

ELEUTHERÍA

REVISTA DO CURSO DE FILOSOFIA | UFMS

REVISTA ELETRÔNICA

ISSN 2527-1393

Vol. 7 | N. 13, JUL - DEZ, 2022



Eleutheria

Revista do Curso de Filosofia – Vol. 07, N. 13 – julho de 2022 – dezembro de 2022
ISSN 2527-1393 – Publicação Semestral

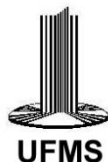
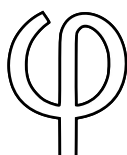
Editores-Chefes Dr. Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Dra. Marta Nunes da Costa (UFMS)
Dr. Stefan Vasilev Krastanov *In Memoriam*

Editoras Associadas Jade Oliveira Chaia (UFMS) Michelly Alves Teixeira (UnB)

Conselho Executivo Dr. Erickson Cristiano dos Santos (UFMS) Dr. José Carlos da Silva (UFMS)
Dra. Máira de Souza Borba (UFMS) Dra. Marta Nunes da Costa (UFMS)
Dr. Osmar Ramão (UFMS) Dr. Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Dra. Thelma Lessa (UFMS) Dr. Weiny César Freitas Pinto (UFMS)

Conselho Científico Internacional Dr. Alberto Romele (Université Catholique de Lille, França)
Dr. Amós Nascimento (University of Washington, EUA)
Dra. Begoña Rua (Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias, Espanha)
Dra. Cyndie Sautereau (Université Laval, Canadá)
Dr. Gonçalo Marcelo (Universidade Católica Portuguesa, Portugal)
Dr. Jean Luc Amarilc (Université Montpellier III, França)
Dr. Johann Michel (École des Hautes Études en Sciences Sociales, França)
Dra. Kamelia Zhabilova (Bulgarian Academy of Sciences, Bulgária)
Dr. Kiril Nokolov Shopov (University of Veliko Tarnovo, Bulgária)
Dr. Lawrence Hamilton (University of the Witwatersrand, Africa do Sul)
Dr. Luís António Umbelino (Universidade de Coimbra, Portugal)
Dra. Marjolaine Deschênes (École des Hautes Études en Sciences Sociales, França)
Dr. Miguel Ángel Polo Santillán (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Peru)
Dra. Nina Dimitrova (Bulgarian Academy of Sciences, Bulgária)
Dr. Patricio Mena Malet (Universidad de La Frontera, Chile)
Dr. Paulo Tunhas (Universidade do Porto, Portugal)
Dra. Roberta Picardi (Università degli Studi del Molise, Itália)
Dra. Tatyana Batuleva (Bulgarian Academy of Sciences, Bulgária)
Dr. Valetin Kanawrov (University Neofit Rilski, Bulgária)
Dr. Vinicio Busacchi (Università degli Studi di Cagliari, Itália)

Conselho Científico Nacional Dr. Adriano Machado Ribeiro (Universidade de São Paulo)
Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit (Universidade Estadual de Campinas)
Dr. Alcino Eduardo Bonella (Universidade Federal de Uberlândia)
Dra. Ana Carolina Soliva Soria (Universidade Federal de São Carlos)
Dra. Ana Maria Said (Universidade Federal de Uberlândia)
Dra. Claudia Murta (Universidade Federal do Espírito Santo)
Dr. Cláudio Reichert do Nascimento (Universidade Federal do Oeste da Bahia)
Dra. Cilaine Alves Cunha (Universidade de São Paulo)
Dr. Eduardo Brandão (Universidade de São Paulo)
Dr. Eduardo Ferreira Chagas (Universidade Federal do Ceará)
Dr. Elieser Donizete Spereta (Instituto Federal de Santa Catarina)
Dr. Elsio José Corá (Universidade Federal Fronteira Sul)
Dr. Emanuele Tredanaro (Universidade Federal de Lavras)
Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira (Universidade Federal de Pernambuco)



