, pois o sujeito não é o significante. Também não é o indivíduo do qual se diz homem/mulher. Pois para Lacan “(...) o sujeito só aparece depois de instaurada em algum lugar a ligação dos significantes. Um sujeito só pode ser produto da articulação significante.” (LACAN, 2009, p.18). Esta articulação é o discurso. Portanto, se tomarmos, agora sim, como sujeitos, homem e mulher, devemos tomá-los como semblantes, ou seja, como certa produção discursiva da verdade. Pois, seguindo, ainda Lacan, “a verdade não é o contrário do semblante. A verdade é a dimensão, ou diz-mensão (...) a diz-mensão da verdade sustenta a do semblante. Alguma coisa é indicada, afinal, de onde quer chegar esse semblante” (LACAN, 2009, p.25).

É aí, do lado do parecer, ou seja, na dimensão da verdade, como algo discursivamente produzido, e não do lado do ser como algo dado desde sempre, como é o caso da sexualidade dos animais, que se dá a diferença sexual nos seres falantes. Retomemos, pois, a fala de Campbell: “aperte a cintura e você parecerá uma mulher” (*MAD MEN*, 2007, Temporada 1, Episódio 1).

Como os sujeitos homem e mulher são discursivamente construídos em *Mad Men*? Recorremos a noção de falo, trabalhada por Lacan no seminário XX, para responder tal questão. Lacan (2008) nos diz que o falo é o significante da falta no Outro. Ou seja: é aquilo que aparece como suporte dessa falta e que o sujeito acredita ter/ser que irá tamponá-la, pois, ainda nesta perspectiva, somos sujeitos desejantes, justamente por sermos sujeitos faltosos. A dinâmica dos discursos e, portanto, dos semblantes, se dá em torno do ter o falo, do lado do homem, e do ser o falo, do lado da mulher, apesar destas posições transitarem em ambos os lados.

Não é preciso usar muitos atributos para descrever os semblantes do masculino. Eles se constituem pelo ter, caracterizado pelo acúmulo de elementos e objetos fálicos. Naquela agência, por exemplo, ter o cargo de redator criativo representa um grande objeto fálico. Há uma simplicidade destes sujeitos em relação à complexidade dos sujeitos femininos que tornam os personagens homens um tanto indistintos entre si. Quase todos se definem por terem um Cadillac, uma casa, esposa, filhos; por batalharem pelas contas para a agência; beberem em companhia dos colegas ou clientes, seja no escritório, seja nos bares, rodeados por mulheres. Por vestirem seus ternos imponentes ou por manterem casos esporádicos ou mesmo vários relacionamentos simultâneos, às vezes, com as próprias mulheres da agência, por eles frequentemente assediadas. Como síntese destes atributos do masculino, temos

Don Draper, protagonista da série, como o publicitário mais influente da Starling Cooper e dos executivos mais requisitados do mundo da propaganda.

Já os semblantes do feminino, diferentemente do masculino, não giram em torno do ter, às mulheres é exigido um modo de ser. Em *Mad Men*, esta exigência aparece não somente na agência publicitária, mas também no modo como as filhas eram educadas. Um exemplo é a cena de Betty Draper, esposa de Don, deitada no divã, na qual ela conta ao psiquiatra sobre sua mãe: “Ela queria que eu fosse bonita para achar um homem. Até aí, nada de errado. Mas, e depois? Você se senta, fuma e deixa correr até morrer?” (*MAD MEN*, 2007, Temporada 1, Episódio 9).

As meninas não somente eram ensinadas a se cuidarem e cuidarem do lar para garantir um casamento no futuro e serem donas de casa, como também, quando, já mulheres e inseridas no mercado de trabalho, ainda assim eram vistas como aquelas que buscavam realizar o ideal de encontrar um “bom” marido. E, para isso, eram aconselhadas, entre outras sugestões, a estarem com os tornozelos à mostra e vestirem roupas que delineassem bem o corpo.

Betty representa um estereótipo de um ideal realizado: casar-se com um homem que tenha dinheiro o bastante para que se possa ser uma dona de casa em período integral. Em determinada cena, isto fica muito evidente, quando ela oferece um jantar de confraternização em sua casa. No dia seguinte o colega de Draper faz o seguinte comentário com o cliente sobre Betty: “Ela é exatamente o que estamos buscando: rica, educada, com bastante tempo para fazer compras. E é importante para ela ser a anfitriã perfeita, a esposa perfeita” (*MAD MEN*, 2008, Temporada 2, Episódio 8).

Mesmo Peggy, quando recém-chegada à Starling Cooper, tenta se enquadrar na exigência de ser objeto daqueles homens, por exemplo, ao pousar desastrosa e sugestivamente sua mão sobre a de Don, sendo então repreendida: “não seu amigo, sou seu chefe”. Ela cai em si e responde: “não pense que eu sou esse tipo de garota” (*MAD MEN*, 2007, Temporada 1, Episódio 1). Ao dizer isto, ela reconhece uma inadequação dela mesma a este modo de ser.

Caminharemos para o final deste artigo descrevendo as principais mudanças introduzidas pelas três personagens aqui já referenciadas nos semblantes mais ou menos fixos daquela época. Veremos que o desejo singular de cada uma foi o que permitiu que elas ao menos aspirassem alguma mudança.

Como dissemos anteriormente, existe uma dinâmica entre estes dois semblantes, homem e mulher, que se dá em torno do ter ou ser o falo.

Retomemos a cena da cesta de beijos que na verdade eram lenços utilizados para retirar o excesso dos batons experimentados no teste, quando um redator influente percebe o potencial criativo de Peggy, conferindo-lhe um lugar na redação. Ao contrário deste outro, Campbell, um executivo recém-chegado que tinha interesses românticos por ela, passa a se relacionar com a futura redatora de modo cada vez mais ressentido, como se desautorizasse o novo lugar ocupado pela colega.

Na perspectiva de Campbell, o lugar da mulher é o lugar de objeto a ser ostentado por um homem, lugar de falo. No entanto, Peggy não se interessa em ser o falo. Ela inventa uma saída a partir do singular do seu desejo pela via do ter o falo. Ela quer ser como os homens da agência, pois almeja ter o que ela acha que eles têm: poder. Estar neste lugar de

redatora tem pra ela este valor fálico. Para ser como eles ela passa a frequentar os mesmos lugares, reivindica uma secretária e aumento de remuneração. Para pedir este aumento ela é aconselhada a fazê-lo como um homem. Para levar adiante este projeto de vida chega a doar um bebê de uma gravidez não desejada e justifica essa atitude assim: “eu tive um bebê e o doei. Queria cuidar de outras coisas” (MAD MEN, 2008, Temporada 2, Episódio 13).

Enquanto Peggy nem chega a ocupar o lugar de mãe e de constituir família em prol de se ocupar com uma carreira majoritariamente masculina e, para isso, paga o preço de ter que trabalhar muito mais do que os colegas homens e receber bem menos, Betty, ao contrário, abre mão da carreira de modelo e da vida acadêmica como antropóloga para assumir e sustentar a maternidade, que na verdade é consequência do matrimônio e não do desejo. Tal escolha não se dá sem mal estar, Betty paga em outra moeda que é ter que lidar com uma maternidade que não lhe é agradável nem prazerosa. A maternidade seria uma consequência e complemento deste semblante de dona de casa e esposa de um homem poderoso.

Ela, nitidamente, não fica à vontade neste papel de mãe, tem uma relação conflituosa e pouco afetiva com os filhos. Principalmente com a filha Sally, com qual ela tenta, sem sucesso, reproduzir a sua forma de ser. Vive, assim, uma situação, literalmente, adoecedora.

Betty consegue sair deste casamento devido ao desmoronamento do cenário de família perfeita ocorrido em função da descoberta de diversas mentiras do marido. Porém ela carrega seu adoecimento para um novo casamento que, de certa maneira é uma repetição do primeiro. Escolhe novamente um homem provedor e poderoso e, embora não seja enganada por ele, ainda assim, não se sente realizada e por isso tenta retomar a vida acadêmica. No entanto, justamente quando consegue sustentar o seu próprio desejo e ter condições psíquicas para isto, pois nesse mesmo momento de sua vida a relação com os filhos se dá de forma mais agradável, o seu corpo já não aguenta e sucumbe pela doença.

Nossa última personagem é a secretária chefe da Starling Cooper. Joan é tida como profissional muito competente e é a que conhece, mais do que ninguém, a empresa. É a ela também que confiam a resolução dos problemas mais embaraçosos e o funcionamento geral da agência.

Na visão de mundo de Joan, a mulher existe para servir aos homens. É a partir desta crença que ela se coloca como mulher, tanto na vida profissional quanto na pessoal.

Joan é a própria encarnação do ser o falo, ou seja, ela acredita ser aquilo que vai completar ou tamponar a falta deste grande Outro masculino. Enquanto supervisora instrui as outras mulheres da agência a assumirem este mesmo semblante.

A partir desta visão de mundo, ela busca alguém que pudesse bancar este desejo de ser o falo de um homem. Julga encontrar isto num médico residente e sua crença neste semblante é tão radical que ela chega a se sujeitar passivamente a um estupro praticado por ele, quando noivos. Além disto, abre mão da vida profissional para se dedicar a este ideal. Já casados, não dando conta de bancar o desejo de Joan, ao não ter sido aceito como cirurgião, alista-se no exercito e a deixa com um filho pequeno.

Nesta situação, a saída que Joan encontra para bancar o seu próprio desejo é ser o homem de si própria, retorna então ao trabalho e, posteriormente, não sem antes ceder a um assédio que lhe renderia a sociedade na agência, abre a sua própria empresa, fazendo assim uma conciliação entre ser e ter o falo.

Referências bibliográficas:

- LACAN, J. (2008). *O seminário livro 20, Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (2009). *O Seminário 18 - De um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- MAD MEN. Criador: Matthew Weiner. Estados Unidos. Weiner Bros. 2007-2015.

Édouard glissant: Filopoeta dos arquipélagos

Luis Carlos Ferreira dos Santos¹
Eduardo David de Oliveira²

Introdução

O artigo intitulado **Édouard Glissant: filopoeta dos arquipélagos busca compreender a filopoética e o arquipélago presentes no pensamento de Édouard Glissant, no intuito de defender** a filopoética em Glissant como disputa de imaginários.

Édouard Glissant nasceu em vinte e um de setembro de 1928, na Martinica, e faleceu em três de fevereiro de 2011, em Paris. A provocação realizada pelo pensador dos arquipélagos explode o potencial de imaginação do seu leitor. A produção do martinicano percorre o exílio e a errância, porque explode o mesmo, entendido como transparência.

O artigo pretende trazer para o diálogo Manuel Norvat com o livro *Le Chant du Divers*. Introduction à la philopoétique d'Édouard Glissant (2015)³, além desta obra o ensaio poético de Glissant *O pensamento do tremor* (2014), *Poética da Relação* (2011) e o ensaio filosófico: *Philosophie de la relation* (2012). A discussão da filopoética toma como referência o trabalho de Norvat (2015). O conceito de filopoética não é cunhado por Glissant, no entanto, percorre seu pensamento.

Édouard Glissant é um pensador do arquipélago e, por isso, do todo-mundo. A violência do presente e o choque do passado (monocolonialismo), movimentaram as produções deste intelectual contemporâneo. O pensamento da relação é a resposta oferecida por Glissant como caminho de superação e crítica à dominação monocolonialista. A perspectiva de crítica a violência monocolonialista é agenciada por meio da relação tanto da estética quanto da política e mobiliza a filosofia e a poesia.

A estética, a política e a ética, em Glissant, está na direção da ruptura da identidade raiz, a qual congela e violenta o diverso. O diálogo se dá na criação de conceitos, fecundando-o de imaginação (filopoética). O que seria a disputa por imaginário no obstinado desejo de se reinventar.

1 Doutorando em Difusão do Conhecimento (UFBA); Mestre em Educação (UFBA); Graduado em Filosofia (UFBA); Membro do Grupo de Pesquisa RedeAfricanidades.

2 Professor da FACED/UFBA. Líder do Grupo de Pesquisa RedeAfricanidades, Sócio-fundador do IPAD-Instituto de pesquisa da afrodescendência e sócio-fundador do IFIL - Instituto de Filosofia da Libertação e atualmente coordenador da Linha de Pesquisa Conhecimento e Cultura do Doutorado Multi-institucional, Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento.

3 Este livro foi objeto de tese defendida em 21 de março de 2013, em Sorbone. A tese foi intitulada: *L'expression du Divers dans la philopoétique d'Édouard Glissant*.

A provocação realizada por Glissant estabelece a necessidade de outras paisagens na lógica de filosofar. A filosofia africana que é múltipla e diversa em sua abordagem e no seu conteúdo é um leitmotiv para este modo de produzir e disputar mundos. O movimento unitário e totalitário de defender uma filosofia universal, sem contexto, tem uma produção de sentido o qual legitima um imaginário único. Ao pensar uma filosofia em arquipélagos se tem como princípio o diverso do mundo.

Filopoética⁴

O encontro entre a filosofia e a poética, a qual denominamos de filopoética, é o lugar da renovação do imaginário. É a possibilidade do nascimento de outros imaginários críticos e criativos.

A filopoética, na sua relação paradoxal, tem a característica de se aproximar do todo, mas no mesmo instante se afasta das visões globais. É o diverso que lança a vertigem das multiplicidades, mas com a imagem do horizonte.

A filopoética busca reconstruir a memória. É uma poética histórica de disputa do imaginário. A memória e o esquecimento fazem parte do mesmo imaginário, por isso, a filopoética é um modo de imaginar e de acessar o imaginário do pensamento-mundo.

O imaginário dos povos caracterizados pela violência da colonização, a qual perpetua nos dias atuais pelo racismo, é alimentado por alienações concretas. O racismo é uma expressão do imaginário. As instituições se mobilizam em relação com os imaginários. Neste aspecto, a filopoética é uma postura de crítica ao imaginário racista. A importância de se produzir um pensamento afastado da perspectiva do imaginário da violência do racismo tem uma intenção ética.

O racismo é uma ferramenta de muita importância na produção das vidas produzidas para morrer, na medida em que cria uma relação sem desejo. Na órbita do discurso da política de morte tem o terror e o horror como leitmotiv: o terror tem como objetivo construir o colapso na sociedade de direito, desconstruindo as fontes das comunidades democráticas. Entretanto, o combate ao terror, às práticas anti-terrorista, constrói nas sociedades o estado de exceção, eles “conseguem combater inimigos sobre os quais a violência do Estado deveria poder desabar, sem qualquer restrição”. (MBEMBE, 2017, p.58).

A crítica a violência do racismo se dá por meio do conteúdo e da forma. A concepção plural dos gêneros, tais como, poesia, ensaio e romance enfatiza a característica do diverso na forma a qual Glissant mobiliza seu pensamento. A crítica ao pensamento colonial tem que ser além do conteúdo, deve ser feita também a partir da forma. Segundo Norvat (2015):

C'est que Glissant fait irruption dans la modernité littéraire. L'inclassable de la philopoétique (une posture dite "postcoloniale") lui fait considérer les mentions "roman" ou "poésie" sur les couvertures de ses livres comme pures conventions éditoriales qu'il n'a de cesse de renverser de l'intérieur; ce qui ne signifie pas pur autant qu'il soit complètement en dehors des problématiques ou états d'âme des écrivains de son temps: ceux du nouveau roman, de Butor, de Ponge, voire du "système" Sollers, par exemple. (NORVAT, Manuel, 2015, p.158).

4 A discussão da filopoética no trabalho de Glissant está em diálogo com Manuel Norvat (2015), no livro *Le Chant du Divers. Introduction à la philopoétique d'Édouard Glissant*.

A crítica à violência epistêmica⁵ se dá de maneira efetiva através da forma, não apenas do conteúdo. O obstinado desejo da filosofia, dita universal, sem contexto e sem corpo, se dá em produzir uma filosofia que tenha como sentido um sonho enganador, o universal, sem paisagem, como isca. Deste modo, construindo um único imaginário, na lógica da aniquilação da alteridade.

A filopoética não é compreendida como uma essência, mas como uma atividade. O ser humano é caracterizado em sua história universal, enquanto na poesia é o lugar do ser humano concreto e individual. A relação entre os paradoxos, não na tentativa de resolvê-los, mas de relacioná-los: unidade e multiplicidade, estrutura e singularidade, universal e contexto. A filosofia e a poesia trazem o conflito da heterogeneidade com a unidade. A filosofia tem o desejo obstinado da unidade, esta é a característica da dita violência filosófica. Enquanto o filósofo busca o uno, o poeta deseja a heterogeneidade. O poeta busca cada coisa em sua restrição. O poeta não tem como característica o obstinado desejo da questão conceitual do pensamento, mas a coisa inventada, sonhada, o que existe e o que não existe. A unidade presente na poesia é elástica. Ainda em diálogo com Zambrano, “Por eso la unidad a que el poeta aspira está tan lejos de la unidad hacia la que se lanza el filósofo. El filósofo quiere lo uno, sin más, por encima de todo” (ZAMBRANO, 1996, p.24).

O filósofo não abre mão da verdade, enquanto o poeta não crer na verdade, não nessa verdade da filosofia moderna ocidental, a qual estabelece a dicotomia da verdade e do engano, das coisas que são e as que não são. A verdade do poeta não é fundamentada no todo. O poeta tem sua verdade, mas não a verdade que cria a exclusão e persiste na dominação.

A filosofia consistiria na disputa pela verdade e pela unidade (Zambrano, 1996). Sendo assim, a filosofia teria a unidade, a verdade e a ética. A ética pelo fato de ser esse encontro com o todo, a unidade, o universal. Todavia, o poeta não teria método nem ética. Pelo fato da poesia está acolhida pela multiplicidade e heterogeneidade.

Pode-se inferir que pensar na tensão da filopoética é estar imerso no imprevisível e no diverso utópico dos povos por vir. A filopoética é a utopia. Ela traz o entendimento de um conhecimento forjado pelas suas paisagens, pelo tremor e trepidação do mundo. Segundo Norvat (2015), a filopoética de Glissant é a tradução do seu perspectivismo. Seguindo a leitura de Norvat (2015, p.13), perspectivismo é “um relativisme qui met em perspective toute pensée, tout système de pensée par rapport aux autres doctrines concurrentes”.

Pode-se inferir que pensar na tensão da filopoética é ser imerso no imprevisível e no diverso utópico dos povos por vir. Na noção filopoética não se estabelece uma tensão entre a filosofia e a poesia. “La poétique de la relation est toujours ainsi une philosophie, et inversement: eles se préservent mutuellement des fausses finalités. Alors nous découvrons émerveillés que la langue des philosophies est d’abord celle du poème. (GLISSANT, 2009, p. 87). O meio de expressão da filosofia é primeiro o do poema. A filopoética navega entre a visibilidade e o obscuro. A filosofia é uma poética. A poética acessa a verdade por meio do barulhamento e trepidação do mundo.

A filosofia é uma poética, porque é com a poética que se é possível acessar a diversidade infinita, a qual pode-se imaginar como unidade. A filopoética é o canto do diverso nos arquipélagos, a recusa aos sistemas pretensamente universais, que se apresentam sem contextos. Por isso, este pensamento segue na contramão da visão totalizante. Neste

5 Alusão a Santiago Castro-Gómez ao livro *Crítica de la razón latino Americana* (2011)

aspecto, o diverso é uma constante nesta perspectiva. O diverso em constante relação. O diverso não é o mesmo que estéril, ele significa uma relação transversal e não tem a transcendência universalista.

O diverso, a mundialidade, é uma categoria muito presente no entendimento da filopoética. No pensamento de Glissant, se relaciona a ciência e o sonho, a ficção e a utopia, o imaginário e o real. É a característica de um pensamento crioulo. A criouliização acolhe o paradoxo, não busca uma síntese entre o imaginário e o real ou a ciência e o sonho. Os elementos diversos são colocados em relação. Esta é a quantidade infinita de todas as particularidades do mundo. Neste sentido, a relação pode ser entendida como uma forma de universal que, no entanto, não busca a monotonia do mundo, que seria a mundialização, caracterizado como antidiverso. É um universal diverso, a mundialidade. No entanto, o combate a mundialização não se dá pela troca da palavra, mundialidade, mas pelo imaginário.

A mundialidade pode ser vista com a imaginação, entretanto, essa nova *região do mundo*, o todo-mundo, sempre escapa e se afasta. Mas um dos modos de conceber a totalidade-mundo é pelo imaginário, pois ele cria a realidade dos arquipélagos e das paisagens. E esta criatividade não busca verdade do todo, pois “rien n'est vrait tout est vivant”. (GLISSANT, 2009, p. 106). O que é vivo mobiliza o ato poético e o ato político. A beleza que falta à vida convida o filósofo a uma viagem solitária (solidão existencial) e uma mobilização solidária do mundo (solidariedade poética).

A crítica e superação da violência, não se dará apenas produzindo conceito ou mudando os conteúdos. Criar conceitos, isso é necessário e urgente, todavia, além de criar conceitos, criar mundos, há de fecundá-los com a imaginação. Desta maneira, não se pensa apenas o mundo, mas se vive, experimenta ele e sente suas fragilidades.

A filosofia afro-diaspórica, na perspectiva do arquipélago e da filopoética, se caracteriza pelas alianças entre os diversos saberes. A filosofia não operaria como filiação, mas em relação com a literatura, educação, história, arte, geografia. Um outro aspecto é uma filosofia com o pensamento contextualizado. E a paisagem que totaliza a imagem dos arquipélagos diaspórico é o racismo. Filosofar desde os arquipélagos é um convite para uma luta contra as violências.

Filosofar em Arquipélagos⁶

O arquipélago é o que possibilita a multiplicidade, conseqüentemente, a possibilidade da relação com o Todo-mundo. Para adentrar no entendimento de filopoética é importante o entendimento de arquipélagos, pois este marca a perspectiva do diverso em sua disputa pela criação dos imaginários.

O arquipélago diferencia-se do conceito de continente e de ilha, não tem a perspectiva de sínteses impostas como o continente e tampouco uma ilha isolada, mas um conjunto de ilhas. O arquipélago evidencia um dos pontos importantes da sua construção poética, filosófica e do seu engajamento político: o espaço.

Um das características das ilhas foram ser marcadas pelo pensamento do continente e grande extensão dessas ilhas permitiu as retiradas da luta, os reagrupamentos maciços, tendo como consequência a emergência de um espírito nacional, o aparecimento

6 O conceito de arquipélago é cunhado nas obras de Édouard Glissant na contraposição ao conceito de continente. O arquipélago estabelece o diverso enquanto o continente determina a unidade redutora.

de um campesinato decisivo. A segunda característica do arquipélago caribenho: depois do massacre generalizados dos seus povos autóctones, os países que o constituem foram alvo de outras colonizações.

Os arquipélagos são definidos por Glissant como estes postos de vigia. “E, se de pé, cada um em uma dessas ilhas, cada um no seu país, olhamos para o horizonte, vemos não um outro país apenas, mas o Caribe inteiro, que modifica o nosso olhar e lhe ensina a nada subestimar desse mundo”. (GLISSANT, 2014, p.89).

Os arquipélagos, a junção deles, permitem a visão do todo-o-mundo. Este todo-o-mundo é a totalidade realizada dos dados conhecidos e desconhecidos do universo. O todo-o-mundo é constituído dos arquipélagos, que por sua vez é formado por paisagens. As paisagens são como categorias do sendo, conduz para além de si-mesmo e faz conhecer o que está em nós. As paisagens vivem e morrem em nós e conosco. É possível você frequentar uma paisagem antes de ter ido a ela.

A discussão do pensamento arquipélago tem sua contraposição estabelecida pelo pensamento continente, que possui apenas uma paisagem como imagem. O “pensamento continental, que desvela em diásporas os esplendores do Uno. Pensamento arquipelágico, onde se concentra a infinita variação da diversidade. Mas a aliança entre eles está ainda por vir” (GLISSANT, 2014, p.219).

O pensamento de continente fundamentou a violência monocolonial e a perpetuação da violência contemporânea, entretanto, o pensamento de arquipélago estabelece a discussão acerca da identidade no pensamento de Glissant. A identidade deixa de ser mera permanência, mas é variável. O pensamento de identidade enquanto raiz (pensamento continental), forjada no mistério sagrado da raiz, busca o refúgio generalizante do universal enquanto valor. A identidade compreendida enquanto sistema de relação (pensamento arquipélago), como “dar-se com”, entende-se como, inversamente, uma forma de violência que contesta o universal generalizante e que tanto mais requer a severa exigência das especificidades.

A identidade pode ser resumida como a identidade-raiz (pensamento continente), fundada numa visão, num mito da criação do mundo. É santificada pela violência oculta de uma filiação, é ratificada pela pretensão à legitimidade, que permite a uma comunidade proclamar o seu direito à posse da terra, que se torna assim território. Também é preservada, através da projeção em outros territórios que se torna legítimo conquistar – e pelo projeto de um saber. A identidade-raiz fundamenta o pensamento de si e do território.

A outra possibilidade é a identidade-relação (pensamento arquipélago). Ela não está ligada a uma criação do mundo, mas a vivência contraditória e consciente dos contatos entre culturas. A identidade constitui-se na trama caótica da relação, e se afasta da violência oculta da filiação e da lógica da legitimidade. Não concebe a terra como um território, de onde se projete para outros territórios, mas um lugar onde as pessoas se dão em vez de se compreenderem. A identidade-relação exulta no pensamento da errância e da totalidade.

A identidade-raiz (pensamento continente) desenraizou o sagrado com o massacre dos índios. A partir dessa experiência a terra das Antilhas não podia tornar-se território, mas sim terra rizomada, errante. Segundo Glissant:

Enquanto absoluto enraizado, a terra da Martinica não pertence nem aos descendentes dos africanos deportados, nem aos békés, nem aos hindus, nem aos mulatos. Mas aquilo que era consequência da expansão europeia (o extermínio dos pré-colombianos, a importação de população novas) é precisamente aquilo que funda uma nova relação com a terra: não o absoluto sacralizado de uma posse ontológica, mas a cumplicidade relacional. (GLISSANT, 2011, p.142).

Glissant é um autor que percorre as circunstâncias do mundo. E um dos conceitos apresentados que sustenta o movimento do arquipélago é a criouliização, o qual foge da noção de filiação e se aproxima da cumplicidade relacional. O autor faz uma distinção entre criouliização e criouliidade. A primeira é entendida como aquela que move não apenas a definição das identidades, mas a relação com o todo possível. Ela introduz a relação, todavia, sem o sentido de universalizar. Já a segunda regressaria às negritudes, às francidades, às latinidades, pois todas elas são generalizantes. Enquanto a criouliização é a relação em movimento, a criouliidade é a relação em repouso.

A criouliização é imprevisível, de acordo com Desportes (2008), pois ela dialoga com o princípio da incerteza de Heisenberg e com a errância negro-africana, a fim de produzir o entendimento e a imagem da criouliização: “Si Glissant se montre aussi attentif à la relation d’incertitude de Heisenberg, dont il se sert pour assurer le caractère d’imprévisibilité de la créolisation” (DESSPORTES, 2008, p.19). É importante para o entendimento do pensamento do arquipélago a imagem da criouliização.

Os arquipélagos são imprevisíveis, heterogêneos, diversos. Os arquipélagos são lugares que se encontram por meio de múltiplas territorialidades, se interconectam sem a necessidade de códigos. São compostos de imaginários que atravessaram os oceanos. E esta multiplicidade de imaginários corresponde ao tremor imprevisível do todo-o-mundo.

O pensamento do arquipélago é engajado na diversidade originária, na crítica a genealogia e na multiplicidade comum. Glissant deslocou a perspectiva conceitual da ontologia da identidade. A ontologia da relação agora é a política do futuro, no pensamento de Glissant. E o arquipélago é fundamental para este entendimento, uma vez que ele não é simplesmente o espaço, pois primeiro é imaginário. Nesse sentido, a filosofia do arquipélago está inscrita na estética. O que mobiliza o pensamento no entendimento do arquipélago também é a paisagem.

As paisagens, no pensamento de Glissant, caracterizam a geopoética, isto é, uma poética do lugar, a cultura como localização que singulariza o lugar e possibilita o diálogo com o todo-mundo. No arquipélago está presente a discussão do território e do espaço.

O espaço da Martinica, assim como o brasileiro, é constituído de territórios. E, neste sentido, a produção literária, desde o arquipélago, consiste em inventar um povo que falta. A invenção difere da criação “na medida em que ela acrescenta ao criado uma intenção manifesta, um verdadeiro prolongamento de natureza, de certa forma um futuro incluído no presente” (GLISSANT, 2014, p.135). O povo inventado é sempre um devir povo. E esta invenção é o que falta à totalidade-mundo. O arquipélago é uma das possibilidades de diálogo com o Todo-o-mundo por ser um espaço constituído de narrativas, histórias e culturas. O arquipélago instaura a relação.

A relação não é sinônima de diluição e de ausência de agenciamentos. A filopoética da relação é o acontecimento do Todo-o-mundo. No Todo-o-mundo é o lugar da relação

entre as zonas de vizinhanças, esta é um estado permanente e indiferenciado. A vizinhança é o lugar indefectível, ou incontornável e aberto. O Todo-o-mundo é “essa abertura, de lugar em lugar, todos igualmente legitimados, e cada um deles em vida e conexão com todos os outros, e nenhum deles redutível ao que quer que seja, é o que informa o Todo-o-Mundo” (GLISSANT, 2014, p.136).

O Todo-o-Mundo é o lugar de uma realidade em processo, a criouliização. Há um processamento das contrações de espaços e as precipitações de tempo e, por isso, os resultados são inesperados. Na discussão acerca do inesperado, Glissant encontra o diálogo com a filosofia, a arte e a literatura. Ele dialoga com Gilles Deleuze, sobre essa relação, pois não há mais urgência em delimitar estruturas onde nos é dado explorar processos.

A exploração dos processos, no que tange as abordagens do ser e do sendo, ou em detectar o real, significa aceitar um inaceitável, e isso é pensar, aprender a pensar o imprevisível. As opiniões de Deleuze e Guattari, por mais que sejam marginalizadas, constroem o corpo fluente de novas poéticas. Glissant questiona o que seria essa totalidade, o processo é ininterrupto. A intuição da multiplicidade, em Deleuze e Guattari, passa por indivíduos e especificidades. “O rizoma é uma rede, uma alquimia também” (GLISSANT, 2014, p.139).

Conclusão

A relação entre a filosofia e a poesia provocam novas figuras do imaginário. Entretanto, essas figuras imaginárias são construídas a partir da imagem (paisagem) e do conceito. A paisagem (imagem) é papel da poesia, enquanto o conceito da filosofia. Todavia, o mundo não se encontra por inteiro no conceito ou na imagem (paisagem). É necessário esse encontro paradoxal do universal com o particular para a instauração da inovação, do mesmo e do diverso, da inventividade, da beleza, da raiva e da busca pela floresta imaginária de resistência.

É importante não perder o destaque de que a poesia é a fonte de engajamento político do filósofo Glissant. A poesia é revolta e raiva. A poética é ao mesmo tempo a filosofia. O *logos* e o *pathos* estão relacionados, não estão dicotomizados. Entre a filosofia e poesia está a intenção ética deste trabalho, é o lugar da deriva, no nascedouro do inominável, inclassificável, da vertigem, da solidão, do desvio e da insurreição do imaginário.

O imaginário do racismo é uma fonte de muita importância para a atuação da violência. A perspectiva de raça sempre foi muito viva no pensamento ocidental. E o racismo retira os grupos humanos subjugados da partilha comum da humanidade, do Todo-o-mundo. A raça sempre atuou como uma imagem de muita força na filosofia política ocidental, precisamente no exercício do imaginário de desumanização e tiranização das populações fora do espaço ocidentalizado. Portanto, o imaginário forjado desde a filopoética segue no caminho de produção de imaginários de resistência da política de morte.

A guerra é em torno da disputa de paisagens. É uma guerra de imaginários. Para isso, busca o diálogo com os arquipélagos, as paisagens, os contextos e imagens de cada lugar com pretensões de relacionar-se com o todo-mundo. A criação de conceitos é fundamental para a filosofia, mas para a filopoética além de criar conceito é urgente e necessário fecundá-los de imaginação. A disputa pelo imaginário é um campo pela disputa de vida.

Referências bibliográficas:

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Critica de la razón latino Americana*. 2ª ed. Bogotá: Editorial Pontificia Universidade Javeriano: Instituto Pensar: CONCIENCIAS, 2011
- CHANCÉ, Dominique. **Édouard Glissant, um “traité du déparler”**. Paris: Éditions Karthala.
- DESPORTES, Georges. *La parafilosophie D'Édouard Glissant*. Paris: L'Harmattan, 2008.
- DURAND, Gilbert. *O imaginário. Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010.
- _____. *Pele Negra, Máscara Brancas*. Salvador: EDUFB, 2008.
- GLISSANT, Édouard. *Poética da Relação*. Portugal: Porto Editora, 2011.
- _____. *Philosophie de la Relation: poésie en étendue*. Éditions Gallimard, 2009.
- _____. *Une nouvelle région du monde. Esthétique I*. Éditions Gallimard, 2006.
- _____. *O pensamento do tremor. La cohée du Lamentin*. Juiz de Fora: Gallimard/Editora UFJF, 2014.
- LASOWSKI. Aliocha Wadl. *Édouard Glissant, penseur des archipels*. POCKET, Un département d'Univers poche, 2015.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- NORVAT, Manuel. *Le Chant du Divers. Introduction à la philopoétique d'Édouard Glissant*. Paris: L'Harmattan, 2015.
- ZAMBRANO, Maria. *Filosofia y poesia*. Mexico: FCE, 1996.

Entre a psicanálise existencial de Sartre e a psicanálise de Freud: a ação do sujeito

Marcela Cristina dos Santos¹

“A reza era um meio de mudamente e escondido de todos atingir-me a mim mesmo. Quando rezava conseguia um oco de alma- e esse oco é o tudo que posso eu jamais ter, mais do que isso, nada”

(Rodrigo S.M.)

A hora da Estrela de Clarice Lispector foi escolhida não apenas por ser um clássico da literatura brasileira, embora, isso seja suficiente para usá-la em diálogo com a filosofia. Contudo, a escolha se serve de motivos específicos, primeiro porque apresenta reflexões interessantes sobre a existência humana, como por exemplo, a partir da personagem central Macabéa, o narrador da história Rodrigo S.M. ressalta uma existência que tem um modo de viver superficial, ou seja, sem muitas reflexões, angústias, desesperos, significados, elaborações etc. E ao apresentar a vida de Macabéa como um “viver ralo”, instiga o olhar do leitor para modos distintos de existências. No entanto, a meu ver, o modo de vida que cabe à Macabéa, modo peculiar de se relacionar tanto consigo mesma e com os outros, remete à postura de uma criança que vislumbra diante do mundo tão novo que lhe é apresentado- como é o caso da mudança da personagem que sai do sertão de Alagoas e vai para a cidade metropolitana do Rio de Janeiro- não contém instrumentos para compreendê-lo, significá-lo, entendê-lo, gozá-lo, assim, o que teima em existir é uma ausência de sentido que irradia em direção a todas áreas de sua vida. Igualmente ao que acontece com as palavras que atenciosamente ela bate à máquina do escritório, onde trabalha como datilógrafa. Macabéa ao copiar letra por letra, formando uma palavra, não compreende o que significa, logo, a palavra ganha uma aura de “mistério”.

Macabéa copia esta palavra, mas não sabe o que significa. Ela é absorvida pela contemplação do mundo, pelas palavras, pelas coisas, por aquilo que ela não compreende. No entanto, no lugar do significado ela se depara com o oco, ou seja, com a ausência do significado, com o vazio que carrega cada palavra, isso também remete ao suposto vazio de sua própria existência, sua vida parece ser rodeada pela falta: falta dos pais, da tia, do namorado, de saber sobre as palavras, de saber o que se sente etc. Macabéa é rodeada pelo mistério da própria existência. Assim, como as palavras, ela segue vivendo a impossibilidades de preenchimento de tais “termos”.

1 Mestranda em Filosofia na Universidade Federal do Espírito Santo

O Segundo motivo para a utilização deste texto se deve ao rompimento amoroso entre Macabéa e Olímpico de Jesus, acontecimento que desencadeia sutis mudanças na personagem. O fim do relacionamento amoroso com Olímpico de Jesus, motivado por uma traição de uma colega de trabalho, não se torna objeto de indignação, de revolta, de desesperança por Macabéa. Esta, simplesmente, vive e aceita os fatos porque “Tristeza é luxo”. Macabéa se vê diante de duas possibilidades, após o fim do seu relacionamento, a primeira se refere a uma consulta ao médico e, a segunda, a consulta a uma cartomante. Esta última, conta com a presença da vidente Madama Carlota que faz revelações de um futuro grandioso que a espera: casamento com um homem estrangeiro, dinheiro e felicidade. Porém, ao sair de lá, Macabéa é atropelada por um carro que a deixa ensanguentada e desfalecida no meio fio, após alguns instantes, ela vomita e morre.

A moça nordestina compreende que está *condenada* a um futuro, pois madama Carlota, além de enfatizar sobre sua pobre e desgraçada vida, dá como presente um futuro a pobre Macabeazinha. A fala da vidente para a pobre moça rompe o universo que ela estava imersa, ou seja, o oco da existência é, agora, preenchido pelo significado dado por madama Carlota “-Mas, Macabeazinha, que vida horrível a sua! Que meu amigo Jesus tenha dó de você, filhinha! Que horror!” E ela tem a revelação que sua vida é horrível e, neste instante, ela sabe!

Sartre e Freud: o sujeito entre as psicanálises

O médico consultado por Macabéa diz a ela: “-*Essa história de regime de cachorro-quente é pura neurose e o que está precisando é de procurar um psicanalista!*” A partir dessa fala surgem as questões - Macabéa seria bem acolhida pela psicanálise? Entre a psicanálise existencial e a psicanálise freudiana, qual acolheria melhor a nordestina? Diante dessas psicanálises, o sujeito é compreendido da mesma maneira? Assim, a partir de algumas passagens da obra de Clarice Lispector, o artigo examina *como Sartre e Freud compreendem o sujeito e sua relação com o mundo* e para isso serão consideradas as relações que Macabéa estabelece no decorrer da história, principalmente, quando vai a consultar com madama Carlota, porque há nessa cena três aspectos que são importantes para o diálogo proposto aqui, são eles: primeiro porque nessa cena Macabéa compreende seu viver a partir da fala do outro - a cartomante nomeia/significa sua vida; segundo porque possibilita uma projeção de futuro através das previsões futurísticas de Carlota e terceiro refere-se à morte de Macabéa ao sair da consulta.

Para que se possa responder a essas questões, trago uma passagem do *O ser e o nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica* de 1943 do filósofo francês Jean-Paul Sartre (1905-1980) que faz uma aproximação entre a psicanálise existencial de Sartre e a psicanálise empírica² apontando uma semelhança existente entre elas, como também suas divergências. A semelhança é que cada uma delas busca encontrar a “atitude fundamental”, ou seja, tanto para Sartre como para Freud, as ações humanas revelariam algo maior que não é possível compreender de imediato, como por exemplo, o simples fato de alguém exagerar na comida, ao invés de fazer regime, indica algo maior que está além da ação de comer em demasia. Mas, cada psicanálise tem como base fundamentos que são distintos, devido a isso, mas não somente a isso, as psicanálises compreendem o sujeito de maneira distinta.

Sartre faz referências aos complexos, parece se referir aos princípios psicanalíticos freudianos, como por exemplo, o complexo de Édipo, o complexo de castração, a libido e a *vontade de poder*³. Enquanto que na psicanálise existencial, o exame do sujeito será a partir

2 A psicanálise empírica deve ser entendida como psicanálise freudiana ou a psicanálise de Freud.

3 Nota-se que tanto no dicionário de psicanálise de Elizabeth Roudinesco e Michel Plon, como no vocabulário de

da sua ação em direção a *um projeto original* ou *projeto de ser* cada ação escolhida, mesmo a mais insignificante, caminharia em direção a esse *projeto original*. Como ele diz aqui “a escolha original” nos lança a esse projeto original de nós mesmo.

Psicanálise empírica e psicanálise existencial buscam, ambas, uma atitude fundamental em situação que não poderia expressar-se por definições simples e lógicas, já que antecede a toda lógica, e que exige ser reconstruída segundo leis de sínteses específicas. A psicanálise empírica procura determinar o *complexo*, cuja própria designação indica a polivalência de todas as significações conexas. A psicanálise existencial trata de determinar a escolha original. Essa escolha, produzindo-se frente ao mundo e sendo escolha da posição no mundo, é totalitária como o complexo; é ela que escolhe a atitude da pessoa com relação à lógica e aos princípios; não se trata, portanto, de interrogá-la em conformidade com a lógica. A escolha original conglobera em uma síntese pré-lógica a totalidade do existente, e, como tal, é o centro de referências de uma infinidade de significações polivalentes. (SARTRE, 2011, p. 697).

Sartre aproxima as duas psicanálises pela *atitude fundamental*. Mas, *o que seria essa atitude fundamental?* Para o filósofo francês, as psicanálises buscam compreender as ações do homem, há algo a ser revelado atrás de cada ação humana, mas para isso esses saberes utilizariam instrumentos específicos e próprios para alcançar aquilo que não se compreende de imediato nessas ações. Assim, *a atitude fundamental* é a ação que cada sujeito exerce para alcançar o seu *projeto original*, uma ação que motivaria sua existência, o porquê se vive. Um modo como cada ser viveria. Essas psicanálises não coincidem, embora haja pequenas semelhanças entre elas, porém, suas estruturas e seus conceitos não são os mesmos. E o ponto em comum é que ambas buscam *decifrar o porquê da ação do sujeito* diante do mundo e de sua própria vida, sendo importante frisar que Sartre não concorda com o termo decifrar, pois para ele tudo está dado à consciência, não precisando ser decifrado, apenas entender mais a fundo sobre as ações, tentando enxergar sobre uma superfície que já está iluminada, como ele mesmo diz. Assim, ele critica desse modo o conceito de inconsciente freudiano que pode ser entendido como uma análise que tende a decifrar um enigma presente no sujeito, para Sartre isso é um equívoco, não há enigma, pois está tudo aí.

Mas, *o que é esse projeto original?* O projeto original é compreendido como aquilo que não pode ser reduzido no ser, ou seja, é o irredutível, há no homem um projeto original que o movimenta em relação ao futuro ou em relação as suas escolhas, o projeto original é o que lança o homem a sua existência. Sartre também coloca que “o homem é fundamentalmente desejo de ser” o sujeito está sempre em movimento para ser algo que ele não é. Desse modo, ele está em uma busca constante de se realizar como ser, se utilizarmos os termos em-si e para-si, pode-se dizer que o sujeito deseja ser Em-si-Para-si. Podemos dizer de outro modo ainda, o sujeito em seu projeto original compreende que ele o levaria a uma plenitude ou uma unidade em relação ao seu ser, ou seja, ele seria. O projeto de ser é uma projeção de ser, assim, o projeto original que pode ser entendido como projeto de ser desejo ser, esse desejo de ser é também compreendido de desejo de ser completo, ter uma unidade. Logo, projeto original ou projeto de ser é diferente do projeto fundamental- pois o projeto fundamental, como já vimos, denuncia o projeto original.

psicanálise de J. Laplanche e J. -B. Pontalis, essa expressão não consta em nenhum dos dois materiais consultados. No entanto, Sartre faz uso dela ao se referir ao pensamento freudiano.

Os métodos de investigação psicanalítica

Essas psicanálises buscam realizar a investigação sobre a ação do sujeito e constatamos que tanto a psicanálise existencial de Sartre como a psicanálise freudiana são saberes teórico e, ao mesmo tempo, prático, porque desenvolveram uma teoria que diz respeito à compreensão do funcionamento da ação do sujeito- mas a pergunta que surge é *como cada uma dessas psicanálises alcançariam esse objetivo, investigar e desvendar a ação do sujeito?*

O método freudiano de investigação psicanalítica: além de elaborar uma teoria que auxilie e sirva como fundamento para sua prática clínica, Freud utiliza-se de um conjunto que une analisa e analisando em um mesmo espaço e tempo, ou seja, um consultório. Nesse espaço, o analisando deitado no divã e de costa para o analista, é livre para dizer tudo que vier a sua cabeça, o psicanalista com base da teoria freudiana inicia a análise sobre o psiquismo de seu paciente. O resultado obtido é muito complexo para que se possa ser desenvolvido aqui neste trabalho, mas por ora, contentamos em dizer que o resultado dessa prática seria o bom restabelecimento do sujeito.

O método sartreano de investigação psicanalítica: antes de compreendermos sobre o método investigativo elaborado por Sartre para sua psicanálise existencial, é importante ressaltar que o filósofo francês não se utilizou de um método ou uma prática analítica que estivesse estruturada em um consultório clínico, como existe em Freud que analista e analisando dividem o mesmo espaço e tempo. Pelo que parece não havia um encontro real com seus analisados. *Como era então essa prática?* Primeiro Sartre elegia quem ele gostaria de analisar, geralmente, esses eram escritores-literários, posteriormente as análises eram feitas tanto pelas obras literárias quanto pelos depoimentos de pessoas próximas a essas pessoas.

No entanto, para Sartre é possível uma autoanálise se o sujeito da ação se colocar como *um outro* diante de si mesmo, já em Freud não é possível essa autoanálise, embora ele mesmo tenha aplicado em si a psicanálise em alguns momentos de sua investigação analítica sobre a psique. Embora haja uma crítica ao pensamento freudiano, Sartre concorda que *o outro* permite que as psicanálises apreendam mais afundo as ações do sujeito, ao mesmo tempo, ele demonstra uma insatisfação em relação a esse método, acreditando ser necessário se pensar em outro modo de se fazer a psicanálise ou, falando de outro modo, ele acredita que a psicanálise existencial precisará encontrar uma metodologia distinta da freudiana para atingir seus objetivos.

A concepção de sujeito em Freud

A concepção de sujeito em Freud é tão complexa quanto à apresentada por Sartre. Assim, para que o diálogo entre esses dois pensadores seja possível, será necessário um recorte pontual sobre a concepção de sujeito freudiano, a fim de permitir relacionar o pensamento entre eles em alguma medida. Logo, o que será abordado, aqui, é o modo de operação da ação do sujeito que a psicanálise freudiana entende como sendo consequência de uma ação anterior, ou seja, o modo de agir do sujeito é determinado por uma organização psíquica que opera por meio de leis próprias. Em outras palavras, a ação do sujeito é compreendida pela psicanálise por um determinismo psíquico. Além disso, outro aspecto a ser explorado é a concepção de subjetividade do sujeito que, como veremos, é muito distinta da concepção de sujeito sartreano.

A ação do sujeito em Freud.

Diferentemente de Sartre, a ação do sujeito para Freud não consiste na boa escolha entre as possibilidades que estão a sua frente, já que para o pensador alemão nem sempre o sujeito elege entre aquelas que mais favoreceriam a sua vida, ou seja, as ações do sujeito para a psicanálise freudiana decorrem de um movimento interno que leva, muitas vezes, a escolhas que não favorecem o indivíduo, isso é motivado por movimentos internos da própria instância psíquica do sujeito, a qual opera de modo singular em cada pessoa, então, diante de um conflito psíquico o sujeito pode desejar fazer algo, mas agir de modo diferente devido a um *modo de ser* que foi ensinado durante o desenvolvimento da sua subjetividade, como por exemplo, se uma pessoa com obesidade mórbida compreende que o comer em demasia lhe prejudica a ponto de levá-la à morte, mas mesmo assim ela não consegue interromper esse ato, o ato de comer, pela perspectiva freudiana esse sujeito está tomado por um acontecimento, provavelmente na infância que determinou o seu modo de agir diante do alimento com voracidade, talvez Freud concluísse que a gula diante o alimento provoque uma sensação de prazer vivenciado por ela na infância, enfim, são milhares de possibilidades.

O desconhecido

A psicanálise freudiana surge na busca de compreender os motivos do sofrimento do sujeito. Sofrimento que inicialmente estava relacionado aos sintomas das histéricas do meado do século XIX. À medida que a teoria freudiana foi se desenvolvendo, a compreensão de tais sintomas histéricos configurava uma nova concepção de sujeito, ou seja, surgia a noção de uma organização psíquica que é governada pelo o inconsciente do sujeito. Logo, a psicanálise freudiana compreende que não só as histéricas, mas todos os homens estão sob um regimento interno que tem uma estrutura, organização e leis próprias. Voilá - o inconsciente.

A nova concepção do sujeito que emerge a partir desse saber psicanalítico traz uma mudança significativa sobre a compreensão do homem em vista da história da humanidade levando Freud a dizer:

Creio que essa resistência é de origem mais profunda. No decorrer dos tempos, a humanidade teve de tolerar dois grandes insultos a seu ingênuo amor-próprio, por parte da ciência. [...] O terceiro e mais sensível insulto, no entanto, a mania de grandeza humana deve sofrer da pesquisa psicológica atual, que provar ao Eu que ele não é nem mesmo senhor de sua própria casa, mas tem de satisfazer-se com parcas notícias do que se passa inconscientemente na sua psique. (FREUD, 2014, p.380- 381).

Freud coloca sua descoberta entre descobertas significativas que atingiu a humanidade de modo direto, além disso, ele ao apontar que o Eu não é senhor de sua casa, traz com isso um novo modo de pensar o sujeito, pois isso é indicativo que o sujeito desconhece a si mesmo, já que ele é governado, não mais pela consciência racional, mas sim pelo inconsciente, embora tal termo não tenha sido utilizado por Freud com exclusividade, mas é Freud que dá a essa noção, a esse termo- inconsciente, uma compreensão de que é uma estrutura, uma instância psíquica que tem leis e uma ordem específica e que operaria em todos os sujeitos.

As ações do sujeito na perspectiva freudiana

A pergunta que surge a partir da noção de inconsciente freudiano é – *como as ações do sujeito estão ligadas aos conteúdos do inconsciente?* No pensamento freudiano a ação do sujeito está intimamente ligada à concepção de inconsciente, não a noção de projeto original como em Sartre. Essa estrutura (o inconsciente) contém as ações apreendidas no passado – sua complexidade impossibilita que seja abordado com mais detalhes neste trabalho – em suma, o importante, a saber, sobre essa instância psíquica é que ela metaforicamente *armazenaria a aprendizagem de uma situação passada na vida do sujeito, o qual vivenciaria constantemente esse aprendizado por meio de suas ações, seu presente e futuro estariam assim condenados a essas vivências anteriores*. Com outras palavras, pode-se entender que o psiquismo tenderá a uma repetição sobre aquilo que já tenha vivenciado, geralmente sobre vivências ocorridas na infância, como já foi dito. Por essa perspectiva freudiana, a infância é a fase que, além de constituir a subjetividade – como veremos mais a frente – ela registra o início do desenvolvimento da vida psíquica e dos diversos complexos que atuam através do sujeito. Claro que não se limita apenas a fase infantil, mas, de modo geral, as repetições das ações tendem a encontrar em fases específicas na infância traços que permitem identificar um funcionamento singular mais constante no psiquismo humano, ou seja, Freud ao avançar nos estudos sobre o psiquismo, ele percebeu que embora as queixas de seus pacientes fossem distintas, *havia um modo de operar que se mantinha constante*, a partir daí, sendo possível elaborar conceitos que abarcassem as estruturas da psique do sujeito.

Os princípios freudianos são formulados em consequência as suas observações clínicas, levando o pensador alemão a identificar um movimento de causa e consequência nas ações humanas. Como a causa da ação é motivada por uma ação passada, parece ser pertinente, a meu ver, abordar o texto *Recordar, repetir e elaborar* de 1914 de Freud, pois há nele referências relevantes sobre a descoberta *dos acontecimentos passados* na vida do paciente, para que se pudesse chegar à compreensão das causas dos sintomas que apresentavam seus pacientes neuróticos e histéricos, a princípio.

Recordar e ab-reagir⁴, com o auxílio do estado hipnótico, eram então as metas a serem alcançadas. Em seguida, depois da renúncia à hipnose, impôs-se a tarefa de descobrir, a partir dos pensamentos espontâneos do analisando, o que ele não conseguia recordar. (FREUD, 2008, p. 194).

Recordar os acontecimentos passados é ponto essencial à análise freudiana, já que é apenas possível analisar a psique a partir das construções que o psiquismo elabora no decorrer da sua existência. Aqui, percebe-se que ao fundo Freud trabalha com a dimensão da temporalidade, sendo necessário o tempo para que se compreenda a ação no presente e no futuro. Sartre, pelo menos, ao que diz respeito à busca do significado da ação, não faz referências ao tempo, aspecto interessante, porque se não há referência ao passado à intenção do sujeito sempre será de se lançar ao futuro a partir do presente. Não havendo para Sartre uma busca do passado, mas sim, a busca do futuro.

Freud também faz referências sobre as lembranças, ou seja, é importante para a psicanálise se o analisando recorde o passado para que o trabalho de análise ocorra,

⁴ Ab-reagir: Descarga emocional pela qual um indivíduo se liberta do afeto ligado à recordação de um acontecimento traumático, permitindo-lhe assim não se tornar ou não continuar patogênico. A ab-reação, que pode ser provocada no decorrer da psicoterapia, nomeadamente sob hipnose, e produzir então um efeito de catarse, pode também surgir de modo espontâneo, separada do traumatismo inicial por um intervalo mais ou menos longo. (Dicionário de Psicanálise, 1985, p.21).

mas muitas vezes isso não acontece, o sujeito não lembra sobre tudo que atravessou a sua existência. Então, *isso pode levar a entender que sem as lembranças o sujeito está livre do determinismo psíquico?* Não para Freud, quando isso acontece, quando o analisando não recorda do seu passado ou que não tenha lembranças de sua fase quando criança, isso não significa que as ações que o sujeito vivenciou não estejam operando no presente, pelo contrário, essas “não lembranças” operam no sujeito em forma de ação. Ou seja, mesmo que não exista para o indivíduo a lembrança, isso não significa que a ação esteja desvinculada a esse acontecimento passado e esquecido. Ao contrário, ele simplesmente repete o ocorrido pelo meio da ação, isso leva a compreensão de que mesmo que o sujeito não recorde ou não saiba por que age em uma situação no presente, ele em algum momento perdeu essa recordação e lembra agindo, a ação do sujeito é o modo de expressão da lembrança. Permitindo concluir que o determinismo psíquico está presente mesmo quando o passado aparentemente esteja ausente.

O esquecimento de impressões, cenas, vivências reduz-se em geral a um “bloqueio” delas. Quando o paciente fala desse “esquecimento, raramente deixa de acrescentar: “Na verdade, eu sempre soube, apenas não pensava nisso.” (FREUD, 2008, p. 196).

Como é possível perceber, no esquecimento está algo importante, nessa ausência do recordar é que a psicanálise freudiana desenvolve seu papel, ou seja, traz à luz aquilo que foi esquecido ou “bloqueado” pelas estruturas psíquicas humanas. Para a psicanálise freudiana o fato de uma vivência ter sido esquecida leva Freud a concluir que existe um bloqueio que impede o recordar dessa cena vivenciada pelo sujeito. O sujeito pode não lembrar, mas as suas ações não estão mais distantes daquilo que ele vivenciou no passado, Freud ainda é mais ousado, pois, diz que o sujeito ao não recordar uma cena vivida ele age essa cena. Desse modo, o que nota-se é que o determinismo psíquico está no pensamento freudiano de maneira que não há nenhum traço em seu pensamento que nos leve a uma ideia de liberdade no sujeito do inconsciente freudiano.

Em Freud, diversos trabalhos relacionam o passado ao presente, em *A fixação no trauma, o inconsciente* há uma relação clara e objetiva sobre a relevância do passado sobre a ação do sujeito no presente. Nesse trabalho, a intensidade da cena vivida pelo sujeito é a conclusão que Freud chega para a compreensão do trauma, de modo que auxilia a nossa investigação. Já que para a psicanálise freudiana, diferentemente de Sartre, percebe que a origem das ações do sujeito, não são por causa de um projeto, mas são derivadas de cenas já vivenciadas, como foi dito. O determinismo psíquico é um traço do pensamento freudiano.

Assim, o sujeito do inconsciente freudiano parece não ter escapatória, suas ações são motivadas por fatos passados e sua ação é apenas consequência daquilo que ele já vivenciou, Em *A fixação no trauma, o inconsciente* há duas pacientes traumatizadas e Freud conclui que elas “... teriam se fixado em determinada porção de seus passados, não saberiam como liberta disso e estariam, portanto afastadas do presente e do futuro”. Essas pacientes estariam presas ao passado, o pensador alemão, o trauma é um acontecimento vivido no passado de grande intensidade, o sujeito não teria condições de se livrar desse passado, logo ele vivencia o seu passado no presente e no futuro. Isso é de grande valor para a psicanálise freudiana, mas a nós nos interessa a compreensão de ligação entre passado, presente e futuro. A ação está intimamente ligada e condicionada ao passado. O sujeito é resultado daquilo que o atravessou durante sua vida.

A subjetividade em Freud

Pensar a subjetividade do ponto de vista psicanalítico implica o esclarecimento de certos limites teóricos no interior dos quais a questão possui uma inteligibilidade própria. Se esses limites não forem respeitados, a questão deixa de ter sentido ou, pelo menos, deixa de ter sentido para a psicanálise. (GARCIA-ROZA, 1996, p. 225).

No fragmento acima, o comentador freudiano Garcia-Roza em *Freud e o Inconsciente* traz um aspecto que deve ser considerado sobre a noção de subjetividade na perspectiva freudiana, ou seja, deve-se compreender a subjetividade dentro de um arcabouço teórico que contemple todo o pensamento freudiano. O que deve vir a ser a subjetividade freudiana só pode coincidir se houver a compreensão dos termos que compõe sua psicanálise. Pensar a subjetividade implica em considerar princípios específicos elaborados por Freud, os quais Sartre levantou severas críticas, como já foi visto.

Ao pensar a subjetividade, deve-se considerar como conceito estruturante o complexo de Édipo e o inconsciente, já que esses elementos são compreendidos como estruturas presentes na vida psíquica humana. São estruturas que estão presentes a todo e qualquer sujeito que viva em sociedade. Falando de outro modo, o complexo de Édipo não é um acontecimento isolado que ocorre apenas a uma série de indivíduos, pelo contrário, é um traço característico da vida psíquica humana, assim como o inconsciente.

[...] podemos dizer que no plano individual, antes de se constituir o inconsciente, isto é, antes da clivagem da subjetividade produzida pelo recalque, o termo “subjetividade” só pode ser aplicado com restrições. Sem dúvida alguma, antes dessa clivagem o psiquismo infantil é dotado de representações que têm sua fonte na pulsão, mas essa subjetividade só ganha realidade psicanalítica retroativamente, isto é, a partir da entrada da criança no simbólico. Não foi sem razão que Freud, ao falar do recalque originário, referiu-se a ele como significativo apenas em função de uma retroatividade causal [...] o fato de Freud se referir ao recalque propriamente dito como sendo um recalque *posterior* (*Nachdrängen*) é bastante significativo. Isso quer dizer, por exemplo, que a cena primária só é cena primária se referida ao Édipo. Em si mesma, não só não é primária como sequer é uma cena. (GARCIA-ROZA, 1996, p. 225-226).

Diferentemente de Sartre, a subjetividade pelo viés freudiano surge em um momento específico do desenvolvimento humano, como é possível notar neste fragmento, Freud indica que a entrada do sujeito no mundo simbólico é o ponto de partida para a constituição da subjetividade, ou seja, quando o sujeito em relação ao mundo inicia uma simbolização interna, aqui, parece ser claro a divisão entre objeto e sujeito. Já que o que intermediaria essa relação é a simbolização. Enquanto que em Sartre, existe uma dimensão da realidade que acontece necessariamente com o outro, ou seja, subjetividade acontece em relação à objetivação, em Freud essa compreensão é distinta. O modo dicotômico que o pensador alemão compreende a realidade modo característico de uma tradição filosófica, anterior a Descartes, mas marcado a partir dele. Está presente também na perspectiva freudiana. Subjetividade e sujeito são estruturas distintas para Freud e acontecem em momentos diferentes.

Referências bibliográficas:

Freud, Sigmund. Obras Completas, volume 13: conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917). 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia: (“O caso Schreber”): artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913). 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Garcia-Roza, Luiz Alfredo. Artigos de metapsicologia, 1914-1917: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente. 7ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

_____. Freud e o inconsciente. 7ª Edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

Laplanche, J e Pontalis. J.-B. Vocabulário da Psicanálise. São Paulo: Editora Martins Fontes. 1985.

Lispector, Clarice. A hora da estrela. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

Roudinesco, Elisabeth e Plon, Michel. Dicionário de Psicanálise. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

Sartre, Jean-Paul. Esboço para uma teoria das emoções. 1ª Edição. Porto Alegre: L&PM, 2008.

_____. O ser e o nada – ensaio de ontologia fenomenológica. 1ª Edição. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

Subversão da razão ética na contemporaneidade

Marcelo Ferretti¹

Dentre os ensinamentos que o espetaculoso e polêmico julgamento do tenente-coronel nazista Adolf Eichmann trouxe às mais variadas áreas do saber, apontados por Hannah Arendt na obra *Eichmann em Jerusalém* e que ainda se mostram terrivelmente atuais, estão aqueles que dizem respeito ao campo da Ética. A aguda análise da filósofa alemã nos indica que as ações daquele homem, cuja função consistia em organizar o transporte de milhares de mulheres, crianças e homens judeus para a morte, não podiam ser explicadas satisfatoriamente pelas ferramentas que a tradição da filosofia moral nos legou. Partindo dessa análise e das investigações de Christophe Dejours, sobretudo, pretendo mostrar a seguir, embora muito brevemente, que a natureza de tais ações continua a operar em nossa era neoliberal e, por conseguinte, a desafiar a compreensão legada pela tradição ética filosófica, o que nos obriga a recorrer a outros saberes, nomeadamente os de natureza psicodinâmica, sob pena de não captarmos uma porção crucial dos desafios morais e políticos atuais.

Geraram enorme espanto não apenas as motivações dos atos de Eichmann como também o discurso sobre elas. Nem patologia, perversão ou cinismo, nem mesmo um fanatismo político ou antissemita como motor, mas, sim, o *dever*. A certa altura do julgamento, o acusado “declarou, de repente, e com grande ênfase, que tinha vivido toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana do dever” (ARENDDT, 1999, p. 153). Embora parecesse “aparentemente ultrajante” e “incompreensível”, observa Arendt, que então testemunhava o processo na qualidade de correspondente da revista *New Yorker*, a insólita declaração do acusado desvelava o verdadeiro motor de seus atos vis: o dever não fruto da razão prática, mas da vontade do *Führer*. Eis o que certa vez o responsável pelo Holocausto na Polônia, Hans Frank, denominou de “imperativo categórico do Terceiro Reich”: “Aja de tal modo que o *Führer*, se souber de sua atitude, a aprove” (p. 153). Lembremos: uma das formulações kantianas do imperativo categórico postulava que o critério para a correção de nossa ação repousava sobre a possibilidade de universalização de nossas máximas (os princípios particulares de nossas ações). Vê-se que Kant não pressupunha que se devesse obedecer à lei, mas fazer coincidir nossa vontade com o princípio do qual derivava a lei. Ora, obedecer à lei implicava ser heterônomo, operando no campo moral, ao passo que buscar o princípio do qual ela deriva implicava pensar e, portanto, ser autônomo, operando no campo propriamente ético. Arendt identifica nesse imperativo nazista certo espírito kantiano, o de ir além da lei,

¹ Graduado em Psicologia e Filosofia pela USP e Doutor em Filosofia pela UNICAMP; Professor de Filosofia e Psicologia da EAESP-FGV

mas mostra a distorção profunda que implicava substituir a razão prática pela vontade do *Führer*. A compreensão arendtiana disso que talvez possamos chamar de “kantismo às avessas”, incompreensível tanto à defesa quanto aos acusadores de Eichmann, que só puderam achar que este mentia, foi o que permitiu transformar o espanto em filosofia. Não estaríamos mais diante do mal radical, indica a filósofa, mas do mal banal, aquele, sim, que “desafiava as palavras e os pensamentos” (p. 274), aquele incapaz de pensar-se a si mesmo como mal, aquele que se prolifera como um fungo² no lugar do vazio do pensamento.

Tendo se dedicado desde os anos 1970 a estudar o mundo do trabalho e o sofrimento de quem trabalha, o psiquiatra e psicanalista francês Christophe Dejours pôde testemunhar o recrudescimento desse sofrimento, da indiferença e das injustiças geradas após a virada neoliberal, objeto de sua reflexão no livro *Souffrance em France*, conhecido no Brasil como *A banalização da injustiça social* (que é a tradução de seu subtítulo no original francês). Dejours parte da tese segundo a qual “o processo de mobilização de massa para a colaboração na injustiça e no sofrimento infligidos a outrem, em nossa sociedade, é o mesmo que permitiu a mobilização do povo alemão para o nazismo” (DEJOURS, 2007, p. 107). Daí o interesse por Arendt e pelas meticulosas análises a respeito de Eichmann. Todavia, munido de larga experiência clínica, Dejours aprofunda-se no enfoque dos aspectos psicológicos do tenente-coronel alemão e julga que este representava um caso daquilo que certos psicopatologistas denominaram *normopatía*, entidade clínica caracterizada, dentre outros traços, por um funcionamento mental operatório. Ainda que personalidades normopáticas não sejam comuns de fato, o psicanalista francês considera que, com o advento do neoliberalismo, “comportamentos normopáticos”, isto é, ações características da normopatía, tais como a indiferença, a suspensão da faculdade de pensar e a abolição da faculdade de julgar, disseminaram-se “no nível dos membros de toda uma sociedade” (p. 117). Numa palavra, o que fora constatado por Arendt na personalidade de Eichmann acabou por se tornar um comportamento comum entre nós, que vivemos sob a égide do neoliberalismo.

Inspirando-se largamente nas considerações arendtianas, das quais parte de fato, Dejours pressupõe, todavia, que aquilo que chamei de “kantismo às avessas”, razão da colaboração maciça sem a qual a máquina nazista jamais poderia funcionar, não se devia tanto a uma incapacidade de pensar. Como bem notou Paulo Arantes (2011, p. 35, grifos meus), o que escapou a Arendt, na visão dejouriana, foi “que a fonte da banalização do mal é menos o *vazio de pensamento*, tão temido pelos gregos, do que o *trabalho*”. Quer dizer, o que pôs a máquina nazista em movimento foi a percepção, por parte de seus colaboradores, de que se tratava de um *trabalho*, uma obra coletiva para cuja consolidação seria necessário o máximo zelo de cada um. De fato, Arendt (1999, p. 121) toca nesse aspecto, embora não o traga ao centro da análise, ao afirmar que o que guiava aqueles homens “que tinham se transformado em assassinos era simplesmente a ideia de estarem envolvidos em algo histórico, grandioso, único (‘uma grande tarefa que ocorre uma vez em dois mil anos’), o que, portanto, deve ser difícil de aguentar”. Reparemos, ainda, que a filósofa nota a carga de sofrimento que essas tarefas geravam em seus perpetradores, os quais deviam ser fortes e corajosos, ou, segundo a expressão usada por Himmler, “sobre-humanamente desumanos”. Dejours salienta que é precisamente esse sofrimento decorrente desse “trabalho sujo” que desencadeia os processos *subjetivos* os quais conduzem ao “vazio de pensamento” de Arendt. Dessa forma, Dejours (2007, p. 139) julga que o esclarecimento da colaboração

2 De fato, essa comparação foi feita pela própria autora na célebre carta a G. Scholem: “Ele [o mal] pode crescer demais e deteriorar o mundo todo precisamente porque ele se espalha como um fungo sobre a superfície.” (ARENDDT apud WAGNER, 2006, p. 161-162)

com o horror, bem como da tolerância a ele, “não se dá pela análise moral e política, mas pela análise psicológica”.

Assim, poderíamos dizer que Dejours propõe uma etiologia para o diagnóstico elaborado por Arendt. Eis o outro passo crucial na elucidação do fenômeno ético que o processo de Eichmann pôs em realce. Na verdade, por mais que desconfiasse das análises psicológicas, como podemos atestar ao final de *Eichmann em Jerusalém*, Arendt conseguiu entrever que havia algum processo subjetivo por trás daquele “vazio de pensamento”. Ela chega a nomeá-lo de “auto-engano” e considera “quase um pré-requisito moral para a sobrevivência” na Alemanha nazista (ARENDR, 1999, p. 65). Todavia, despreocupada com a psicologia de Eichmann, a autora não se detém sobre a natureza desse processo subjetivo. É Dejours quem, munido de sua psicodinâmica do trabalho e da teoria psicanalítica, buscou deslindá-lo. O psicanalista francês julga que se trata de um processo psíquico de natureza defensiva que constitui o que ele denomina “estratégias defensivas”, as quais operam, ora individual ora coletivamente, com o objetivo de exercer um domínio simbólico sobre o medo e o sofrimento. Dejours as identificou nos ofícios por ele investigados, dos devaneios ante o tédio dos operadores em linhas de montagem às demonstrações coletivas de virilidade nas indústrias cuja atividade envolve grande risco à vida dos trabalhadores, como a da construção civil e a petroquímica. Após ler as investigações centrais sobre o Holocausto, notou a centralidade de tais estratégias na máquina nazista, bem como a do *zelo*, cujo caráter basal só se compara ao verificado na máquina neoliberal, na qual as engrenagens podem funcionar somente graças à máxima implicação subjetiva de seus colaboradores. Resultante desses fatores, os comportamentos normopáticos, de natureza defensiva, por conseguinte, responderiam pela suspensão parcial da capacidade de pensar:

Essa defesa é localizada, limitada e perfeitamente compatível com um segundo funcionamento da mesma pessoa (clivagem do ego). Retomando os termos arendtianos, a “faculdade de pensar” só é suspensa num setor preciso da relação com o mundo e com o outro: o setor psíquico diretamente relacionado com a adversidade alheia. Em compensação, a faculdade de pensar continua se exercendo apropriadamente em todos os demais aspectos da vida (por exemplo, na vida privada, na educação dos filhos, nas atividades artísticas e culturais). (DEJOURS, 2007, p. 118-119).

Portanto, para autor, seria um processo psíquico de natureza defensiva que opera nesses termos a verdadeira causa do que se observa com as capacidades de empatia, de reflexão e de julgamento verificadas tanto hoje e como então.

Ainda que, por um lado, Dejours não se aprofunde na investigação desse processo defensivo e, por outro, seu valor possa ter sido um tanto inflacionado pelo autor, que acabou por relegar noções psicanalíticas valiosas, como a de identificação, as quais poderiam elucidar sobremaneira a dinâmica do engajamento em causa – questões que busquei explorar em outro trabalho –, minha intenção aqui é destacar o fenômeno designado pelo psicanalista francês como *subversão da razão ética*. De acordo com Dejours, o que ocorre com essa razão não é, de fato, sua abolição propriamente, e sim uma inversão: o temor e a hesitação diante da obrigação da realização do “trabalho sujo” se transmutam em virilidade e certeza. O medo de não ser reconhecido pelos outros, chamado pelo autor de “racionalidade pática”, torna-se o motor dessa transmutação. Seja no batalhão de homens comuns que se transformou numa máquina de extermínio (p. 82), seja no grupo de gerentes encarregado do enxugamento de pessoal que se converteu numa máquina de demissões (p. 88), o que

se assiste não é a suspensão do juízo, e sim uma troca de seu sinal: a hesitação se torna convicção, a covardia, virilidade, o vício, virtude, o mal, dedicação à nação. Assim, conclui Dejours, “a subversão da razão ética só pode sustentar-se e lograr a adesão de terceiros quando toma como pretexto o *trabalho*, sua *eficácia* e sua *qualidade*” (p. 81, grifos do autor).

Ora, tais descobertas exercem profundo impacto sobre a tradição ética filosófica. Pois ela é erigida a partir da razão, sem dar destaque a afetos centrais, como o medo. Ao mostrar o papel central de “forças propriamente psicológicas e sexuais” (p. 82) nas questões éticas, Dejours indica a importância de nos voltarmos para os afetos ou para a chamada “racionalidade pática”, porquanto é esta que é colocada no lugar da “racionalidade moral-prática” nos casos em questão (p. 82). Daí porque, dentre suas propostas, estão a “reabilitação da reflexão sobre o medo e sofrimento no trabalho” e a investigação da “coragem destituída de virilidade, partindo da análise da coragem no feminino e da análise de formas específicas de construção da coragem entre as mulheres [...]” (p. 135). Parece claro, assim, que as questões éticas que os horrores do século XX descortinaram não podem ser elucidadas se a reflexão filosófica continuar relegando o trabalho e, sobretudo, os afetos.

De fato, longe de se tratar apenas de uma elucidação do passado, trata-se de forjarmos ferramentas para a compreensão do presente. Pois o que estamos a testemunhar, parece-me, é justamente uma difusão desses processos de subversão da razão ética, que têm como sua porção mais visível uma guinada ultraconservadora nas mais variadas nações – com traços francamente fascistas em muitas delas – patrocinada pelo recrudescimento das medidas neoliberais. Ao contrário do que alguns supõem, não há uma deriva moral, mas uma *nova moral*, conforme mostram autores como Pierre Dardot e Christian Laval (2016). Uma moral que, calcada na lógica da concorrência e na tomada da empresa como modelo de subjetivação, visto que se amalgamam sucesso pessoal e excelência profissional, “exalta o combate, a força, o vigor e o sucesso” (p. 333). Pode-se notar certa semelhança entre o que se cultua aqui e o que se cultuava nos funestos anos do Terceiro Reich, mas Dardot & Laval (2016) sinalizam que o domínio de si mesmo hoje pareceu ter atingido um patamar sem precedentes. Podemos dizer que, enquanto os colaboradores do horror de outrora deveriam encontrar em discursos localizados, mormente o de seus superiores, o amparo para a perpetração de seus atos, os do horror de nossos tempos têm à sua disposição uma série de técnicas psicológicas cada vez mais difundidas e chanceladas, “como o coaching, programação neurolinguística (PNL), análise transacional (AL) e múltiplos procedimentos ligados a uma ‘escola’ ou a um ‘guru’” (p. 339). Tais técnicas revelam o que os autores qualificam de “a grande inovação da tecnologia neoliberal”: “vincular diretamente a maneira como um homem ‘é governado’ à maneira como ele próprio ‘se governa’” (p. 332-333).

Daí a importância de retornarmos aos trabalhos de Arendt e Dejours, os quais localizam os desafios à reflexão ética colocados pela contemporaneidade, que parece conjugar neoliberalismo e formas modernizadas de fascismo. Isso vem se tornando particularmente evidente na vida nacional ao menos desde a fusão da teologia da prosperidade com um moralismo apolítico, que vem perigosamente se aproximando de um saudosismo militarista. Penso que se não atinarmos com a centralidade do fenômeno da subversão da razão ética em nossos dias, não podemos compreender uma das principais razões do recrudescimento da intolerância e da aparição de uma violência que se quer cada vez mais vistosa. Ora, não compreender isso implica não saber se mobilizar nem resistir a uma nova feição da barbárie.

Referências bibliográficas:

ARANTES, P. E. Arantes, P. E. *Salé boulot: uma janela para o maior trabalho sujo da história. Uma visão no laboratório francês do sofrimento social. Tempo Social*, São Paulo, 23 (1), 31-60, 2011.

ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

DARDOT, P. e LAVAL, C. *A nova razão do mundo. Ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEJOURS, C. *A banalização da injustiça social*. 7 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

WAGNER, E. S. *Hannah Arendt: ética & política*. Cotia, SP: Atliê Editorial, 2006.

Lacan e crise do saber universitário

Maria Cristina de Távora Sparano

Comecei este trabalho pensando em esboçar uma crítica ao mundo administrado presente na Universidade que viria tamponar a real função de um *universitas* de saber.

Debrucei-me sobre os discursos lacanianos, principalmente o discurso do mestre S1 e o discurso universitário S2, denunciando mais uma vez o que já fora dito sobre o S2 nos textos da Escola de Frankfurt por Adorno e Horkheimer, principalmente no texto *Dialética do Esclarecimento*. Quanto mais me dedicava a refletir sobre esse par do discurso universitário: saber-ciência, mais descontente ficava porque reverberavam em mim as palavras de Bernard-Henry Lévy no texto – “*De la guerre em philosophie*”:

Théorème: La philosophie n'est pas affaire de dialogue, mais d'affirmation.

Corrélat: elle n'est pas une apologétique du bon sens et de l'évidence, mais de l'incandescence et du rare.

Corrélat n.2: elle n'est pas l'amie de la sagesse, mais amie de la vérité. (LÉVY, 2010, p.50)

A pergunta, no entanto, é “de que raro se trata?“, de uma verdade rara? Trata-se de uma verdade extraordinária, metafísica? Ou de uma verdade como crença verdadeira e justificada como aquela que a filosofia analítica trata, que ameniza o peso da verdade colocando-a nas proposições?

Porém, de acordo com a orientação psicanalítica e com Lacan em particular, sabemos que não há verdade que não seja a do sujeito, mas a de um sujeito subvertido. Alain Grosrichard numa conferência dada em Curitiba (nos idos de 1989...) falava do apreço de Freud pela Filosofia, mas que a reflexão final de Freud o conduziu a uma constatação final - a proposição de concepção de mundo feliz, seja que ideologia for, ao passo que ele, Freud, um novo sujeito subvertido de uma posição subjetiva onde o sujeito poderia ser um, em paz com ele mesmo.

O sujeito da psicanálise além disso será um sujeito dividido pela linguagem em Lacan. O sujeito que Lacan propõe e que terá todas as consequências de um sujeito destotalizado. O que nos resta é um sujeito em sua relação com a verdade, que já vimos aqui não se tratar de uma verdade do todo, porque o próprio sujeito não é uma unidade. Precisamos da filosofia e da ciência, do universo do discurso universitário S2, mas a relação com a psicanálise nos aponta noutra direção de um saber em sua relação com a verdade desse S.

A partir dessas posições evidenciamos um problema: temos por um lado o saber-ciência universitária e, por outro, um sujeito que à luz da psicanálise é dividido na linguagem. Estes dois elementos se relacionam na filosofia na universidade há uma demanda institucionalizada de saber e de outro lado, um sujeito a quem essa demanda se dirige. Se consideramos os pressupostos levantado por Lévy sobre a filosofia e a posição psicanalítica do Sujeito dividido veremos como afirma Lévy, que não há diálogo, mas crise. A questão enquanto crise é estimuladora, mas enquanto conflito, aterrorizadora...

Os discursos de Lacan têm posições estruturais, a partir desses discursos diagnosticamos a crise do saber universitário. Nossa proposta vai do diagnóstico à uma possível resposta, como artesãos de um saber que combine o saber do analista “a”, aquele que “não se pode escrever” e que opera pela palavra um saber verdadeiro porque afeito ao inconsciente.

Qual seria a vantagem para a gestão da crise? Se em Lacan temos um saber identificado com a ciência porque assim como em Freud há uma teoria, há um saber inconsciente de parte do sujeito, onde a psicanálise tem que reinventar um.

A crise do saber universitário tem origem no mundo administrado do qual a filosofia faz parte enquanto *locus* do saber universal e um sujeito que, ou bem se resigna à repetição desse e nesse mundo ou se trata um sujeito dividido que interroga esse mundo e pode servir de balsa à verdade filosófica, que guarda o caráter de um saber verdadeiro.

Quando Lévy nos fala da filosofia como algo de incandescente e raro isso nos evoca as fórmulas de Lacan para os discursos onde no discurso do mestre, o agente S1, é sustentado pela verdade e se dirige a outro S2, ao passo que no discurso universitário, o agente S2, se dirige ao lugar que é da produção de saber. Tomando como base outros discursos, do analista e da histórica vemos que na passagem de um discurso para outro há movimento ou incandescência. Isso porque na filosofia sempre inquerimos o saber em busca de respostas. É partilhando a vida social e política na universidade que surge o imperativo do trabalho, trabalho este que deixa de ser criativo porque se “algo” pede para trabalharmos, uma demanda, então o discurso acadêmico deixa de ser do mestre ou de mestria no nível de alguma expertise ou conhecimento para ser resposta ou num discurso engrenado. Somos então condicionados a colaborar com o trabalho administrado; pede-se de tudo, preencher CV, preencher Sigaa com notas e presenças, formulários, tabelas de pontuações onde somos condicionados a colaborar... O discurso do mundo contemporâneo é marcado pelos objetos no Zenith: onipresença das telas de computador, celulares, monitores de tevê que apelam ao olhar com um imperativo: Trabalhe! Na universidade muitas vezes buscamos o saber e encontramos trabalho, com uma inconfundível identificação dos sujeitos aos objetos, sem escolha. Essa pressão e conseqüente desatenção nos leva a trabalhar sem cessar indica o rolo compressor da civilização.

A crise institucionalizada é o resultado de uma demanda respondida, mas que deixa o desejo insatisfeito. Como então tratar a verdade do sujeito nessa direção de algo mais do que a resposta à demanda?

Na minha busca de formalização para pensar a crise deparei-me com o movimento dos elementos significantes dos quatro discursos: do mestre; da universidade da histórica e do analista sempre causados pelo objeto “a”. Ao continuar a análise e a crítica deparei-me com outro discurso, o capitalista (apresentado por Lacan em 1972 por ocasião da Conferência de Milão) onde o Senhor, aquele que se posiciona pela verdade é o Mestre

moderno, agente do consumo. O matema do discurso capitalista diferentemente do discurso do mestre ou do universitário apresenta uma posição engessada e está fadado a consumir-se a si próprio. Isso porque, além da imobilidade entre as posições o S se acha subsumido aos objetos, os objetos no Zenith que se replicam e a partir dos quais se constroem outros objetos cada vez mais descartáveis como nossas próprias produções acadêmicas quando servem apenas para responder à demanda de produção intelectual.

Se for possível uma cura, a partir dessa sintomatologia ela só será possível pela verdade do S, tanto do sujeito da filosofia como o da psicanálise. A fórmula incandescente e rara da verdade proposta por Lévy pode estar no conflito filosófico proposto por Nietzsche ao se perguntar pela verdade:

“O que é pois a verdade? Um exército móvel de metáforas de metáforas, metonímias, antropomorfismos, em suma, uma soma de relações humanas que foram poética e retoricamente consagradas, transpostas, ornadas, e que no termo de um longo uso, parecem firmes, canônicas e constringentes: as verdades são ilusões que não esquecemos que o são, metáforas que perderam sua força sensível, moedas que perderam seu cunho passam a ser consideradas não moedas, mas metal. (NIETZSCHE, 2008 p. 36).

Quanto ao S da psicanálise ele é aquele que representa, segundo Lacan, um significante para outro significante. Por aí então vemos que estamos no campo da linguagem e dos significantes expressos nos matemas dos discursos lacanianos.

O discurso universitário S2, absorvido pelo discurso capitalista diferentemente de um discurso que se abre ao saber (ciência) e até menos, a um discurso acadêmico, mostra que há um “muro” entre S2 | S1 e entre o S | S2-S1. Mas evocando Lacan ainda em 1972 lembramos uma “tirada” de mestre quando fala a seu público em Sainte-Anne perguntando se não era aos “muros” (paredes) que se dirigia e se seus ouvintes não refletiriam a partir do retorno de sua voz desses “muros”. E ainda, quando nos seus *Escritos* afirma a partir dos versos de TUDAL ...entre um homem e uma mulher há um mundo e entre o homem e o mundo há um “muro”...

Retomo aqui um percurso a partir da mais pura associação como um prelúdio à questão do amor, escrito em Lacan de uma forma bem particular “(a) mur”, evocando o objeto “a”, causa do desejo. Isso porque ao falarmos da verdade do S na academia, temos que necessariamente nos reportar a uma verdade que nomeia nossa relação ao mundo “que é solidária das crenças que se tem em um determinado momento; que não conduzem à relativização, mas à trivialização da verdade, tornando-se assim possível acreditar que todas as frases que alguém alguma vez usou se referem ao mundo que nós agora acreditamos que existe”. (RORTY in CARRILLO, 1991, p.374) é desse lugar de verdade que o S desliza na cadeia significante, mas que pelo amor, será visado será o S suposto numa frase articulada, tenha ela conteúdo verdadeiro ou não.

No seminário XX Lacan dedica um capítulo a “*Une lettre d’ amour*” afirmando que “falar de amor, com efeito, é o que fazemos no discurso analítico.” O amor é da ordem do endereçamento ao Outro, porque essa carta de *amour* é um endereçamento à *l’ame* (à alma), amar é acenar, chamar ao mais íntimo de nós.

Com essas premissas poderemos então afirmar que em resposta à crise na academia que se presentifica pela mais pura falta de “amor ao saber”, falta darmos sinais dessa falta tamponada na fixidez dos objetos e agenciada pelo discurso capitalista. Podemos, por

exemplo com uma imagem, a da demanda do bebê a quem o cuida, nascida da necessidade , que com ela vem um apelo de amor pondo em marcha a dialética do desejo na criança e que assim também, ao restituir ao discurso acadêmico, através do amor - ao saber - à ciência, ao S1, retomarmos através do que nos ensina o discurso do mestre aquilo que foi substituído pelo ofuscamento da burocracia no mundo administrado.