Dr. Fabio Maia Sobral (Universidade Federal do Ceará)
Dr. Fernando Frota Dillenburg (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)
Dra. Georgia Cristina Amitrano (Universidade Federal de Uberlândia)
Dr. Gustavo Silvano Batista (Universidade Federal do Piauí)
Dr. Horácio Lújan Martinez (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)
Dr. Jadir Antunes (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
Dr. João Geraldo Martins da Cunha (Universidade Federal de Lavras)
Dr. João José de Almeida (Universidade Estadual de Campinas)
Dra. Léa Carneiro Silveira (Universidade Federal de Lavras)
Dr. Leonardo Almada (Universidade Federal de Uberlândia)
Dr. Luís Fernandes dos Santos Nascimento (Universidade Federal de São Carlos)
Dr. Luiz Roberto Monzani (Universidade Federal de São Carlos)
Dr. Manuel Moreira da Silva (Universidade Estadual do Centro-Oeste)
Dr. Marcus José Alves de Souza (Universidade Federal de Alagoas)
Dr. Mauro Castelo Branco de Moura (Universidade Federal da Bahia)
Dr. Noeli Dutra Rossato (Universidade Federal de Santa Maria)
Dr. Paulo Roberto Konzen (Universidade Federal de Rondônia)
Dr. Rafael Cordeiro Silva (Universidade Federal de Uberlândia)
Dr. Renato dos Santos Belo (Universidade Federal de Lavras)
Dr. Ricardo Musse (Universidade de São Paulo)
Dr. Roberto Charles Feitosa (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
Dr. Rodnei Antonio do Nascimento (Universidade Federal de São Paulo)
Dra. Rosa Maria Dias (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Dr. Tristan Guillermo Torriani (Universidade Estadual de Campinas)

**Editores
Responsáveis
pela edição**

Dr. Weiny César Freitas Pinto (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul)
Dr. Cristian Marques (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul)

**Diagramação e
Preparação dos
Originais**

Jade Oliveira Chaia (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul)

Capa

Michelly Alves Teixeira (Universidade de Brasília)

Imagem

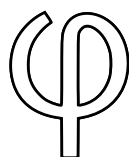
Upstairs, Milena Morvilho, 2022

**Endereço para
correspondência**

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – Cidade Universitária
Faculdade de Ciências Humanas – Curso de Filosofia
Avenida Costa e Silva s/n – Unidade XII
Cep: 79070-900 – Campo Grande (MS)
Telefone: (67) 3345-7701 / 7702

**Endereço
Eletrônico**

Website: <http://seer.ufms.br/index.php/reveleu/index>
E-mail: etheria.revista@gmail.com



Sumário

| | |
|----------------|---------|
| Editorial..... | 05 – 10 |
|----------------|---------|

Artigos

[Filosofia das Ciências Humanas]

| | |
|--|---------|
| Psychanalyse de l'intelligence: intelligence naturelle, intelligence artificielle, intelligence pulsionnelle? | 11 – 22 |
|--|---------|

Alice Cabanat; Caio Padovan

| | |
|--|---------|
| Pensamento de Quintal: perseverar no sonho e no mito | 23 – 61 |
|--|---------|

Carlos Estellita-Lins

| | |
|--|---------|
| Sobre a “matéria afetiva”: o inconsciente entre a Hermenêutica e a Fenomenologia | 62 – 73 |
|--|---------|

Vinício Busacchi

| | |
|---|---------|
| A fundamentação de Schopenhauer da psicologia empírica e científica | 74 – 96 |
|---|---------|

Guilherme Marconi Germer

[História da Filosofia da Psicanálise]

| | |
|---|----------|
| O discurso freudiano e o seu dualismo epistêmico-metodológico: o problema da <i>querela dos métodos</i> em psicanálise | 97 – 117 |
|---|----------|

Yonetane de Freitas Tsukuda

| | |
|---|-----------|
| O eu e sua ambiguidade em Freud: entre a teoria e a técnica | 118 – 144 |
|---|-----------|

Munique Gaio Filla

| | |
|--|-----------|
| Uma reflexão sobre a felicidade e infelicidade no processo civilizatório na sociedade tecnológica do século XXI | 145 – 164 |
|--|-----------|

Caio Fernando de Castro

| | |
|---|-----------|
| Freud e a misoginia: possíveis leituras a partir de uma epistemologia feminista | 165 – 177 |
|---|-----------|