Referências bibliográficas:

CARRILHO, M.M. *Epistemologia: posições e crítica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991

LACAN, J. *Le Séminaire – livre XX – Encore*, Paris, Ed. Du Seuil, 1975

_____. *O Seminário – de um discurso que não fosse semblante – livro XIII*. trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LÉVY, B-H, *De la guerre em philosophie*, Paris: Ed. Grasset, 2010.

NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira*. tradução Fernando de Moraes Barros, São Paulo: Hidra, 2008.

Objetividade e metodologia científicas: Uma análise feminista sobre valores nas ciências

Maria Helena Silva Soares¹

Rir de categorias sérias é indispensável para o feminismo.

(Judith Butler)

A ironia tem a ver com o humor e o jogo sério. Ela constitui também uma estratégia retórica e um método político que eu gostaria de ver mais respeitados no feminismo socialista. No centro de minha fé irônica, de minha blasfêmia, está a imagem do ciborgue.

(Donna Haraway)

Introdução

A história das ciências pode ser também bem definida como a história das categorias de análise, dos métodos, dos objetos e, ainda, dos sujeitos que a perfazem. Fazer filosofia e história da ciência a partir de uma perspectiva feminista significa, de início, uma mirada sobre seus temas à luz do gênero enquanto categoria de análise. E como afirma Sandra Harding: “As categorias analíticas feministas **devem** ser instáveis - teorias coerentes e consistentes em um mundo instável e incoerente são obstáculos tanto ao conhecimento quanto às práticas sociais” (HARDING, 1993, p.11).

Ousaríamos dizer, inclusive, que a instabilidade é uma característica intrínseca e necessária à atividade científica. Não estar, inicialmente ou para sempre, determinado e comprometido com um pressuposto, método ou teoria é, por assim dizer, o único compromisso que foi fielmente cumprido na história das ciências. A fidelidade aos princípios passa por momentos de crise, análise e reconstrução recorrentes. A ciência, como já afirmava Bachelard² em sua epistemologia histórica, é movida por erros e não os ultrapassar significaria o seu ocaso. Trata-se, portanto, de recorrer ao gênero como uma categoria em construção.

As primeiras teorias feministas fizeram uso de uma separação entre sexo e gênero, tal como a oposição entre natureza e cultura. Era preciso salvaguardar o caráter biológico do sexo a fim de não se colocar de antemão em uma perspectiva construtivista. Assim, o sexo é pressuposto para a materialização do corpo. Ou seja, o sexo, masculino ou feminino, determina a materialização do corpo, bem como a sua humanização. O gênero, de outro

1 Graduada em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Mestrado em Filosofia pelo PPGFIL-UERJ e doutoranda pelo mesmo programa.

2 Sobre isso, ver: *O problema da objetividade em Gaston Bachelard: um estudo acerca da fenomenotécnica e o realismo científico* / Maria Helena Silva Soares. – 2015. 108 f. (dissertação).

modo, era objeto de teorização, de construção e análise sociocultural. Não determina, mas é também, pelo sexo, determinado.

A teoria *queer* e teóricas feministas da segunda metade do século XX, ambicionaram ir contra a esse binarismo a partir da resignificação dos pressupostos da própria questão. Ou seja, era preciso subverter os modelos teóricos e metodológicos que compreendiam os conceitos de sexo e gênero. Para isso, Butler recorre a Foucault³ a fim de expor o sexo como um ideal regulatório, isto é, uma prática regulatória e normativa que produz os corpos que, ao mesmo tempo, governa. Donna Haraway, de outro modo, usa de uma fina ironia para argumentar “em favor do *prazer* da confusão de fronteiras, bem como em favor da *responsabilidade* em sua construção” (HARAWAY, D., 2009, p.37). Nesse sentido, falar de sexo é falar também de uma categoria em construção. Não se assume, com isso, um construtivismo ingênuo, que nega todo e qualquer argumento biológico, teórico ou experimental, mas, sim a incapacidade “de pensar qualquer fato científico independente de uma teoria pré-determinada” (SOARES, 2017, p.7).

A determinação de um sexo significa também a exclusão de um outro. Esse processo de denominação e determinação está, portanto, diretamente ligado a um instrumento que regula, normatiza e exclui o que escapa ao fato determinado. O fato, aliás, é determinado em função de uma separação, de uma falta, do outro. A fim de não mais aceitar essa relação⁴ como um dado natural, as teorias feministas e *queer* têm buscado elaborar uma crítica do uso dos conceitos de neutralidade e objetividade da ciência em determinadas circunstâncias históricas. Isso não implica que seja necessário renunciar às aspirações de desenvolver conhecimentos universalmente válidos e de produzir um conhecimento objetivo do mundo natural (LÖWY, 2009, p.42). Mas nos exige, no mínimo, uma ampliação daquilo que consideramos objetividade e valores na ciência hoje.

O presente trabalho tem por objetivo confrontar as certezas das categorias da ciência com a multiplicidade de conhecimentos e perspectivas acerca do mundo. Ou, como conclama Butler na epígrafe: lançar à comicidade categorias científicas, tais como a objetividade, a metodologia e a própria noção de gênero a fim de resignificá-las. Para isso, recorreremos à epistemologia histórica de Lorraine Daston, às epistemologias e filosofias da ciência feministas de Donna Haraway, Sandra Harding e Londa Schienbinger, e à filosofia política de Judith Butler. Essas cientistas, filósofas e historiadoras têm dado profícuas contribuições para o que entendemos como teoria feminista. Ainda que não possam ser inseridas em um mesmo grupo ou escola, entendemos que, à despeito das suas diferenças, a reunião dessas leituras pode nos ajudar a empreender uma análise mais ampla acerca de valores na ciência.

Ciência normal ou ideal?

Desde, pelo menos, a publicação de *A Estrutura das Revoluções Científicas* de Kuhn em 1962, podemos observar uma tendência na filosofia da ciência de afastar-se do ideal de ciência moderna do Iluminismo. Esse ideal ambicionava uma ciência imparcial, capaz de, a partir da objetividade e da neutralidade, produzir conhecimento universalmente válido. A razão e o método eram instâncias metafísicas dos quais partiriam a produção

3 Ver: BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, G.L. (Org.) *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

4 Escolhemos fazer uso do termo *relação* para indicar que há no processo de produção e análise de um fato científico uma interação entre objeto, teoria, comunidade científica e outros valores que podem nos ajudar a compreendê-lo.

do conhecimento. Kuhn observa que a ciência não tem apenas uma história cumulativa e linear, características da ciência normal, mas passa também por momentos de crises, de ciência extraordinária e revoluções científicas. Ele atenta para a questão da reavaliação e produção de novos paradigmas, que podem também ser lidos como metodologias e valores nas práticas científicas, e que demandam tanto uma correlação entre fatos e paradigmas quanto a sua aceitação pela comunidade científica⁵.

Kuhn não opera em sua obra uma análise crítica da perspectiva do gênero, mas abre para os estudos feministas essa possibilidade ao alertar para a importância do contexto da descoberta nos estudos sobre ciência. Por isso, entendemos que houve uma forte contribuição da epistemologia histórica promovida por filósofos e historiadores da ciência como Bachelard e Kuhn, que possibilitou a compreensão da ciência a partir de seus próprios termos e da sua história. As questões das controvérsias científicas e da incomensurabilidade, tratadas por ele na *Estrutura*, podem ser vistas também em estudos feministas sobre ciência:

Poderemos, então, voltar nossas atenções para a instabilidade das categorias analíticas e a falta de um esquema permanente de construção das explicações. (Afinal, precisa haver algum progresso na direção de um discurso “normal” em nossas explicações, se quisermos criar uma orientação coerente para o conhecimento e a ação.) Por outro lado, é possível aprender a aceitar a instabilidade das categorias analíticas, encontrar nelas a desejada reflexão teórica sobre determinados aspectos da realidade política em que vivemos e pensamos, usar as próprias instabilidades como recurso de pensamento e prática. Não há “ciência normal” para nós! (HARDING, 1993, p.11).

Ao analisar a instabilidade das categorias analíticas feministas, Harding efetua um movimento de valorização dessa característica. Ao dizer que não há ciência normal para nós, a filósofa da ciência entende que não há comensurabilidade entre uma comunidade científica construída a partir de valores notadamente masculinos e as distintas propostas e análises feministas. Por isso, entre as categorias de análise da ciência e das epistemologias feministas, as controvérsias são constantes e sua incomensurabilidade, tal como já alertava Kuhn, é sua mola propulsora.

Quando a teoria crítica feminista questiona o ideal de ciência moderna e mesmo os ideais iluministas, não se trata de negar o imperativo: *Sapere aude!*⁶ Mas de colocar em questão a que razão, ciência e a que sujeito universal esse lema se refere. Ao separar os binômios conceituais em razão e emoção, mente e corpo, objetividade e subjetividade, transcendência e imanência, cultura e natureza; e relacioná-los com as diferenças entre masculino e feminino, a ciência moderna pressupõe o sexo masculino como o gênero neutro. Ou seja, os aspectos tidos como próprios da masculinidade são considerados hierarquicamente superiores aos femininos e constituem a base da ciência moderna. A autonomia da razão e a coragem de saber eram aspectos dotados de um gênero: o masculino.

5 Sobre isso, ver: MOSS e MENDONÇA, Verusca e André. KUHN, Thomas. In: *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Social Theory*. Edited by Bryan S. Turner., John Wiley & Sons, 2017. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/9781118430873.est0682>

6 “Ousa saber!” Horácio, *Epistulae*, livro 1, carta 2, verso 40. “Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento (Aufklärung)” (KANT, 1783, disponível em: <http://coral.ufsm.br/gpforma/2senafe/PDF/b47.pdf> visualizado em 14/12/2018).

Devo observar, novamente, que não há nada natural ou necessário a respeito dessas características definidas pela cultura ocidental como femininas ou como científicas. Ideais de masculinidade, feminilidade e ciência desenvolveram-se, historicamente, informados e respondendo à necessidade econômica de ter as mulheres servindo como administradoras dos afazeres domésticos e os homens trabalhando fora de casa, e pelo desejo político de ter apenas homens proprietários votando em democracias participativas. As características generalizadas - comportamentos, interesses ou valores tipicamente masculinos ou femininos - não são inatas, nem tampouco arbitrárias. Elas são formadas por circunstâncias históricas. Elas também podem mudar com as circunstâncias históricas. (SCHIENBINGER, L., 2001, p.145.)

Um exemplo disso é a relação de homens e mulheres japonesas com as ciências e relações humanas. De acordo com Schienbinger, homens japoneses são vistos como mais cooperativos e as mulheres japonesas como mais individualistas e competitivas. Isto, visto a partir do julgamento e das expectativas europeias e norte americanas, leva a conclusão de que os homens japoneses podem ter estilos de liderança mais “femininos” do que as mulheres ocidentais (SCHIENBINGER, L., 2001 p.167). A ciência moderna ocidental entra em conflito, portanto, com ideais e valores não ocidentais ao reproduzir estereótipos de gênero em seus métodos e valores.

Ainda no século das luzes, mulheres que se aproximavam do saber científico e denotavam interesse e propensão para as ciências eram privilegiadas (*wealthy women*)⁷. Muitas eram tidas como assistentes dos seus companheiros e não tinham direitos institucionais para seguirem na carreira acadêmica. Realizavam, notadamente, atividades masculinas. Não podemos negar a influência e as contribuições de mulheres na história da ciência, ainda que seus pressupostos tenham sido construídos a partir da exclusão de valores considerados femininos. Nesse sentido, é importante tanto uma política de representatividade de mulheres nas ciências, quanto uma epistemologia histórica que discuta as categorias analíticas das ciências à luz das questões de gênero.

Objetividade e metodologia

Tanto a objetividade quanto a metodologia foram questões de grandes embates teóricos seja na filosofia da ciência moderna seja na filosofia da ciência contemporânea. Se quiséssemos retomar mais uma vez à filosofia bachelardiana, já encontraríamos nela uma preocupação em esclarecer a necessidade e a flexibilidade de ambas para e na história da ciência. Outros filósofos e filósofas da ciência buscaram, pelo menos desde o início do século XX, reconhecer a interface entre realismo e pluralismo presente na prática científica. Sem recorrer a uma perspectiva de gênero, Feyerabend buscou denotar essa conciliação em seus estudos sobre a ciência. Todavia, foi, por vezes, mal interpretado por interlocutores que entenderam seus escritos como uma defesa de um relativismo radical.⁸

Dessas interpretações frágeis e apressadas, que não se resumem apenas ao pensamento feyerabendiano, Donna Haraway procura se distanciar e ainda evitar que sua análise feminista sobre a ciência também não seja usada na defesa do construcionismo

7 Sobre isso, ver: FARA, P. *Pandora's breeches: Women, Science and Power in the Enlightenment*. London: Pimlico Books, 2004.

8 Sobre isso, ver: ARAÚJO, P. A conciliação entre realismo e relativismo segundo Paul Feyerabend. *Revista Em Construção: arquivos de epistemologia histórica e estudos de ciência*. ano 1 (2017) n. 1, pág. 123 – 151.

social radical. Tanto para ela quanto para Lorraine Daston e Sandra Harding, que também trabalharemos nesse tópico, abordar histórica e criticamente categorias da ciência, como a objetividade, não exclui sua capacidade de produção e importância.

Objetividade, que originalmente dissera respeito à criação do conhecimento *comparativo* (como dar nome às coisas de modo que elas fossem estáveis e semelhantes entre si), torna-se um problema da política de redefinição de fronteiras, de maneira a permitir conversas e conexões não inocentes. O que está em questão nos debates sobre o modernismo e o pós-modernismo é o padrão de relações entre e no interior de corpos e da linguagem (HARAWAY, 1995, p.11) (grifos do autor).

Haraway quer, com isso, afastar qualquer tipo de aproximação com interpretações radicais que reduzem todo o conhecimento científico a uma relação entre discurso e poder. Tal como em Feyerabend, trata-se de explicar como, simultaneamente, a contingência histórica sobre os conhecimentos postulados e os sujeitos que conhecem, e um compromisso sério com o realismo do mundo que ser conhecer são partes constitutivas da ciência (HARAWAY, 1995, p.15). Para isso, a autora entende que a perspectiva feminista não precisa negar teses que defendam a construção de significados e corpos, mas antes usá-las a fim de reconhecer a produção de conhecimentos situados.

A moral é simples: apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva. Esta é uma visão objetiva que abre, e não fecha, a questão da responsabilidade pela geração de todas as práticas visuais. A perspectiva parcial pode ser responsabilizada tanto pelas suas promessas quanto por seus monstros destrutivos. Todas as narrativas culturais ocidentais a respeito da objetividade são alegorias das ideologias das relações sobre o que chamamos de corpo e mente, sobre distância e responsabilidade, embutidas na questão da ciência para o feminismo. A objetividade feminista trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. Desse modo podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver (HARAWAY, 1995, p.21).

Desse modo, para Haraway, a questão acerca da objetividade à luz da perspectiva feminista significa, simplesmente, saberes localizados. Não há uma tentativa, portanto, de refutar o uso da objetividade como um valor da prática científica, mas sim uma forma de situá-la na teoria crítica feminista sobre ciência.

Lorraine Daston, historiadora da ciência que se dedica, sobretudo, a uma epistemologia histórica sobre a objetividade, entende que não podemos falar desta categoria no singular. Ela reconhece que além de plural, a objetividade possui uma história que pode nos ajudar a entender a sua reputação desde a ciência moderna. “Como uma obsessão ou, ainda, como uma religião, a objetividade é assim apontada como um valor que cria e é criado para e pela produção de conhecimento. “Tratar uma coisa é *ipso facto* negligenciar outra” (SOARES, 2018, no prelo). Por isso, seus vários tipos ao longo da história das ciências – humanas, humanas aplicadas, artes, natureza e matemáticas, por exemplo – constituem indícios para seu sucesso.

Daston não produz uma teoria feminista sobre a objetividade, mas sua obra acerca do tema é essencial mesmo para aqueles que se dedicam aos estudos de gênero em ciência hoje. Em suas pesquisas, a historiadora pôde reconstruir o caminho que

permitiu a superação da *verdade*, como valor ideal de boa ciência, pela objetividade, como critério de ciência ideal. Um dos exemplos, a objetividade aperspectivística, enquanto valor moral, foi moldada por diferentes áreas a partir do século XIX antes de ser apropriada às ciências naturais. Ela visava ultrapassar as barreiras impostas pelo medo de certas facetas do “eu”. Já objetividade mecânica e a objetividade comunitária respondiam a outros problemas epistemológicos, como as distorções dos fenômenos naturais provocadas pelas impressões humanas e as escalas antropocêntricas de tempo e espaço, respectivamente (DASTON, 1999, p.82-92). Cada tipo de objetividade responde, portanto, a um problema e representa valores característicos de um determinado tempo e comunidade científica.

Pensar o problema da objetividade, nesse sentido, é também uma busca acerca das concepções de metodologia. E produzir uma análise feminista sobre valores na ciência foi, por muito tempo, resumido à questão: existe um método distinto de investigação feminista? Para Sandra Harding, filósofa estadunidense, este seria um problema de difícil solução, provocado pela confusão que estudos sobre ciências, tanto tradicionais quanto feministas, fazem quanto às definições de método, metodologia e epistemologia. Harding afirma que, para pensarmos sobre essa questão, devemos, primeiramente, diferenciar: **método** – técnicas de coletas de evidências –, **metodologia** – teoria e análise dos procedimentos de investigação – e **epistemologia** – questões relacionadas à teoria do conhecimento adequada ou com estratégias de justificação do conhecimento. Feito isso, a autora defende que não há um método feminista diferente para fazer ciência. Ainda que façam usos metodológicos e epistemológicos distintos, as teóricas feministas recorrem aos mesmos métodos, isto é, às mesmas coletas de dados, das teorias tradicionais e androcêntricas.

There is both less and more going on these cases than new methods of research. The “less” is that it seems to introduce a false sense of unity to all the diferente “little things” feminist researchers do with familiar methods to conceptualize these as “new feminist research methods.” However, the “more” is that it is new methodologies and new epistemologies that are requiring these new uses of familiar research techniques. If what is meant by a “method of research” is just this most concrete sense of the term, it would undervalue the transformations feminist analyses require to characterize these in terms only of the discovery of distinctive methods of research (HARDING, 1987, p.2).

Harding não nega, com isso, as contribuições feministas para os estudos de ciência, mas propõe a superação de análises apressadas que levariam as teorias feministas a uma profunda especialização e disciplinabilidade. Essa definição de um método, ou ainda de um *ethos* próprio às feministas teria como consequência o seu isolamento. Ao contrário, as teses feministas contribuem para a ciência ao incorporarem novas metodologias e epistemologias que são capazes de extrair diferentes compreensões e questões sobre os mesmos tipos de dados. Desse modo, Harding entende que a perspectiva feminista não exclui a objetividade como valor para a ciência, mas exige dela uma ampliação:

Maximizar a objetividade exigiu maximizar a neutralidade dos valores. De acordo com a visão convencional, é por meio dos métodos científicos, especificados nos projetos de pesquisa, que os valores sociais e os interesses que os pesquisadores inevitavelmente levam para seu trabalho podem ser identificados e eliminados. Essa abordagem certamente tem

suas virtudes. Todavia, é evidente que ela só consegue alcançar uma forma fraca de objetividade, uma vez que muitas suposições sexistas e androcêntricas (sem falar das suposições baseadas em interesses e valores de classe, religião, cultura, nacionais, raciais e imperiais) moldaram, nos que foram declarados os projetos de pesquisa científica mais rigorosos, os resultados das pesquisas em C&T, especialmente na biologia e nas ciências sociais. Como podem ser adequados os padrões convencionais de objetividade, se inúmeras vezes eles permitem descrições de inferioridade biológica e social das mulheres? (HARDING, 2007, p.164-165).

Pensar uma objetividade forte não é também pensar apenas em termos de representação, participação, feminina. Não se trata também, como esperamos ter demonstrado no presente trabalho, para as autoras aqui trabalhadas, produzir conhecimento panfletário. “A pesquisa feminista não representa a substituição da lealdade a um gênero pela lealdade a outro - a troca de um subjetivismo pelo outro -, mas a transcendência de todo gênero, o que, portanto, aumenta a objetividade” (HARDING, 1993, p.13-14).

Considerações finais: a ciência que queremos, podemos?

Pensar valores nas ciências a partir de uma perspectiva feminista exige a problematização dos usos do gênero como categoria de análise. Entender, tal como propôs Daston, que a objetividade é somente dita no plural e que tem uma história, é, como vimos, o primeiro passo nessa direção. Todavia, é preciso reconhecer, como Butler formulou, os problemas intrínsecos a essas tentativas e que o feminismo, assim como a objetividade, também só pode ser lido no plural. Essa pluralidade que lança mão do riso contra às categorias sérias de análise, em geral, também possuem suas controvérsias. “A fragmentação no interior do feminismo e a oposição paradoxal ao feminismo – por parte de “mulheres” que o feminismo afirma representar – sugerem os limites necessários das políticas da identidade” (BUTLER, J., 2017, p.23). Por isso, a necessidade de subverter a lógica binária característica do discurso identitário sobre gênero.

Ao reconhecermos essa incapacidade, qual seja a de manter uma produção de saber neutro em relação às dicotomias de gênero, fica para nós a questão expressa no subtítulo dessa conclusão: A ciência que queremos, podemos? Entendemos e concordamos com a tese de Harding sobre não haver uma ciência com métodos feministas, mas também assentimos que:

As conclusões da pesquisa feminista no campo das ciências naturais e sociais parecem ser, de fato, mais fiéis ao mundo e, portanto, mais objetivas, do que as alegações sexistas destes que vieram substituir. As primeiras conclusões de pesquisa feminista permitem uma compreensão da natureza e da vida social que transcende as lealdades de gênero em vez de substituir, uma pela outra, interpretações subordinadas a gêneros. Além do mais, os apelos feministas à verdade e objetividade revelam confiança no papel da razão no triunfo do feminismo, a crença de que este venha a ser corretamente entendido como algo mais do que uma política de poder – embora ele também o seja (HARDING, 1993, p.16).

O presente trabalho é um ensaio sobre as principais questões que trabalharemos em nossa tese. Esperamos, com ele, dar início a um caminho de busca sobre aquilo que

se entende hoje por objetividade e feminismo na ciência. Não teríamos como, todavia, dar conta de todas as questões aqui colocadas, mas acreditamos termos apresentado uma ampla visão acerca das controvérsias presentes nos estudos feministas sobre objetividade e metodologia. Ainda que tenha sido um trabalho ousado o de reunir autoras de perspectivas distintas, como Schienbinger, Butler, Daston e Harding, acreditamos que a amplitude dos temas e a complexidade das questões nos exigem, ironicamente, uma atitude “iluminista”. *Sapere aude!*

Referências bibliográficas:

- ARAÚJO, P. A conciliação entre realismo e relativismo segundo Paul Feyerabend. *Revista Em Construção: arquivos de epistemologia histórica e estudos de ciência*. ano 1 (2017) n. 1, pág. 123 – 151.
- BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, G.L. (Org.) *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- _____, *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Tradução Renato Aguiar. 14. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- DASTON, Lorraine. “As imagens da objetividade: a fotografia e o mapa”. In: GIL, Fernando. *A ciência tal qual se faz*. Lisboa: João Sá da Costa, 1999.
- HARAWAY, D. Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Org. e trad. Tomaz Tadeu, 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- _____, Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu* (5) 1995: p. 07-41.
- HARDING, S. Gênero, democracia e filosofia da ciência. *R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde*. Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.163-168, jan.-jun., 2007.
- _____, A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *R. Estudos Feministas*. n. 1/1993, p. 7-31.
- _____, Introduction: Is there a Feminist Method? In: *Feminism & Methodology*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1987.
- MOSS e MENDONÇA, Verusca e André. KUHN, Thomas. In: *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Social Theory*. Edited by Bryan S. Turner., John Wiley & Sons, 2017. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/9781118430873.est0682>
- SARDENBERG, Cecilia Maria Bacellar. “Da crítica feminista à ciência a uma ciência feminista?”. In: COSTA, Ana Alice Alcântara; SARDENBERG, Cecilia Maria Bacellar. *Feminismo, ciência e tecnologia*. Salvador: REDOR/NEIM-FFCH/UFBA, 2002. p. 89-120
- SCHIENBINGER, Londa. *O feminismo mudou a ciência?* tradução de Raul Fiker. Bauru, SP : EDUSC, 2001.
- SOARES, Maria Helena Silva. Os caminhos de Lorraine Daston entre a objetividade e a historicidade: orientações para uma epistemologia histórica e o desvio *science studies* (resenha). *Revista Em Construção: arquivos de epistemologia histórica e estudos de ciência*. ano 2 (2018) n. 4 (no prelo).
- _____, *Da construção da objetividade científica ao sonho da neutralidade da razão: Uma análise feminista sobre valores nas ciências*. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women’s Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X.
- _____, *O problema da objetividade em Gaston Bachelard: um estudo acerca da fenomenotécnica e o realismo científico* / Maria Helena Silva Soares. – 2015. 108 f. (dissertação).

As narrativas transgressoras do masculino e feminino em Almodóvar

Maria José Pereira Rocha¹

De tudo ficaram três coisas: a certeza de que estava sempre começando, a certeza de que seria interrompido antes de terminar. Fazer da interrupção um caminho novo, fazer da queda, um passo de dança, do medo, uma escada, do sonho uma ponte, da procura um encontro.

(Fernando Sabino)

Sempre que escrevo um verso, um poema, um artigo, penso na melhor forma de narrar o que quero expressar. E nesse artigo optei por escrever sobre a minha experiência no Grupo de estudo “Contando histórias sobre Almodóvar”, um grupo que se reúne semanalmente para estudar, discutir sobre os filmes de Almodóvar, feminismo e gênero.

Por que a motivação em pesquisar e escrever sobre filmes e em especial os de Almodóvar? Desde a adolescência me sinto atraída por filmes e esse interesse me leva a descobrir um fascínio pelas narrativas cinematográficas. O encanto foi crescendo não só como algo que era prazer e diversão, mas também como algo que podia e pode ser usado como ferramenta de estudo e pesquisa. Nesse sentido, examinando retrospectivamente, meu encontro com o cinema como fonte de inspiração para refletir de forma sistematizada se deu no México quando para fazer minhas entrevistas sobre o tema da sexualidade com as mulheres mexicanas da Colônia Hornos, México (DF), em 1987, tive a felicidade de usar a categoria cinema de forma intuitiva para estabelecer uma comunicação em um território neutro e quebrar as barreiras iniciais de adentrar num assunto considerado tabu, perguntando-lhes se elas gostavam de cinema e qual era o seu tipo de filme preferido.

O questionamento levou-me a encontrar uma vereda mágica para abordar a questão da sexualidade. Quase todas responderam que não gostavam de cinema. A ‘fala’ incomodou-me, e, então, decidi perguntar por que elas não gostavam de ver filmes. A resposta foi surpreendente e, no geral, a seguinte: “Não gosto porque meu marido me obriga a fazer as mesmas coisas que aparecem nos filmes e eu me sinto mal tendo que me sujeitar a determinadas situações”. Perguntei, então, se os filmes eram pornográficos, recebendo resposta afirmativa. Não entrando no mérito da questão e em detalhes que não são objetos deste artigo, dei continuidade à prosa.

Depois de conversar sobre os filmes e sua vinculação com as relações sexuais no cotidiano da vida de casal dessas mulheres mexicanas percebi que não era o cinema o que

¹ Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-Goiás)

lhes desagradava, mas o conteúdo das narrativas registradas que sugeriam aos maridos repetir cenas que feriam-as moralmente e forçavam-as a praticar algo que elas não queriam. Nas entrevistas descobri a violência íntima e secreta das mulheres que entrevistei e não haviam sido reveladas até aquele momento. Após essa conversa não tive dificuldades nem barreiras para abordar tema algum, por mais íntimo que fosse.

Na minha tese de doutorado retomo quase por acaso a arte do cinema como objeto de estudo. Este teve como foco central o filme *Preço de uma escolha* que dá origem ao trabalho denominado: *Três lentes para o feminismo* que é a aposta em uma nova modalidade de reflexão e análise. Nessa perspectiva, ofereceu-se a possibilidade concreta de uma nova visão para o feminismo nos moldes sugeridos por Rorty (1991), o qual propõe um pragmatismo feminista capaz de buscar, criar novas abordagens, novos vocabulários e, nesse sentido, que seja capaz de criar uma nova versão de nós mesmos. A opção pelo filme *If These Walls Could Talk*, como instrumento de redescrição e análise, tem especial relevância à medida que forja e renova as elaborações teóricas construídas sobre essa temática.

Para construir a redescrição nos moldes rortianos aposto sempre em uma imagem forte, uma poesia, uma pintura, escultura ou um filme que desate a minha imaginação e me permita criar algo diferente. Com base nessas ferramentas consigo ver uma história, uma fala, ou uma narrativa por outro prisma que me toca e me dá uma sensação momentânea de êxtase criativo.

Ghiraldelli (2004), em uma conversa particular, afirmou que “quem se redescrive usando sua arte pode trocar sua tristeza e infortúnio pelo produto do dom. Mas o interessante seria ver mais pessoas podendo fazer isso. Quantos são os humanos que apenas sofrem e não tem qualquer possibilidade de redescrição, pois simplesmente sofrem e desaparecem”. Na minha trajetória diversos projetos de pesquisa foram realizados envolvendo vários professores, técnicos e estudantes. A temática sempre pendeu para a questão da violência. No entanto, esse tema sempre me deixou um gosto amargo e uma sensação desconfortável.

Depois de desenvolver muitos projetos vinculados à área de violência contra mulher decidi optar por outras abordagens e voltar minha atenção para pesquisar os filmes de Almodóvar com um desejo de mudar o foco dos meus trabalhos e fazer algo que me desse um mínimo de prazer e ao mesmo tempo proporcionasse uma reflexão mais sistematizada.

Com essa consciência elaborei o projeto: *Cinema e gênero: narrativa transgressora do masculino e do feminino em Almodóvar*. Desde o início este contou com professores e alunos do mestrado e da graduação em Serviço Social e outros cursos. Essa composição garantiu reuniões semanais, leitura, fichamento de livros e textos; organização de um grupo de discussão na internet que é alimentado por alunos do mestrado e graduação, levantamento de artigos, jornais, revistas, filmes, arquivos, folhetos e revisão bibliográfica; Chat uma vez por semana, vídeos produzidos pelo grupo e debates dos filmes escolhidos.

A referida investigação encontra-se em andamento e até o presente momento, constatou-se inúmeras formas alternativas de representações femininas e masculinas nos filmes de Almodóvar assistidos nas reuniões semanais da pesquisa. Dentre elas as mais discutidas pelas pesquisadoras foram: Benigno, o enfermeiro molestatador, a toureira independente; o pai travesti, a freira grávida moribunda, o padre pedófilo, o gay por obrigação, o macho alfa romântico, várias expressões da maternidade, o homem no corpo de mulher entre outras. O que abre caminho para investigarmos o papel educativo dessas representações dentro da sociedade e da cultura se levarmos em consideração a gama de questionamentos que surgiram nas discussões durante as semanas de encontro.

Como já foi dito a investigação encontra-se em andamento e apesar dessas constatações parciais ainda há muitas obras almodovarianas para analisar articuladas com os objetivos estabelecidos pela pesquisa na busca de resultados que atendam nossas indagações. O propósito principal dessa elaboração é mostrar a experiência do grupo “Contando histórias sobre Almodóvar” na execução de um projeto que se preocupa em identificar as narrativas transgressoras do feminino e do masculino no que tange a maleabilidade de construção e desconstrução de gênero.

Nesse sentido, os eixos que norteiam a pesquisa são a teoria de gênero e a da redescrição como noção que orienta e possibilita traçar caminho próprio de reflexão ao se optar pela escolha da filosofia pragmatista para contar e recontar uma história usando a prática redescritiva como tarefa da imaginação.

Ainda é possível dizer que, essa tarefa da imaginação não muda a realidade, mas pode mudar as pessoas, que em troca podem mudar a realidade. Nessa medida, eles precisarão de alguém que os faça sonhar com a vida e em consequência queiram viver.

É em razão disso que, procurarei articular a experiência do grupo, as narrativas e autores que condiz com esse desejo de refletir sobre as histórias e personagens almodovarianos. Em fina sintonia com o pensamento rortiano, outra ferramenta que auxilia e se liga com o que já foi mencionado é o enredo do filme “As mil e uma noites”, que cintila com a promessa de usar a palavra para obter a abertura de uma passagem para um lugar ou para a vida.

As narrativas de *As mil e uma noites* se referem a uma antiga tradição que conta como o rei Sheriyar ao descobrir que sua mulher o traía com um escravo cada vez que ele viajava, mata a ambos e convencido de que nenhuma mulher no mundo é digna de confiança, desposa a cada noite uma e depois de satisfeito os “prazeres do corpo”, manda executá-las.

Verifica-se que o enredo do filme mostra o aprendizado e o poder da narrativa que se evidencia na cena 16 quando Sherazade enfatiza que: “o contador de histórias sempre disse: “histórias podem nos salvar! O que ele quis dizer foi ...elas podem nos salvar se usarmos nossa imaginação”. A frase narrada por Sherazade pode ser considerada a fonte que origina os liames que provoca a ousadia de unir a imaginação, redescrição e a esperança de forjar possibilidades de criar liberdades jamais sonhadas.

O projeto pragmatista é uma aposta no uso da categoria da redescrição que busca narrar ou descrever o outro, a nós e o mundo com imaginação. Por consequência, envolve pensar em um modo particular de viver, e viver é estar atento ao Outro. É um exercício constante de colocar-se em seu lugar e imaginar o que poderia torná-lo mais livre ou mais submisso, mais feliz ou mais miserável, para, então, decidir o que é humanamente útil, e, consequentemente, moralmente verdadeiro.

Percebe-se na argumentação de Rorty que a palavra assume uma importância primordial na vida do ser humano. Ela pode ter um poder mágico que altera situações como nas narrativas de Sherazade (*As mil e uma noites*), que utiliza a curiosidade masculina para livrar-se da morte inventando histórias que deixam o sultão curioso e sentindo um imenso prazer ao ouvir as narrativas bem contadas pela sultana, que cria, por meio das palavras, um mecanismo que consegue o adiamento da sua execução. O uso da palavra alterou o comportamento do rei, e novas histórias foram tecidas.

Com base nesses parâmetros, penso em uma aproximação com as ideias de Almodóvar no que tange o ato de narrar com a câmera. Dessa perspectiva, menciono

uma fala desse diretor presente na entrevista concedida a Strauss (2008, p.16), na qual ele afirma: “Seja como for, o que esse filme demonstra de forma categórica é minha vocação de narrador e minha intuição. Não gostaria de pecar por orgulho, mas é o que acho”.

Esse reconhecimento de Almodóvar de ser um narrador nato que utiliza a câmera para escrever e narrar o desejo de seus personagens que manifesta uma ligação com a autonomia, a liberdade e poder se livrar do amor quando ele se torna demasiado tóxico. Também revela um pouco a história desse brilhante cineasta que expõe por meio de sua obra um desejo de vida, de independência e de liberdade radical com seus filmes. Ao combinar e reformular vários gêneros cinematográficos ele nos apresenta os gêneros masculinos e femininos de forma surpreendente. Colocando a questão nesses termos, Almodóvar explica para Strauss (2008, 294) sua concepção no que se refere a mulheres e homens ao admitir que:

Fujo dessas categorizações, homem, mulher, travesti ou transexual. Isso me parece convencional. O que me interessa é o ser humano, que é a cada vez único e que compreende em si todos esses elementos de masculino e feminino. A diferença entre um homem e uma mulher é muita, não apenas fisiologicamente, mas não sinto necessidade de defini-la, marcá-la. Pois homens e mulheres são similares no fato de serem seres humanos. Em *Tudo sobre minha mãe*, a personagem de Lola é um transexual para quem é muito importante ter seios, mas que também tem os piores defeitos dos machistas, adorando exercer poder sobre os outros e abusar desse poder. O importante, finalmente, é que ele é pai, que concebeu um filho. É aí que reside sua humanidade, que terminará por se revelar no filme.

Sobre o método criativo de Almodóvar (94) pode-se acrescentar que ele considera que:

O cinema é uma representação em todos os sentidos da palavra; é através dessa representação que chego à verdade do real, e não através de um olhar documental.(...) No cinema não se trata de os atores serem eles próprios, mas sim que sejam até o contrário do que aparentemente são. Creio que o ser humano leva em seu interior todas as personagens, masculinas e femininas, boas e más, mártires e loucas. O mais interessante para um ator é interpretar a personagem que está dentro dele, porém da qual se sente mais distante.

O ato de narrar com câmera mostra toda a transgressão de que ele é capaz ao conceber a transgressão como: “(...) uma palavra moral; ora, não é minha intenção infringir qualquer norma, mas apenas impor minhas personagens e seu comportamento. É um dos direitos, e também um dos poderes, que um cineasta possui”. (.38) A transgressão de narrar com a câmera se traduz na forma como ele inventa e desinventa as personagens ao reconhecer que:

(...) há nos meus dois últimos filmes uma espécie de celebração do que é a narração em si – em todo caso, daquilo que pessoalmente considero narração. Em *fale com ela*, a celebração passa por Benigno, que conta a Alicia tudo que vê. Ele transforma em narrativa os balés a que assiste, e, numa primeira versão do roteiro, eu também o fazia contar vários filmes. A narração é um meio de cercar Alicia de tudo o que ela gostava na vida, visto que segundo o que Benigno sabe, ela gostava de dança e cinema.

Em *Má educação*, em determinado momento acreditamos ter compreendido o que ligava a vida de Enriques à de Juan, e de repente começa uma outra história. Também é nesse momento que se passa para um outro gênero cinematográfico, o filme noir. É isso que me interessa, as passagens de uma personagem a outra, de uma história a outra, estar sempre no interior da invenção. No fim, o estilo de narração que pratico é um pouco como o das *Mil e uma noites*, em que a ficção é interrompida por uma outra ficção, que por sua vez é interrompida para que se volte à precedente.

Pensar nas ferramentas para construir uma narrativa me leva a cogitar sobre o paralelo que se pode traçar entre Almodóvar, Rorty, Benjamin, Milan Kundera, Proust, Virginia Woolf e Clarice Lispector. Estes autores traduziriam toda a complexidade para entender o significado das narrativas e provavelmente o da transgressão. Cada um em seu estilo e contexto abordaram o ato de contar, de escrever ou de o descrever uma história com maestria e isso nos leva para o campo da imaginação que não transforma a realidade, mas toca as pessoas e elas poderão de alguma forma mudar a realidade diminuindo a dor do mundo.

Valendo-se dessas ideias, saliento que muitos autores poderiam subsidiar essa reflexão, porém quero ressaltar Benjamin e Kundera no que tange a apontar aspectos similares para o significado das narrativas. Benjamim (1996) esquadrinha o que é a narrativa apresentando inúmeros exemplos de como se construiu e se constituiu as narrativas e o ofício de narrar obedecendo as marcas profundas de um tempo. Esse autor nos conduz a um compreensão da narrativa que equivale ao que já foi exposto. Para ele:

A narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio de artesanato – no campo, no mar, e na cidade –, é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o “puro em si” da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso. Os narradores gostam de começar sua história com uma descrição das circunstâncias em que foram informados dos fatos que vão contar a seguir, a menos que prefiram atribuir essa história a uma experiência autobiográfica.

Kundera vai acrescentar que

O romance não examina a realidade mas sim a existência. A existência não é que o aconteceu, a existência é o campo das possibilidades humanas, tudo aquilo que o homem pode tornar-se, tudo aquilo de que é capaz. Os romancistas desenham o mapa da existência descobrindo esta ou aquela possibilidade humana. (p.46)

Em linhas gerais, esses argumentos que destaco para aproximar as narrativas de Almodóvar e o aporte desses pensadores me revelam o campo de possibilidades humanas para utilizar a redescritção como tarefa da imaginação e em fina sintonia com Kundera afirmar o desejo de desenhar um campo de possibilidades humanas de interpretação das narrativas transgressoras do feminino e do masculino ao acreditar no seu poder transformador.

Referências bibliográficas:

AS MIL E UMA NOITES. Direção: Steve Barron. Elenco. Mili Avital, Rufus Sewell, Jason Scott Lee. EUA, 2000. Duração: 150min. Gênero: Aventura.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

GHIRALDELLI JR., Paulo *Richard Rorty. A filosofia do novo mundo em busca de mundos novos*. Petrópolis: Vozes, 1999. 127p.

STRAUSS, Frederic. *Conversas com Almodóvar*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008

KUNDERA, Milan. *A arte do romance*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009

Sobre a capacidade e o privilégio de narrar a si mesma em Christine de Pizan (1364-1430): O discurso de si como potência do ser

Megue Magalhães de Andrade¹

Assumindo o pressuposto foucaultiano da qualidade produtiva que tem o discurso, ou seja, do discurso-poder, que não apenas descreve, mas cria e materializa o ser, tomaremos a obra “Cidade das Damas” [1405] de Christine de Pizan como construção de um potente discurso de afirmação e positividade da fala e das experiências das mulheres, cuja finalidade é combater e contrapor-se ao discurso dominante da misoginia e do patriarcado. Assim, o analisaremos em seu duplo movimento: o da desconstrução da autoridade do discurso de caráter misógino, e o movimento de construção do discurso baseado na autoridade das experiências das mulheres. Christine realiza estes movimentos transitando por uma diversidade de personagens femininas, representações e narrativas elaboradas ao longo da história. A edificação de sua cidade pretende dar conta dos impactos negativos desses discursos sobre a vida real das mulheres em seus mais variados aspectos: políticos, sociais, econômicos, culturais, epistemológicos, morais e físicos. Assim, a fim de delimitar o complexo e amplo campo de problematizações suscitadas por Pizan, nossa leitura se atém à dimensão ontológica da representação do corpo feminino.

A Cidade das Damas é erguida no “Campo das Letras” não por acaso, isto é, entre os discursos filosóficos, poéticos, literários e teológicos, sob a orientação metódica da Dama Razão. Assim, os fundamentos de seu discurso-cidade, não serão quaisquer fundações, mas “fundações sólidas”, de modo que, segundo Christine, seja um discurso de combate à misoginia e de edificação da experiência feminina que nunca perecerá, apesar dos vários ataques a que será submetido. Ele sobreviverá ao tempo. (Cidade das Damas, Livro Primeiro, cap. IV, 2º parágrafo).