João Victor Ponciano

| | |
|--|-----------|
| Alguns comentários e observações sobre a obra de Merleau-Ponty e de sua interpretação sobre a psicanálise | 178 – 196 |
|--|-----------|

Daniel Cardozo Severo

| | |
|--|-----------|
| A releitura habermasiana da psicanálise de Freud e seus percalços positivistas | 197 – 214 |
|--|-----------|

Paula Mariana Rech

[Estudos de Filosofia Ricoeuriana]

| | |
|--|-----------|
| A natureza <i>œuvre</i> do <i>De l'interprétation. Essai sur Freud</i> | 215 – 228 |
|--|-----------|

Weiny César Freitas Pinto

| | |
|--|-----------|
| La influencia de la obra de Freud em la interpretación ricoeuriana de la huella | 229 – 242 |
| <i>Esteban Lythgoe</i> | |
| Estudo sobre a noção de esquecimento na obra de Paul Ricœur | 243 – 266 |
| <i>Rodrigo Augusto de Souza</i> | |
| Intensificação da experiência do tempo e a ampliação do espaço da experiência: Ricœur e nosso amplo presente | 267 – 288 |
| <i>Vítor Hugo dos Reis Costa</i> | |

Tradução

| | |
|--|-----------|
| [1913] <i>James J. Putnam, Über die bedeutung philosophischer anschauungen und ausbildung für die weitere entwicklung der psychoanalytischen bewegung (Imago, heft 2)</i> – James J. Putnam, Sobre a importância da formação e das perspectivas filosóficas para o desenvolvimento futuro do movimento psicanalítico (Imago, caderno 2)..... | 289 – 294 |
|--|-----------|

Theodor Reik

Caio Padovan; Guilherme Germer (tradução e notas)

Caio Padovan; Weiny César Freitas Pinto (nota introdutória)

| | |
|--|-----------|
| [1913] <i>Psychoanalyse und Philosophie. Eine Erwiderung auf die Kritik von Dr. Theodor Reik</i> – Psicanálise e Filosofia: uma resposta à crítica do Dr. Theodor Reik | 295 – 305 |
|--|-----------|

James J. Putnam M.D.

Guilherme Germer; Caio Padovan (tradução e notas)

Caio Padovan; Weiny César Freitas Pinto (nota introdutória)

| | |
|---|-----------|
| [1837] <i>Du livre de Montaigne</i> – Do livro de Montaigne | 306 – 316 |
|---|-----------|

Nicolas Malebranche

Jeferson da Costa Vaz (tradução)

Resenha

| | |
|--|-----------|
| [2020] Subjetividade, Filosofia e Psicanálise, organização Weiny César Freitas Pinto, Rafael Zanata Albertini e Rodrigo Augusto de Souza | 317 – 322 |
|--|-----------|

Amanda Malerba

Entrevista

| | |
|--|-----------|
| Feminismo, teoria crítica e psicanálise: entrevista com Amy Allen..... | 323 – 341 |
|--|-----------|

Paula Mariana Rech; Ingrid Cyfer; Felipe Gonçalves Silva; Inara Luisa Marin; Arthur Oliveira Bueno

[EDITORIAL]

O MODELO PSICANALÍTICO EM QUESTÃO

tensões com as ciências humanas e com a filosofia ricoeuriana

As contribuições aqui reunidas sob o título *O modelo psicanalítico em questão: tensões com as ciências humanas e com a filosofia ricoeuriana* constituem o resultado de diversas pesquisas em filosofia e psicanálise, suas inter-relações, influências, implicações e, sobretudo, tensões. Os trabalhos selecionados neste *Dossiê* são oriundos das atividades realizadas em 2021 pelo *Grupo de pesquisa Subjetividade, Filosofia e Psicanálise*, que desde de 2020 publica anualmente os resultados de suas pesquisas. Os esforços se concentraram particularmente em três eixos – *Filosofia das ciências humanas, História da filosofia da psicanálise e Estudos de filosofia ricœuriana* –, três linhas de pesquisa do *Grupo*, cuja convergência entre si ocorre em virtude da proximidade de certos núcleos de problemas filosóficos relacionados ao modelo psicanalítico, notadamente o modelo freudiano.

O leitor encontrará diferentes abordagens filosóficas e múltiplas perspectivas de análise da variada temática apresentada pelo *Dossiê*. São quatorze artigos científicos, três traduções, uma resenha e uma entrevista que reúnem autores nacionais e internacionais, alguns jovens, outros já experientes pesquisadores.

Agradecemos à *Eleuthería – Revista do Curso de Filosofia da UFMS*, pela recepção do *Dossiê*, e também aos autores que dele aceitaram participar. Somos igualmente gratos aos pareceristas da edição, e de forma especial agradecemos a Candice Carvalho, que participou como editora convidada na fase inicial dos trabalhos. Estamos convencidos de que o conteúdo aqui publicado, além de atender aos objetivos de divulgação e de fortalecer o processo de internacionalização dos nossos trabalhos, aprofunda e amadurece não apenas a identidade do *Grupo de pesquisa Subjetividade, Filosofia e Psicanálise*, assim como a nossa prática de pesquisa e o compromisso fundamental com uma reflexão filosófica atuante, aberta e plural.

Filosofia das Ciências Humanas

O artigo de Alice Cabanat e Caio Padovan, *Psychanalyse de l'intelligence: intelligence naturelle, intelligence artificielle, intelligence pulsionnelle?* (*Psicanálise da inteligência: inteligência natural, inteligência artificial, inteligência pulsional?*, em tradução livre), abre a nossa seção *Filosofia das ciências humanas*, enfrentando uma difícil questão sobre o processo de pensar e a compreensão da inteligência. Se essa questão já nasceu candente,



como os autores a recuperam das origens da concepção de inteligência na encruzilhada do biológico e do simbólico, ela seguramente continua a ser um tema atual e instigante. Sobretudo devido ao avanço da cibernética, tanto no sentido tecnológico quanto em certa hegemonia discursiva sobre o humano. As chamadas inteligências artificiais desafiam o sentido comum de trabalho intelectual. Os autores partem das proposições de Catherine Malabou e de reflexões de Freud e Luquet, propondo que a psicanálise pode aportar uma compreensão sobre a inteligência humana que passa a ser vista como relacionada à pulsão de saber, algo que as máquinas claramente não possuem.

Em *Pensamentos de quintal: perseverar no sonho e no mito*, Carlos Estellita-Lins sustenta uma retomada dos sonhos e do mito via práticas nativas do pensamento ameríndio, possibilitando uma resistência à midiaticização e a captura dos desejos pelo consumismo. O autor reconstrói o contexto e o diálogo entre Paul Ricoeur e Lévi-Strauss sobre *La pensée sauvage*, descortinando as práticas pensantes e os sistemas metafísico-cosmológicos ameríndios, apresenta o pensamento selvagem em sua versão não domesticada na prática de mitos e sonhos e mostra que é possível pensar um desejo para além do desejo-de-Estado. Nas palavras do autor, “É possível sonhar diferentemente”. As consequências que Estellita-Lins vislumbra para uma renovação da clínica psicanalítica são profundas. Aquela arqueologia espontânea do neurótico, com que a psicanálise sempre lidou no *setting* terapêutico, foi empreendida por outras sociedades fora do dito mundo civilizado da visão eurocêntrica: um empreendimento cultural ameríndio referente aos sonhos e mitos com resultados ainda mais interessantes e por explorar. O autor conclui que o indígena tem muito a ensinar ao branco durante o Antropoceno, sobretudo porque vivemos uma urgência ecológica absoluta, que muito provavelmente passará pelos sonhos e pelos mitos.