Na “Cidade das Damas”, a Christine personagem parece performar o papel que tem Christine como pensadora e autora: o de tencionar a ordem discursiva patriarcal. Primeiramente quando a sua voz feminina irrompe os espaços destinados exclusivamente à voz masculina, que é o “Campo das Letras”, ela já está sendo uma voz subversiva. Mas a sua subversão não é ingênua, ou seja, sua estratégia retórica opera por dentro e por meio desta mesma ordem.

[Razão:] é da minha competência corrigir os homens e as mulheres quando se desviam, reencaminhando-os ao bom caminho. (...) os advirto e os aconselho, mostrando-lhes seus erros; mostro-lhes seus pecados, explico-lhes as causas. Em seguida ensino-lhes como fazer o bem e evitar o mal. E, como meu papel é mostrar claramente na consciência de cada um e de cada uma seus defeitos e suas qualidades, vê-me carregar como emblema esse espelho resplandecente. (...) através dele se conhecem as essências, as qualidades, as relações e medidas de todas as coisas, e nada se conduzirá bem sem ele. (Livro Primeiro, capítulo III, 2º parágrafo, p.124).

¹ Metafísica-UnB

Para garantir uma base forte e resistente para sua cidade, é necessário desconstruir e remover o discurso misógino, repleto de erros e equívocos, sobre o qual se apoiaram muitas representações sobre as mulheres ao longo da história. O discurso de Christine opera como o espelho da Razão, nos chamando atenção sobre aquilo que sabemos e sobre aquilo que julgamos saber, nos induz a julgar por conta própria. O apelo de seu discurso serve tanto para que os misóginos reconheçam sua ignorância como para que as mulheres tomem consciência de si mesmas, de suas qualidades e capacidades. Ela pretende desconstruir o terreno sedimentado das crenças e dos preconceitos sobre o qual se assentam a violência e a opressão às mulheres.

Se por um lado o discurso dominante, contra o qual ela se depara, se fundamenta na negação à capacidade racional e moral das mulheres, o que Christine prescreve é justamente o contrário. A sua leitura particular da história questiona a universalidade e neutralidade dos discursos estabelecidos e oferece um novo horizonte para a ressignificação do valor das experiências das mulheres. Através das histórias das personagens femininas, ela dá voz às mulheres e prepara o lugar em que essas experiências tenham sentido e importância para elas mesmas. Ela restitui a memória das mulheres para que possam se reconhecer em seus exemplos, para além de qualquer tempo. (WAGNER, 2008).

Nesse sentido, a representação deturpada do corpo feminino, elaborada ao longo da tradição ocidental, ajudou a desqualificar a experiência da mulher, de sua fala e de sua capacidade de julgar. Christine se defronta, ironicamente, com esta imposição já no início de seu projeto, quando “duvida” de sua capacidade de erguer uma Cidade de tão grande envergadura, encontrando-se presa “nesse corpo frágil de mulher” (Cidade das Damas, Livro Primeiro, cap. VII, 1º parágrafo, p.130). A questão perpassa vários momentos da obra, e no capítulo XIV ela problematiza expressamente a irracionalidade da crença de que as características do corpo possam determinar o valor do caráter de alguém:

Certo, Dama, vós falais muito bem e concordo plenamente com o que dizeis. Todavia, qualquer que seja a inteligência delas, todo mundo sabe que as mulheres têm um corpo fraco, delicado e privado de força, e que são por natureza covardes. Tais características, **segundo a opinião dos homens**, diminuem muito o valor e a autoridade do sexo feminino. Pois eles dizem que mais o corpo é imperfeito, mais o caráter é menor.” (cap. XIV, primeiro parágrafo, p.151, *grifo meu*)

Trata-se de uma representação construída através dos séculos por filósofos, poetas, teólogos e cientistas, que serviu para formatar as práticas sociais que incidiram negativamente sobre a vida das mulheres. Assim, o corpo do homem, tomado como modelo de perfeição, foi a medida através da qual o corpo feminino foi sendo concebido como falta, carência, deformidade. Aliás, até 1759 não havia nenhum modelo anatômico de corpo feminino para estudos. As práticas científicas e médicas eram orientadas pelo modelo de corpo masculino, pois se acreditava que o corpo da mulher era uma versão deformada e imperfeita do corpo do homem. O significado disso foi a extensão desta “falha natural” para o campo moral, tornando-se uma falha de caráter. As contribuições para esta crença podem ser encontradas já no pensamento de Aristóteles, cuja influência já era marcante no contexto de Christine.

Em seu texto “O corpo que os gregos inventaram”(2013), Ana Maria Colling descreve as maneiras pelas quais o corpo foi sendo concebido e designado por práticas discursivas androcêntricas. O ser da mulher foi sendo forjado a partir das representações masculinas sobre o corpo feminino, e tem origem na Grécia antiga. Para Aristóteles, em

especial, a definição do ser humano está na sua capacidade para assumir uma existência ética e política. E estas capacidades provem da natureza, ao mesmo tempo em que lhe permite ultrapassá-la. Assim, é a natureza que fornece as ferramentas para que o ser humano, diferenciando-se dos outros animais, possa construir e administrar uma vida pública e social, propriamente humana.

Em obras como “História dos animais”, “Sobre a geração dos animais” e “As partes dos animais” Aristóteles expõe seus estudos sobre a fisiologia dos animais, entre eles os do gênero humano. Consta nessas obras suas conclusões sobre as diferenças entre os corpos de fêmeas e machos e o papel de cada um para a procriação da espécie. Na estrutura dicotômica de seu pensamento, mulher e homem se diferenciam, primeiramente, pela oposição das qualidades pelas quais são majoritariamente compostos: a mulher é fria e úmida e o homem é quente e seco. Isso explicaria já de início porque o corpo da mulher é mais fraco, mais mole e mais úmido do que o dos homens. É a razão também de seu sangramento mensal, que em termos masculinos, é sinal de fraqueza e falta de domínio sobre si, já que no caso dos homens, seu sangramento está relacionado com gestos voluntários de coragem e bravura. (COLLING, 2013.)

Colling argumenta que “No sistema aristotélico, a metamorfose do sangue em esperma é uma transformação metafísica,” (COLLING, 2013, p.60) que necessita de uma substância potente, como o sêmen - que só pode ser produzido por um corpo quente como o masculino. Já as substâncias femininas, como o sangue menstrual é fraco e de baixa qualidade, pois é dispensado pelo próprio corpo constantemente, devido sua frieza. O sêmen dos machos corresponde ao sangue menstrual das mulheres, um tipo de resíduo seminal infértil, impuro, desnutrido. Portanto, a mulher é como um homem impotente, incapaz de gerar a potência. Assim, sobre o papel de cada sexo no processo de procriação, só um ser portador de potência, o macho, é capaz de gerar a alma que anima o corpo vivo, transferida pela potência do sêmen, enquanto o corpo físico é fornecido pela fêmea, que fornece a parte mais fraca e perecível do indivíduo. É também o que justifica o nascimento de mulheres, que são definidas por este filósofo como uma “deformação” do processo de gestação - em virtude do seu fraco resíduo seminal. (ARISTOTLE, 1963, 726b; ROUSSELLE, 1988, p. 12-20; JACQUART e THOMASSET, 1988, p. 55-56 *apud*, FONSECA, 2008, p.166).

As más “qualidades” da menstruação serão objeto de discursos teológicos e médicos por muito tempo. No campo moral será lido como sinal de impureza e sujeira que impede o desenvolvimento do caráter. Temos assim, uma estrutura discursiva sobre o corpo das mulheres, construída por homens, que ajudou a justificar as restrições impostas a elas, e é suportada por relações de poder entre os sexos, que são ao mesmo tempo consolidadas. As influências da descrição da fisiologia do corpo feminino descritas por Aristóteles repercutirão em várias outras autoridades do saber medieval. Estendendo-se sobre o século XIII, São Tomás de Aquino sustenta que, se é o macho que transmite o princípio anímico aos seres, está explicado por que Jesus não herdou o pecado original, mesmo tendo sido gerado em um corpo de mulher. (FONSECA, 2008, p. 172).

A influência da fisiologia aristotélica no campo da linguística pode ser verificada na enciclopédia, *Etymologiae*, escrita no século VII por Santo Isidoro de Sevilha. Nela, a hierarquia entre homens e mulheres derivada da sua diferença física é transposta para o campo etimológico e semântico: o homem, palavra derivada de *varão*, cuja origem etimológica é força, é superior à mulher, nome originado de *mulier*, ou seja, fraqueza.

Decorrem desta interpretação os motivos, além dos religiosos, que desencadeiam uma série de vícios atribuídos à mulher e, portanto, a obrigação de uma total submissão ao homem. Ainda nessa enciclopédia, a depreciação da menstruação converte-se em demonização. Afirma que o mero contato com o sangue menstrual pode azedar frutos, matar ou infertilizar as plantas e enlouquecer os cães que o ingerirem. (FONSECA, 2008, p. 180). Este sangue carregaria, portanto, não apenas um princípio improdutivo e débil, mas um princípio mal que coloca em perigo tudo a sua volta.

Sobre influência do aristotelismo, principalmente a partir do século XII, outras obras com teor misógino são difundidas. Uma delas é o livro mencionado no texto por Christine de Pizan: “Conheço um outro livrinho em Latim, intitulado ‘Do segredo das mulheres’, que sustenta que elas são acometidas de grandes defeitos em suas funções corporais”. (Cidade das Damas, Livro primeiro, cap. XI, p.137). Embora a autoria de Albertus Magno seja considerada duvidosa, é indiscutível sua forte ligação com uma cultura misógina, com descrições grotescas, por exemplo, sobre a menstruação, que segundo ele:

(...) normalmente poderia ser venenosa, mas, especialmente numa mulher menstruando-se irregularmente ou numa velha, cujo sistema menstrual era considerado em estado de deterioração, os danosos fluidos, ao procurarem uma saída, poderiam ser transmitidos pelos olhos, tendo a capacidade de envenenar crianças pequenas (JACQUART e THOMASSET, 1988, p.75-76, *apud* FONSECA, 2008, p. 165-166).

Christine comenta sobre a obra:

Aliás, esse livro nos revela ser da mais alta fantasia; um verdadeiro amontoado de mentiras, e para quem o leu, está explícito que não há nada de verdade neste tratado. E apesar de dizerem que é de Aristóteles, não dá para acreditar que um filósofo tão importante tenha se permitido dizer tamanha asneira. (Cidade das Damas, Livro Primeiro, cap. XI, p.137).

Contra os tipos de bizarrices descritas acima, ela propõe que qualquer mulher poderia facilmente identificar suas falsidades e, portanto, desqualificar a obra toda. Mas o que leva alguém a fazer descrições tão distantes da realidade, passíveis de serem desmentidas com facilidade pela experiência se não contasse com a desautorização da narrativa feminina? Se por um lado o discurso dominante nega às mulheres a capacidade racional e moral de julgamento, seja sobre o mundo ou sobre si mesmas, o que Christine propõe é justamente o contrário, e está expresso em passagens como: “queremos retirar-te desta alienação; ela te cega ao ponto **de rejeitares o que tens convicção de saber**”(Cidade das Damas, Livro Primeiro cap. II, 2º parágrafo, *grifo meu*, p.121); “o que aconteceu com teu bom senso?”(Cidade das Damas, Livro Primeiro cap.II, 2º parágrafo, p. 122); “Concentra-te e retoma tua consciência”(Cidade das Damas, Livro Primeiro cap.II, 2º parágrafo, p.123); “ Tu podes conhecer por ti mesma, dispensando qualquer outra prova”(Cidade das Damas, Livro Primeiro cap.IX, 7º parágrafo, p.137).

Christine, por meio das Damas, vem conferir legitimidade à fala e experiência das mulheres. Autoridade que lhe permite confrontar o discurso dominante, dos mais sábios aos mais populares. Quando ela narra as experiências femininas na história, na mitologia, na literatura, ela desloca o lugar privilegiado da fala, levantando a suspeita sobre o universal contido neste lugar. Reivindica, portanto, a legitimidade da sua fala. Se a narrativa misógina é construída pela voz masculina, a sua “cidade” se funda nas experiências das mulheres. Os mecanismos de exclusão são muitos, mas há resistências. E havia mulheres pensando a corporalidade feminina na Idade Média?

A Escola de Medicina de Salerno, fundada por volta do século IX na Itália, dá exemplos de mulheres do saber que se ocuparam com os estudos em fisiologia e a saúde, principalmente da mulher. As mulheres desta escola se destacaram como autoras de tratados médico-científicos como Abella, que escreveu “Sobre a biles negra” e “Sobre a natureza do sêmen humano”; Rebecca Guarna, com as obras “Das febres”, “Das urinas” e “Do embrião”; Mercuriade, que escreveu “Da peste”, “Da cura das feridas” e “Dos unguentos” e Trótula de Ruggiero. Esta última escreveu o mais importante tratado médico chamado “As doenças da mulher antes, durante e depois do parto” e “Como tornar belas as mulheres”, dentre outras (SIMONI, 2010, p. 3). Trótula, tendo sido estudante e posteriormente professora desta escola, foi a de maior destaque. Dada a inovação e qualidades técnicas de seu trabalho sobre ginecologia e obstetrícia, exerceu grande influência sobre a Idade Média e até na Modernidade. Mas novamente, a desautorização à narrativa feminina fez com que a obra fosse atribuída a autores homens e foram necessários séculos até que sua autoria fosse reconhecida, por meio da descoberta dos manuscritos originais. Suas obras foram elaboradas, tanto a partir dos saberes médicos influentes em sua época, como fundamentalmente, a partir das experiências das mulheres com o próprio corpo, razão da originalidade de seus trabalhos.

Trótula, portanto, bem poderia perfilar junto às mulheres exemplares da Cidade das Damas. A sua experiência como mulher cria aberturas para o diálogo com outras mulheres, sobretudo a respeito de questões de sua intimidade. Contra as crenças e tabus de sua época, desvinculou a menstruação da origem de todos os males das mulheres; atribuiu os problemas da infertilidade não mais apenas às mulheres, mas também aos homens; desafiou a ordem para que as mulheres devessem sofrer durante o parto e prescreveu ópio para alívio das dores, recomendava ervas tanto para tratamento de doenças como para tratamentos de beleza; especulou sobre a relação entre doenças e falta de cuidados de higiene, indicando tais cuidados principalmente com os bebês nos primeiros meses de vida. Com base no desvelamento da natureza da mulher, escreveu sobre ciclo menstrual, concepção, gravidez, parto, puerpério, controle de natalidade, doenças ginecológicas e seus remédios e tratamentos, sobre cuidados com a amamentação e com as crianças, problemas fisiológicos, as doenças do útero, tratamentos de beleza etc. Cultivava uma concepção holística segundo a qual todos os sistemas do corpo e da vida estavam interligados, a saúde dependia, portanto, da harmonia entre o funcionamento físico e emocional, como saúde, beleza, cuidados e afetos. (SIMONI, 2012, p. 5). Seguindo esta filosofia, e ainda contrariando a moral da época, Trótula prescreveu práticas e cuidados para aliviar o desejo sexual das mulheres, como descreve a seguir:

Existem mulheres que estão proibidas de ter relações sexuais, ou porque fizeram voto de castidade, ou porque estão ligadas à uma condição religiosa, ou porque ficaram viúvas. Para algumas, não é permitido mudar de condição e, apesar de quererem a relação sexual, não a praticam, porque estão sujeitas a graves doenças. Para essas se sugere o seguinte: pegue algodão embebido em óleo de musgo ou de hortelã e aplique-o sobre a vulva. No caso não dispor desse óleo, tome um pouco de vinho quente e aplique-o sobre a vulva com um cotonete de algodão ou de lã. Isso é um bom calmante e amortece o desejo sexual, aplacando a dor e o prurido¹⁴.(p.6) própria Trotula afirma que as pacientes se sentiam mais à vontade para revelar suas preocupações para outra mulher. (TROTULA *apud* SIMONI, 2012, p. 6).

Em Christine de Pizan, os exemplos de mulheres funcionam como uma narrativa que mina as pretensões objetivas e universalistas dos discursos tradicionais. Ela revela que a

raiz da misoginia é sempre um ponto de vista do homem em relação à mulher. São sempre os modos como eles experimentam a relação com as mulheres: suas próprias vaidades, seus desejos frustrados, sua inveja, orgulho e sua ignorância agindo ativamente na representação que criam. Tais discursos operam pela repetição, sistematicidade e por meio de uma autoridade conferida ao sujeito que tem prioridade epistêmica. E tais representações têm implicações na organização social e simbólica do mundo, tanto na imagem que a mulher constrói sobre si mesma quanto nas exclusões, desigualdades e na violência a que estão submetidas no seu dia a dia. Parece também sugerir que esses discursos dificultam a elas se reconhecerem.

Por isso o recurso do espelho-speculum é fundamental para restituir o valor da experiência das mulheres para sua compreensão do mundo a partir da compreensão de si mesmas. A resignificação da ordem cultural e social patriarcal se dá, portanto, pela desconstrução da prioridade da fala do homem - que tem engendrado um modo de ser e pensar estruturado pela experiência única. O reconhecimento da autoridade do discurso das mulheres confere potência para a sua existência. O discurso de Christine se estabelece, portanto, como pioneiro no enfrentamento da misoginia e violência e a Cidade das Damas persiste como refúgio contra os ataques a que as mulheres continuam expostas.

Referências bibliográficas:

CALADO, L. E. F. A Cidade das Damas : a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan. Estudo e Tradução. [Tese de Doutorado]. UFPE, Recife, 2006.

COLLING, Ana Maria. A invenção do corpo feminino pelos gregos e a violência contra a mulher. La Plata, FAHCE-UNLP, 25 al 27 de septiembre de 2013. Disponível em: <http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/41826/Documento_completo.pdf?sequence=1>

FONSECA, Pedro Carlos Louzada. Fontes da misoginia medieval: ressonâncias aristotélicas no pensamento religioso medieval. Série Estudos Medievais, Fontes e edições, Araraquara, 2012.

SIMONI, Karine. De dama da Escola de Salerno à figura legendária: Trotula de Ruggiero entre a notoriedade e o esquecimento. Fazendo Gênero 9: diásporas, diversidades, deslocamento. 23 a 26 de agosto de 2010. Disponível em: <<http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278291166>>

WAGNER, Jill E. Christine de Pizan's City of Ladies: A Monumental (Re)construction of, by, and for Women of All Time. *Medieval Feminist Forum: A Journal of Gender and Sexuality* 44, no. 1 ,2008, 69-80.

A multidão e o imaginário coletivo: psicologia social e política em Gustave Le Bon e Sigmund Freud

Renata Dias Ribeiro¹

Introdução

Neste trabalho buscaremos elucidar o fenômeno da multidão psicológica, tal como se apresenta na obra *Psicologia das multidões*, publicada em 1895, por Gustave Le Bon (1841-1931), bem como seus desdobramentos na psicologia social de Sigmund Freud². Em sua obra, Gustave Le Bon mostra que fenômeno das “multidões” deve ser visto na perspectiva da psicologia social, sendo inseparável da noção de “imaginário coletivo”. Le Bon irá enfatizar as diferenças entre a personalidade do indivíduo isolado e seu modo de atuação quando este mesmo indivíduo passa a compor um grupo conduzido por um líder para uma mesma direção conforme o modo de funcionamento do imaginário social. De certo, Gustave Le Bon exerceu forte influência na obra de Sigmund Freud (1856-1939), uma vez que podemos verificar a descrição do fenômeno das multidões, tal como apresentado por Le Bon, em trechos integrais na obra *Psicologia das massas e análise do Eu*, publicada em 1921, e na qual Freud se aproximava da psicologia social motivado pelo pós-guerra. Nesta obra, Freud utiliza muitas das descrições de Le Bon, interpretando-as, porém, à luz de categorias presentes em sua teoria das emoções. Dessa forma, em Freud, o fenômeno da multidão psicológica é explicado a partir da função do inconsciente na vida mental do indivíduo, daí que Freud evoque a noção de Complexo de Édipo e de identificação, ampliando tais categorias para o campo do funcionamento psicológico dos grupos. Embora possamos, inicialmente, notar diferenças conceituais importantes entre os autores a partir do modo como o fenômeno das multidões é explicado por ambos, sobretudo por Freud, que lança mão da noção de inconsciente, bem como de demais conceitos da psicanálise, acreditamos que seja necessário olhar mais de perto a obra de Le Bon para estabelecer tais diferenças, pois não custa lembrar que a noção de inconsciente é também um conceito caro ao autor de *Psicologia das multidões*. Com isso, sugerimos que, não obstante a explicação freudiana dos fenômenos de massa por meio das funções do aparelho psíquico, Gustave Le Bon utilize-se de um conceito próprio de inconsciente, o que nos permitirá compreender melhor o fenômeno da multidão psicológica na sua perspectiva, bem como, posteriormente, refletir sobre a recepção de suas idéias por Sigmund Freud.

1 Mestranda em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS)

2 Gustave Le Bon foi um médico, sociólogo e psicólogo social do final do século XIX. Embora seu opus seja diversificado, notaremos nele uma investigação que persiste e ocupa um espaço considerável em sua tese, esta investigação diz respeito a vida mental do indivíduo, sobretudo em multidão. Vale destacar a sua base spenceriana, o que nos permite ver com clareza em sua psicologia social um pano de fundo pautado em uma teoria racial histórica.

Psicologia social em Le Bon e Freud: notas sobre o inconsciente

Na obra *Psicologia das multidões*, Gustave Le Bon afirma, dentre outras coisas, que as grandes erupções históricas, como a Revolução francesa, comportam uma causa real e uma causa aparente, de modo que a causa real de tais mudanças históricas pode ser explicada a partir do estudo da vida mental dos indivíduos. Segundo Le Bon, a causa aparente para a queda de um sistema político seria a insatisfação dos indivíduos que vivem nele, enquanto que a causa real diz respeito ao que ocorre nesses indivíduos no âmbito psicológico. Sendo assim, para Le Bon, a base para determinada situação política, bem como para sua transformação, são as ideias, valores e sentimentos arraigados na cultura de uma nação que, por sua vez, refletem no seu cotidiano (LE BON, p29.). Tal distinção de causas já nos aponta para a posição leboniana de que o estudo da história das civilizações e suas crenças deve levar em conta a compreensão da vida mental do indivíduo, cujos fatores remotos são fundamentais para determinar suas reações num contexto. Isso significa dizer que, ainda que vejamos acontecimentos histórico-políticos explicados dentro de seu próprio eixo, ou seja, a história como um processo encadeado de fatos como desequilíbrio de instituições, ascensão de um governo ou governante, insatisfações, revoltas e, por fim, uma mudança concreta, as multidões enquanto fenômeno psicológico de expressão das ideias mais remotas de um povo são o que, de fato, explicariam as verdadeiras mudanças.

As multidões são, nessa perspectiva, um acontecimento que abarca o coletivo, de tal sorte que os indivíduos que participam desse composto multitudinal passam a ser regidos por uma força e um sentimento comum a todos os outros. Daí que sua autonomia perde espaço de atuação e os indivíduos tornam-se subordinados à sugestões heterônomas, o que confere a multidão um caráter irracional, agindo mediante a força e os sentimentos evocados por insufladores de ideias. Assim, uma vez que o indivíduo sucumbe a uma multidão psicológica ele está suscetível a atos criminosos ou heroicos independentemente da sua personalidade consciente em nível individual. O indivíduo isolado tem poder deliberativo, autonomia, pudor, responsabilidade frente aos atos, ou seja, age sob o domínio da personalidade consciente que o faz orientar-se de acordo com o que foi apreendido culturalmente, com o que se almeja social e politicamente. Assim, seria pouco provável que ele, apenas movido por sentimentos pessoais, empreendesse seus atos em algo que não fizesse parte do que ele próprio acredita e deseja. Por outro lado, a multidão, tal como entende Le Bon, absorve os indivíduos autônomos num momento em que seus valores e ideias estão frágeis e, por forma de *contágio*, faz com que os indivíduos, que outrora deliberavam e falavam por si, passem a fazer parte de um todo psicológico diferente ou até contrário à sua personalidade consciente, visto que a multidão não é uma junção de muitos indivíduos e suas ideias, mas sim é análoga a um conjunto de elementos químicos e orgânicos, cuja reação é diferente das singularidades formadoras da mesma.

O que há de mais impressionante numa multidão é o seguinte: quaisquer que sejam os indivíduos que a compõem, sejam quais forem as semelhanças ou diferenças no seu gênero de vida, nas suas ocupações, no seu caráter ou na sua inteligência, o simples fato de constituírem uma multidão concede-lhes uma alma coletiva. Esta alma fá-los sentir, pensar e agir de uma maneira diferente do modo como sentiriam, pensariam e agiriam cada um isoladamente. Certas ideias, certos sentimentos só surgem e se transformam em atos nos indivíduos em multidão. A multidão psicológica é um ser provisório, composto de elementos

heterogêneos que, por momentos, se uniram, tal como as células que se unem num corpo novo formam um ser que manifesta caracteres bem diferentes daqueles que cada uma das células possui. (LE BON, 1989, p. 12)

Esse fenômeno leva, pois, à dissolução da personalidade consciente do indivíduo, logo, o que será chamado de “multidão” é aquilo que perpassa, sobretudo, os sentimentos dos homens, os quais passam por um processo de transformação, substituindo velhos valores e sentimentos por outros novos. É essa unidade no sentimento ou “alma da multidão” que será crucial para formar a coletividade, o que, segundo Le Bon, se explica com base na “lei psicológica unificada”, suprimindo assim a personalidade do indivíduo isolado (LE BON, 2008, p. 29). Vale apontar que, segundo Le Bon, não basta haver muitos indivíduos juntos para que possamos identificar uma multidão, pois eles, reunidos ao acaso, são apenas um aglomerado de pessoas, ao passo que não é necessário haver uma multidão visível para que ela exista e os indivíduos submetam-se a ela. Pois, nessa segunda acepção, a multidão apenas pode estar latente, de modo que seus membros se comportarão de forma passiva, à espera de um líder que os conduza, ficando à mercê de suas sugestões e manobras.

Tal explicação reside em dois fatores, segundo Le Bon, aos quais ele intitula de *fatores imediatos e fatores longínquos*, de modo que o primeiro diz respeito aos expedientes capazes de insuflar ideias passíveis de se tornar contagiosas, ou seja, palavras, imagens, fórmulas, dentre outros elementos que atuam na imaginação da multidão, o que, por sua vez, nos remete à visada leboniana do inconsciente³. Vejamos uma passagem que sintetiza a função dos fatores imediatos para a formação das multidões:

Estudando a imaginação das multidões, vimos que são impressionadas, sobretudo por imagens. Se nem sempre se dispõe dessas imagens, é possível evocá-las pelo judicioso emprego de palavras e formulas. Manejadas com arte, possuem realmente o poder misterioso que outrora lhe atribuíam os adeptos da magia. Provocam na alma das multidões as mais formidáveis tempestades e podem também acalmá-las. [...] o poder das palavras está ligado as imagens que evocam e é completamente independente de seu significante real. Aquelas cujo sentido está mais mal definido possuem as vezes maior eficácia. É o caso, por exemplo, de termos como democracia, socialismo, igualdade, liberdade etc., cujo sentido é tão vago que grossos volumes não seriam suficientes para precisá-lo. Não obstante, suas breves sílabas estão ligadas a um poder verdadeiramente mágico, como se contivessem a solução de todos os problemas. Sintetizam diversas aspirações inconscientes e a esperança de sua realização. (LE BON, 2008, p. 98)

3 Segundo Le Bon, as multidões são impressionadas, sobretudo, por imagens e, se nem sempre se dispõe dessas imagens, é possível evocá-las empregando judiciosamente palavras e fórmulas. Manejadas com arte, através de técnicas de repetição, as palavras possuem realmente o poder misterioso que os adeptos da magia outrora lhes atribuíam (Le Bon, 2008, p.56). Para o psicólogo francês aqui reside o papel do líder. No capítulo III do livro II de a *Psicologia das multidões*, Le Bon, por exemplo, lemos: “Nos grupos humanos, o condutor desempenha um papel decisivo. A sua vontade é o centro em volta do qual se formam e identificam as opiniões. A multidão é um rebanho que não pode passar sem pastor. Geralmente, o condutor começa por ser um ‘conduzido’, hipnotizado pela ideia da qual virá a ser apóstolo. Essa ideia apossa-se dele e absorve-o de tal modo que, fora dela, tudo desaparece e toda a opinião contrária se lhe afigura um erro ou uma superstição, como Robespierre, hipnotizado pelas suas quiméricas ideias, e recorrendo a todos os processos inquisitoriais para propagá-las. A maior parte das vezes, os condutores não são homens de pensamento, mas de ação. São pouco clarividentes, como não pode deixar de ser, pois a clarividência está sempre ligada à dúvida e leva à inação. São recrutados, sobretudo entre os neuróticos, os excitados, os semialienados à beira da loucura. Por mais absurdas que sejam as ideias que defendem qualquer raciocínio que se lhes oponha esbarra com a sua obstinada convicção” (LE BON, 2008, 111-112).

Embora os fatores imediatos sejam de grande importância pra formação e coesão das multidões, os fatores longínquos fundamentam e habitam a natureza da existência do fenômeno. Ademais, é a partir destes fatores que adentramos no domínio do inconsciente. Ora, se os fatores imediatos são expedientes que visam evocar imagens, sentimentos e ações expressas pelo inconsciente, os fatores longínquos são, justamente, a parte mais remota do sujeito, que faz com que ele seja passível de ser sugestionado pelos fatores imediatos, a saber : O tempo, a raça, e o contexto sociopolítico, bem como o inconsciente. Assim os fatores longínquos formam a base nas quais os fatores imediatos são sobrepostos.

Os fatores longínquos preparam tornam as multidões capazes de adotar algumas convicções e inaptas para se deixar penetrar por outras. Prepara terreno em que vamos germinar de repente ideias novas, que espantam pela força e pelos resultados, mas cuja espontaneidade é somente aparente [...]. Trata-se apenas de um efeito superficial, por trás do qual geralmente se encontra um longo trabalho anterior. (LE BON, 2008, p. 79)

Gustave Le Bon confere a raça o fator longínquo “maior”, por ser aquele segundo o qual todos os outros fatores dessa ordem derivam. No entanto, podemos dizer que o inconsistente exerce uma função singular em sua teoria, uma vez que, ao falar da “alma de uma raça”, ele aponta para o inconsciente como responsável por armazenar e propagar os caracteres de uma raça ao decorrer das gerações. Isso significa dizer que, na compreensão de Le Bon, subjaz certa teoria racial-histórica que ampara sua psicologia social, na medida em que essa teoria, em sua perspectiva, dá conta de trilhar um caminho conceitual acerca dos pontos mais remotos do sujeito. Daí que Le Bon busque ganhar terreno ao elaborar conceitos que, embora apresentem-se obscuros, estejam, segundo ele, subordinados a leis tão sólidas e determinadas quanto no campo das ciências naturais⁴. Dentro desse constructo, o inconsciente cumpre ampla atuação na formação da vida mental do indivíduo, dentro de cada raça, o que determinará quais estímulos elas poderão receber, bem como quais ações determinada raça está inclinada a realizar. Aqui Le Bon nos aproxima da sua compreensão de inconsciente e da sua atuação.

A vida consciente do espírito representa apenas uma pequena parte comparada a sua vida inconsciente. O mais sutil dos analistas, o mais penetrante dos observadores consegue descobrir apenas um número muito reduzido dos móveis inconscientes que o dirigem. Nossos atos conscientes derivam de um substrato do inconsciente formado, sobretudo por influências hereditárias. Esse substrato contém inumeráveis resíduos ancestrais que constituem a alma de uma raça. [...] é, sobretudo pelos elementos inconscientes que compõe a alma de uma raça que todos os indivíduos dessa raça se parecem. (LE BON, 2008, p. 33)

A despeito da delicadeza que um assunto como diferenciação entre raças comporta, assim como a quem servem tais teorias, nos manteremos concentrados na investigação do inconsciente leboniano, pois assim chegaremos ao cerne da questão, ou seja, qual a natureza do inconsciente posto por Le Bon? Como podemos nos aproximar do conceito leboniano de inconsciente?

4 Sobre a teoria histórico-racial de base spenceriana Cf. CONSOLIM, M. (2004) Raça e História na obra de Gustave Le Bon: Das origens sociais ao mundo intelectual parisiense. Texto integrante dos Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008.

A resposta desvela-se em um campo muito peculiar se comparado ao inconsciente psicanalítico, pois, podemos dizer que o inconsciente leboniano configura-se como uma espécie de receptáculo do conjunto de caracteres formadores de uma raça. Nesse sentido, tendo em vista que a raça, como vimos, é basilar, irredutível e encontra-se no primeiro plano da vida mental do indivíduo, o inconsciente é o que determinará grande parte do temperamento das raças, homogeneizando e nivelando num só modo os que compuserem uma multidão psicológica.

Contudo, ao postular a existência desse inconsciente formador do modo de ser dos indivíduos situados em raças, Le Bon oscila entre certa neurociência, apontando para um inconsciente palpável, encontrando-se na parte medular do cérebro, de modo que os eventos inconscientes são evocados por via de estímulos dessa área; e, por outro lado, ele também aponta para um inconsciente concebido como uma instância mais remota e simbólica, não acessada em todos os seus aspectos e compreendida para além de causas naturais. O que podemos dizer, no entanto, é que o inconsciente tem função fundamental na vida mental do indivíduo, na formação e coesão das massas, segundo Le Bon. Ademais, ao considerarmos o inconsciente como um fator remoto, anterior às experiências de sugestão, podemos afirmar que o inconsciente é ao mesmo tempo uma abertura para os sentimentos mais primitivos, bem como um fator que determina quais estímulos podem ou não ser recebidos. Assim, mesmo com um olhar mais demorado, podemos compreender que o inconsciente leboniano comporta ao menos duas dimensões e, com base nessas informações, podemos refletir, como predizemos, sobre a recepção de Gustave Le Bon, na obra *Psicologia das massas e análise do eu* de Sigmund Freud.

Cabe ressaltar aqui o que está em questão é a compreensão dos dois autores do fenômeno altamente desindividualizante, ou seja, capaz de levar indivíduos a atos inimagináveis e radicalmente contrários à sua formação e personalidade consciente, não fosse o julgo da *lei mental psicológica*, como vemos nessa passagem:

Portanto, o desaparecimento da personalidade consciente, predomínio da personalidade inconsciente, orientação por meio de sugestão e de contágio dos sentimentos e das ideias num mesmo sentido, tendência a transformar imediatamente em ato as ideias sugeridas são as principais características do indivíduo na multidão. Ele já não é ele mesmo, é um autômato cuja vontade tornou-se impotente. (LE BON, 2008, p. 36)

Isto posto, podemos iniciar uma breve reflexão sobre a obra freudiana que se serviu largamente da teoria das multidões de Le Bon. Partimos aqui da hipótese de que Sigmund Freud, a pesar de nutrir diversas concordâncias com Le Bon, inverte alguns pressupostos de sua teoria. Ao invés de tratar de “sugestão” e “contágio”, por exemplo, Freud introduzirá conceitos novos, tais como “*identificação*” e “*libido*”, e, assim, pretende explicar os elos estruturais da multidão. Em suas obras anteriores, Freud já havia postulado a libido como fundamento da vida mental do indivíduo, como vemos em sua teoria do complexo de Édipo; contudo, é somente a partir de *Psicologia das massas e análise do eu* que Freud amplia sua teoria para a esfera social.

Nesta obra, Freud mostra que o comportamento de multidão se dá quando o *Eros* é catalisado pela figura do líder. Contudo, trata-se aqui de um erotismo que será sublimado para a subserviência. Assim, se, em Le Bon, os indivíduos recebem heteronomamente as sugestões do líder como se fossem “cabeças vazias”, em Freud, a situação se revela muito

mais complexa, pois aqui o indivíduo projeta seus desejos e demandas inconscientemente no líder.

Freud reconhece a importância das palavras e das fórmulas tal como apresentamos na explicação dos fatores imediatos; todavia, o autor desvela que esta passividade com esses expedientes joga uma luz no conceito de identificação onde subjaz o cerne real do fenômeno. Ademais, Freud sugere que a chave de leitura do fenômeno situa-se na *psicologia das neuroses*, pois, em sua compreensão, o perfil do indivíduo cuja personalidade consciente se esvaiu diante de uma espécie de *inconsciente coletivo* – a lei mental psicológica, postulada por Le Bon – que se manifesta diante de palavras e formulada que pouco flertam com o real, adequa-se ao sintoma do neurótico, na medida em que a neurose desvela-se em sintomas baseados em ilusões e fantasias de desejos não realizados, assim como Freud nos mostra:

Já indicamos que essa predominância da vida das fantasias e da ilusão de um desejo irrealizado é o fator dominante da psicologia das neuroses. Descobrimos que aquilo por que os neuróticos se guiam não é a realidade objetiva comum, mas a realidade psicológica. Um sintoma do histérico baseia-se na fantasia, em vez de na repetição da experiência real, e o sentimento de culpa na neurose obsessiva fundamenta-se no fato de uma intenção má que nunca foi executada. Na verdade, tal como nos sonhos e na hipnose, nas operações mentais de um grupo a função de verificação da realidade das coisas cai para o segundo plano, em comparação com a força dos impulsos plenos de desejo com sua catexia afetiva. (FREUD, 2011, p. 37)

Com efeito, para Freud, o que está por trás do comportamento de multidão do indivíduo que faz parte dela, ou seja, encantado, atraído e facilmente maleável diante de palavras e fórmulas intangíveis pelo real, é aquilo que encontramos na *psicologia das neuroses*, uma vez que o neurótico apresenta sintomas de flerte com o fantástico ou a irrealidade, ao passo que responde pouco aos estímulos da realidade objetiva. Ao elucidar a natureza do sintoma que se apoia naquilo que tange o ilusório e o imaginário, isto é, a neurose, bem como a natureza afetiva do fenômeno, Freud nos dá pistas de que, ao contrário de Gustave Le Bon, que relega ao indivíduo um lugar de passividade diante do líder, considerando-os vazios, ele indica a existência de anseios, desejos e crenças do indivíduo, que se figuram anteriores às palavras e fórmulas proferidas pelo líder. Nesse sentido, segundo Freud, o líder consegue efetivar-se em tal fenômeno desindividualizante, justamente, porque ele encontra indivíduos que anseiam por um líder dotado de características que se assemelham às deles, só então que as categorias lebonianas se cumprem, ou seja, a sugestão e a propagação por meio de contágio de fórmulas e imagens. Por isso, Freud põe em texto com toda clareza:

Se Le Bon diz sobre o tema dos líderes de grupos é menos exaustivo e não nos permite elaborar tão claramente um princípio subjacente. Pensa ele que assim que seres vivos se reúnem em certo número, sejam eles um rebanho de animais ou um conjunto de seres humanos, se colocam instintivamente sob a influência de um chefe. [...] embora, dessa maneira, as necessidades de um grupo o conduzam até o meio do caminho ao encontro de um líder, este contudo, deve ajustar-se àquele em suas qualidades pessoais. Deve ser fascinado por uma fé intensa (numa ideia), a fim de despertar a fé no grupo; tem de possuir vontade forte e imponente, que o grupo, que não tem vontade própria, possa aceitar. (FREUD, 2011, p. 35)

Estabelecida essa dinâmica, fica evidente que os moldes afetivos figuram a base do fenômeno para Freud, de modo que tal abordagem ganha uma dimensão ainda mais complexa, pois o inconsciente, que em *Le Bon* fazia parte da formação de uma raça e comportava os sentimento e modos mais primitivos dela, passam a ganhar ainda mais prerrogativa à luz da psicanálise. De certo, *Le Bon* apresenta-nos uma novidade ao elaborar certo inconsciente determinante para o surgimento das massas, o que justifica a escolha de Freud pela descrição leboniana das multidões ao invés de outros psicólogos que escreveram sobre o tema, como Gabriel Tarde, no entanto, é igualmente certo que tal inconsciente diverge, em diversos níveis, do inconsciente do aparelho psíquico Freudiano. Assunto que pretendemos aprofundar num próximo trabalho.

Referências bibliográficas:

ADORNO, Theodor. Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. In: _____. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Traduzido por Verlaine Freitas — São Paulo: Editora UNESP, 2015.

CONSOLIM, Marcia Cristina. Gustave Le Bon e a reação conservadora às multidões. *Anais do XVII Encontro Regional de História (ANPUH), 2004*. Disponível em: <www.anpuhsp.org.br>. Acesso em 17 de dezembro de 2018.

_____. Raça e História na obra de Gustave Le Bon: das origens sociais ao mundo intelectual parisiense. *Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão (ANPUH), 2008*. Disponível em: <https://www.anpuhsp.org.br>. Acesso em 17 de dezembro de 2018.

DE BARROS, R. D. B.; JOSEPHSON, S. C. A invenção das massas: a psicologia entre o controle e a resistência. In: JACÓ-VILELA, A. M.; FERREIRA, A. A. L.; PORTUGAL, F. T (org.). *História da psicologia: rumos e percursos* — Rio de Janeiro: Nau Editora, 2006.

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos*. Tradução Paulo César de Souza. — São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Totem e Tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos*. Tradução Paulo César de Souza. — São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. — São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LE BON, Gustave. *The Influence of Race in History*. Tradução e edição para o inglês de Robert K. Stevenson, 1888. Disponível em: <https://archive.org/ >. Acesso em 17 de dezembro de 2008.

_____. *Psicologia das multidões*. Tradução de Mariana Sérvulo da Cunha. — São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MOSCOVICI, S. *L'âges des foules: un traité historique de psychologie de masses*. — Bruxelas: Les Éditions Complexe, 1985. (Collection Historique)

NEGRI, A. Para uma definição ontológica de multidão. *Revista Lugar Comum*, n. 19-20, Jan 2004 – Jun 2004, pp.15-26

Uma vez mais... Como ler Freud?

Rosana Grushenka Nader da Rocha¹

Introdução

A tarefa que nos propusemos para esse escrito tem como objetivo apresentar as reflexões que temos desenvolvido acerca de uma atitude metodológica que nos aproxime do objeto eleito; que nos permita abrir a obra diante de nós mesmos, lê-la e relê-la, evidenciar as influências, mas, sobretudo, revelar o ineditismo, vale dizer, sua especificidade e estilo próprio. Enfim, uma direção de trabalho que oriente nossa proximidade com o autor e a obra escolhida. Em nosso caso, uma investigação em andamento dirigida aos escritos de Freud. Adiantamos que se trata de uma interlocução entre filosofia e psicanálise, ou melhor, de uma *filosofia da psicanálise* reconhecendo nesta “um novo campo disciplinar dentro do elenco das especialidades filosóficas” (SIMANKE, 2010, p.7), bem como o caráter plural e abrangente que a constitui e atravessa.

A pluralidade desta nova disciplina, se por um lado é uma oferta, um verdadeiro convite para a reflexão e o diálogo, igualmente é uma advertência e diz respeito à cautela necessária como, por exemplo, quando lidamos com a escolha de uma chave de leitura. De fato, estamos no território de uma disciplina cujo protagonismo granjeado pela investigação brasileira avança na formação de uma identidade própria e de sua autonomia metodológica. Vale marcar que, identidade e autonomia forjadas em meio a rupturas teóricas, adesões parciais ao modelo de recepção filosófica da psicanálise freudiana². Ainda assim, nossa questão, formulada no título desse trabalho, permanece insistentemente. Como ler Freud?

Tal formulação não é nossa, nem tão pouco é original. É possível encontrá-la com certa frequência entre filósofos. No entanto, para nossos fins ressaltamos sua presença apenas na letra do filósofo Luiz Roberto Monzani, na verdade, em um recorte de seus trabalhos dirigidos à obra de Freud.

Aqui aludiremos, entre muitos, três trabalhos representativos do modo como Monzani aborda o pensamento freudiano. Adiantamos que não se trata de refazer o movimento conceitual no interior da obra de Freud tal qual Monzani o faz em inúmeros escritos. Trata-se de apontar e destacar as próprias atitudes de Monzani, as nuances de sua leitura, naquilo que diz respeito à recepção filosófica da psicanálise de Freud por ele empreendida.

1 Pontifícia Universidade Católica do Paraná; Doutoranda em Filosofia da Psicanálise.

2 Circunstâncias marcadas pelo estabelecimento da filosofia universitária no Brasil, em especial pela formação acadêmica de inspiração francesa; cuja vertente estruturalista dedicava-se ao ensino da metodologia de análise e explicitação textual. Sobre isso é possível verificar Arantes, 1994 e ainda Simanke, 2010.

Atitude I

Vejam primeiro o que se passa em um artigo publicado em jornal com o título; *Uma revolução semântica* (1989a). Neste escrito brotam uma série de questionamentos, acerca das conseqüências, ou melhor, dos desdobramentos relativos à introdução da concepção de sujeito no pensamento moderno do ocidente, a partir das formulações conceituais montadas por Freud relativamente ao psiquismo. Monzani, 1989a, p.7, questiona: “o que mudou, que respostas isso trouxe e o que tornou possível essa mutação?”

Como vimos acima nesse texto breve está posta uma problematização. Monzani narra divergências, distanciamentos e noutros momentos descreve aproximações e convergências, até que finalmente, desvenda com o rigor de uma escrita poética e ao mesmo tempo cirúrgica, o que de fato tornou possível inserir Freud em uma linhagem de pensadores em espécie a linhagem francesa moderna. Para tratar dessa reconstituição ele posiciona Freud em meio às condições de possibilidade da mutação do conceito de sujeito, no pensamento moderno, recuperando premissas da modernidade numa perspectiva histórica ampla.

Assim, revisita o homem do século XVII, cuja inteligência está tomada pela revolução da ciência e pelo problema do conhecimento em geral produzindo efeitos no âmago da atividade filosófica. Esse é o momento inaugural do pensamento moderno cuja expressão maior está amalgamada ao racionalismo filosófico de René Descartes (1596-1650). Monzani, 1989a, p.7 afirma que: “depois de Descartes, sujeito, certeza e consciência formaram um nó indissolúvel, constituindo o que podemos denominar o axioma da paridade da consciência e do sujeito”. Ainda, no século XVII afirma o compartilhamento de John Locke (1632-1704) com o axioma cartesiano, no entanto, sabemos que Locke, pensador da corrente empirista, divergiu desse quanto à origem do conhecimento. De ambos temos sujeito da experiência sensível; sensação-percepção e sujeito cognoscente; evidente para si mesmo.

Segundo Monzani, 1989a, p.7 é ainda no interior do século XVII que o predomínio da ideia de “identificação do sujeito com o pensamento e a transparência desses atos através da consciência” enuncia novas problemáticas. Aqui toma como exemplos François de La Rochefoucauld (1630-1680) literato e pensador e também Thomas Hobbes (1588-1679) filósofo materialista. Vale marcar que para Monzani; Hobbes exerceu influência direta sobre o pensamento de La Rochefoucauld. A obra de La Rochefoucauld consolida uma espécie de pensamento que enfatiza o fato que, “freqüentemente, senão sempre, os sujeitos se desconhecem e que suas consciências falsificam a verdade” (MONZANI, 1989a, p7). As máximas ou sentenças de La Rochefoucauld possuem um caráter niilista agudo e de acordo com Monzani, seria ele próprio que na modernidade colocaria em suspeição os efeitos de superfície, esses imediatamente apresentados ao sujeito. Para Monzani delinea-se então o tema da opacidade do sujeito para si próprio³.

Como vemos o predomínio do cartesianismo vai suscitando desconfianças e com Hobbes o pensamento moderno formula a ideia de sujeito desejante, desejo insaciável criador de processos contínuos cujo fim estaria na morte. Fundamental lembrar que para Monzani o desejo é um conceito-chave que emerge na letra de Hobbes, e que seria essencial para a compreensão do sujeito na modernidade. Sendo essa uma noção subterrânea da

3 Em uma de suas muitas sentenças diz La Rochefoucauld (1665): “Estamos tão acostumados a nos disfarçar para os outros que enfim disfarçamo-nos a nós mesmos”. Em relação a essa sentença Monzani iria comentar que não se trata de ocultar qualquer paixão ou aquilo que se entende como aceitável como, por exemplo: piedade, benevolência, caridade etc...

teoria passional posto que de todas as paixões a que provoca desejos mais intensos é a sexual.

Bem, dois movimentos estão mobilizando os pensadores modernos e podemos ler que os fundamentos desses movimentos foram sendo postos lentamente, para o século seguinte e ainda para Freud no século XIX. Contudo, Locke ainda faria uma contribuição para a reformulação semântica da noção de sujeito. Em sua obra de 1690 circunscreve a ideia de inquietude, um operador conceitual que só adquire sentido num determinado contexto, como nos exemplos da fome e da sexualidade. Reforçando o entendimento de um mal-estar original que impele a ação continuada em direção a uma calma inatingível como mostra a experiência.

Dando continuidade ao movimento do pensamento moderno na França e já no século XVIII Monzani escolhe Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) e Julien Offray de La Mettrie (1709-175). A ideia de uma inquietação constante permanece e o operador agora é o par prazer/desprazer. São das sensações agradáveis ou desagradáveis que deriva o entendimento.

Monzani explica que nos bastidores do século XVIII o homem descobre-se como falta, um tormento que o instiga e reabre sucessivos ciclos de busca. Nesse sentido a consciência começa a ser o *locus* da constatação da falta.

Por assim ser, o pensamento moderno inaugurado pela revolução cartesiana que, modelou o conhecimento com a premissa de que “entre o ato e a certeza a distância é igual a zero” (MONZANI, 1989a, p.8), foi desafiado por uma série de elementos novos ou reconfigurados. Fenômenos que desafiam o axioma da paridade como a opacidade da consciência, a potência determinante das paixões, do desejo, do prazer, da sexualidade e que se estendem em litígio até o século XIX.

O contraste constituído possui um dilema especial posto que o axioma da paridade, embora, já não pudesse responder um grande número de fenômenos se mantinha, enquanto, alicerce de praticamente todo o discurso da cultura. Monzani considera que a intercessão de Freud em final do século XIX e início do seguinte traria um pouco de ordem nessa situação razoavelmente confusa.

Na verdade Freud apresenta os limites dos conhecimentos oferecidos pela consciência sem desprestigiá-la totalmente a faculdade de discernimento entre o falso e o verdadeiro, a razão. Nessa direção Freud abandona o axioma da paridade ou o que denominava pressuposto consciencialista demonstrando que somos seres descentrados. Sabemos que no começo de tudo a clínica impulsiona Freud, e que ele tem sua atenção voltada para os sonhos, colecionava chistes, estava atento aos atos falhos, no entanto, essa aparente displicência o leva a elaboração de uma teoria de alcance muito mais geral.

Ou melhor, para Monzani é através da introdução de um registro conceitual novo — o inconsciente, no sentido psicanalítico do termo — que permitiu a Freud oferecer ao pensamento moderno não apenas uma originalidade, mas também uma nova síntese acerca da concepção de sujeito. Isso porque o aparelho psíquico freudiano possui regras, leis de funcionamento, regiões, enfim, uma estrutura particular, com diferenças entre si, no entanto, independentemente da localização do registro de um fenômeno ele será dotado de sentido. A humanização do sujeito está então determinada por sua própria divisão. Divisão que dá lugar e acolhe o sentido, sentido que está inscrito em nós e que nunca alcançaremos. Aqui

“verdade e consciência se cindem, o sujeito se descentra e o cartesianismo se desmorona” (MONZANI, 1989a, p7).

De nossa parte, não podemos fazer jus ao texto de Monzani simplesmente por falta de fôlego, porém, deixamos registrado que; o tratamento metodológico adotado por Monzani neste trabalho possui um caráter expansivo, rompendo as fronteiras do pensamento de Freud e de seus referentes diretos, uma leitura não restrita ao espaço interno freudiano, por isso mesmo não a faz em sincronia, mas em uma dada diacronia, arriscamos dizer uma leitura expandida, leitura das condições de possibilidades externas, especificamente dos dois movimentos que constituem parte do discurso filosófico da modernidade francesa, sendo Descartes e os demais.

Acreditamos que, no momento em que Monzani situa o pensamento de Freud, na linhagem francesa moderna, instrumentaliza a compreensão de uma dada disposição filosófica de Freud. Desse modo o procedimento de Monzani resulta em uma história da ideias. História que favorece a compreensão geral do significado de certo conceito em Freud — o inconsciente — ao posicioná-lo discursivamente em meio à história da filosofia moderna. Com isso demonstra metodologicamente um aspecto fundante do seu programa de trabalho, a saber: “se o discurso filosófico pode e deve colocar algumas questões ao discurso psicanalítico, sem dúvida alguma a psicanálise coloca alguns problemas centrais para a filosofia” (MONZANI, 2008, p.17).

Atitude II

A segunda atitude metodológica de Monzani que destacamos está em um capítulo intitulado *O Paradoxo do Prazer em Freud* (2005). Dentre toda a complexidade desse trabalho vamos apenas ressaltar o esforço lógico de Monzani ao demarcar o critério próprio e específico que sobressai na obra de Freud. Nesta produção Monzani interpreta a noção de prazer apontando a diferença fundamental entre o modelo de Freud (repleção-vazio) e o modelo inverso de Platão (vazio-repleção).

Monzani argumenta que recai sobre Freud o ônus de teorizar em sua psicanálise; a liberação de Eros e desentranhar do prazer o estigma da desonra. Ao abrir esta via de entendimento esclarece a presença de uma expectativa que: “O desejo — por séculos escamoteado e reprimido — poderia, enfim, desabrochar e se realizar, na plenitude de sua essência. Seu Telos finalmente se concretizava” (MONZANI, 2005, p.159). Nesse sentido, a ação humana orientada pela expectativa da realização do prazer efetivaria o projeto de felicidade para a humanidade.

No entanto, há aqui uma suspeição. Vejamos a questão estabelecida por Monzani: estando o prazer qualificado pela inocência, por fim, “pode adquirir seu estatuto de positividade? Essa visão, sedutora e lírica — resiste ao exame dos textos [freudianos]?” (MONZANI, 2005, p.159). Isso representaria a retirada de obstáculos para a fruição (positiva) do prazer, na perspectiva do pensamento freudiano?

Monzani alerta para o fato de que, quando tratamos de interpretar Freud a tarefa é apenas de aparência fácil. No exemplo acerca do estatuto de positividade e negatividade do prazer, ele argumenta que é necessário elucidar a complexidade da montagem do aparelho psíquico, seu modelo referente, seus princípios de funcionamento, enfim, sua estrutura e finalidade. Na regulação do aparelho circunscrito por Freud; Monzani identifica uma estratégia defensiva que visa a inexcitabilidade, e aqui vale lembrar que não se trata

da tendência à estabilidade do modo fechneriano, pois a extinção dos estímulos é sua finalidade.

Sobre isso ele explica que, a referência, o modelo do aparelho freudiano é, desde os primórdios que impulsionam a metapsicologia, o esquema do arco-reflexo, por ser desta forma sabemos desde então que, a atividade sensório-motora, em sua potência máxima atua imediatamente, ou no modo adiado, como promotora da inexcitabilidade.

Desse modo, é viável articular que o modelo de aparelho psíquico estabelecido na metapsicologia, ao demonstrar a presença de uma economia, seu aspecto quantitativo, nos remete a um traço distintivo de sua constituição; uma dada produção de efeito derivada da recepção das sensações e dos pensamentos, ou melhor, o caráter qualitativo do aparelho, indicando a coexistência de qualidade e quantidade, um trabalho de relação mútua, para o qual concorre o vivido, ou seja: “ele é um aparelho psíquico e, como tal, ele não só funciona de determinada forma, como vivencia essas operações elaboradas pelo aparelho”. (MONZANI, 2005, p.161)

Bem, então no escoamento é o vazio e a sensação é prazenteira, a vivência do prazer que advém na perspectiva freudiana, está derivada da passagem distintiva, da mudança de estado: ocupado, cheio, repleto para o vago, o nada ou esvaziado.

O leitor familiarizado com a obra de Monzani reconhece em seu trabalho a peculiaridade de formatar sua criação em tópicos e, é no tópico 7 (sete) desse capítulo, logo após detalhar e interpretar o modelo do aparelho psíquico freudiano e a noção de prazer, que Monzani referindo-se ao — Princípio do Prazer — declara que: “essa última denominação embora tenha sido a que ficou, não é das mais felizes, porque é evidente, pelo que acabamos de ver, que, o verdadeiro motor do aparelho psíquico é o desprazer” (MONZANI, 2005, p.162).

A partir dessa declaração de desagrado Monzani revisita de modo breve e preciso o diálogo de Platão (427 a.C.-347 a.C.) levado a termo no *Filebo*. De início nos parece a oferta de um contraponto cuja intenção seria um obséquio ao entendimento do leitor.

Grosso modo podemos marcar que, o prazer é o tema central do *Filebo*, em relação a ele é que comparecem os temas do pensamento e do conhecimento. O protagonismo é sem dúvida, o problema do prazer e seu lugar na vida humana. É em torno deles, prazer, pensamento e conhecimento que se dará uma dramática disputa cujo apogeu é o lugar de bem maior para todos os seres vivos. Os estudos de Platão em torno do prazer vivido, da experiência do prazer, embora seja central no *Filebo* é uma linha de trabalho já posta e que necessitava ser explicitada, como o é, em sua natureza, ao modo de uma classificação. Entendemos na condição de um diálogo maior que visa estabelecer a existência de uma taxionomia para o vivido do prazer. Vejamos do que se trata:

Platão, para os nossos propósitos aqui, dividia os prazeres em puros e impuros. Os primeiros são aqueles perfeitos no seu gênero (como os da vista, da audição, do odor), que são bons e benéficos para o sujeito, e Platão, no *Filebo*, os acolhe como partes integrantes da vida feliz. Já os prazeres impuros são aqueles que estão sujeitos ao excesso, à falta de limite, ao descontrole. São aqueles obtidos por meio das satisfações gustativas ou sexuais. Seu modelo, como já se disse, é *alimentar, digestivo*. Eles estão baseados no modelo *vazio-repleção*, mas, como se renovam incessantemente, o sujeito que a eles se entrega Platão o

compara freqüentemente a essas pipas furadas, às quais incessantemente colocamos um líquido que se vai escoando. (MONZANI, 2005, p.162. “grifos do autor”)

Monzani conclui explicando que a diferença é clara; não só porque Freud não faz distinção entre os prazeres, Freud os toma em movimento, mas porque o que é ainda mais notável; “de Platão a Freud, há uma inversão do modelo: a) Platão: vazio-repleção b) Freud: repleção-vazio”. (MONZANI, 2005, p.163).

Desse modo Monzani apresenta um modelo inverso de prazer em relação ao modelo freudiano. O que vemos é que; tal inversão remete a possibilidade de uma positividade do prazer um encontro com a vitalidade, sendo que esta vitalidade não aparece no modelo anterior (freudiano) no qual o prazer, por seu caráter negativo, é aquele que conduz, apresenta ao homem a proximidade do vazio da morte.

Acreditamos que aí subsiste o ânimo do movimento do pensamento de Monzani a sua “teoria da leitura” ao demonstrar uma mudança de porte, como ele designa os dois modelos expostos. A ideia aqui aplicada, com toda sofisticação que lhe é peculiar, é a de que cada disciplina produz um determinado saber que tem seu contorno e sua especificidade própria. E complementa e é dela própria, da disciplina em questão que brotam seus critérios e sua verdade. Ou seja, uma vez mais, estamos frente à oferta didático-metodológica dos seus fundamentos.

Atitude III

Enfim, da obra *Freud: O Movimento de um Pensamento* (1989b) ressaltamos a terceira atitude com a qual Monzani verifica a organização e o funcionamento das articulações conceituais no interior do pensamento freudiano. Dessa obra tomamos elementos que compõe a introdução, justamente por localizar-se ali a questão que nos move – Como ler Freud? Ainda, a conclusão por conter a resolução programática claramente circunscrita e apresentada em razão do que foi o impasse da escolha de uma chave de leitura.

Monzani inicia questionando com quantos Freud(s) trabalhamos. Há o neurólogo do *Projeto...*, o adepto da teoria da sedução, o que determina a etiologia das neuroses através dos conceitos de fantasia e sexualidade infantil, a famosa reviravolta dos anos 20, ou ainda, a questão topológica na montagem do aparelho psíquico e sua substituição por uma teoria estrutural conforme é conhecida. Monzani adverte que esses são momentos difíceis de constituição da Psicanálise e nesse caso as hesitações e os descaminhos são de se esperar. Ele lembra também que todos esses momentos elencados têm sido tomados mediante o critério de *ruptura* ou mediante o de *continuidade*, ambos no sentido estrito dos termos; segundo Monzani.

Para o autor, o primeiro termo exige delimitações radicais, ou melhor, cindir a obra; destacar um ou outro segmento em detrimento dos restantes. Monzani comenta que essa é a escolha de alguns autores por defenderem a relação de incompatibilidade que existe entre determinadas teorias no interior da obra freudiana. Na outra situação trata-se de manusear a obra aplicando o conceito de continuidade. Isso significa exatamente o oposto da estratégia anterior, ou melhor, não cindir a obra, atribuir a ela uma dada identidade não só no nível dos temas como também no nível dos princípios e fundamentos da teoria; complementa Monzani.

Antes de anunciar sua própria escolha Monzani adverte que *o problema não está bem colocado*. Seja a defesa da *continuidade*, um *bloco monolítico*, seja a defesa da *descontinuidade*, uma *ruptura*, ambas as posições são difíceis de serem sustentadas e não se aplicam bem ao pensamento de Freud. De mais a mais, segundo Monzani, há ainda a necessidade de precisar certos termos como: mudança, continuidade, ruptura, desenvolvimento...

A resolução para o dilema, apresentada no tópico II da introdução foi estabelecida, antes de tudo, com uma reflexão acerca de algumas condições que viabilizam a chave de leitura pretendida por Monzani. O professor adverte que discutir a psicanálise não é prerrogativa de analistas ou analisandos, considera-a como qualquer outra disciplina científica, embora, reconheça nela seu caráter original, o que autoriza que ela seja lida e interpretada por todo aquele que assim o decidir. Na seqüência, oferece uma elucidação ímpar, apontando para a possibilidade de duas abordagens de leitura, sendo uma denominada *interpretação filosófica* e, uma outra, *leitura da obra*. Desse modo instaura uma diferença: primeiro a presença de determinado pensamento filosófico como guia da interpretação, ou melhor, a presença da psicanálise como *objeto da filosofia* e, segundo, a leitura de Freud como um trabalho de *análise das ideias*, sendo que isso não significa repetição, mas sim desvelamento ou explicitação das articulações que comandam a estrutura da obra.

Monzani continua detalhando o que entende por leitura de Freud ou mais precisamente o que denominou uma *teoria da leitura*. Esta, *a teoria da leitura*, não ocorre por meio de provas de validação discursiva, como por exemplo, verificar a veracidade da teoria da sedução. Ela se constitui por um alinhamento ao pensamento do próprio Freud. Uma leitura que consiste numa *visão de conjunto* e que por isso mesmo destitui o dilema *continuidade/ruptura* e institui a legitimidade do texto por si mesmo, o estatuto do texto se apresenta ao ter revelada sua lógica interna. Por ser assim; conter em si um caráter filológico, esse trabalho em determinado momento é nomeado por Monzani como *epistemologia*.

Ao cabo do estudo de quatro capítulos podemos constatar o manejo com o qual Monzani abre a obra, vemos claramente a relação entre; natureza do objeto investigado e tratamento a ele dado. Ou ainda, sem verificar verdades ou falsidades, mas sim, resgatando de um discurso original as nuances que o constituem, Monzani expõe, uma vez mais, o esforço lógico da sua *teoria da leitura* ao incursionar, percorrer o interior da escrita freudiana dispondo-a diante de si mesmo.

Novamente somos surpreendidos ao chegarmos às conclusões. Também nelas residem seu ineditismo, sua clássica e conhecida por todos nós, formulação das metáforas: *o pêndulo e a espiral*. Com elas Monzani circunscreve as bases *do movimento pendular espiralado*. Isso significa que avança em sistematização, concede autonomia para a investigação filosófica da psicanálise brasileira, soma distinção à identidade desse campo disciplinar sem, no entanto, desautorizar suas origens. Evidentemente, revela o modo segundo o qual o pensamento freudiano funciona e se organiza. Como se não bastasse, com o rigor da sua demonstração Monzani nos faz refletir ainda sobre como não se deve ler Freud.

Para nós, sua contemporaneidade e sua radical proposição metodológica conferem distinção ao modo de tratamento dado à *filosofia da psicanálise* brasileira, especialmente, como dito acima, através das imagens do *pêndulo e da espiral*. Explicamos melhor; o movimento pendular manejado por Monzani possui o caráter de uma alegoria, uma representação do seu próprio movimento intelectual. Neste sentido, a imagem plástica produzida por oscilações, intervalos, alargamentos, reaproximações e afastamentos pendulares recria

aquilo que no pensamento está sendo narrado, discutido, rememorado, redefinido, enfim, reelaborado.

Em acréscimo, parece haver nessa obra de Monzani a expressão de um dado saber sobre o leitor, provavelmente, advindo da própria experiência, essa manifestação do autor, por um lado, poderia estar comprometida com certa suplência e por outro lado, seria motivadora de novos movimentos, ou melhor, trata-se evidentemente, de uma filosofia e, além disso, de uma transmissão, sendo esta no sentido psicanalítico do termo.

Considerações finais

A singularidade do pensamento filosófico de Monzani comporta em si o caráter de uma complexidade (não declarada). Quando revê depois de alguns anos essa obra que citamos acima, por exemplo, faz uma interessante observação dizendo que, ao nomear seu trabalho como *epistemológico* admitiu que tratar-se de um *rótulo* que seguiu certo *modismo*. Nessa referida revisão a epistemologia cedeu lugar à ideia de uma *teoria da leitura*. De fato, nas considerações finais a expressão *rótulo*, referindo-se a epistemológico, já não aparece com todas as letras. Na verdade, somos surpreendidos pelas metáforas *do pêndulo e da espiral*.

Mas, antes disso, na mesma obra vimos que, ao descrever o refinado movimento com o qual descarta a noção de filosofia da ciência e em seu lugar propõe uma epistemologia da psicanálise, Monzani se diz indeciso e que, por isso mesmo, essas considerações devem ser tomadas pelo que são: *sugestões*. Ao fazer tal declaração posicionou o leitor em uma sinuca de bico, um dilema, em razão de que, se tomarmos a palavra sugestão sem a devida cautela pode-se concluir, displicentemente, que se trata de um aconselhamento e como tal pode ser abandonado.

Assumindo todo o risco inerente a essa escolha, decidimos contrariar o autor e entender como recomendação, mais que isso, como uma pista de trabalho, ou melhor, uma direção. Essa decisão nos levou às notas explicativas 17 e 18. Nestas notas Monzani refere-se a Gérard Lebrun e explica que interpreta o autor sem, no entanto, trair radicalmente as orientações do mestre.

Nessa referência alude um artigo no qual Lebrun estabelece duas condições necessárias para o surgimento da epistemologia como disciplina bem fundamentada. Primeiramente, diz: “cada ciência deve ser considerada antes de tudo naquilo que ela tem de diferente e único, que deve ser encarada como um objeto dotado de um funcionamento singular”. Na segunda condição ele propõe; “que nenhuma ciência deve apresentar-se como uma constelação de ‘verdades’, mas se oferecer como tema possível de um exame *histórico* ou *filológico*” (LEBRUN, 1977, p.15). Quanto ao caráter *histórico* da epistemologia ele explica que as “ciências são autenticamente aventuras contingentes (da razão... se não for possível abrir mão de um personagem) e as suas proposições podem ser tratadas enquanto acontecimentos” (LEBRUN, 1977, p.15). Quanto ao exame *filológico*, trata-se de outorgar “o estatuto de um texto e de examinar, doravante, cada uma (das ciências) como um corpus de formulações (enunciados, protocolos, direções de investigação...) em que é depositado um trabalho coletivo, e do qual cada articulação expressa uma escolha ou uma decisão” (LEBRUN, 1977, p.15). Ou seja, se Monzani desejasse manter o termo *epistemologia* para seu trabalho, poderia fazê-lo sem problemas. Se essa tivesse sido sua escolha, em certa medida, estaria acolhendo as provocações de Lebrun. No entanto, algo escapa ao nosso

entendimento quanto à sua decisão, melhor dizendo, resta uma investigação a ser feita acerca da *teoria da leitura* estabelecida por Monzani.

Ao chegarmos nesse momento que, verdadeiramente, é o início de tudo, nos damos conta de que fomos capturados pela essência de uma problemática genuinamente filosófica, um projeto de trabalho cujas "(...) configurações são móveis e suas fronteiras são instáveis" (LEBRUN, 1977, p.8), tal qual a atitude de Monzani, por exemplo, no percurso irregular que o leva de Freud ao axioma da paridade e novamente à revolução semântica freudiana. A nosso ver, além disso, da epistemologia de Monzani, da sua teoria da leitura, não brotam simplesmente os critérios próprios a cada pensamento por ele rastreado, dela brotam ainda a curiosidade; "já que as ciências já não são mais facetas de um mesmo cristal (...)" (LEBRUN, 1977, p.13). Caso contrário, como negar a Platão ou a Freud o que há de interessante e instrutivo em cada um deles?

Por fim, vemos Monzani lendo e relendo a obra de Freud fazendo sua singular cartografia e promovendo índices de trabalho para a novata filosofia da psicanálise. Ele, o professor Monzani põe à disposição do leitor o feitio próprio da atividade histórico-filosófica e pelas marcas que deixa nos parece que se anima ao dar movimento à sua genuína inteligibilidade já que parece não mais crer na Verdade.

Referências bibliográficas:

- ARANTES, P. E. *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana* (uma experiência dos anos 60). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- LAPLANCHE, J. *Problématiques IV: l'inconscient et le ça*. 1^{re} éd. Paris : PUF, 1980.
- LA ROCHEFOUCAULD, F. de. *Réflexions ou sentences et maximes morales*. Paris: Éditions Gallimard, 1965.
- LEBRUN, G. *L'idée d'épistémologie*. Manuscrito Revista de Filosofia, v.1, n.1, p. 7-21, outubro, 1977.
- MEZAN, R. Freud: a trama dos conceitos. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982.
- MONZANI, L. R. *Uma revolução semântica*. O Estado de São Paulo, 7 out.1989a.
- _____, L. R. *Freud: o movimento de um pensamento*. 1^a ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1989b.
- _____, L. R. *O paradoxo do prazer em Freud*. In: FULGÊNCIO, L.; SIMANKE, R. T. (Orgs). *Freud na filosofia brasileira*. 1^a ed. São Paulo: Escuta 2005.
- _____, L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. 2^a ed. Curitiba: CHAMPAGNAT Ed/PUCPR, 2011.
- PLATÃO. *Filebo*. 1^a ed. bilíngüe grego/português. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.
- PRADO JR., B.; MONZANI, L. R.; GABBI JR., O. F. *Filosofia da psicanálise*. 1^a ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.
- SIMANKE, R. T. et al. (Org.). *Filosofia da psicanálise: autores, diálogos, problemas*. São Carlos: EdUFSCar, 2010.

A noção freudiana de sintoma no contexto da primeira tópica

Sandra Cristina Bouffleur¹

No pensamento da medicina, há uma forte tendência a buscar, por meio de investigação clínica, a origem etiológica de um sintoma. Essa etiologia normalmente é pensada dentro do contexto físico e biológico. Desse modo o sintoma é um artifício fundamental para iniciar uma investigação sobre a causa orgânica e, a partir do resultado, traçar um caminho terapêutico.

Podemos verificar historicamente que a pesquisa sobre a etiologia do sintoma já despertava certas inquietações, inclusive no renomado médico Jean Martin Charcot, que iniciou suas investigações inseridas no campo das enfermidades da geriatria e crônicas. Segundo Piñero (1983, p.114), não se tem dúvida que a parte mais importante da sua obra, desde todos os pontos de vista, foi consagrada às doenças do sistema nervoso.

Charcot pensava que as enfermidades nervosas eram de origem orgânica e procurava fundamentar essa compreensão por meio das técnicas de laboratório. Começou essa investigação, como aponta Piñero (1983, p.113), montando um pequeno laboratório histopatológico, que logo foi ampliado e melhorado para um laboratório de psicopatologia. Sua dedicação em estudar a causa orgânica do sistema nervoso foi tão séria e rigorosa que foi o primeiro médico a assumir a primeira cátedra no mundo de enfermidades do sistema nervoso.

O maior mérito das pesquisas de Charcot, está, sem sombra de dúvida, na ligação entre o sintoma clínico e os dados lesionais. Seu método seguia o da escola anatomoclínica² (cf. Piñero, 1983, p.115-116). Esse método busca, em primeiro lugar, encontrar quadros clínicos tipificados e regulares, ou seja, que possuam causas orgânicas constantes. Depois, pretende-se explicar os fenômenos exibidos por tais quadros clínicos através das lesões anatômicas. A relação entre a sintomatologia clínica e essas lesões seriam os sinais físicos objetivos de alterações morfológicas que caracterizariam determinada morbidade. Em outras palavras, trata-se de estabelecer uma clara semiologia.

Porém, a histeria, pelo contrário, desafiava toda essa forma de mentalidade anatomoclínica. Ou seja, não era possível reduzi-la a um quadro típico e regular, pelo contrário, ela se apresentava de diferentes formas, difíceis de serem associadas a possíveis

1 Mestranda em filosofia – Unioeste

2 A corrente da anatomoclínica teve seu início em 1794 na França. Tem como seus principais mentores: Giovanni Battista Morgagni, Jean Baptiste de Sénac, Philippe Pinel e Marie François Xavier Bichat. A anatomoclínica era uma ruptura com a medicina tradicional. Ou seja, a anatomoclínica, diferente da medicina tradicional, que se ocupava basicamente dos quatro humores e dos procedimentos cirúrgicos, buscava compreender que o sintoma é a base para identificar a patologia que está no corpo.

formas orgânicas e sem conseguir determinar a estrutura neurológica afetada, ou seja, haveria o fracasso em não encontrar uma lesão anatômica que pudesse servir de base explicativa. (cf. Piñero, 1983, p.116).

Em 1888, Charcot já estava seguro sobre a origem psíquica da paralisia histérica traumática. Dessa forma, os fenômenos psíquicos passaram a sair da posição marginal da patologia, compreendidos como meros fatores externos capazes de sugestionar os males psíquicos, assumindo um papel determinado nas cadeias patogênicas.

Freud iniciou sua pesquisa inserido nessa discussão. Em *Projeto para uma psicologia científica (Aus den Anfängen der Psychoanalyse, 1895)*³, ele justapõe noções tiradas da neurofisiologia, como a de neurônio e a de transmissão neuronal, aos resultados observados em seus casos clínicos, mais precisamente, nos de histeria, dos quais deduz hipóteses originais que incluem causas propriamente psíquicas. O texto *Projeto para uma psicologia científica* não será aprofundado nesse trabalho, mas apenas servirá para mostrar que Freud, no início do seu pensamento sobre a problemática do sintoma, procurou compreendê-lo a partir de uma articulação entre fatores orgânicos, por exemplo, a fisiologia do neurônio, e de fatores psíquicos, por exemplo, afetos aflitivos.

A psicanálise construída por Freud tem seu foco e seus interesses na prática clínica. Apesar disso, ele preocupou-se em explicar a experiência e as observações clínicas por meio de princípios abstratos e filosóficos, no que resulta, inclusive, o seu pensamento metapsicológico. Sobre isso, Laplanche afirma:

Eis, sem nenhuma dúvida, um modelo fortemente abstrato e filosófico. Mas nós gostaríamos de sublinhar que, em Freud, trata-se também de um modelo clínico. O que dá vida a esse modelo e o faz ser outra coisa que uma montagem puramente especulativa é a experiência clínica do nascimento da Psicanálise e os fatos estranhos que ela demarca. (Laplanche apud Monzani, 1989, p.103)

Dito isso, seria importante destacar que há algumas divergências teóricas e metodológicas em relação a forma de compreender a teoria freudiana. Essa problemática já toma corpo na própria relevância que a obra *Projeto para uma psicologia científica* possui para a concatenação da teoria. Ou seja, alguns comentadores da psicanálise alegam que o *Projeto para uma psicologia científica* seria uma obra que teria meramente um valor histórico, trazendo poucas possibilidades de se compreender conceitos que hoje são significativos na obra de Freud. Haveria, para essa concepção, uma ruptura dos textos subsequentes em relação ao texto escrito em 1895. Já outros comentadores, aqui em especial os filósofos, atribuem a essa obra o início para a elaboração de todo o conjunto da teoria freudiana, transformando-o num bloco monolítico (cf. Monzani 1989, p.13).

Porém, Monzani (1989, p. 13) afirma que a problemática de se fixar em uma das duas formas acarretaria em: “ou o pensamento de Freud formar um bloco monolítico ou há, em algum lugar, uma descontinuidade equivalente a uma ruptura”. Por essa razão, poderíamos

3 O projeto começou a ser rascunhado por Freud, quando de uma visita ao amigo Wilhelm Fliess, em outubro de 1895. Após ter remetido os manuscritos a Fliess e depois de muita hesitação quanto ao valor das ideias neles contidas, Freud decide-se por abandonar o que havia sido elaborado. Durante quarenta e dois anos o Projeto foi esquecido pelo próprio autor, que só voltou a vê-lo nas mãos de Marie Bonaparte, ex-paciente de Freud e princesa da Grécia e da Dinamarca. O fato é que, de 1895 a 1950 (data de sua primeira publicação), o Projeto permaneceu fora do alcance do público, e não apenas do grande público, mas até mesmo do círculo de amizade de Freud, exceção feita, evidentemente, ao seu amigo Fliess. Quando o Projeto veio a público, Freud já havia morrido há mais de dez anos e toda a sua obra já estava publicada (cf. Garcia-Roza, 2008a, pag.69 e 70).

pensar numa terceira forma de se trabalhar com os conceitos de Freud, qual seja, a de não precisar escolher entre o bloco monolítico ou da ruptura, pois a colocação do problema dessa forma gera um impasse. A solução estaria na observação atenta do conjunto da obra freudiana: “se se observa mais atentamente o conjunto da obra de Freud, assistimos é a um desenvolvimento até um estágio final onde nem tudo é mantido, mais nem tudo negado” (Monzani, 1989, p.14). Entretanto, a noção de desenvolvimento também seria problemática, já que ela é ambígua e, se não esclarecermos seu significado, apenas damos um outro nome ao problema: estaremos novamente diante do problema do mesmo (o bloco monolítico) e do outro (a ruptura).

A proposta de Monzani, enfim, envolve pensar que o que ocorre na obra de Freud seja algo mais sutil e mais complexo do que simplesmente ruptura e continuidade. Baseado parcialmente em Ricoeur, o autor propõe uma leitura que é uma análise de ideia, a qual se constitui como uma reconstrução que procura explicitar as articulações que produzem a estrutura da obra. Assim, trata-se de “tentar esclarecer algumas articulações que guiam o movimento de pensamento no interior da obra de Freud” (Monzani, 1989, p. 21-22)⁴.

O conceito de sintoma apresentado neste trabalho será visto através das lentes da perspectiva proposta por Monzani, ou seja, não compreender o conceito como continuidade e nem como ruptura dentro da teoria freudiana, mas sim compreender o movimento de construção desse conceito. E, pensando nessa dinâmica, apresentaremos especialmente o sintoma histérico inserido na primeira tópica⁵ do aparelho psíquico apresentado por Freud. A noção de tópica compreende-se como:

Teoria ou ponto de vista que supõe uma diferenciação do aparelho psíquico em certo número de sistemas dotados de características ou funções diferentes e dispostas numa certa ordem uns em relação aos outros, o que permite considerá-los metaforicamente como lugares psíquicos de que podemos fornecer uma representação figurada espacialmente. (Laplanche e Pontali, p.505).

O sintoma histérico trouxe um caráter de obscuridade significativa para os médicos renomados do século XIX, como Charcot⁶, Bernheim⁷, Breuer⁸ e Freud, o que fez com que se dedicassem a pesquisar suas causas através de seus casos clínicos. Neste trabalho abordaremos os seguintes textos de Freud:

4 Para Simanke (2011, p.28), Monzani recupera o movimento vivo de construção da obra freudiana, ou seja: “como um processo histórico pleno de sentido da palavra, pensado como uma sucessão de acontecimentos no seu tempo, com tudo que a palavra acontecimento preserva em termos de contingência, de acidente e, sobretudo, de referência a uma leitura proposta, não pode ser ignorada por ele, já que assinala a especificidade do discurso em questão e seu aparecimento ao campo da ciência e não da pura filosofia”.

5 No pensamento freudiano, temos duas tópicas: a primeira distingue consciente, pré-consciente e inconsciente; a segunda, id, ego e superego. Segundo Laplanche e Pontali (2001, p. 506), embora Freud tenha apresentado a primeira concepção tópica do aparelho psíquico no capítulo VII de *A interpretação de sonhos*, (*Die Traumdeutung*, 1900), encontram-se elementos dela desde o *Projeto para uma psicologia científica* (*Entwurf einer Psychologie*, 1895). Cada um dos três sistemas teria o seu conteúdo representativo, a sua função, o seu tipo de processo e a sua energia de investimento. Há entre eles censuras que inibem e controlam a passagem de um para outro. Freud, ainda segundo Laplanche e Pontali (2001, p.507), insiste que a tópica não deve ser vista simplesmente como uma tentativa de localização anatômica das funções, pois, além localização psíquica, preocupa-se com a exterioridade das partes entre si, a especialização de cada uma e a ordem de sucessão temporal dos processos. Há associada à noção de tópica uma concepção dinâmica, importante à psicanálise, pela qual os sistemas se acham em conflito entre si.

6 O médico Jean-Martin Charcot concluiu que a hipnose era um método que permitia tratar diversas perturbações psíquicas, em especial a histeria.

7 O médico neurologista francês Hippolyte Bernheim trabalhava com o método da hipnose e escreveu um livro no qual descrevia seus procedimentos, o qual foi traduzido para o alemão por Sigmund Freud.

8 As obras do médico e fisiologista austríaco Josef Breuer lançaram as bases para psicanálise.

As neuropsicoses de defesa, Considerações Gerais sobre o ataque histérico e Concepção psicanalítica do transtorno psicogênico da visão.

Freud, em *As neuropsicoses de defesa* (*Die albwehr-Neuropsychosen*, 1894), aponta juntamente com Breuer que a possível origem da doença histérica teria como causa uma fonte psíquica, na qual as pacientes expostas a uma determinada experiência, representação ou sentimento evocam um afeto aflitivo que não conseguiram resolver. A oposição entre a representação incompatível e o seu eu evoca um afeto do qual elas se negam a falar. Vejamos:

Essas pacientes que analisei, portanto, gozaram de boa saúde mental até o momento em que *houve uma ocorrência de incompatibilidade em sua vida representativa* – isto é, até que seu eu se confrontou com uma experiência, uma representação ou um sentimento que suscitaram um afeto tão aflitivo que o sujeito decidiu esquecê-lo, pois não confiava em sua capacidade de resolver a contradição entre a representação incompatível e seu eu por meio da atividade de pensamento. (Freud, 1996b, p.55)

Essa representação incompatível teria surgido na infância, quando essa representação atrelada a um afeto aflitivo passaria a ficar isolada do circuito consciente de pensamentos, mas nem por isso se silenciando. Ou seja, esse afeto dissociado de pensamentos se presentifica através das conversões no corpo. O termo conversão foi utilizado pela primeira vez por Freud no texto *As neuropsicoses de defesas*, e é descrito da seguinte forma: “Na histeria a representação incompatível é tornada inócua pela *transformação de sua soma de excitação em alguma coisa somática*” (Freud, 1996a, p.56).

O processo de conversão não conseguiria eliminar as representações conflitivas, mas, pelo contrário, Freud (1894) diz que haveria uma sobrecarga desses traços mnêmicos da representação recalçada,⁹ capaz, inclusive, de formar um núcleo de um segundo grupo psíquico. O que a histérica vem mostrar por meio do sintoma é a essência do seu adoecer, ou seja, é aquilo que está bloqueado e que não se faz ouvir, mas se mostra por meio das inervações somáticas e inibições. Ou seja, o enigma a ser desvendado pela via do sintoma na histeria é compreendido por Freud como um modo de realização de um desejo no qual o impulso (*Trieb*)¹⁰ é desligado da representação no inconsciente e transformado em energia de conversão.

Representações tais como essas, que, embora presentes, são inconscientes, não por causa de seu grau relativamente pequeno de nitidez, mas apesar de sua grande intensidade, podem ser descritas como representações que são inadmissíveis à consciência. A existência desse tipo de representação inadmissível à consciência é patológica. (...) A atividade psíquica representativa dessas pessoas divide-se numa parte consciente e noutra inconsciente, e suas representações dividem em algumas que são admissíveis e algumas que são inadmissíveis à consciência. (Freud, 1996a, p.244)

Cabe destacar que não são somente as vivências sexuais enquanto ato físico vivido na infância que ocasionam os traumas, mas também as lembranças atreladas a elas.

9 O conceito e o termo “recalque” em “As psiconeuroses de defesa (1894, 1895) apresenta que o que constitui o mecanismo de defesa da histérica é a conversão do afeto (Laplanche e Pontalis, 2001, p. 236, 237)

10 “O termo Pulsão (*trieb*) no texto sobre a histeria ainda não é aplicado como um conceito, mas sim, puramente como um termo. E por isso, Freud o utiliza substitutivamente os termos pulsão (*Trieb*), excitação pulsional, (*Treibregung*), moção de desejo (*Wunschregung*), estímulo pulsional (*Triebreiz*), excitação (*Erregung*) e outros mais.” (Roza, 2008, p.80 e 81).