Vinicio Busacchi, que teve o seu artigo traduzido do italiano por Rafael Zanata, convida-nos a pensar em *Sobre a “matéria afetiva”: o inconsciente entre a hermenêutica e a fenomenologia*, com uma reflexão sobre os afetos e a afetividade nas dimensões teóricas e terapêuticas da psicanálise. Busacchi prossegue a trilha aberta por Paul Ricoeur para interpretar Freud, combinando a fenomenologia de Husserl e a hermenêutica do filósofo francês, e assim revela uma via mediadora para o dualismo freudiano entre afetos e inconsciente. Freud já havia indicado que o inconsciente é o intermediário entre o somático e o psíquico, e Busacchi faz emergir a perspectiva onde essa dualidade entre o biológico e o existencial se integra e se equilibra. Em sua reflexão, tenta evitar o reducionismo naturalista assim como o idealismo, e, desse modo, reconhece a dimensão neurobiológica do psíquico ao mesmo passo em que destaca a vida e a experiência psicológica na esfera neurobiológica.



Ao tematizar o estatuto epistemológico da psicologia, Guilherme Germer encerra o eixo *Filosofia das ciências humanas* abordando *A fundamentação de Schopenhauer da psicologia empírica e científica*. O autor percorre os principais textos do filósofo alemão que tratam sobre o tema e, amparado por um fecundo diálogo com a literatura crítica, apresenta o fundamento epistemológico schopenhaueriano da ciência da alma: a psicologia é uma ciência empírica, universal e ética, voltada não apenas à singularidade do humano, mas também à sua complexa diversidade.

História da Filosofia da Psicanálise

Yonetane Tsukuda faz a abertura do eixo *História da filosofia da psicanálise* se interrogando sobre *O discurso freudiano e o seu dualismo epistêmico-metodológico: o problema da querela dos métodos em psicanálise*. O autor contextualiza as leituras filosóficas da psicanálise relativas à questão do estatuto epistêmico-metodológico do discurso psicanalítico, indicando os problemas de uma compreensão epistemológica da psicanálise baseada no velho dualismo hermenêutica *versus* naturalismo, e defende a alternativa, muito mais promissora epistemologicamente, de que o discurso psicanalítico requer uma articulação entre biologia e cultura, naturalismo e linguagem – linguagem no sentido do vasto campo da reflexão contemporânea, que envolve a análise de questões da mente e das neurociências, por exemplo. Por que, afinal, não aproximar a epistemologia da psicanálise a esses campos?

O artigo *O Eu e sua ambiguidade em Freud: entre a teoria e a técnica* apresenta a hipótese de uma dupla tensão no interior da psicanálise: a tensão representada pela figura conceitual do “Eu”, que padece de uma dúbia condição diante das pulsões – dessexualizado pelas identificações que produz e fortalecido pelos conteúdos do “Isso” e pelos acordos que faz com o “Supereu” e com o mundo externo –, e a tensão metodológica entre teoria e técnica que diretamente daí decorre. Com essa argumentação, Munique Filla estabelece uma análise minuciosa da “teoria do Eu” em Freud, colocando sob uma nova perspectiva (a das consequências da dessexualização) o contraste entre teoria e técnica psicanalíticas.

Nos últimos 25 séculos, a felicidade e a infelicidade têm aparecido como tema da preocupação humana, seja desde a *eudaimonia* aristotélica ou da *upekkha* gotamiana até o olhar psicanalítico de Freud. Em *Uma reflexão sobre a felicidade e infelicidade no processo civilizatório na sociedade tecnológica do século XXI*, Caio Castro centra-se nos conceitos elaborados por Freud em *o Mal-estar da civilização* para refletir sobre felicidade, infelicidade e civilização tecnológica. Ao traçar esse percurso reflexivo, trava contato com



as posições de Heidegger e Simondon para pensar a técnica em nosso século como fator intrínseco ao processo civilizatório. Assim, o autor mostra a atualidade do pensamento freudiano sobre felicidade e infelicidade, propondo que o avanço tecnológico atual é um dos fenômenos que propiciam prazeres e tristezas, justamente porque carrega em si ambiguidades.

Freud e a misoginia: possíveis leituras a partir de uma epistemologia feminista mostra o impacto que teve e tem a obra de Freud como objeto de investigações das novas compreensões que a humanidade descobre sobre si. João Ponciano parte da perspectiva de uma epistemologia feminista e procura discutir se a obra do fundador da psicanálise é alheia aos problemas da misoginia ou se é limitada pelos dispositivos do patriarcado. O autor segue o percurso de formação histórico-conceitual da misoginia para, em seguida, pôr em pauta a teoria freudiana do complexo de Édipo. A questão levantada trata de saber se a teoria da sexualidade de Freud é condescendente com a misoginia.