Lembranças que mais tarde, em *Considerações Gerais sobre o ataque histérico* (1909), Freud demonstrará que podem ser fantasiosas¹¹ e não necessariamente reais. Vejamos:

Desse modo, as fantasias inconscientes são os precursores psíquicos imediatos de toda uma série de sintomas histéricos. Estes não são outra coisa senão as fantasias inconscientes exteriorizadas mediante repressão e, na medida em que são sintomas somáticos, frequentemente são tomadas da esfera das mesmas sensações sexuais e inversões motoras que acompanharam a fantasia então consciente.” (Freud, 2015b, p.342)

Esse pressuposto teórico, qual seja, o da “teoria da sedução” acaba por apresentar um importante papel no cenário de toda criação psicanalítica. Vejamos o que Freud anuncia a Wilhelm Fliess em uma carta de 21 de setembro de 1897: “Não acredito mais na minha *neurótica*” (Freud, 1996a p. 309, grifo do autor). A carta foi tanto um anúncio de nascimento quanto um obituário. Isto porque, menos de dois meses depois, Freud envia a Fliess seu primeiro esboço de sua teoria da sexualidade infantil e seu papel na formação de sintoma na vida histérica adulta.

Freud mostrou a Fliess quatro motivos para negar a teoria de que todas as neuroses eram causas por questões traumáticas de sedução ou propriamente de abusos sexuais. São elas: a- Não conseguiu trazer uma única terapia a uma conclusão bem sucedida se apropriando dessa hipótese; b- os relatos de abusos por pacientes cada vez mais vinha a implicar atos perversos pelos pais; c- foi difícil apresentar a diferença entre verdade e ficção na histeria de abusos emocionalmente carregados dos pacientes; d- mesmos nos delírios espontâneos de psicóticos, experiências infantis ocultadas não irromperam à consciência.

Portanto, os sintomas histéricos podem ser originados também de fenômenos psíquicos, tais como desejos, lembranças nem sempre reais, etc., e não apenas de vivências corporais. Desse modo, quando as assim chamadas histéricas são submetidas à psicanálise, seus ataques tornam-se um enigma a ser investigado tal qual a investigação do fenômeno psicológico do sonho noturno, isto porque, segundo Freud (2015b, p.413), “não apenas as forças de que partem a deformação e o propósito desta são os mesmos de que tomamos conhecimento pela interpretação dos sonhos; também a sua técnica é a mesma”.

Freud (2015c, p. 317), em *Concepção psicanalítica do transtorno psicogênico da visão*, vai buscar compreender a origem psíquica de transtornos visuais através de sua noção de repressão, ou seja, compreender que as representações que originam o sintoma possam estar justamente inconscientes. Mas por que devem ficar inconscientes, a ponto de produzirem sintomas físicos? Para Freud, somos seres cujos os impulsos são psicosexuais e nossa cultura se constitui por sua repressão, ou seja:

Acompanhamos o ‘instinto sexual’, desde as primeiras manifestações na criança até a forma final, que se chama ‘normal’, e vimos que é composto de numerosos ‘instintos parciais’, que se ligam a excitações de regiões do corpo; percebemos que esses instintos têm de perfazer um complicado desenvolvimento até poderem conformar-se adequadamente aos objetivos da procriação. A indagação psicológica de nossa evolução

11 “As fantasias inconscientes foram desde sempre inconscientes, ou –o que sucede com maior frequência– um dia foram fantasias conscientes, devaneios, sendo então propositalmente esquecidas, caindo no inconsciente graças à “representação. Seu conteúdo permaneceu então o mesmo ou sofreu alterações, de modo que a fantasia agora inconsciente representa um derivado daquela que outrora foi consciente. A fantasia inconsciente tem um nexos muito importante com a vida sexual da pessoa: ela é idêntica à fantasia que serviu para obter satisfação sexual num período de masturbação.” (Freud, 2015b, p. 342)

cultural nos ensinou que a civilização se origina essencialmente à custas dos instintos sexuais parciais, que esses têm de ser reprimidos, limitados, transformados, desviados para metas mais elevadas, a fim de que se produzam as construções psíquicas civilizadas. (Freud, 2015c, p. 318)

Porém, adverte Freud, nem todos os impulsos sexuais são passíveis de serem transformados em construções psíquicas civilizatórias, podendo se tornar sintomas corporais, como a neurose histérica, que se deriva:

das múltiplas formas de malogro desses processos de transformação dos instintos sexuais parciais. O “Eu” se sente ameaçado pelas exigências dos instintos sexuais e defende-se delas por meio de repressões, que nem sempre têm o êxito desejado, mas acarretam, isto sim, perigosas formações substitutivas do reprimido e incômodas formações reativas do Eu. (Freud, 2015c, p.319)

Em conclusão, podemos dizer que os sintomas corporais, em especial o histérico, é, para psicanálise, algo que vai além de uma origem unicamente fisiológica, mas que possui uma constituição psíquica. O sintoma histérico estabelece um compromisso com a verdade do conteúdo reprimido inconsciente. De acordo com Assoun (1996, p. 178), pensamos que a histérica mostra sua alma por meio dos sintomas corporais. É o sintoma que nos permite fazer essa conexão, embora haja uma ambiguidade: “o corpo exprime o conflito tanto quanto mascara”. E, assim, a psicanálise permitiu pensar o sintoma para além das fronteiras da fisiologia e, de certo modo, podemos considerar o quanto a temática da relação entre corpo, sintoma e fenômenos psíquicos ainda é problemática.

Referências bibliográficas:

- FREUD, S. Projeto para uma psicologia Científica (1895). In: Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.
- _____. As neuropsicoses de defesa (1894) In: Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. III. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.
- _____. Etiologia da histeria (1896). In: Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. III. Rio de Janeiro: Imago, 1996c.
- _____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). Tradução: P.C Souza In: de Sigmund Freud: obra completa. v. 6. São Paulo: Companhia das Letras, 2015a.
- _____. Considerações Gerais sobre o ataque histérico (1909). Tradução: P.C Souza In: Sigmund Freud: obra completa. v. 8. São Paulo: Companhia das Letras, 2015b.
- _____. Concepção psicanalítica do transtorno psicogênico da visão (1910). Tradução: P.C Souza In: Sigmund Freud: obra completa. v. 9. São Paulo: Companhia das Letras, 2015c.
- ASSOUN, P.L. Metapsicologia freudiana: uma introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- LAPANCHE, J. e PONTALIS, J-B. Vocabulário da psicanálise. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MONZANI, L. R. Freud: o movimento do pensamento. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1989.
- PIÑERO, L.M.J. Ciencia y enfermedad en el siglo XIX. Barcelona: Nexos, 1985.

Freud: Entre o Édipo do mito e o Édipo trágico

Sergio Augusto Franco Fernandes¹

O complexo de Édipo, há muito, deixou de ser um conceito específico de uso restrito ao âmbito psicanalítico, estando presente em diferentes discursos, evidentemente sem a acuidade necessária à compreensão da sua complexidade. É curioso que Sigmund Freud, ao longo de sua produção, jamais tenha se preocupado em dedicar ao Édipo uma exposição sistemática, embora ele esteja presente praticamente em toda a sua obra. O Édipo aparece, na caneta de Freud, em 15 de outubro de 1897, em carta à Wilhelm Fliess, em meio a sua autoanálise. Diz Freud, nessa correspondência, que havia descoberto, nele próprio, o fenômeno da paixão pela mãe e o ciúme do pai, passando, então, a considerar esse acontecimento como sendo universal, presente no início da infância de qualquer indivíduo: “Se assim for, podemos entender o poder de atração do *Oedipus Rex*, a despeito de todas as objeções que a razão levanta contra a pressuposição do destino; e podemos entender porque o ‘teatro da fatalidade’ estava destinado a fracassar tão lastimavelmente” (MASSON, 1986, p. 273).

De acordo com Freud, o mito grego apreende uma certa compulsão que é por todos reconhecida, na medida em que cada ser humano pressente-a em si mesmo. O que ele quer dizer com isso é que cada espectador da tragédia foi, outrora, potencialmente na sua imaginação, um Édipo que se assombra diante da realização do seu sonho, ao transpô-lo para a realidade. Note-se que já nessa primeira formulação, o psicanalista vienense, espontaneamente, faz referência a um mito além da história e das diversificações das vivências habituais. No entanto, a expressão “complexo de Édipo” somente surge nos seus escritos em 1910, mais especificamente em “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelo homem (Contribuições à psicologia do amor I)”. Antes, porém, essa perspectiva já havia surgido em diversos outros textos, embora com pouca clareza. Cito, então, a passagem inaugural, com Freud fazendo referência ao menino:

Ele começa a desejar a mãe, no sentido então descoberto, e a novamente odiar o pai, como o rival que põe obstáculos a esse desejo; ele cai, segundo costumamos dizer, sob o domínio do complexo de Édipo. Não perdoa isto à mãe, e vê como uma infidelidade que ela tenha concedido ao pai, e não a ele, o favor do intercurso sexual (FREUD, 1910/2016, p. 342).

Apresentados esses dois momentos clássicos como preâmbulo, passemos, então, ao recorte que nos interessa. Vale lembrar que, em psicanálise, a questão do Édipo pode ser abordada de formas distintas: ou do ponto de vista do complexo – e, portanto, da

1 Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB); Centro de Artes, Humanidades e Letras (CAHL)

clínica – ou do ponto de vista da interpretação do mito. Contudo, indo um pouco mais além, tentaremos problematizar essa questão, apresentando uma interessante – e pouco trabalhada – hipótese elaborada pelo psicanalista francês Alain Didier-Weill, qual seja: “O Édipo de que Freud nos fala é o lugar de um encontro entre duas estruturas que se deve discernir: a do mítico e a do trágico.” (DIDIER-WEILL, 1999, p. 37), donde daí ele analisará as suas consequências. Nessa relação de Freud com o Édipo, Didier-Weill constata a existência de uma área obscura, cujo véu propõe levantar, para constatar que Freud, realmente, não teve esse discernimento. Para o autor francês, essa constatação se dá na medida em que, ao retirar da tragédia de Sófocles o mito do Édipo, Freud vai pôr, no mesmo patamar, o campo do mito e o do trágico, sem levar em consideração que, através de Sófocles, ele acaba por receber algo inteiramente diferente de um mito, isto é, “(...) o efeito do discurso trágico nascido no século VI antes da nossa era, em Atenas, na sequência da evolução que se estendeu por vários séculos de um rito muito complexo, dedicado ao mais obscuro dos deuses gregos, Dionísio” (DIDIER-WEILL, 1999, p. 38). Se levarmos em consideração a possibilidade de articulação entre o mito e o trágico, veremos que a nossa inteligibilidade sobre o Édipo realmente se amplia, na medida em que é acrescida de novos elementos.

Com efeito, é difícil penetrar na essência da estrutura trágica sem o conhecimento daquela que é considerada a mais estranha ou, como dito acima, a mais obscura das divindades gregas, a saber, Dionísio. É interessante notar que Freud, mesmo nos deixando diversos testemunhos acerca da sua curiosidade sobre as divindades gregas, jamais discorreu sobre Dionísio. Quais seriam, então, as consequências desse silêncio de Freud em relação à causação do trágico, para a teoria psicanalítica? Dentre as várias hipóteses que se pode levantar, vamos tentar entender uma das que Didier-Weill sustenta, por se mostrar bastante instigante. Sua hipótese parte do seguinte princípio: que Freud teria se alinhado, sem saber, à série dos grandes censores do Ocidente, de Platão e Aristóteles aos Pais da Igreja; todos esses, no fim das contas, teriam compartilhado uma profunda desconfiança acerca de Dionísio. Questiona, então, o psicanalista francês, se isso seria suficiente para se censurar aquilo que a referida divindade grega dava a ouvir. Freud, como sabemos, era um profundo admirador da emergência da razão grega, assim como deviam ser também os intelectuais da Grécia do século VI a.C., que consideravam o transe dionisiaco como um retorno ao obscurantismo místico. Diz o francês:

É possível que Freud, venerador da razão, tenha sido levado a considerar que a emergência do *logos* era o resultado de uma espécie de guerra religiosa entre o racional e o irracional místico, que teria terminado com a vitória do primeiro sobre o segundo. Talvez fosse a ideia da concepção, herdeira da ideologia das Luzes, de uma vitória da claridade apolínea sobre a obscuridade dionisiaca, que desviasse Freud desse “nascimento da tragédia”, sobre o qual Nietzsche soube reconhecer que não era, precisamente, o efeito do recalçamento de um dos irmãos pelo outro, mas, bem ao contrário, o efeito de um encontro em que Apolo traduzia por formas visíveis a música de seu irmão Dionísio (DIDIER-WEILL, 1999, p. 41).

De acordo com Didier Weill, foi justamente por essa censura, que cortava os vínculos subterrâneos entre o Édipo do mito e o Édipo trágico filiado a Dionísio, que Freud se absteve de conceber o complexo de Édipo de forma muito mais abrangente.

Vamos conjecturar com o autor francês; se o caminho tivesse sido outro, se Freud tivesse minimamente considerado a filiação do Édipo trágico à Dionísio, provavelmente teria sido levado a redimensionar algumas das suas concepções, tais como, por exemplo, a culpa, o feminino e a sublimação. Dada a complexidade em articular essas concepções ao Édipo trágico filiado à Dionísio, vamos nos deter, mesmo que de maneira lacunar e breve, às especulações de Didier-Weill em torno da possibilidade de ampliação das concepções de Freud em relação à compreensão do chamado “continente negro”.

Em “O declínio do complexo de Édipo” (FREUD, 1924/2016), assim como em outras passagens situadas em outros textos, Freud denuncia a dificuldade da psicanálise em adentrar nesse “continente negro”, que diz respeito ao desejo e à sexualidade feminina. Ao se referir a uma descrição de uma abordagem do complexo de Édipo, questiona Freud: “O processo descrito refere-se, tal como foi expressamente dito, apenas ao menino. Como se realiza o desenvolvimento correspondente na menininha? Nesse caso, o nosso material se torna – incompreensivelmente – muito mais obscuro e lacunar” (FREUD, 1924/2016, p. 264). E, mais adiante, complementa: “De modo geral, no entanto, precisamos admitir que nossa compreensão desses processos de desenvolvimento na menina é insatisfatória, lacunar e vaga” (FREUD, 1924/2016, p. 266). Diante de questões dessa natureza, quais sejam, os mistérios que envolvem o desejo e a sexualidade feminina, Didier-Weill elabora as suas especulações, nos apresentando elementos que nos permitem, de certa maneira, pensar o complexo de Édipo a partir de uma relação entre o Édipo trágico – desconsiderado por Freud – e suas relações com Dionísio, propondo-nos uma nova chave interpretativa ou, minimamente, uma ampliação da nossa compreensão acerca do complexo de Édipo, ao trazer à tona aspectos do feminino então subjugados por Freud, ao não levar em consideração o Édipo trágico, como comentado anteriormente. Cito, a seguir, o parágrafo de abertura da obra de Friedrich Nietzsche *O nascimento da tragédia* (1871), bastante elucidativo no que diz respeito ao prosseguimento do nosso raciocínio acerca do Édipo trágico, filiado à Dionísio:

Teremos ganho muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à intelecção lógica mas à certeza imediata da intuição (*Anschauung*) de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionisíaco*, da mesma maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações. Tomamos estas denominações dos gregos, que tornam perceptíveis à mente perspicaz os profundos ensinamentos secretos de sua visão de arte, não, a bem dizer, por meio de conceitos, mas nas figuras penetrantemente claras de seu mundo dos deuses. A seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico (*Bildner*), a apolínea, e a arte não figurada (*unbildlichen*) da música, a de Dionísio: ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum “arte” lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da “vontade” helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática (NIETZSCHE, 1871/1999, p. 27).

A originalidade de Nietzsche, segundo Didier-Weill, estaria na sua constatação, na música dionisíaca, de um apelo direcionado ao mundo das aparências. Haveria um real transmissível pela música, cuja essência poderia ser capturada por Apolo, possibilitando assim, a transmissão das atitudes “desmesuradas” de Dionísio, encarnadas através do canto do coro e da palavra de um ator. Para compreendermos o que significou o ato histórico do nascimento da tragédia e relacioná-lo à proposta de ampliação da nossa compreensão acerca do complexo de Édipo a partir de aspectos do feminino, somente retomando o passado para situarmos Dionísio na história que nos interessa. Não esqueçamos que, considerando a hipótese de Didier-Weill, foi por intermédio da música que Dionísio fez-se transmissor de um passado imemorial, cujo ensinamento não é sem dificuldade. E essa dificuldade se encontra diretamente ligada ao fato de que Dionísio, por não falar, não se manifesta aos cidadãos via contratos escritos mas, sim, por diversas formas de manifestação que, à primeira vista, vão sempre parecer incoerentes umas com as outras, mas que, no fundo, procedem de uma certa lógica, cujos aspectos serão ressaltados:

Ele é deus da música, do ditirambo, da tragédia, mas também o deus distribuidor exuberante do alimento vegetal, cuja doação contraria radicalmente a ética grega do trabalho. Enfim, ele é o deus condutor do cortejo infernal que, anualmente, invade uma Atenas siderada pela chegada dos mortos saídos das profundezas da terra para se misturarem, durante três dias, aos de cima (DIDIER-WEILL, 1999, p. 46).

Vale lembrar que, antes de seu renascimento, Dionísio fora desmembrado pelos Titãs, sendo esse desmembramento uma causa possível das suas múltiplas aparições e ações. Tendo em conta a pertinência das suas aparições súbitas e espontâneas que, de certa maneira o caracterizavam, vamos então nos encaminhar para a questão que nos interessa: a relação do Édipo trágico com os mistérios do “continente negro”. Como já dito anteriormente, o que aqui nos interessa é justamente aquilo que Freud, consciente ou inconscientemente, acabou por “desviar” do seu olhar. Vamos começar com uma indagação acerca dos motivos pelos quais Dionísio, ao aproximar-se de uma cidade, se apossa das mulheres locais. Essa possessão seria uma resposta ao apelo súbito e espontâneo pelo qual Dionísio se faz ouvir através da melodia de sua flauta, tocada nas florestas ao redor das aglomerações humanas. Cito Didier Weill:

Na medida em que observamos que todas essas mulheres desgrenhadas são também mães de família, noivas, filhas ou esposas, somos levados a constatar que o apelo a que respondem, de uma em uma, não se dirige ao papel social pelo qual a lei da cidade as identificou: como se, em suma, não fosse à identidade social que receberam da lei – filha, mãe ou esposa – que o apelo musical se dirigisse, mas à parcela de real que a lei escrita não identificava (DIDIER-WEILL, 1999, p. 48).

Reparemos que, curiosamente, o masculino não responde à música; os homens parecem surdos à flauta. A questão que se impõe, no entanto, é a seguinte: qual seria a parte de si mesmas, não identificável pela lei escrita que, irresistivelmente, era reconhecida e capturada pela música? Por qual motivo as mulheres fugiam espontaneamente de suas casas, correndo com entusiasmo em direção aos bosques, se reunindo e formando o coro originário das ménades? Vale lembrar que as ménades, também conhecidas como bacantes, eram ninfas seguidoras e adoradoras do culto de Dionísio (ou Baco, na mitologia romana).

Podemos pensar esse coro como sendo o ancestral do coro da tragédia. A partir dessa aparição do trágico, surge, então, a questão da separação originária entre música e fala, onde o ator trágico é quem produzirá o ato da fala, ao cessar seu canto, separando-se do coro, coro esse que continua a ser o lugar do canto. Ao separar-se do coro, considerado um corpo místico, esse mesmo corpo místico e coletivo se tornará sofredor, dada a falta de uma de suas partes. Complementa Didier-Weill: “(...) será o nascimento do coro da tragédia, sofrendo inexoravelmente pela separação desse membro perdido, o qual será o ator trágico, definitivamente culpado do sofrimento do coro” (DIDIER-WEILL, 1999, p. 50).

De acordo com o psicanalista francês, esse ato ritual seria substituído, gradativamente, pela institucionalização do ditirambo, entendido como sendo uma composição lírica que exprime tanto o entusiasmo, quanto um delírio. Essa institucionalização seria pelo fato de que pelo ditirambo, o homem é estimulado a uma certa selvageria, onde o canto e a mímica dos seus entusiastas eram, para o mundo greco-homérico, algo de novo e inaudito. E os gregos, assombrados em seu íntimo, se deram conta de que tudo isso não lhes era, na realidade, tão estranho, “(...) que sua consciência apolínea apenas lhe cobria como um véu esse mundo dionisíaco” (NIETZSCHE, 1999, p. 35). Enfim, a música dionisíaca, em particular, excitava no povo grego espantos e pavores. Vai haver, como nos disse Didier-Weill, uma progressiva evolução do ritual ditirâmico. Nas sua interpretação, o autor francês supõe que o ditirambo seria uma forma de recuperação do rito das ménades (ou bacantes) pelos homens, com o intuito de privar as mulheres desse ritual perigoso: “Trata-se de uma dança misturada com canto, executada por cinquenta coreutas que se agitam em tumulto em torno de um altar consagrado a Dionísio, sobre o qual é praticado um sacrifício cruento depois do ditirambo” (DIDIER-WEILL, 1999, p. 50). Daí viriam as transformações, donde o Dionísio “selvagem” viria a ser substituído, gradativamente, pelo Dionísio “civilizado”. Havia, portanto, um excesso a ser contido. Essa curiosa e bastante esclarecedora tese se encontra num belo escrito do historiador francês Marcel Detienne, intitulado *Dioniso à céu aberto* (DETIENNE, 1988).

À guisa de finalizar esse breve escrito, evidentemente superficial e cheio de lacunas, tentamos compreender alguns dos supostos motivos pelos quais Freud, curiosamente, não levou em consideração a função dedicada a Dionísio na tragédia grega, “desviando” a sua atenção do Édipo trágico e levando em consideração apenas o Édipo do mito. É bem provável que Freud, grande admirador da razão, tenha considerado a emergência do *logos* como resultado de um tipo de guerra religiosa entre o racional e o irracional místico, que teria culminado com o triunfo do primeiro sobre o segundo. Assim como os intelectuais gregos do século VI a.C., talvez Freud, herdeiro da ideologia das Luzes, tivesse sido levado a considerar o transe dionisíaco como uma volta ao obscurantismo místico. Talvez o triunfo da lucidez apolínea sobre a obscuridade dionisíaca tivesse, realmente, desviado Freud do “nascimento da tragédia”. Talvez ele, diferentemente de Nietzsche, não tenha compreendido e, conseqüentemente, não tenha reconhecido de que não se tratava, necessariamente, do efeito do recalçamento de um dos irmãos pelo outro, mas, sim, ao contrário, do efeito de um encontro onde a música de Dionísio era traduzida por formas visíveis, pelo seu irmão Apolo. Não um corte e, sim, uma continuidade. Vale lembrar que, ao extrair da tragédia grega o mito do Édipo, o que Freud parece ter apreendido, especificamente falando, foi apenas o efeito do discurso trágico, nascido na Atenas do século VI a.C.

Creio podermos concluir, a partir das observações de algumas teses de Didier-Weill, que esse “desvio” do olhar freudiano em relação ao Édipo da tragédia, filiado a Dionísio,

possa ser supostamente responsabilizado pelo não aprofundamento dos estudos de Freud acerca do “continente negro”. Dito isso ficamos, então, a pensar se faz sentido a afirmação de Freud, de que ele, realmente, havia se recusado a ler os textos do seu contemporâneo Friedrich Nietzsche, visto que as intenções e percepções do filósofo alemão, muitas vezes, coincidiam com os resultados do seu próprio trabalho psicanalítico. Se assim o foi, ao deixar de ler o *Nascimento da tragédia*, perdeu Freud uma oportunidade realmente significativa de vislumbrar o complexo de Édipo de maneira certamente muito mais ampla.

Referências bibliográficas:

DETIENNE, Marcel. *Dioniso à céu aberto*. Trad. de Carmem Cavalcanti. Rio de Janeiro: JZE, 1988.

DIDIER-WEILL, Alain. *Invocações*. Dionísio, Moisés, São Paulo e Freud. Trad. de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Companhia de Freud: 1999.

FREUD, Sigmund (1910). “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelo homem” (Contribuições à psicologia do amor I). In: *Obras Completas*, vol. 9. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2016.

_____. (1924). “O declínio do complexo de Édipo”. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Neurose, psicose, perversão. Trad. de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

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

NIETZSCHE, Friedrich (1872). *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

Sobre Beatriz do Nascimento: A voz de uma intelectual negra no Brasil

Silvana de Souza Ramos¹

O objetivo do presente ensaio é fornecer elementos para o estudo do processo segundo o qual lutas políticas e sociais aparecem em certos espaços de visibilidade, no contexto de nossa frágil experiência democrática, ainda que essa aparição não traga à cena imediatamente os atores que sofrem e lutam contra a opressão. Na superfície das redes sociais, por exemplo, encontramos testemunhos indiretos de certas opressões e lutas, as quais atravessam o tecido social. É possível dizer que, nesses casos, as redes virtuais apontam para um real atravessado pela contradição (e pelo embate entre interesses, opiniões e perspectivas), embora elas se mostrem incapazes de dar voz a todos os atores envolvidos. Interessa-nos estudar esse problema por meio do exemplo da vida, da luta e da obra de Beatriz Nascimento.

Eu gostaria de iniciar a minha exposição com um salto analítico. É preciso fazer uma observação histórica, sem a qual eu acho difícil entender o que está em jogo na presente investigação (a qual envolve uma ampla discussão sobre o papel da raça e do gênero na estruturação da sociedade brasileira). Todos os estudos sobre a formação do Brasil apontam para uma sociedade cujos marcos de constituição de suas relações sociais e políticas estão fincados na escravidão. É impossível pensar o Brasil sem pensar em sua herança escravocrata. Ora, essa herança é complexa e muito difícil de ser analisada porque o fim da escravidão se deu, como muitas outras passagens históricas (a passagem da monarquia à república no século XIX, ou, ainda, a retomada da democracia em meados dos anos de 1980, por exemplo) por meio de conciliações que amainaram contradições sem permitir que elas fossem superadas na direção da conquista de uma verdadeira emancipação social e política. Há uma bibliografia enorme sobre isso, mas, dentro dos limites desse pequeno ensaio que aqui apresento, eu gostaria de colocar acento sobre os resultados visíveis desse processo de formação, algo que aparece no contexto das ideologias e das lutas que eu estou tentando compreender.

O que é visível é que o processo conciliatório de modernização conservadora do Brasil teve dois efeitos, no caso do lugar do negro na nossa sociedade: o fim da escravidão foi arquitetado de tal modo que se impediu a formação de uma classe média negra significativa no Brasil. Ora, esse bloqueio não tem apenas um sentido econômico, porque se impediu também o acesso dos negros aos espaços públicos de fala e de visibilidade. O que significa que foi freado o processo de formação de uma classe intelectual e artística

1 Livre Docente em Filosofia pela Universidade de São Paulo; Departamento de Filosofia da FFLCH/USP

de negros no Brasil, ampla o suficiente para que pudesse contar a história de formação desse país a partir da sua perspectiva, a qual não pode ser reduzida apenas à experiência da escravidão. Ninguém melhor do que Beatriz Nascimento soube testemunhar e elaborar conceitualmente esse problema de nossa formação social e política ao chamar a atenção para o silêncio acerca da história dos quilombos e para o tipo de processo civilizatório em jogo no trânsito de negros “atlânticos” em direção à América. A fala e a história dessa mulher tornam visíveis alguns dos resultados de nossa formação conservadora, e nos obrigam a pensar sobre os silêncios que aí persistem: silêncio sobre negros e negros; silenciamento de negros e negras.

Realizado o salto analítico, eu pretendo agora descrever Beatriz Nascimento. Se me permitem, eu gostaria de ensaiar uma forma de acessar o empírico, e de estabelecer contato com a história dessa mulher. Não pretendo assumir uma atitude científica, pois não vou lidar com dados, com referências de pesquisa propriamente empírica; meu objetivo é explorar a ideia de biografia. Uma vez que se trata de uma provocação metodológica, eu faço um parêntesis sobre esse assunto – o tema biográfico.

Quando eu comecei a estudar feminismo (isso é muito recente, data de alguns poucos anos, e se deu por razões pessoais antes de tudo), eu não imaginei que tal estudo me abriria um novo mundo de análise e de reflexão. Meu contato com o feminismo – com os textos de teóricos e teóricas feministas – foi simultâneo a um verdadeiro despertar para a politização. Não posso dizer que antes disso eu não estudasse ou não pensasse sobre política, mas esse assunto não tinha para mim a dimensão que assumiu há alguns anos. Hoje, eu não consigo pensar nenhum conceito sem me perguntar o quanto ele está atravessado por questões relativas à classe, à raça, e ao gênero. Eu me tornei professora do Departamento de Filosofia da USP, e de repente eu olhei para o lado, para a pequena comunidade da qual faço parte, e me dei conta de que as mulheres são no máximo vinte e cinco por cento do total de pesquisadores na área; as mulheres negras, então, são uma raridade: eu conheço apenas uma, no país inteiro. É claro que isso não acontece por acaso. É essa a realidade posta para mim, o meu contexto de trabalho e de produção de conhecimento, dentro de um Departamento de Filosofia do qual estou prestes a me tornar a única professora. Foi nesse contexto biográfico que eu comecei a me apropriar dos estudos feministas, e de gênero, e a perceber que esses estudos sempre são permeados por narrativas biográficas – são estudos teóricos que precisam dar conta de uma experiência de formação do próprio pensador ou pensadora em questão, e dos seus impasses. São testemunhos desse “descobrir-se” externo à academia, desse “descobrir-se” muitas vezes apenas objeto de estudo, nunca agente e voz produtora de conhecimento. Eu me deparei com narrativas plurivalentes, muito diversas entre si, seja no tom seja na formulação que apresentam. Eu poderia testemunhar sobre o impacto de cada uma delas sobre a minha maneira de compreender a produção de conhecimento. Porém, antes de retornar a Beatriz Nascimento, limito-me a afirmar ser impossível ler Bell Hooks, por exemplo, sem ficar tocado ou tocada por sua história e por seu pensamento. Quando Hooks escreve “eu tenho ódio”, parece inegável o sentido teórico e político dessa afirmação, pois ela engendra uma sublimação inesperada do afeto. Não pretendo fazer aqui grandes teorias psicanalíticas sobre isso, o que importa é que essa aparição do afeto se dá em meio a uma formulação teórica que se constrói pela travessia de muros sociais (ela tem, portanto, um caráter topológico, pois narra a história de alguém que alcança lugares antes inacessíveis para a sua classe, a sua raça e o seu gênero); travessia necessária inclusive dentro do próprio

contexto de formação do feminismo acadêmico e da luta contra o racismo estrutural em diversas instituições e movimentos sociais. Foi em meio à descoberta da riqueza desse cruzamento entre topologia social, biografia e produção de conhecimento que eu cheguei a Beatriz Nascimento e a sua história.

Então, eu descubro uma mulher negra, a historiadora e poeta Beatriz Nascimento, e me interesso primeiro pela sua figura, o que me leva a buscar informações na internet. Era como se essa mulher aparecesse para mim como uma espécie de Angela Davis brasileira, embora eu não pretendesse ofuscar sua figura singular, não era isso que me interessava. Para dizer em poucas palavras, eu buscava uma fala, uma escrita, uma experiência intelectual e política, capaz de entrecruzar gênero, raça e classe. Ora, Beatriz Nascimento aparecia: uma mulher negra brasileira, militante e intelectual. Eu gostaria de transcrever um texto, encontrado em minhas buscas na internet, várias vezes replicado, em diversos sites, onde se apresenta um resumo da sua história:

Maria Beatriz Nascimento nasceu em Aracaju, em 12 de julho de 1942, filha do pedreiro Francisco Xavier do Nascimento e da dona de casa Rubina Pereira do Nascimento, teve dez irmãos. Em 1950, aos oito anos, mudou-se com a família para o Rio de Janeiro.

Após uma trajetória com muitas dificuldades, aos vinte e oito anos, iniciou o curso de graduação em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), onde se formou em 1971. Durante o período de graduação foi estagiária do Arquivo Nacional com o historiador José Honório Rodrigues.

Intelectual, pesquisadora e ativista trabalhou como professora de História na rede estadual de ensino do Rio de Janeiro, associando ensino e pesquisa. Através de temáticas e objetos ligados à história e à cultura negra, passou a exercer sua militância intelectual.

Na Universidade Federal Fluminense (UFF), em 1974, esteve à frente da criação do Grupo de Trabalho André Rebouças, abordando com universitários negros do Rio e de São Paulo a discussão da temática racial na academia e na educação em geral. Em 1977, participou como conferencista na Quinzena do Negro, realizada na USP, evento que se configurou como importante encontro de pesquisadores negros.

Em 1981, com a pesquisa “Sistemas alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas”, concluiu a Pós-graduação lato sensu em História, na Universidade Federal Fluminense (UFF), mas seu trabalho mais conhecido e de maior circulação foi o filme *Ori* (1989, 131 min.), de sua autoria, dirigido pela socióloga e cineasta Raquel Gerber. O filme, narrado pela própria Beatriz, apresenta sua trajetória pessoal como forma de abordar a comunidade negra em sua relação com o tempo, o espaço e a ancestralidade, emblematicamente representados na ideia de quilombo.

Ao longo de vinte anos, estudou as temáticas relacionadas ao racismo e aos quilombos, abordando a correlação entre corporeidade negra e espaço com as experiências de dispersão dos africanos e descendentes em terras brasileiras, por meio das noções de “transmigração”. Além de diversos artigos e entrevistas a jornais e revistas de grande circulação nacional, como o suplemento *Folhetim da Folha de São Paulo*, *Isto é*, jornal *Maioria Falante*, *Última Hora* e a revista *Manchete*, seus artigos também foram publicados em periódicos como *Revista de Cultura Vozes*, *Estudos*

Afro-Asiáticos e Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Além da militância intelectual, Beatriz era poetisa. Sua poesia traz à tona a experiência de ser mulher negra, e essa sensibilidade se traduziu em toda sua escrita.²

É interessante que o texto de apresentação de Beatriz Nascimento estabeleça esse cruzamento entre biografia e escrita. E se o leitor tiver oportunidade de ler os textos de Beatriz Nascimento, ou de assistir o documentário *Ori*³, irá encontrar essa elaboração complexa da teoria, elaboração que é ao mesmo tempo a narrativa de uma luta – eu resumiria dizendo que se trata do testemunho de construção de uma voz pública, de alguém que pertence a um grupo que não tem voz. Tocante, poética, capaz de elaborar outras formas de sublimação. Há uma doçura aí, uma mistura de fragilidade e de força. Doçura que contrasta com a severidade segunda a qual a voz da autora se levanta para enfrentar os algozes do povo negro. Assim, a travessia de Beatriz Nascimento tem o poder de desvendar a cada passo as estruturas autoritárias da nossa sociedade. Estruturas muito complexas e muito profundas.

Eu vou realizar um parêntesis, uma observação teórica, para tentar deixar mais claro o problema que eu gostaria de enfrentar. Nos textos escritos sobre Maio de 68, publicados em *A brecha*, Claude Lefort faz uma reflexão sobre a relação entre teoria e prática. E ele escreve algo muito interessante ao tentar mostrar que a separação entre teoria e prática é um dos aspectos da burocratização da experiência no interior das democracias modernas. Trata-se de um aspecto dessas democracias – mais formais que reais, ou de baixa intensidade –, fruto de uma estruturação social em que teoria e prática se desarticulam, se separam como dimensões alheias uma à outra. Uma das novidades das revoltas que irromperam em 1968 é o fato de que a luta política foi capaz de revelar as estruturas sociais opressivas, antes ocultas. Em outras palavras, Maio de 68 foi um movimento bandeira em branco, isto é, suas bandeiras reivindicavam a abertura de um horizonte indefinido, do tipo “deseje o impossível”, porém, a despeito dessa abertura, esse movimento teve a força de determinar, de tornar concreto e visível, um campo de opressões que não era evidente – o campo do gênero e da raça, por exemplo, o campo das lutas culturais.

Maio de 68 aponta para uma articulação muito peculiar entre teoria e prática, em que a teoria não é normativa – pois não estabelece qual deve ser a direção do movimento

2 O leitor pode encontrar essa versão da biografia de Beatriz Nascimento, e algumas variações em – *Expressão Sergipana*: <<http://expressaosergipana.com.br/voce-sabe-quem-foi-maria-beatriz-nascimento/>>; *Pensamento Social e ADM*: <<https://admbrazilera.wordpress.com/2016/11/03/maria-beatriz-nascimento-biografia/>>; *Mama Terra*: <<https://mamapress.wordpress.com/2012/01/29/assassinada-ha-17-anos-movimento-negro-homenageia-a-historiadora-maria-beatriz-nascimento/>>; *Coletivo Di Jeje*: <<http://dijeje.blogspot.com/2016/09/eu-sou-atlantica-voz-e-e-o-saber-de.html>>; *Geledés*: <<https://www.geledes.org.br/a-trajetoria-intelectual-ativista-de-beatriz-nascimento/>>; *Heróis de todo mundo*: <<http://antigo.acordacultura.org.br/herois/heroi/mariabeatriz>>. O texto é uma compilação de informações que podem em grande parte ser encontradas na biografia escrita por Ratts (2006), acessível em <<https://www.imprensaoficial.com.br/downloads/pdf/projetossociais/eusouatlantica.pdf>>. Todas as páginas foram acessadas em 01/10/2018.

3 O documentário foi lançado em 1989, e é resultado de uma colaboração entre a cineasta e socióloga Raquel Gerber e Beatriz Nascimento. O filme mostra importantes discussões sobre a cultura negra no Brasil, especialmente pela abordagem da atividade do movimento negro durante a ditadura civil militar no país. Ao mesmo tempo, *Ori* acaba por contar um pouco da história de Beatriz Nascimento, militante que busca sua identidade através da pesquisa sobre a história dos Quilombos, a qual, segundo a historiadora, não começa, tampouco termina com a abolição da escravidão em solo brasileiro, pelo contrário, o Quilombo é uma organização político-social que expressa positivamente uma série de contribuições institucionais da cultura “transatlântica”, e seu estudo pode nos ajudar a compreender diferentes comunidades surgidas no trânsito América e África.

–, embora seja crítica num sentido profundo porque traz à tona estruturas antes invisíveis de opressão. Não é surpreendente o fato de que nem mesmo os partidos de esquerda estejam preparados para lidar com esse tipo de movimento, com a sua abertura de horizonte – o seu caráter bandeira em branco – e com o propósito peculiar de negação determinada que lhe é inerente, por *mostrar* onde há racismo estrutural, machismo estrutural etc. Esse tipo de ação política cria uma situação em que as questões se abrem no interior do próprio movimento, dificultando o seu controle. Não por acaso, eles se apresentam inicialmente de modo ambíguo, sem se identificar com espectro político da esquerda ou da direita. Sua força está naquilo que são capazes de revelar, e não num projeto visado de antemão. A travessia de Beatriz Nascimento abarca esse mesmo tipo de força, embora ela tenha nos deixado, além do testemunho de sua luta, uma obra que precisa e deve ser estudada.

Depois desse parêntese, eu retomo Beatriz do Nascimento para descrever de dois episódios da sua vida. O primeiro é algo pouco discutido, o debate sobre a aparição do negro no cinema brasileiro, especialmente a partir da crítica ao filme *Xica da Silva*, de Cacá Diegues, de 1976.⁴ É muito interessante estudar esse debate porque ele se deu em revistas chamadas alternativas – não aconteceu na grande imprensa, mas teve grande repercussão. A discussão alcançou uma grande dimensão, alcançando diversos circuitos. Estava em questão ali a apropriação da imagem do negro, sua mercantilização, com *Xica da Silva*, filme que ao contrário do slogan “uma ideia na cabeça, uma câmera na mão”, isto é, do projeto de um cinema autoral e sem grandes recursos, com Cacá Diegues, trazia à tela um filme caro, hollywoodiano e popular.

O filme *Xica da Silva* foi um sucesso de público. Eu estou falando de 1976, o Brasil está sob uma ditadura civil militar, e, ao mesmo tempo, o movimento negro tenta ganhar força no país. Eu estou escrevendo a partir do testemunho de Beatriz Nascimento: está se formando aqui uma intelectualidade negra, uma visão articulada de artistas e pensadores sobre a história do Brasil, e está surgindo uma intervenção concreta destes para construir uma representação do negro na cultura, mais fiel à sua história, e à sua luta. Beatriz Nascimento critica o filme de Diegues por aparecer como uma espécie de contrarrevolução a esse movimento; o filme é um apagamento dessa história e do próprio movimento negro. O filme é conservador – ele apela para uma figura sexualizada da mulher negra, objeto e furacão sexual, e aponta para uma saída individual, que não põe em xeque a própria estrutura social autoritária brasileira. E isso foi importante na construção da crítica pelos intelectuais negros, especialmente por Beatriz Nascimento. Ela escreve na revista *Opinião* em um artigo chamado “A senzala vista da casa grande”, de 1976, que Diegues é senil em sua obra prima e que *Xica da Silva*, o filme, deveria ir para o Index das obras proibidas. Nascimento faz uma discussão sobre a política cultural no país, de como essa política não permite outra perspectiva sobre o negro, a não ser a da casa grande. Há ódio ali, há uma revolta enorme, não apenas dela, mas dos intelectuais todos que se envolveram nesse debate, e que não se conformavam com a aparição desse filme. A resposta de Diegues é grosseira, pois ele manda uma carta para o *Opinião*, carta que o editor considera impubliável, por conta do número de palavrões escrito pelo diretor. O cineasta fala de uma “patrulha ideológica da esquerda” contra a liberdade artística. Reclama que a política tenta aí cercar a liberdade de criação artística (cf. Adamatti, 2016). Trata-se, sem dúvida, de uma disputa sobre a imagem e a representação do negro

4 Sobre esse assunto, o leitor pode consultar: Adamatti, 2016; Santiago Júnior, 2012, Ratts, 2006.

no Brasil. Já nesse debate, Beatriz Nascimento evoca a sua própria biografia, a experiência dos negros no Brasil, o silenciamento a que são submetidos, e a construção de sua imagem por um ponto de vista que não é o seu, e que não está disposto a ouvi-lo. O debate e a resposta de Diegues deixam isso muito claro.

Num texto posterior, também publicado em *Opinião*, Beatriz Nascimento faz uma reflexão sobre esse debate:

Em 1976, surge Xica da Silva.

Não sabíamos que, enquanto os negros nessas instituições lutavam com dificuldade de toda ordem, desde o enfrentamento de órgão de segurança nacional, à pobreza financeira, o negro voltava a ser mercadoria vendável, desta vez a partir da mídia.

Xica da Silva seria o filme em que essa situação se refletiu de forma virulenta. Foi um desmentido aos nossos projetos de afirmação cultural. Esta situação foi traumática para todos nós. Ao contrário de Amuleto de Ogum, Xica da Silva refletiu toda uma postura racista tanto do diretor, quanto dos produtores e financiadores. A conversão de seu diretor à grande produção roliudiana, foi também sua conversão ao cinema comprometido com o espetáculo [e ao mesmo tempo uma abjuração à frase de Nelson Pereira]. [...] Dissemos, sim, de uma vez por todas parassem de nos usar como mercadoria vendável num novo Valongo. O que queríamos dizer quando afirmamos que para nós a carreira de diretor de Cacá Diegues pararia ali, foi um desabafo em cima do clamor que todas as entidades negras daquele período, desde as recreativas às políticas num grande BASTA aos racistas e aproveitadores de nossa imagem, logo, de nossa identidade (Nascimento, 1981).⁵

Vejam como esse debate desvela a herança da escravidão, em que a indústria cultural no Brasil se apropria da imagem do negro, e faz dela mercadoria rentável.

O que essa reflexão tem de interessante? Esse refluxo que aparece com uma violência cultural e que obriga, pela força, como a própria Beatriz Nascimento afirma naquele texto, o negro a voltar para o seu lugar. Vejam que uma fala de resistência, que dá voz, num espaço de imprensa alternativa, ao que se produzia no interior do movimento negro, é silenciada por uma superprodução hollywoodiana. É o próprio movimento que revela essa estrutura opressiva, em que forças desiguais se enfrentam, e Beatriz afina a sua fala escrevendo novamente sobre esse debate, alguns anos depois, ao pensar sobre o que estava em jogo ali. Era preciso fazer o negro revoltado retornar à senzala, fazer dele mercadoria rentável, e não cidadão e sujeito de sua história.

Eu mencionei a violência cultural, mas é preciso dizer que a vida dessa mulher teve um final trágico; eu não acreditei quando li sobre isso. Ela foi assassinada em 1995, ano em que outros integrantes do movimento negro no Brasil também foram mortos, num contexto que eu vou chamar de feminicídio, embora haja todo um debate sobre isso. Ela termina, infelizmente, nas páginas policiais.⁶ Beatriz Nascimento tentava ajudar uma amiga casada com um sujeito violento – aconselhando-a a afastar-se dele. Esse homem a assassina, depois que Beatriz dá abrigo à amiga em sua própria casa. Impossível não

5 O texto é acessível no site do Museu Afro Digital do Rio de Janeiro (UERJ), no endereço: <http://museuafrodigitalrio.org/mpdf/AN_MariaBeatriz_cx29_ev02_pt10_doc01.pdf>.

6 Na *Folha de São Paulo*, o assassinato foi noticiado no caderno *Cotiano*. O texto assinado pelo jornalista Paulo Gramado pode ser acessado em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/1/31/cotidiano/37.html>>.

considerar esse dado da sua biografia, a sua morte violenta, assassinato dessa intelectual importantíssima, reconhecida pelos vinte anos de produção intelectual, e que, no entanto, estava, como qualquer mulher, vulnerável à violência mais brutal.

Referências bibliográficas:

ADAMATTI, Margarida Maria. Crítica de cinema e patrulha ideológica: o caso *Xica da Silva* de Carlos Diegues. In Revista Famecos (Online). Porto Alegre, v. 23, n. 3, set-dez de 2016. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/viewFile/23120/14605>>. Acesso em 01/10/2018.

NASCIMENTO, Beatriz. A Senzala vista da Casa Grande. Merchandise e a Contracultura no Cinema Nacional. 1981. Disponível em <http://museuafrodigitalrio.org/mpdf/AN_MariaBeatriz_cx29_ev02_pt10_doc01.pdf>. Acesso em 01/10/2018.

RATTS, Alex. *Eu Sou Atlântica*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006. Disponível em: <<https://www.imprensaoficial.com.br/downloads/pdf/projetossociais/eusouatlantica.pdf>>. Acesso em 01/10/2018.

SANTIAGO JÚNIOR, Francisco das Chagas Fernandes. Imagem, raça e humilhação no espelho negro da nação: cultura visual, política e “pensamento negro” brasileiro durante a ditadura militar. In Topoi, v. 13, n. 24, jan.-jun. 2012, p. 94-110. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/topoi/v13n24/1518-3319-topoi-13-24-00094.pdf>>. Acesso em 01/10/2018.

O conceito de supereu: Freud contra Freud

Soraya de Lima Cabral Conturbia¹

Introdução

A exposição deste trabalho foi realizada no XVIII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF². O texto traz como objetivo principal as primeiras investigações sobre as potencialidades desenvolvidas do Supereu em alguns textos do Freud, porém pouco trabalhadas por ele. Dessa forma, o problema que norteia essa pesquisa é mostrar que o Supereu apresenta vertentes diferentes: na primeira vertente é conhecido por ser o ‘herdeiro do complexo de Édipo’, ou seja, o resultado do processo identificatório com a instância parental, e é possuidor da consciência moral/crítica; e em algumas situações (como no caso da melancolia) pode se tornar severo, levando o Eu para a morte. Na segunda vertente, o Supereu ainda permanece como um resultado da identificação com a instância parental, porém surge sob a forma de humor. Nesse sentido, há uma contribuição ao Supereu por intermédio do humor, pois o Supereu pode consentir em uma pequena possibilidade de ganho de prazer (riso) ao Eu. É por meio do humor, que o Supereu, busca proteger e até consolar o Eu do sofrimento.

Partindo do pressuposto que o Supereu nos mostra vertentes (ambivalência) distintas na psicanálise Freudiana escolhemos fazer na primeira parte da pesquisa a reconstrução dos textos freudianos em ordem decrescente da noção do Supereu, porque é a partir do texto de 1923 que Freud conceitua o Supereu, a saber: é o herdeiro do complexo de Édipo sendo o resultado de um processo identificatório com a instância parental e carrega em sua estrutura a consciência moral. Por isso que optamos por começar a analisar as vertentes do Supereu, nesse primeiro momento de exposição do tema, com a obra de 1923 (*O Eu e o Id*), logo em seguida passando pela obra de 1921 (*Psicologia das massas e análise do Eu*) e concluindo com a obra de 1914 (*Introdução ao narcisismo*), no qual ele introduz a gênese da identificação parental, a saber: o Ideal do Eu. Já a segunda parte, será mostrada algumas considerações acerca do texto *O humor* de 1927 em que Freud mostra o Supereu pela via humorística.

O *Supereu* foi introduzido por Freud na obra de 1923, *O Eu e o Id*, para designar uma instância diferenciada do Eu (*Ideal do eu*), porém que parece dominá-lo. Nesse texto de 1923, há um ganho a mais com relação os trabalhos anteriores³, segundo Freud. Qual, então é o ganho do conceito do Supereu agora? A novidade trazida por Freud “é o fato

1 Psicanalista em consultório particular e na ONG SOS Ação Mulher e Família, ambos localizados em Campinas, SP.

2 Texto modificado para publicação nos livros da coleção ANPOF XVIII ENCONTRO.

3 Freud na sua obra *Introdução ao narcisismo* de 1914 utiliza *Ideal do Eu*. O conceito de Supereu só se consolida no texto de 1923. Usaremos no decorrer desse projeto *Ideal do eu/Supereu* como sinônimos.

dessa parcela do Eu ter relação menos estreita com a consciência” (FREUD, 1923/2011, p. 25), isto é, ele propõe a partir de agora uma relação inconsciente do Supereu com o Eu.

O Supereu, segundo Goldenberg, “é uma construção e sua formação é correlativa ao declínio do complexo de Édipo: a criança, ao renunciar à satisfação dos seus desejos edipianos marcados pela interdição, transforma seu investimento nos pais em identificação com eles” (GOLDENBERG, 1994, p. 37). Isto é, o complexo de Édipo é quando o menino desenvolve muito cedo um investimento objetal pela mãe que tem seu ponto de início no seio materno e estabelece o modelo de uma escolha objetal por apoio, isto é:

Os instintos sexuais apoiam-se de início na satisfação dos instintos do Eu, apenas mais tarde tornam-se independentes deles; mas esse apoio mostra-se ainda no fato de as pessoas encarregadas da nutrição, cuidado e proteção da criança tornarem-se os primeiros objetos sexuais, ou seja, a mãe ou quem a substitui. Junto a esse tipo e essa fonte de escolha de objeto, que podemos chamar de tipo *de apoio* (FREUD, 1914/2011, p: 22).

Já com o pai o menino se “apodera por identificação” (FREUD, 1923/ 2011, p. 28). Então, essa duas relações coexistem por um tempo, até que com a intensificação dos desejos sexuais pela mãe e a percepção que o pai naquele momento é um obstáculo para esses desejos, tem a origem, por assim dizer, o complexo de Édipo. Segundo Freud, a identificação com o pai ganha um tom hostil de desejo de eliminá-lo enquanto que com a mãe, o menino guarda uma relação terna.

Todavia, Freud já havia antecipado em sua obra *Psicologia das Massas e análise do Eu* (1921) que a psicanálise conhece a identificação como a mais antiga forma de manifestação afetiva a outra pessoa e que esta é ambivalente no que se refere ao pai já que desempenha um determinado papel no complexo de Édipo. Nesse ponto, para Mezan, “o complexo de Édipo, ao qual se reportam as identificações em questão, também possui um aspecto narcisista, pelo qual o sujeito superestima suas capacidades e pretende colocar-se no lugar de seus pais” (MEZAN, 2008 p. 295).

Por um lado, o menino quer ser como o pai, gostaria de crescer e ser como ele, tomar o lugar dele em todas as situações, já que “o amor pelo pai engendra um Supereu constituído por identificação com os traços parentais” (GOLDENBERG, 1994, p. 39). Por outro lado, a identificação passando por um complexo de Édipo normal (identificação com o pai e investimento objetal na mãe), leva o menino a perceber que o pai é um obstáculo para se chegar até a mãe. Então, sua identificação com o pai se torna hostil, levando-o ao desejo de substituir o pai junto à mãe, pois “desde o início a identificação é ambivalente, pode tornar-se tanto expressão de ternura como desejo de eliminação” (FREUD, 1921/2011, p. 61).

Nesse sentido, a ambivalência que está presente na identificação se mostra desde o início manifesta e forma para ao menino desde cedo o conteúdo do complexo de Édipo⁴ simples e positivo. Em passos largos, com a dissolução do complexo de Édipo o investimento objetal na mãe tem que ser abandonado e em seu lugar pode surgir uma identificação com a própria mãe ou a identificação com o pai. Para Freud, a segunda opção seria um desfecho mais normal, diríamos, pois consiste em certa medida conservar a relação terna com a mãe.

4 Freud desenvolve em outros textos o complexo de Édipo feminino. O Édipo na menina é caracterizado por Freud como menos agressivo do que no menino por levar mais tempo para se dissolver levando a menina elaborar melhor o Édipo. Enquanto que no menino é mais abrupto a entrada no Édipo.

Já a postura edípica na menina⁵ pode resultar em um fortalecimento de sua identificação com a mãe, “que fixa o caráter feminino da criança” (FREUD, 1923/2011, p. 29).

Dirá Freud que em alguns casos (diante de suas observações clínicas), pode acontecer da menina⁶ após renunciar ao pai como objeto amoroso, colocar a frente a sua masculinidade e se identificar não com a mãe, mas com o pai, isto é, com o objeto perdido. Freud, nesse momento, chama a nossa atenção, como aponta Kehl, “para a importância das disposições bissexuais” (KEHL, 2008, p. 212). Nesse sentido, o desenlace da situação triangular edípica⁷ em uma identificação com o pai ou com a mãe parece depender, em ambos os sexos, “da relativa força das duas disposições sexuais. Esta é uma das formas como a bissexualidade intervém no destino do complexo de Édipo” (FREUD, 1923/2011, p. 29).

Outra forma da bissexualidade intervir no destino do complexo de Édipo, e consequentemente na formação do Supereu, é que o complexo de Édipo simples muitas das vezes não é o mais frequente. Em geral, o complexo de Édipo *mais completo*, “é duplo, um positivo e um negativo, dependente da bissexualidade da criança” (FREUD, 1923/2011, p. 30), isto é, como já falado anteriormente, o menino não tem somente uma atitude ambivalente com relação ao pai e uma terna escolha objetual pela mãe, mais do que isso, o menino pode se comportar muitas vezes como uma garota, ou seja, correspondendo a uma atitude feminina com o pai e, ciumenta e hostil com a mãe, de modo que, como aponta Laplanche e Pontalis, “a bissexualidade suporia uma apreensão clara do par masculinidade-feminilidade...” (LAPLANCHE, 1992, p. 56), desse modo, a bissexualidade aponta, em outras palavras, em um “trânsito mais livre entre essas duas posições: passiva e ativa, feminina e masculina, vividas originalmente na relação com a mãe” (KEHL, 2008, p. 205).

Nesse sentido, a etapa mais comum relativa ao complexo de Édipo determinará no *Eu* um estabelecimento dessas duas identificações (ora identificação com a mãe, ora identificação com o pai), que de algum modo são ajustadas uma à outra, posto que, o processo do Édipo “se conclui com as substituições das cargas de objeto pelas identificações e a formação de ideais com a constituição do Supereu⁸” (KEHL, 2008, p. 195).

O *Eu*, portanto conserva sua posição especial como *Ideal do Eu* ou *Supereu* e é percebida como uma “função da interiorização e parte enigmática da crítica parental” (MEZAN, 2008, p. 295), na medida em que, o Supereu além de ser um resíduo das escolhas objetuais do *Id*, possui também uma enérgica formação reativa¹⁰ a este. Sua relação com o

5 Em 1923 Freud tinha o Édipo feminino invertido ao Édipo masculino, uma vez que, não havia ainda a diferença entre os Édipos. A partir dos textos posteriores é que Freud vai diferenciar Édipo masculino do Édipo feminino.

6 Vale lembrar que para o desenvolvimento mais completo deste trabalho será importante discorrer sobre o Édipo na menina, uma vez que, a formação do Supereu terá consequências diferentes na menina.

7 Por ora, adiantamos no que se refere ao Supereu na menina e, posteriormente na mulher, como aponta Kehl, a formação de seu Supereu é menos rigoroso e menos abstrato do que nos homens em função da ausência de angústia de castração. E mais ainda, o supereu feminino é mais permissivo que o dos homens.

8 Para uma melhor compreensão sobre esse assunto, isto é, o Supereu feminino iremos trabalhar com a obra da Maria Rita Kehl: “Deslocamentos do feminino”. Cf: referencia completa no item referencias bibliográficas.

9 Cf mais detalhadamente sobre o *Id* no capítulo II desse mesmo texto de 1923, *O eu e o Id*.

10 Segundo Laplanche e Pontalis é a expressão quase direta do conflito entre duas moções pulsionais opostas, conflito radicalmente ambivalente. Uma das moções que se enfrentam, via de regra, a moção terna, acha-se enormemente reforçada, enquanto a outra desaparece. A formação reativa poderia ser então definida como uma utilização pelo ego da oposição inerente à ambivalência pulsional. É possível estender a noção para além do domínio francamente patológico? Freud, ao introduzir o termo em três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905), refere-se ao papel desempenhado pelas formações reativas no desenvolvimento de qualquer individuo humano, na medida em que elas se edificam no decorrer do período de latência. As excitações sexuais despertam contra forças (moções reativas) que, para reprimir eficazmente esse desprazer [resultante da atividade sexual], estabelecem diques psíquicos [...]: repugnância, pudor, moralidade. Assim, Freud acentuou o papel desempenhado pela formação reativa, ao lado da sublimação, na edificação dos caracteres e das virtudes humanas. Quando mais tarde vier a ser introduzida a noção

Eu vai para além da advertência “Assim (*como o pai*) você deve ser”, pois compreende além da ordem “você deve ser”, também uma proibição “Assim (*como o pai*) você não pode ser” já que tem coisas que são reservadas somente a um pai. Em outras palavras, como sublinha Mezan:

A identificação com o pai é levada à sua conclusão lógica: se ele representa a Autoridade, “ser como ele” inclui a interiorização da autoridade... O superego se instala como função crítica e como função interditora, vigiando o ego para que este não se desvie do caminho prescrito pela identificação que o constitui (MEZAN, 2008, p. 296).

Dessa forma, o Superego cultiva uma natureza coerciva manifestando uma dupla determinação: como reação ao complexo de Édipo e como fruto da incorporação da crítica parental. Dessa maneira, o Superego:

Conservará o caráter do pai, e quanto mais forte foi o complexo de Édipo tanto mais rapidamente (sob a influência de autoridade, ensino religioso, escola, leituras) ocorreu sua repressão, tanto mais severamente o Superego terá domínio sobre o Eu como consciência moral¹¹, talvez como inconsciente sentimento de culpa. (FREUD, 1923/2011, p. 31).

Nesse sentido, o Superego sendo o agente controlador para que o Eu esteja, de fato, à altura de seu ideal, “é tido como idêntico à chamada consciência moral” (GOLDENBERG, 1994, p: 38). A gênese da consciência moral do Superego compreende dois fatores biológicos altamente significativos, são eles: o longo desamparo e a dependência infantil de todo ser humano. Freud já havia antecipado, desde seus escritos pré-psicanalíticos- *Projeto para uma psicologia científica (1896)*, que o desamparo dos seres humanos “é a fonte primordial de todos os motivos morais”. Afirma que:

Ela se efetua por *ajuda alheia*, quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil por descarga através da via da alteração interna [por exemplo, pelo grito da criança]. Essa via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da *comunicação*, e o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais* (FREUD, 1896/1996, p. 370).

O grito da criança é um sinal radical de desamparo, pois assinala a dependência e a onipotência do Outro, que nesse início, é praticamente absoluto. Nesse sentido, “Freud encontrará uma e outra vez esta arbitrariedade pura, até terminar fazendo dela a raiz de todas as motivações morais” (GOLDENBERG, 1994, p. 44-45).

Desde o início as tendências morais e estéticas do Eu sempre foram atribuídas à repressão. Conseqüentemente, a diferenciação do Superego em relação ao Eu não é algo fortuito ou banal, representa nas palavras do Freud: “os traços mais significativos da evolução da investigação e da espécie; e, dando expressão duradoura à influência dos pais, perpetua a existência dos fatores a que deve sua origem” (FREUD, 1923/2011, p. 33). Por isso, que o Superego é o representante direto de nossas relações com os pais na medida em

de superego, uma parte importante, na sua gênese, será atribuída ao mecanismo de formação reativa.

11 Segundo Goldenberg, nada há de filosofia moral na psicanálise Freudiana. Freud, nesse sentido, interroga-se sobre a necessidade psicológica dos sentimentos morais. Por isso, a psicanálise toma a moralidade como objeto de estudo apenas na medida em que a considera um sintoma. Freud só se interessou pelos princípios que norteiam os atos humanos porque foi obrigado a isso pelo discurso dos seus pacientes (particularmente obsessivos e melancólicos). A moral, enquanto filosofia moral, pouco lhe importava.

que os conhecemos, admiramos e os tememos, para posteriormente os acolhermos dentro de nós.

Portanto, “o Supereu é o herdeiro do complexo de Édipo” (FREUD, 1923/2011, p. 33). Sendo assim, com o desenvolvimento posterior do ser humano, professores e autoridades levam adiante o papel do pai; suas repressões e proibições continuam poderosas, agora mais do que nunca exercem a censura moral¹² como consciência e “a tensão entre as expectativas da consciência e as realizações do Eu é percebida como sentimento de culpa. Os sentimentos sociais repousam em identificações com outras pessoas, com base no mesmo ideal do Eu” (FREUD, 1923/2011, p. 34).

A posição do Supereu ante o Eu se deve pelo fato de que, primeiro: é a primeira identificação que aconteceu quando o Eu era ainda fraco e segundo: é o herdeiro direto do complexo de Édipo, isto é, “introduziu no Eu os mais imponentes objetos”. O Supereu, embora acessível a todas as influências vindas de fora, afirma Freud que ainda “conserva por toda a vida o caráter que lhe foi dado por sua origem no complexo paterno, ou seja, a capacidade de confrontar o Eu e dominá-lo” (FREUD, 1923/2011, p. 45).

Essa confrontação e dominação do Supereu pelo Eu gera uma tensão entre as duas instâncias, e essa tensão Freud nomeou por sentimento de culpa e/ou consciência moral e expressa uma condenação do Eu por sua instância crítica. O sentimento de culpa, por assim dizer, inconsciente, “provém da severidade com que o superego trata o ego” (MEZAN, 2008, p. 296). Como por exemplo, os sentimentos de inferioridade que Freud observava em alguns de seus pacientes apontam justamente para esse sentimento de culpa. Esse estado inferior que o Eu se coloca diante do Supereu pode ser visto pelo prisma tanto da neurose obsessiva quanto da melancolia¹³. Na melancolia¹⁴, o Supereu exerce uma severidade especial enfurecendo o Eu de forma cruel. O Eu, nesse estado, não ousa reclamar, o Supereu arrebatou o Eu de tal maneira que o próprio Eu se reconhece culpado e submete-se ao castigo, uma vez que, o objeto a que toca a ira do Supereu foi acolhido no Eu por identificação (narcísica). Para Mezan,

Pela identificação da melancolia, por seu intermédio, o ego incorpora o objeto que despertou a cólera do Superego, e, portanto, por assim dizer, reconhece a justiça do castigo. Ora, a fúria com que o Superego flagela o ego na melancolia recorda o comportamento do sádico frente ao seu objeto. O sadismo, como sabemos, é o resultado da erotização da pulsão de morte (MEZAN, 2008, p. 297).

Na melancolia, portanto:

Vemos que o Supereu extremamente forte, que arrebatou a consciência, arremete implacavelmente contra o Eu, como se tivesse se apoderado de todo o sadismo disponível na pessoa. Seguindo nossa concepção do sadismo, diríamos que o componente destrutivo instalou-se no Supereu e voltou-se contra o Eu. O que então vigora no Supereu é como que pura cultura do instinto de morte¹⁵, e de fato este consegue frequentemente

12 Religião, moral e sentimento social são características do Supereu.

13 Para uma melhor compreensão sobre o tema da melancolia conferir no item referências bibliográficas meu artigo cujo título é “Algumas notas sobre o conceito de identificação e sua relação com a melancolia na psicanálise de Freud”.

14 Por ora, vamos delimitar o texto apenas no enfoque da afeição da melancolia.

15 Sobre a relação da pulsão de morte com o Supereu, conferir mais detalhadamente no quarto capítulo do *O Eu e o Id* (1923), intitulado “As duas espécies de instintos”.

impelir o Eu à morte, quando o Eu não se defende a tempo de seu tirano, através da conversão em mania (FREUD, 1923/2011, p. 50).

Percebemos até agora a manifestação da natureza do Supereu, ora ele surge como ordem (imperativo), ora como repressão, sendo severo e cruel, uma vez que se une à pulsão de morte, levando ao Eu (praticamente) sucumbir como acontece na melancolia. Portanto, do ponto de vista da moralidade, como sublinhou bem Freud, “pode-se dizer que o Id é totalmente amoral, o Eu se empenha em ser moral, e o Supereu pode ser hipermoral e tornar-se cruel como apenas o Id vem a ser” (FREUD, 1923/2011, p. 51,52).

Agora, faremos um retorno para o texto *Introdução ao narcisismo* (1914) para explicar a gênese da identificação parental. O autor usou o termo *Ideal do eu* para se referir ao Eu, simultaneamente substituto da relação narcísica perdido da infância, da identificação com as figuras parentais e seus substitutos sociais e das repressões. Para Goldenberg, o conceito de narcisismo do Freud concebeu “o amor freudiano como a relação com um parceiro que não passa de imagem do Eu do amoroso, um Eu tomado libidinalmente como objeto em função dos ideais parentais” (GOLDENBERG, 1994, p. 31). Nota-se também que a noção de Ideal do eu além de ser um marco na história do pensamento Freudiano é marcado por um amor de si característico da etapa narcisista e como afirma Mezan:

Consiste em que o sujeito não distingue a realidade do seu ego do modelo grandioso pelo qual se concebe. Tal ideal não é mais que a projeção do narcisismo perdido na infância, consistindo, portanto numa formação de origem libidinal (MEZAN, 2008, p. 293).

Há um investimento libidinal muito significativo no próprio eu desde o início pela via de realizações, de construções de ideais, do próprio sentimento de amar a si mesmo. Esse investimento libidinal nos mantém sobremaneira vivos no amor próprio. Sobre isso, Laplanche contribui decisivamente e condensa a tese do Freud sobre o narcisismo de três maneiras:

1- O narcisismo é um investimento libidinal sobre a própria pessoa, um amor de si. 2- esse investimento libidinal de si passa necessariamente, no homem, por um investimento libidinal do ego. 3- esse investimento libidinal do ego é inseparável da própria constituição do ego humano (LAPLANCHE, 1992, p. 94).

Os investimentos libidinais sofrem quase sempre uma repressão, por vezes patogênica, quando entram em conflito com as ideias morais e culturais do indivíduo. Freud, afirma que tal repressão vem do Eu; concomitante a isso, as vivências, impressões, impulsos, e desejos que uma pessoa tolera ou aos menos elabora conscientemente são rejeitados/retaliados por outrem e, mais do que isso, são sufocadas até mesmo antes de se tornarem conscientes. Uma ou outra, nesse sentido, contém a condição da repressão formada pelo ideal do eu. Na citação abaixo, Freud diferencia o Ideal do Eu do Eu ideal, temos:

Esse ideal do Eu dirige-se então o amor a si mesmo, que o Eu real desfrutou na infância. O narcisismo aparece deslocado para esse novo Eu ideal, que como o infantil se acha de posse de toda preciosa perfeição. Aqui, como sempre no âmbito da libido, o indivíduo se revelou incapaz de renunciar à satisfação que uma vez foi desfrutada. Ele não quer se privar da perfeição narcísica de sua infância, e se não pôde mantê-la,

perturbado por admoestações durante seu desenvolvimento e tendo seu juízo despertado, procura readquiri-la na forma nova do ideal do Eu. O que ele projeta diante de si como seu ideal é o substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era seu próprio ideal (FREUD, 1914/2011, p. 29).

O narcisismo primário que contém a infância pode ser observado pela forma como os pais veem seus filhos sob a forma de rememoração de seu próprio narcisismo. Para Freud, os pais superestimam a criação de seus filhos. Desse modo, o narcisismo é a relação afetiva entre pais e filhos. A “perfeição” dessa criação (*His majesty the baby*) recai sobre o Eu ideal do indivíduo que um dia foi desfrutado pelo Eu real na infância.

Por fim, o desenvolvimento do Eu é perpassado por um distanciamento do narcisismo primário (com possibilidades de reconquistá-lo). Esse distanciamento, para o autor, é o resultado do deslocamento da libido para um ideal do Eu imposto de fora (crítica dos pais, primeiramente). Portanto, a formação do ideal do Eu é para Freud:

Confiada à consciência moral e partiu da influência crítica dos pais intermediada pela voz, aos quais se juntaram no curso do tempo os educadores, instrutores e, como uma hoste inumerável e indefinível, todas as demais pessoas do meio [o próximo, a opinião pública] (FREUD, 1914/2011, p. 29).

Passaremos agora a esboçar o que será a segunda parte da pesquisa, isto é, a outra vertente que o Supereu nos apresenta e que foi colocada por Freud em seu texto de 1927 *O Humor* com o intuito de mostrar distintas nuances do Supereu apontadas por Freud, porém pouco trabalhadas por ele.

Supereu risível? Algumas considerações sobre o texto *O Humor* de 1927.

O *Humor*, texto escrito por Freud, traz algumas elucidacões acerca da essência do Supereu por vias humorísticas. É a primeira vez em que o Supereu surge dotado de uma natureza “surpreendentemente afável” (KUPERMANN, 2003, p. 22) na psicanálise de Freud, oferecendo dessa maneira um contraponto à figura do supereu severo. As hipóteses elaboradas por Freud em 1905, em *O Chiste e sua relação com o inconsciente*, mostram a partir do texto de 1927 uma diferenciação entre o *Chiste* e o *humor*¹⁶. No primeiro há uma contribuição ao cômico fornecida pelo inconsciente, enquanto que no segundo, seria *uma contribuição ao cômico por intermédio do Supereu* (FREUD, 1927/2011, p. 262).

O humor possui dois traços, a saber: o repudio as exigências da realidade e a imposição do princípio de prazer e por isso ele traz consigo a possibilidade de mitigação do sofrimento, por isso a necessidade que o humorista tem de ‘brincar com a morte’. Para Kupermann, o humorista “transgrediria o princípio de realidade em benefício do princípio de prazer, autorizado pelo superego surpreendentemente mais afável que, nesse caso, passaria a servir a uma ilusão” (KUPERMANN, 2003, p. 22).

O humor cria a possibilidade de uma série de métodos na psique humana, segundo Freud, para fugir à coação do sofrimento, “uma série que tem início na neurose e culmina na loucura, e na qual se incluem também a intoxicação, o ensimesmamento e o êxtase”

16 Nesse texto de 1927, Freud, sustenta como argumento central que nos três casos, a saber: chiste, cômico e humor- há uma produção de prazer derivada da economia realizada na despesa psíquica. O que irá variar é a fonte da qual deriva esta economia.

(FREUD, 1927/2011, p: 265). O humor se diferencia do chiste justamente porque este serve apenas ao ganho de prazer ou coloca o ganho de prazer a serviço da agressão. Já o humor, no caso, a postura humorística, enfatiza a invencibilidade do Eu frente ao mundo exterior, sustenta vitoriosamente o princípio de prazer.

Então, Freud se pergunta¹⁷ em que consiste a postura humorística mediante a qual a pessoa se recusa a sofrer, enfatizando a invencibilidade do Eu ante o mundo exterior? Responde Kupermann que no “humor o prazer procede de uma economia na despesa com o sentimento, isto é, com algum afeto desprazeroso que deixamos de experimentar” (KUPERMANN, 2003, p. 40). Nesse sentido, o humorista se colocaria no lugar do adulto, mais particularmente, enfatiza Freud, no lugar do pai por identificar-se com ele, reduzindo assim os outros a crianças. Outra situação do humor, até provavelmente mais antiga e mais significativa segundo Freud, é a pessoa que dirige a postura humorística para si mesmo tratando-se como criança e simultaneamente fazendo o papel de adulto superior diante dessa criança.

Freud coloca essa última situação como hipótese e afirma que tem que se levar em consideração a estrutura do Eu. Esse Eu, abriga em seu núcleo uma instância especial que como já sabemos chama-se por Supereu. Por vezes, pontua Freud que as duas instâncias, Eu e Supereu, converge e diverge de tal forma que não há como diferenciá-los algumas vezes, enquanto que em outras circunstâncias se distinguem agudamente. Prosseguindo, como já foi bem analisado aqui o que toca a gênese do Supereu é a identificação com a instância parental, mantendo o Eu em rigorosa dependência, tratando-o como o pai ou os pais trataram as crianças quando pequenas.

Diante disso, Freud elucida então que a dinâmica da postura humorística consiste em que a pessoa do humorista tirou o ‘acento psíquico’ (deslocamento de investimento) do Eu e o transpôs para o Supereu. Então, “o Eu pareceu pequenino para o Supereu assim inflado, e todos os seus interesses, insignificantes, e pode se tornar fácil para o Supereu, nessa nova distribuição de energia, suprimir as possibilidades de reação do Eu” (FREUD, 1927/2011, p: 266).

Para concluir, vimos o quanto da natureza do Supereu nos mostra ser diferente e até mesmo surpreendente diante dos textos analisados até aqui. O que talvez possa nos explicar, neste momento, o Supereu parecer para o Eu, ora severo, ora terno e “isso só nos mostra que ainda temos muito a aprender sobre a natureza do Supereu” (FREUD, 1927/2011, p: 268), uma vez que, o Supereu busca através do humor consolar e proteger o Eu dos sofrimentos, só reafirma segundo Freud, a procedência com a identificação parental.

17 Na resposta diante desse questionamento, Freud diz que já havia esboçado uma suposição, um tanto tímida em sua obra de 1905, *O Chiste e sua relação com o inconsciente*.

Referencias bibliográficas:

- FREUD, Sigmund. *Introdução ao Narcisismo*. In: Obras Completas, vol 12, (1914 – 1916), São Paulo: Cia das Letras, 2010d.
- _____. *O eu e o id, autobiografia e outros textos*. In: Ed. Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol 16 (1923). São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- _____. *Psicologia de massas e análise do eu*. In: Obras Completas, vol. 15 (1921). São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- _____. *O humor*. In: Obras completas, Vol. 17 (1926-1929). São Paulo: Cia das Letras, 2014.
- CONTURBIA, Soraya. Algumas notas sobre o conceito de identificação e sua relação com a melancolia na psicanálise de Sigmund Freud, In: SIMANKE, Francisco BOCCA, Claudia MURTA (Org.). *Psicanálise em perspectiva VII: estudos interdisciplinares em história e filosofia da psicanálise*. 7 ed. Curitiba, Editora CRV. 2018, p. 223- 240.
- GOLDENBERG, Ricardo. *Ensaio sobre a moral de Freud*. Editora: Álgama. Salvador, 1994.
- KEHL, Maria Rita. *Deslocamentos do feminino – a mulher Freudiana na passagem para a modernidade*. Editora Boitempo, 2008.
- KUPERMANN, Daniel. *Ousar rir: humor, criação e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- LAPLANCHE, Jean. *Vocabulário de Psicanálise*. Laplanche e Pontalis; sob a direção de Daniel Lagache: [tradução Pedro Tamen]. – São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- MEZAN, Renato. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo. Editora: Perspectiva, 4 ed. 2008.

Gênero, patriarcado, situação

Susana de Castro¹

Depois que a nomenclatura ‘estudos de gênero’ surgiu nos EUA, em meados da década de 70, a partir, principalmente, do trabalho intitulado “The traffic in women” (1975), da antropóloga Gayle Rubin, outro termo tradicionalmente utilizado para descrever a opressão das mulheres, ‘patriarcado’ caiu em desuso no meio acadêmico. Em seu ensaio, Rubin faz uma analogia entre a relação do capitalismo com os outros sistemas econômicos, com a relação do patriarcado com outros sistemas familiares e de sexo: assim como capitalismo não serve para descrever todos os sistemas econômicos, o ‘patriarcado’, que trata da hierarquia sexual na família a partir do poder do pai, tão pouco serve, já que há comunidades, como muitas sociedades na Nova Guiné, nas quais a hierarquia do homem sobre a mulher não se baseia no poder adquirido pelo homem enquanto pai (1975, p. 168). Rubin chama sistema ‘sexo/gênero’ à série de dispositivos mediante os quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana e mediante os quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas (1975, p. 159). Para Rubin há um abismo entre o sexo biológico e o modo como a sociedade representa a diferença sexual, mas a sociedade toma o segundo como se fosse a primeira.

Mas será que patriarcado é, de fato, apenas um dos tipos de dominação masculina sobre a mulher, como afirma Rubin? Será que ‘gênero’ é de fato o melhor termo para descrever a experiência de ser mulher em uma sociedade androcêntrica cujos modelos hegemônicos de sexualidade são definidos a partir da perspectiva do homem?

Carole Pateman (1988, p.30) discorda que o patriarcado seja uma forma específica de dominação masculina e que seu uso deva ser confinado (na atualidade) a grupos “nômades pastoris do tipo do velho testamento, de onde o termo vem, ou a grupos como estes” (RUBIN, 1975, p. 168). Para Pateman o patriarcado não é apenas um dos modos existentes de hierarquia sexual entre homens e mulheres e tão pouco está relacionado apenas ao poder que emana do homem a partir do seu lugar enquanto pai na família: o patriarcado é a base de *toda hierarquia sexual* e *antecede* ao poder emanado do homem enquanto pai. Segundo a autora britânica, atribuir essa conexão exclusiva entre paternidade e poder do pai, foi a estratégia mediante a qual os liberais do contrato social puderam afirmar que o patriarcado teria sido suplantado, quando, na verdade, eles na verdade fizeram uma reedição do patriarcado através da teoria do contrato social, supostamente a teoria que levaria a civilização humana ao progresso social e político. Por trás do contrato social e servindo-lhe de base está outro contrato, o *contrato sexual*, diz Pateman, fundamento tanto do patriarcado clássico, quanto do moderno. Não há paternidade sem relação sexual e não

1 UFRJ/PPGF

há herdeiro sem matrimônio, portanto, a condição da paternidade é a submissão da mulher ao desejo do homem. Assim, o patriarcado em sua vertente clássica e moderna é baseado no direito político do homem sobre a vida sexual das mulheres. Apesar de todo o seu discurso de igualdade e liberdade, os liberais não estavam dispostos a perder o direito político de acesso livre aos corpos das mulheres para seu exclusivo prazer, pois isso lhes garantia acima de tudo privilégios sexuais, mais do que paternos. Os liberais disfarçam, porém, o fundamento sexual do contrato social e a consequente submissão da mulher à vontade masculina, através da ideia de ‘consenso’. Afirmam os liberais que a vontade da mulher, por causa da sua condição feminina, é justamente a de se casar. Nada é feito contra a sua vontade. A realidade, porém, é outra. Impedidas de trabalhar e de ter a sua independência financeira, as mulheres eram obrigadas a casar para sobreviver, o casamento não era uma escolha verdadeiramente livre. Para sustentar a ideia da liberdade de escolha das mulheres, foi preciso, então, criar o mito do eterno feminino, calcado nos modelos de amante e esposa perfeitas. Nossas sociedades liberais estão ainda completamente vinculadas a esse fundamento sexual do contrato social na medida em que até hoje ninguém questiona as bases das sociedades modernas, calcadas na separação do público e do privado e no entendimento de que o antagonismo entre homem e mulher estaria baseado em uma propensão maior de um ou de outra para certas funções e atividades.

No meu entendimento, Pateman está certa em apontar para o fato de o patriarcado permeia todas as estruturas do modelo de sociedade liberal, na medida em que o contrato sexual é lapidar para o entendimento da distinção entre as funções masculinas e femininas. Está claro que para ela somente uma transformação radical da sociedade, a substituição dos valores liberais e individualistas poderão acabar com a subordinação das mulheres. O problema da sua análise é que ela, por um lado, não serve para pensar relações não heteronormativas, e, por outro, não nos dá pista de como pensar a questão das sexualidades dissidentes em uma sociedade não liberal, em uma sociedade de tipo socialista ou comunitarista. Ainda que critique veementemente a construção ficcional do ser mulher e do ser homem, parece não problematizar a continuidade do uso desses dois termos “homem” e ‘mulher’ em uma suposta sociedade em que não haja hierarquia entre os dois sexos.

Gayle foi pioneira na observação de que a interpretação sobre o significado do dimorfismo sexual estava carregado de (pré-) conceitos dos homens sobre as mulheres. A fim de distinguir a base biológica da sexualidade da interpretação androcêntrica da mesma reutilizou o conceito de ‘gênero’, que havia sido utilizado pela primeira vez na década de 60, pelo psicanalista americano Robert Stoller. Durante o 23º congresso de psicanálise em Estocolmo, Stoller apresentou pela primeira vez o conceito de ‘identidade de gênero’ para se referir à consciência do indivíduo acerca do seu pertencimento a determinado sexo. Stoller chegou a esse entendimento através de seu trabalho na clínica com transexuais: a identidade sexual do indivíduo não está necessariamente ligada ao sexo biológico ao qual pertence.

“I prefer to restrict the term *sex* to a biological connotation. Thus with few exceptions, there are two sexes, male and female ... *Gender* is a term that has psychological or cultural rather than biological connotations. If the proper terms for sex are ‘male’ and ‘female’, the corresponding terms for gender are ‘masculine’ and ‘feminine’; *these latter may be quite independent of (biological) sex.*” (STOLLER, *Sex and Gender*, 9-10 *apud* MOI, 2001, p.22 – itálicos meus)

Em primeiro lugar, é evidente que falar ‘estudos de gênero’ possui a vantagem de ampliar a discussão, incluindo a discussão da opressão de todas as sexualidades dissidentes. Aos estudos das mulheres, e a opressão do sexo feminino pelo sexo masculino, se somariam os estudos sobre a transsexualidade, sobre a homossexualidade e até mesmo, estudos sobre as masculinidades já que ‘gênero’ pode ser tanto do sexo masculino quanto do sexo feminino.

Certamente essa ampliação atende a uma demanda legítima da incorporação na pauta do feminismo das demandas das mulheres lésbicas, ignoradas durante a chamada segunda onda do feminismo, dado o viés heteronormativo desta onda. Além do feminismo lésbico, o feminismo negro também questionou a absorção das pautas feministas pelo feminismo branco. Além da opressão de gênero, mulheres negras e mulheres lésbicas sentem outros aspectos da discriminação, o preconceito de cor e o preconceito da opção sexual. Todas são mulheres, mas cada grupo vivencia seu ser mulher de forma diferenciada na sociedade heteronormativa e racista. O feminismo negro sugere então que além da categoria ‘gênero’, se introduza a categoria ‘interseccionalidade’ para explicar fenômenos comuns às mulheres negras, o racismo associado à discriminação de gênero. Judith Butler é talvez a principal crítica da heteronormatividade. Seu livro mais conhecido, *Gender Trouble*, analisa a falsa conexão entre diferença sexual e orientação sexual, como se houvesse uma conexão necessária entre atração sexual e diferença biológica. Na sua perspectiva pós-estruturalista, até mesmo o binarismo biológico é efeito do pensamento heteronormativo. Ou seja, para Butler a ideia central da teoria de gênero, a saber de que sexo é o lado biológico da sexualidade, enquanto ‘gênero’ seria seu lado cultural ou social, padece do grande problema que é o de transformar o sexo em uma essência. Enquanto essência, sexo é imutável, natural, ahistórico, fixo, coerente, prediscursivo, uma superfície na qual o gênero é escrito. Ela discorda de que sexo não esteja também no campo da discursividade e da história, que seja portanto mutável. O que diríamos sobre as pessoas transgênero se não fosse esse o caso, de que o sexo fosse sim algo mutável? Mas apesar de suas críticas ao entendimento do significado de sexo e gênero nas teorias de gênero, Butler mantém o uso desses dois conceitos em seus trabalhos sobre sexualidade. Ela continua usando o conceito ‘gênero’ em seus ensaios e artigos.

O grande ganho da substituição de ‘mulher’ por ‘gênero’ como categoria de análise, está na virada historicista e cultural que ele representa para os estudos feministas. Até então trabalhava-se com a noção de que diferença biológica dos dois sexos implicava necessariamente em dois tipos de comportamento distintos, independente da cultura e da história. Rousseau dizia que a mulher carregava certas características psicológicas advindas do seu sexo, tais como docilidade, passividade, dissimulação etc., enquanto os homens seriam o oposto, ativos, independentes, diligentes etc. A teoria do ‘gênero’ surge justamente para denunciar a base cultural patriarcal da definição supostamente essencial e natural do ser feminino. Tais supostas características universais das mulheres são descritas como essenciais, mas correspondem à visão masculina sobre as mulheres, ao modo como projetam na biologia sua ideologia patriarcal, denunciam as teóricas do gênero.

Toril Moi (1999) concorda que a criação/adoção do termo ‘gênero’ nos estudos feministas tenha tido um papel importante na crítica ao determinismo biológico e consequente separação conceitual entre sexualidade e diferença sexual -- ainda que acredite que mesmo sem dispor deste conceito as feministas já sabiam distinguir entre os dois; sabiam, por exemplo, que a tese de baixa capacidade intelectual associada ao sexo feminino era absolutamente falsa, entre outros absurdos misóginos correntes. Quando se trata, porém,

de pensar a subjetividade, a identidade e a identidade sexual corpórea (que é diferente da mera diferença sexual baseada exclusivamente na genitália) considera que o conceito não serve. Antes dela, Butler (1990) já havia assinalado que gênero acaba deixando 'sexo' como uma essência, uma superfície em cima da qual se constrói as identidades sexuais; algo estável, fixo, pré-discursivo. Mas na sua perspectiva foucaultiana pós-estruturalista não há nada que escape o efeito do campo discursivo. A linguagem perpassa toda a produção e pensamento humanos, inclusive aquilo que chamamos matéria. Moi estranha, entretanto que Butler critique o conceito, mas continuo o empregando para abordar questões como identidade e subjetividade. Moi propõe que no lugar de 'gênero' se use o conceito 'situação vivida' de Simone de Beauvoir. Diferente da posição de Butler, a quem chama de reformista, os conceitos de sexo e gênero não são necessários na produção de uma boa teoria do corpo ou da subjetividade. Para ela, é absolutamente irrelevante distinguir sexo de gênero e atribuir ao segundo o significado social e cultural do primeiro. Para atingir o entendimento do que significa ser concreta e historicamente uma mulher ou ser um homem em uma determinada sociedade, os conceitos de sexo e gênero de nada ajudam. Na sua perspectiva, conceito de corpo vivido como uma situação de Simone de Beauvoir é bem mais útil do que a distinção sexo/gênero para explicar o que significa ter um corpo concreto feminino em determinada sociedade e em determinado contexto histórico. A posição de Moi está ao meu ver mais próxima da de Pateman ainda que por outras razões. Ambas defendem que há uma especificidade do ser mulher, no caso de Pateman, a opressão masculina, e no caso de Moi essa especificidade se dá a partir da experiência de um corpo individual e sua experiência vivida.

Referências bibliográficas:

Bulter, Judith. Gender Trouble. Nova Iorque: Routledge, 2006 (1ª. Ed. 1999)

Moi, Toril. "What is a Woman? Sex, Gender, and the Body in Feminist Theory". In: Moi, Toril. What is a Woman? And Other Essays. Oxford: Oxford University Press, 2001 (1ª. ed. 1999)

Pateman, Carole. The Sexual Contract. Stanford: Stanford University Press, 1988.

Safiotti, Heleieth. Gênero, patriarcado, violência. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

A tarefa de descolonizar a história da filosofia e a filosofia da história

Suze Piza¹

Três questões.

Hegel desenvolve ao longo dos anos 1802-1807 sua teoria dialética cujo mobilizador é o movimento do reconhecimento. A dialética e o próprio conceito de reconhecimento, no entanto, estão presentes em praticamente toda sua obra. Filósofos e teóricos das Ciências Humanas contemporâneos têm retomado esse movimento e, esse conceito de reconhecimento em particular, tem sido usado para pensar a chamada dimensão moral dos conflitos sociais: retorna-se a Hegel para procurar uma base teórica que possibilite compreender conflitos sociais, inclusive em países da modernidade periférica como o Brasil. A plausibilidade desse movimento merece atenção, pois a meu ver há uma indissociabilidade entre a lógica do poder dialética e o ponto de vista europeu, o que por si só já exige que se avalie a dialética de um ponto de vista decolonial. Se tal ponto de vista é assumido, em alguns momentos e dependendo do contexto, a lógica dialética pode ser colocada ao nosso favor para compreender a situação de povos colonizados como somos, por outro se não é assumido, pode nos distanciar de uma compreensão de nós mesmos e de nossos conflitos.

O pensamento de Enrique Dussel e sua crítica à modernidade europeia nos permite pensar de maneira profunda os vínculos entre método e universalidade, bem como o impacto de algumas teorias europeias sobre nós e a recusa de algumas delas para elaborarmos uma ontologia de nós mesmos. A crítica à modernidade tal como elaborada por Dussel, está longe ser discurso aceito entre os filósofos contemporâneos.

Parece-nos que a identificação da tarefa da Filosofia como diagnóstico do presente, como defendia Foucault, tem tocado alguns de nossos filósofos e teóricos contemporâneos. Na busca por compreender a Ética contemporânea, os conflitos sociais e até mesmo a estrutura interna da chamada modernidade periférica, alguns intelectuais lançam mão de uma relação peculiar com a tradição do pensamento filosófico ocidental para pensar essas e outras questões.

Para nomear, vale destacar o excelente trabalho feito pelos brasileiros Vladimir Safatle e Jessé Souza, filósofo e sociólogo respectivamente, e o não tão excelente trabalho feito pelo alemão Axel Honneth, que inclusive serve de interlocutor para os dois anteriores. Nas obras dos três autores há algo em comum: a presença de Hegel como uma das bases teóricas e mote de interlocução. Honneth elege *com* Hegel a partir do *Sistema da Ética* o conceito do reconhecimento, ou ainda a luta pelo reconhecimento, como a pedra de toque

1 Doutora em Filosofia, professora no programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do ABC

da Ética, e isso pressupõe uma dada concepção de humano *carente* do reconhecimento de um *outro* que quando não se satisfaz entra em luta em prol de sua constituição e manutenção.

O discurso ético contemporâneo tem resgatado os já conhecidos conceitos de singularidade e diferença, alguns de seus representantes optam por defender o respeito às diferenças, outros exigem a tolerância, mas normalmente a discussão tem como fundo a necessidade do reconhecimento do outro. Sem abandonar necessariamente o discurso econômico e até mesmo as bases marxistas, começa-se a considerar a qualidade moral das relações sociais, ou ainda uma de suas dimensões; isto é, sem deixar de lado a urgência de acesso a bens materiais, a ideia de justiça deveria também integrar nossas concepções sobre a maneira como os sujeitos se relacionam uns com os outros e sobre a constituição da identidade e o papel decisivo do outro nesse processo. Pode-se dizer que para Honneth questionamentos políticos recentes forneceram elementos e até mesmo um tema de debate que concerne à filosofia moral. O filósofo começa em sua obra *Luta pelo reconhecimento* com uma reflexão sobre o teor normativo da moral, que deve poder ser explicada com o auxílio de certas formas de reconhecimento recíproco e a relação com as particularidades (desejáveis ou deploráveis) das relações que sujeitos mantêm uns com os outros.

Nesse contexto teórico quero propor três questões: a primeira diz respeito ao perigo de se considerar em um país colonizado como o nosso, em que ainda impera a *colonialidade* em sua versão mais perversa – o racismo, o conceito de reconhecimento como elemento fundante do ponto de vista antropológico e ético; a segunda questão é se ao assumirmos o ponto de vista decolonial, Hegel e sua dialética por si só não depõem contra a ética. A relação do “*mesmo*” com “*o outro*” na dialética hegeliana não é ela mesma a relação de subsunção, de violência, de uso que oferece ordem a diversos processos de subsunção que ocorrem entre nós todos os dias? Nossas questões só podem ser respondidas ou tratadas se o conceito de reconhecimento, tal como forjado na tradição hegeliana, for pensado em um campo semântico-histórico-epistemológico determinado pela decolonialidade.

O método e a subsunção do outro.

O texto que segue indica em linhas gerais o método dialético hegeliano, em especial, o movimento do reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito*. Indicamos também em linhas gerais a periculosidade dessa teoria para a compreensão do outro, periculosidade já apontada por filósofos pós-hegelianos (como Marx, Sartre e Sorel) o que fez com que essas teorias e o próprio pensamento de Hegel sempre fossem lidos no século XX por meio dos teóricos que o superaram.

A dialética hegeliana não é simplesmente um método de pensar, mas é o próprio movimento da realidade que o pensamento deve descobrir. O movimento tem um sentido circular que é o sentido do Absoluto, do cosmos, da história. Assim pensava Hegel sobre seu método: o pensar que pensa o pensamento. A dialética começa quando os entes são expulsos da unidade do espírito absoluto, o movimento que sucederá tem como objetivo o retorno ao Absoluto. O movimento começa quando o absoluto se manifesta como puro horizonte, sem determinação alguma e sem qualificação, quase como uma subjetividade absoluta, formal, sem conteúdo. Ele é todo o ser e ao mesmo tempo é todo o nada, possibilidade de toda atualidade. O espírito absoluto, o ser, é tudo, mas nada em particular. O caminho para se chegar ao Absoluto e o próprio Absoluto são uma e a mesma coisa, pois o Absoluto já é sempre o caminho de e para si mesmo. O Espírito é essa possibilidade de toda a atualidade, sem se esgotar em nenhuma atualização. A descrição desse caminho é a fenomenologia

que nos mostra o Espírito se fazendo Espírito quando caminha para si mesmo. Os passos afirmação, negação e negação da negação são lugares/momentos desse caminho por onde o Espírito passa para deixar de ser *em si* e passar a ser *para-si*. Mas, esse processo, apesar de ser em função do Espírito, se dá com os entes que se manifestam como multiplicidade, e são temporais, mutáveis e finitos; é portanto, um ser determinado que se diferencia diante de outro, é singular pois, o *outro* é diferente. Como diz Hegel na *Enciclopédia* (1817), o momento dialético é o ato pelo qual as determinações finitas suprimem-se a si próprias e transpassam-se em seus opostos. A dialética é ela mesma o momento em que as oposições são negadas, pois finitizam o Absoluto e negam-no. O método dialético é esse ultrapassar de um oposto a outro até a reconciliação no Absoluto. A dialética é alma motora da supressão da oposição, pois o próprio ente suprime-se no processo, a contradição é negada no sentido de ser assumida em um âmbito mais elevado. Há um processo de subsunção que faz com que a contradição fique imanente na interioridade da subjetividade absoluta. A dialética nega certas determinações. O Absoluto vai se constituindo aos poucos nessa relação e dentro desse movimento se reconciliando consigo mesmo.

Em suma, a consciência -subjetividade [Absoluto, ser]- que no início não coincide consigo mesma, se move e para tanto nega ou suprime o mundo imediato da sensibilidade e do entendimento para manifestar numa nova positividade (que só surge nesse processo). Ao negar toda determinação finitizante e oposta a ela, a consciência se efetiva como subjetividade plena. Nesse sentido a sensibilidade é identificada com o próprio horizonte ontológico, a realidade, assim como já dizia Parmênides, se resume em *o ser é e o não ser não é*, pois a contradição é sempre interna, o “o não ser” é duplicidade apenas, o movimento dialético dá conta, portanto, de garantir que o ser continue sendo, agora conciliado consigo mesmo e cada vez mais pleno.

Feuerbach, Marx, Kierkegaard (e outros) criticaram duramente a dialética hegeliana por muitos motivos, e esses autores foram durante muito tempo nossa entrada em Hegel, uma entrada crítica. Dentre essas críticas quero destacar a empreendida por Lévinas e depois por Dussel que efetuam em certa medida (e cada uma à sua maneira) a passagem antropológica indicada por Feuerbach e chegam na explicitação do conceito de *outro* em outra base epistemológica, diferente da de Hegel.

A *Fenomenologia do Espírito* é, sem dúvida, o texto onde Hegel explicita o movimento do reconhecimento de maneira mais precisa evidenciando de maneira singular o papel do *outro* no movimento de constituição do Espírito. Em linhas gerais poderíamos dizer que na demasiadamente conhecida seção A, capítulo IV intitulado *Independência e dependência da consciência de si – dominação e escravidão* - a dialética é explicitada de maneira admirável. O movimento do reconhecimento - que é movimento mesmo da constituição do Espírito ou da consciência iniciadora do processo de desenvolvimento na fenomenologia do Espírito - se dá pela **supressão do outro** em uma luta de vida e de morte com vencedor pré-determinado, no caso, ‘o mesmo’. Esse texto é conhecido na academia não à toa como a dialética do senhor e do escravo. Na defesa de Hegel alguns filósofos dizem que essa tese não é histórica, que Hegel está tratando apenas de metafísica: o senhor e o escravo seriam apenas alegorias. O argumento de tais filósofos seria válido se outros textos de Hegel que reforçam a defesa do senhor [histórico] se constituindo pela supressão e uso do outro (Europa) e do o escravo [histórico] (colônias na América e em África), não existissem, se as adjetivações históricas-europeias não abundassem nos textos hegelianos. Não é o caso.

Em linhas gerais, Hegel afirma [na *Fenomenologia*] que a) a consciência de si só em si e para si a partir da legitimação de outra consciência; b) frente a consciência de si há uma outra consciência de si que parece ter vindo de fora; c) na verdade, a outra consciência está dentro da mesma (Hegel afirma que ela suprimiu a outra, pois não a vê como essência); d) esse movimento de reconhecimento é representado pelo agir de uma delas; e) como cada uma delas precisa do reconhecimento da outra, o corolário é o conflito entre elas: uma reconhece a outra é reconhecida; f) a consciência de si, assegura Hegel, é igual a si mesma mediante a exclusão do outro, já que o outro não lhe é essencial como objeto.

Esses passos descrevem parte essencial da dialética – afirmação, negação e negação da negação – atravessada pelo movimento do reconhecimento. Entendo que da forma como as filosofias no geral são lidas no Brasil, poderia com tranquilidade justificar no restante desse texto minhas afirmações com passagens fortes dos textos de Hegel. Mas, sabemos também que basta adentrar nos textos com outro ponto de vista que é possível também isolar elementos em um todo coerente que resulte em um método puro que inclusive possa ser usado às avessas para a libertação ou emancipação dos povos na realidade concreta como faz Fanon. Sabemos disso.

Essa não é minha intenção aqui. Enrique Dussel em *1492 – O encobrimento do outro – a origem do mito da modernidade* já demonstrou suficientemente a gênese do eurocentrismo na dialética. No entanto, mais importante aqui, Dussel demonstrou que a dialética não pode ser compreendida no campo da lógica ou da metodológica, haja visto que ela é ontológica e política. Dussel defende desde os anos 60 do século passado: é necessário que seja implantada uma metodologia de superação desse método dialético. A consciência de si europeia (ou dominante economicamente) não se relaciona reciprocamente com esse outro [que somos nós nesse caso] e quando se relaciona é dialeticamente, o que garante a supressão do outro. Assim opera a consciência dominadora ao obter o reconhecimento (psicológico, mas também e sobretudo, econômico). Fica evidente no texto hegeliano a supressão do “outro” em favor do “mesmo”, a subsunção do outro, a presença de duas consciências, sendo a segunda aparentemente vinda de fora quando na verdade ela é parte integrante do mesmo. A ontologia social proposta por Hegel, longe de ser pura especulação metafísica, serve de base para sua visão de mundo, de humano, da sociedade burguesa que conhecemos, isso é evidente em seus textos.

Não estou aqui negando o papel de Hegel na nossa formação filosófica. Em se tratando de História da Filosofia pode-se dizer que se trata de um filósofo de peso que tem seu espaço garantido entre nós, em nossas salas de aula, na formação de nossos estudantes, como parte de um repertório cultural que nos diz respeito, filosoficamente falando. No entanto, não é esse o uso de Hegel no século XXI. Axel Honneth traz Hegel como proposta para pensarmos as sociedades contemporâneas e quem entre nós propõe que o usemos para pensar a nós mesmos brasileiros. Hegel está de volta mais uma vez não para nos ajudar a pensar de um dado modo do ponto de vista formal, ou para compreender parte de um passado, mas para sustentar uma teoria ética que tem sido usada inclusive para compreender a modernidade periférica, nós no caso. Esse é o ponto problemático, a meu ver. Em um país como o nosso onde falta o pão e a água, onde metade da população não tem acesso a saneamento básico, é de fato de reconhecimento que carecemos? Adotar esse tipo de tese diz o que a nosso respeito?

Sobre leões e suas histórias.

É conhecido o provérbio africano que afirma que até que os leões tenham seus próprios historiadores, a história da caça continuará glorificando o caçador. Sugiro pensarmos sobre isso e em como a comunidade filosófica procederá (o que exige sua existência de fato) frente a essa tarefa que parece ser cada vez mais consensual, considerando que o giro epistemológico decolonial finalmente começa a ser realizado também na Filosofia. Gostaria de chamar a atenção para um fato recente que nos afeta diretamente: dos anos 60 do século passado para cá aqueles que pensam a Filosofia para além da Europa e até contra a Europa demonstram, a partir de passagens nos textos dos grandes clássicos da Filosofia a presença de posturas e teses racistas, sexistas e de defesa de modos de vida injustos e excludentes. Isso é feito, via de regra, sem o aprofundamento teórico exigido pela academia, pois só um especialista nesses filósofos poderia fazê-lo com o chamado “rigor filosófico”. Pelo próprio processo de formação dos filósofos na América Latina, ser especialista num dado filósofo normalmente significa estar tão dentro de uma dada Filosofia que é impossível fazer esse tipo de crítica desse tipo contra ela.

Diante desse cenário quem acaba por apontar as teses deploráveis de alguns dos nossos cânones da Filosofia costuma ser o estudante, o conhecedor suficiente, ou o pesquisador dos filósofos latino-americanos, africanos, não eurocêntricos, mas não o especialista nesses filósofos. Pesquisadoras/es que lutam, por convicção anterior à leitura desses filósofos, contra o capital, contra o racismo, contra o sexismo e, justamente por isso, normalmente já têm outras coisas para fazer da sua existência além de denunciar textos filosóficos ou se especializar nas obras desses filósofos para que suas denúncias fossem sistemáticas. Ao lerem determinadas passagens racistas, sexistas e colonialistas acabam abandonando esses filósofos por saber que dali não tem como sair coisa boa ou algo que possa minimamente nos ajudar a superar a colonialidade entre nós. Totalmente compreensível.

Até agora tínhamos de um lado aqueles que denunciavam o mais óbvio dessas posturas e militavam com outros referenciais e práticas contra elas, e da outra parte, outros que continuavam lendo os filósofos desconsiderando essas passagens, por vezes até desconhecidas para eles, e ensinando esses filósofos à margem dessas questões. Apenas a título de exemplo, os maiores críticos da filosofia de Hegel - nos termos que estamos trazendo aqui - não são os especialistas em Hegel, esse fato gera na maioria das vezes, o descrédito das teses enunciadas, pois não são proferidas pelo especialista.

Mas, isso começa a mudar pois, com tanto acesso à informação, tudo o que vem sendo produzido a partir da perspectiva decolonial (ou pelo menos de uma perspectiva histórico-geográfica) tem chegado ao Brasil dito por bocas europeias e estadunidenses que serão escutadas, afinal usam a mesma língua falada por aqui. Isso poderia ser positivo e todos acordariam finalmente que há algo que precisa ser dito ao estudarmos determinadas teorias no Brasil? Não, pois um novo e grande problema se anuncia. Talvez tão grande quanto a ocultação da colonialidade do poder presente em várias das teorias europeias que ainda repetimos em nossas universidades como sendo universais.

Nesse breve texto quero trazer um caso, digno de nota, de um livro publicado em 2009 e traduzido para o português no final de 2017. Trata-se do livro *Hegel, Haiti and Universal History*, de Susan Buck-Morss. Esse é o tipo de obra que logo será lida pelos especialistas em Hegel, pela certidão de nascimento da filósofa, e muito em breve *a escravidão* em Hegel não será mais uma alegoria e sim a chave para se pensar a liberdade, como defende a autora.

Com essa obra, que não tem uma perspectiva decolonial, mas histórico-geográfica, aquilo que no contexto das Epistemologias do Sul já sabemos há muito tempo, a saber, que Hegel está com os dois pés bem fincados no chão e pensa a colonialidade de maneira profunda, será discurso acadêmico considerado.

Gostaria de propor no entanto um alerta quanto a isso. Por considerar a Revolução haitiana e a vida de escravizados nas colônias como mote central para Hegel ter elaborado a dialética do senhor e do escravo, Buck-Morss - pela sua certidão de nascimento - poderia nos fazer ler Hegel de forma decolonial, na perspectiva do escravizado, os fundamentos histórico-geográficos provados por pesquisa extensa que vai da avaliação do momento histórico a biografia de Hegel poderia finalmente fazer-nos ver a filosofia da história de Hegel apenas travestida de linguagem metafísica? Não, de forma alguma. Apesar de fincada com os pés no chão para buscar as inspirações para a dialética do senhor e do escravo, livrando-os do estatuto de mera alegoria, Buck-Morss não nos ajuda no essencial: livrar-nos da ideia de uma história universal, muito pelo contrário. A autora pretende mais, dedicando-se à empreitada de arrebatá-las das mãos de Hegel a própria ideia de uma história “universal” (de novo).

Buck-Morss constrói um projeto que vê como uma leitura alternativa e politicamente orientada dos fundamentos da modernidade, dando o lugar devido à escravidão e à luta pela liberdade, mas que não é antimoderna, nem, portanto, menos europeia. Como argumenta a autora – apoiando-se nas fontes historiográficas pertinentes – os fatos da Revolução haitiana e o que se desdobrou disso não pode ser lido na chave do “melodrama histórico”, isto é, do enfrentamento entre o “bem” e o “mal” no palco fanoniano, seu texto não em esse objetivo. Há uma proposta de “retomada” da filosofia da história (da qual mal nos livramos!) do esforço intelectual de extrair sentido do desenvolvimento da vida humana coletiva em um contexto de globalização – a proposta é ressuscitar (a não morta) “história universal”. Ou seja, estamos ainda no mesmo lugar, sem escutar a versão do leão.

Referências bibliográficas:

- BUCK-MORSS, Susan. Hegel, *Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009. 164p.
- DUSSEL, E. *Método para uma Filosofia da libertação*, São Paulo: Loyola, 1986.
- _____, *1492 O encobrimento do outro – o nascimento do mito da modernidade*, Petropolis: Vozes, 1993.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do direito*. Trad. Paulo MENESES, Agemir BAVARESCO, Alfredo MORAES e outros. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2010.
- _____. *Principes de la philosophie du droit*. Trad. Jean-Louis VIEILLARD-BARON. Paris: Flammarion, 1999.
- _____. *O Sistema da Vida Ética*. Trad. Artur MORÃO. Lisboa: Edições 70, 1991.
- _____. *Système de la vie éthique*. Trad. Jacques TAMINIAUX. Paris: Payot, 1992.
- _____. *La Philosophie de l'esprit 1805*. Trad. Guy PLANTY-BONJOUR. Paris: PUF, 2002.
- _____. *Phénoménologie de l'Esprit s e ss*. Trad. Gwendoline JARCZYK e Pierre-Jean LABARRIERE. Paris: Gallimard, 1993.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas 1830*. Trad. Paulo MENESES com a colaboração de José MACHADO. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Encyclopédie de sciences philosophiques en abrégé*. Trad. Maurice GANDILLAC. Paris: Gallimard, 1970.
- _____. *Filosofia da História*. Trad. Maria RODRIGUES e Hans HARDEN. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.
- HONNETH, A. *Luta pelo reconhecimento – a gramática dos conflitos morais*, São Paulo: Ed. 34, 2003b
- _____. *Reconhecimento*. In CANTO-SPERBER, Dicionário de Ética e Filosofia moral, São Leopoldo: UNISINOS, 2003
- _____. *Sofrimento de Indeterminação. Uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera pública, 2007.
- KOJEVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.
- TAYLOR, Charles. *Hegel et la Société Moderne*. Trad. Pierre R. DESROSIERS. Paris: Cerf, 1998
- SOUZA, J. *A construção social da cidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2003.

A formação da realidade em Freud

Thiago Rodrigo Brunassi¹
Eder Soares Santos²

Neste trabalho analisaremos um dos principais casos clínicos de Freud. Nele, nos encontraremos com um *limite*, limite este que nos indicará, a título de um sonho, que a realidade posta em questão pelo caso, refere-se de forma mais específica ao nosso objeto de estudo. A natureza constitutiva de tal objeto, e o seu modo de sua apreensão, nos indicará também, ao fim, um possível *sentido* ao manejo clínico.

O limite na metapsicologia de Freud

Pelo caso do *Homem dos lobos* pretendemos seguir o que seria um caminho feito pela pulsão até o contato com representações de um mundo externo. Ao final deste percurso pulsional, teríamos esboçado a própria realidade do sujeito. Que realidade é essa? Como podemos concebê-la ao tocarmos no tema referente à representação?

Freud aponta que “o inconsciente é a verdadeira realidade psíquica”. Indica também que “é tão incompletamente apresentado pelos dados da consciência quanto o é o mundo externo pelas comunicações de nossos órgãos sensoriais” (FREUD, 1900, p.186).

Existe, no entanto, uma realidade que é posta em discussão por Freud na obra *História de uma neurose infantil* (1918). O psicanalista convoca o leitor a sustentar a tese da qual a cena primária das lembranças do paciente era relativa a uma fantasia. Dessa forma, abre-se o questionamento sobre a realidade desta cena e o que de fato aconteceu, qual seria a verdade que ali estaria.

Verdade esta que foi expressa pelo psicanalista já na *Interpretação dos Sonhos* (1901). Nesta obra aponta que “todo conhecimento tem sua origem na percepção externa”, e continua trazendo que, pela hipercatexia dos pensamentos, estes seriam percebidos “como se proviessem de fora”, e por isso, considerados verdadeiros (FREUD, 1900, p.15). É dessa forma então que destacaremos um possível sentido sobre a condução de Freud no caso do *Homem dos lobos*.

Freud, neste caso, pôde observar que pela *ordem* como as lembranças eram trazidas pelo paciente, mostrava que tais sonhos ou fantasias operavam como que “colocando uma *inversão* imaginária e desejável no lugar da *verdade* histórica” (FREUD, 1918, p.13). Essa inversão é um indicativo do próprio modo do mecanismo anímico operar.

1 UEL

2 UEL

Nos relatos trazidos, uma certa mudança de comportamento do jovem, quando ainda criança, era relativa ao despertar da atividade sexual do menino. Coerente pois com as lembranças trazidas de exibições que ele fizera com o pênis diante da babá.

Em uma das exibições, no entanto, a babá não tardou em o desiludir, falando que crianças que se comportavam daquela forma adquiriram uma ferida no lugar do pênis. No que segue do relato, após essa recusa da babá, o menino teria abandonado a masturbação praticada até então. Assim, Freud observa que a sexualidade, antes sob a influência da zona genital, frente a este obstáculo, cedeu para uma organização pré-genital, assumindo, portanto, um caráter anal-sádico (FREUD, 1918, p.17).

Na mesma época que o garoto havia apresentado comportamentos cruéis com pequenos animais, algumas fantasias apareciam na memória do paciente. Estas, porém, em oposição à crueldade, puderem indicar que por uma conversão, tal sadismo transformara-se agora em masoquismo. Uma das consequências disso foi a nova escolha objetal: o pai. Tudo isso estava em acordo com o modelo admirado de sua infância, ao mesmo tempo que indicava um processo narcísico que ali operava.

O *caminho* assim identificado por Freud foi, o da irmã, via babá, para o pai (FREUD, 1918, p.18). Ou seja, a partir do despertar sexual da criança, até uma desilusão frente à babá e uma nova organização que o orientou até o pai. Tão logo, a organização pré-genital levou o menino a uma escolha objetal relativa inclusive a um processo identificatório que inconscientemente ali estaria operando.

Vejamos então como segue a história. Foi a partir de um sonho, e da vivacidade do conteúdo deste, que o garoto passara a manifestar fortes sintomas de ansiedade. No sonho, alguns lobos em uma noqueira em frente à janela de seu quarto, queriam devorá-lo. O medo relatado pelo rapaz o havia feito, nesta ocasião, acordar aos gritos, e dali então, no que seguem os relatos, a manifestação de tais sintomas.

Torna-se assim necessário atentar-se para a sensação de *realidade* que acometeu o menino. Freud sustenta que o material latente do sonho, que reivindica a qualidade de realidade, poderia “naturalmente ser apenas uma questão da realidade de algo desconhecido” (FREUD, 1918, p.22). É esta realidade, relativa ao *desconhecido*, que visamos compreender.

Freud, na obra *A interpretação dos sonhos*, desenvolve uma trajetória referente a um estímulo que partiria da percepção (Pcpt) até a motilidade (M). O estímulo, após passar pela percepção, segue pelos estratos constituídos de traços mnêmicos (Mnem), pelo Inconsciente (Ucs), Pré-consciente (Pcs) até a motilidade (M) (FREUD, 1900, p.138, figura 3).

Traz também que moções internas tentariam tornar-se eficazes durante o dia, o que de fato aconteceria numa psicose pelas vias de um irrompimento na consciência. Porém, nesta dinâmica, identifica-se ainda a censura entre o Ucs e Pcs, e sobre ela, Freud diz que “merece ser reconhecida e respeitada como a guardiã de nossa saúde mental” (FREUD, 1900, p.157).

Recorrendo, no entanto, à obra *O Ego e o Id* de 1923, encontramos as representações verbais no limite do inconsciente e do Pcs. Elas estariam no mesmo lugar onde havíamos localizado a censura. Freud as relacionam com os resíduos mnêmicos, indicando ainda que estes foram antes *percepções*, localizando-os em sistemas que estão diretamente adjacentes ao sistema Pcpt - Cs. Na passagem então das moções para o sistema consciente, devemos

assumir “que qualquer coisa proveniente de dentro [...] que procure tornar-se consciente deve tentar transformar-se em percepções externas: isto se torna possível mediante os traços mnêmicos” (FREUD, 1923, p.13).

Depois de passarmos por estes modos de descrever o aparelho anímico, observando a importância dos traços mnêmicos para consciência de moções internas, voltamos ao caso onde Freud identifica agora mais uma linha de eventos a partir dos relatos. Eis a linha: “*Uma ocorrência real - datando de um período muito prematuro - olhar - imobilidade - problemas sexuais - castração - o pai - algo terrível*” (FREUD, 1918, p.23, grifos do autor). Reconhecemos nessa linha uma trajetória pulsional que estaria respeitando o aparelho anímico, tal como o descrevemos. Vejamos como.

Considerando-se um aparelho que “tem por função livrar-se dos estímulos que lhe chegam, ou reduzi-los ao nível mais baixo possível” (FREUD, 1915a, p.75), desde a pressão da pulsão, teríamos por uma exigência de trabalho a busca necessária de satisfação. O objeto situa-se aí como um meio pelo qual tal finalidade possa vir a ser possível.

Assim, o próprio ego do indivíduo poderia relacionar-se com o objeto dessa satisfação, atribuindo-se ao corpo, uma primeira representação para os desígnios desse aparelho. Um processo narcísico e consonante com o que já vimos do caso. Porém, a meta pulsional serve-se também de representações do *mundo externo* para satisfazer-se, e isso seria um movimento identificatório. A identificação é entendida como “a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” (FREUD, 1921, p.68). É também derivada da primeira fase da organização sexual, a fase oral, onde o objeto é assimilado em um esforço por moldar o ego.

Existem, no entanto, algumas necessidades que não podem ser satisfeitas no próprio Ego. Seria, portanto, pelas vias do Super-eu que o indivíduo poderia, de certa forma, manter a satisfação autoerótica. Trata-se então de uma manobra narcísica, que está em perfeito acordo com o modo mais primário de organização da libido. A identificação, é o que rege esta manobra, pois tem como princípio a anexação de insígnias externas ao Ego, um estágio preliminar para a escolha do objeto.

Isso se daria por um processo gradativo frente às incumbências vitais de possibilitar as expressões da pulsão no seu contato com o mundo externo. Expressões estas advindas de representações incorporadas por um processo identificatório, mas que ao mesmo tempo também serviriam como parâmetros em um *processo judicativo* que discriminaria a realidade psíquica deste mundo externo. Mas como relacionar incumbências vitais com representações?

Este processo judicativo tornar-se-ia possível, como posto por Freud na obra *Projeto para uma psicologia científica*, “graças à inibição pelo ego” (FREUD, 1895, p.195). Em termos de uma energética, a inibição do ego daria possibilidades de reconhecimento de outros objetos para além do desiderativo. Freud (1895) reafirma este contexto econômico ao indicar que “durante o processo de desejar, a inibição por parte do ego produz uma catexia moderada do objeto desejado, [permitindo] reconhecê-lo como não-real” (FREUD, 1895, p.194).

Buscamos, de qualquer forma também, como foi tratado por Freud o conceito de *teste de realidade* para o relacionarmos ao processo judicativo visto já desde o *Projeto*. Ele o traz pela primeira vez em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico* (1911), quando introduz o princípio de realidade.

Assim, por tal princípio, elevar-se-ia a atenção aos órgãos dos sentidos e promoveria “um sistema de registro, cuja tarefa seria guardar os resultados dessa periódica atividade da consciência, uma parte do que chamamos memória”. Tão logo, a partir de um juízo imparcial, a ideia “verdadeira ou falsa, isto é, se concordava ou não com a realidade” (FREUD, 1911, p.83), fazia-se pela comparação com os traços de memória da realidade. Ou seja, uma comparação de representações.

Observamos assim uma *diferença* entre o conteúdo do processo judicativo com as representações relativas ao teste de realidade. Porém, neste momento que estamos apresentando os elementos da metapsicologia freudiana, perguntamo-nos, como a condução de uma clínica haveria de ser possível uma vez identificado esse limite, seja no estatuto do conhecimento³, seja na própria metapsicologia desenvolvida por Freud?

Notamos, contudo, que nos dois âmbitos onde encontramos tal limite, aparece um denominador comum, ou seja, uma certa *energia* que estaria ali presente. No que concerne ao conhecimento, chegamos às *metáforas energeticistas*⁴, que por sua própria acepção energética, prescindiam de um objeto que as orientasse. Já no âmbito metapsicológico, ao processo judicativo do *Projeto* que tinha por base um *quantum* energético, o mesmo que o ego fez uso para apontar o verdadeiro objeto além daquele desejado.

Estamos chegando no último tópico desse trabalho. Vimos em que sentido haveria de se tornar possível a formação da realidade em um sujeito, que é também o lugar da confluência de impulsos internos com representações de um mundo externo. Propomos, no entanto, para adentrarmos ao próximo tópico, que possamos fazer uma relação estreita entre o sintoma e a representação, ao mesmo tempo que fazemos a pergunta: essa relação nos ajudaria com o problema do sentido de condução de uma prática clínica?

O sintoma como representação e a revisão clínica

No *Projeto*, o *quantum* energético, elemento fundamental da máquina anímica, e próprio de uma visão econômica, relaciona-se com o conceito freudiano de sintoma. No caso que descrevemos, por exemplo, os sintomas de ansiedade, poderiam ser compreendidos desde um ponto de vista econômico, uma vez que mostra-nos uma certa qualidade duradoura, insistente (CABAS, 2009, p.43).

No entanto, em referência ao método psicanalítico, conhecido muitas vezes por “tornar consciente o inconsciente”, haveríamos de considerar “algo mais” (CABAS, 2009, p.43). Localizamos exatamente aí, nesse *algo mais*, um sentido que se esboçaria a partir do *quantum* de tal noção econômica vista desde o *Projeto*. Ou seja, a faceta econômica nos explica a *força* relativa dos ideais, uma representação-de-si que *persiste* e não cede. Isso estaria de alguma forma nos indicando algo diferente dos antecedentes clínicos freudianos, quando “a psicanálise era, antes de tudo, uma ciência da adivinhação” (FREUD *apud* CABAS, 2009, p.44).

3 A proximidade de Freud com Kant é reconhecida pelo próprio psicanalista. “Assim como Kant nos alertou para não ignorar o condicionamento subjetivo de nossa percepção e não tomá-la como idêntica ao percebido inconsciente, a psicanálise adverte para não se colocar a percepção pela consciência no lugar do processo psíquico inconsciente, que é o objeto desta percepção” (FREUD, 1915, p.80). Encontramos, assim, ao final do primeiro capítulo da obra *O inconsciente* (1915), que o psicanalista estava trabalhando com os *limites* do conhecimento, de forma análoga pois à pesquisa kantiana.

4 O conceito de força, tal como podemos nos referir ao inconsciente freudiano em seu estatuto dinâmico (LOPARIC, 1999, p.117), implica também uma noção de vetor, noção esta que indica uma diferença entre as metáforas dinâmicas e as *energeticistas*, ambas usadas pelo pai da psicanálise. A diferença situa-se justamente onde tais *metáforas energeticistas* não pressupõem um objeto para o qual possam ser direcionadas (LOPARIC, 1999, p.110, nota de rodapé 34).

A revisão da clínica observada por Freud, por esse viés econômico, teria por consequência algo diferente da interpretação de um suposto sentido que estivesse latente. A clínica visaria agora a busca pelo reconhecimento da *brecha* que separa o consciente do inconsciente (CABAS, 2009, p.44). Esta brecha seria então o que motivaria tamanha *força* em manter uma consciência intacta e *duradoura* formada apenas de representações *coerentes*⁵.

Não se trata tão somente de tornar consciente o inconsciente, como uma relação de causa e efeito, mas sim da concepção de um hiato entre coisas de naturezas diversas⁶, que faz, inclusive, todo e qualquer sentido claudicar. Logo, um novo trabalho clínico, estaria considerando as *vias* do *próprio sentido* que o sintoma pode se enunciar, indicando assim, algo *além* de sua manifesta expressão.

Agora, tal como assumido, ou seja, considerando o sintoma como mais uma das representações para os desígnios pulsionais, teríamos dois sentidos possíveis: Um sentido dado à energia pela *interpretação* e pela nossa faculdade de *conhecer*, e o sentido referente ao *modo* próprio da trajetória pulsional.

O sentido referente ao conhecimento, conhecimento que é também representação, seria aquele que não responderia ao modo de constituição da *realidade*, tal como visto. Além do mais, poderia inclusive, por sua natureza representacional, apenas reforçar o sintoma, uma vez que a comunicação de sua interpretação seria, ao fim, apenas a troca de uma representação por outra.

Já o sentido pulsional poderia nos indicar um caminho para um trato clínico que não fosse o do reforço do sintoma. À estratégia inconsciente de esquiva de uma ambivalência latente que resultaria pois em *projeções*⁷, estas inclusive sobre figura do analista, seria exatamente o que o próprio analista faria uso para interpelar e promover a elaboração do que seria inconsciente ao paciente. Isso abriria a possibilidade para *outras* representações que não só aquelas que estariam respondendo a um movimento sintomático.

Concluimos assim o trabalho, indicando no entanto, que tal conclusão toca no conceito freudiano de transferência. Por ora, apenas esboçamos as vicissitudes da pulsão, e em que sentido esta formaria uma realidade psíquica, ou, de outro modo, em que sentido o conhecimento se *aproximaria*⁸ do inconsciente freudiano. Em ambos os casos, nos encontramos com um *limite*, que na sua expressão, considerando ainda a natureza do objeto a ser apreendido, nos habilitaria falar de um possível *sentido* mais adequado ao manejo clínico.

5 A *elaboração secundária* do sonho é o modelo tanto para a projeção quanto para o animismo, conforme é trazido por Freud na obra *Totem e tabu* (FREUD, 1913, p.71). Em referência a essa elaboração, o psicanalista na *Interpretação dos sonhos*, mostra-nos que os desígnios do sistema solicita sempre a coerência, premissa do próprio sistema, mas que também distorce o que seria o verdadeiro conteúdo onírico (Freud, 1901/1938, p.106).

6 “Idéia e Pedra, Voto e Imperativo, Demanda e Exigência são expressões feitas para descrever as duas bordas entre as quais evoluiu o pensamento de Freud diante da necessidade de identificar os alicerces *ideais* e as bases *materiais* de uma sexualidade cuja definição ele já esboçara em “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (CABAS, 2009, p.42, grifos do autor).

7 Freud detalha tal estratégia de projeções feita pelo inconsciente na sua obra *Totem e tabu* (1913).

8 Kant, serve-se de conceitos filosóficos *a priori* para justificar, por exemplo, a física empírica (FULGENCIO, 2003, p.147). A psicologia é também por Kant situada nesse mesmo modo de pesquisa das ciências. Tal modo, em nossa faculdade de conhecer, são dependentes de princípios, tais como, o espaço, o tempo, categorias e ideias. Frente aos fenômenos, são os conceitos *a priori*, necessários à razão, mostrando-nos assim uma certa *distância* em relação à própria coisa a ser apreendida. Isso se demonstra na *diferença* que Kant faz entre o que ele chama de *noúmeno* (ou a coisa em si) e de fenômeno, onde, o primeiro, seria apenas apreendido por *aproximação*, e nunca de fato atingido em sua totalidade.

Referências bibliográficas:

- CABAS, A. G. *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009.
- FREUD, S. *Projeto para uma psicologia científica*. in: Edição Standard das Obras completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1895.
- _____. *A Interpretação dos Sonhos*. in: Edição Standard das Obras completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1900.
- _____. *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*. in: Obras completas de Sigmund Freud. São Paulo: Companhia das letras Editora, 1911.
- _____. *Totem e tabu*. in: Obras completas de Sigmund Freud. São Paulo: Companhia das letras Editora, 1913.
- _____. *O inconsciente*. in: Obras completas de Sigmund Freud. São Paulo: Companhia das letras Editora, 1915.
- _____. *Os instintos e suas vicissitudes*. in: Edição Standard das Obras completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1915a.
- _____. *História de uma neurose infantil*. in: Edição Standard das Obras completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1918.
- _____. *Psicologia de grupo e análise do Ego*. in: Edição Standard das Obras completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1921.
- _____. *O Ego e o Id*. in: Edição Standard das Obras completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1923.
- FULGENCIO, L. As especulações metapsicológicas de Freud. in: *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, v. 5, n. 1, p.135, 2003.
- LOPARIC, Z. O conceito de Trieb (pulsão) na psicanálise e na filosofia. in: Machado, J. (org) *Filosofia e Psicanálise: um diálogo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.