Daniel Severo pretende em *Alguns comentários e observações sobre a obra de Merleau-Ponty e de sua interpretação sobre a psicanálise* esclarecer interpretações correntes no contexto brasileiro de estudos sobre Merleau-Ponty. O autor mostra que há certa interpretação em disputa quanto a um possível rompimento teórico no interior dos trabalhos do filósofo francês. Disputa na qual Severo ingressa e situa o problema na perspectiva do desenvolvimento do pensamento do filósofo. Ele propõe uma nova via, um caminho para lidar com a questão de saber em que medida Merleau-Ponty é um filósofo da consciência. Em meio às disputas interpretativas, o autor costura a tensa relação por meio da qual Merleau-Ponty pensa e interpreta a Psicanálise em diálogo com a Fenomenologia.

Assim como Freud e seu modelo psicanalítico são confrontados com a Fenomenologia, a Teoria Crítica não se furtou ao confronto, como mostra Paula Rech em *A releitura hebermasiana da psicanálise de Freud e seus percalços positivistas*. O artigo finaliza o eixo *História da filosofia da psicanálise* demonstrando como Habermas reencaminha a psicanálise para um projeto emancipatório. Rech esclarece a recepção a Freud feita pelo filósofo alemão, à época de *Conhecimento e Interesse* (1968), compreendendo a psicanálise como um discurso hermenêutico de emancipação capaz de resistir ao positivismo instaurador de patologias sociais.

Estudos de Filosofia Ricœuriana

Outro olhar que oscila, desde a filosofia, nessa tensão entre diálogo e crítica ao modelo psicanalítico proposto por Freud é o de Paul Ricoeur. Weiny Freitas dá início à nossa seção *Estudos de filosofia ricœuriana*, e embora sua intenção seja discutir



precisamente *A natureza oeuvre do De l'interprétation - Essai sur Freud*, isto é, apreender o significado filosófico maior da interpretação dada por Ricoeur ao modelo psicanalítico de Freud, pode-se ver aí mais amplamente o tratamento geral do tema da recepção filosófica da obra freudiana. Freitas Pinto avança algumas hipóteses de como considerar o que é uma obra filosófica, para propor que a obra *Da Interpretação*, escrita por Ricoeur, merece muito mais de nossa atenção filosófica do que tem recebido desde sua publicação, seja pelo fato da crítica relegá-la à mera exegese de Freud e outros preconceitos epocais, seja por não percebermos a inovação filosófica aí empreendida por Ricoeur.

Ao refletir sobre *La influencia de la obra de Freud en la interpretación ricoeuriana de la huella (A influência da obra de Freud na interpretação ricœuriana do traço*, em tradução livre), Esteban Lythgoe apresenta o argumento segundo o qual entre *Tempo e narração* e *Memória, história e esquecimento*, Ricœur altera sua concepção de história, deixando de apoiá-la na figura dos “traços” ou “vestígios”, concebendo-a a partir da figura da “memória”. A tese do autor é que essa mudança – que faz a dívida do historiador com o passado se voltar para o “testemunho” e não mais para os “vestígios” – pode ser explicada pela convergência entre história e psicanálise no pensamento ricoeuriano.

Convergência igualmente presente em *Estudo sobre a noção de esquecimento na obra de Paul Ricœur*, cuja análise de Rodrigo Souza é a respeito do conceito de esquecimento na filosofia ricoeuriana. Cruzando o tema da memória com a história e com a psicanálise, Souza mostra que a noção de esquecimento em Ricœur nos auxilia a pensar problemas éticos e políticos, não apenas importantes, mas muito atuais.

É com o tema da “atualidade”, do “presente”, que Vítor Costa leva a termo o eixo *Estudos de filosofia ricœuriana*, analisando o difícil problema do presenteísmo, em *Intensificação da experiência do tempo e ampliação do espaço de experiência: Ricoeur e nosso amplo presente*. Acompanhado de Koselleck e Kundera, o autor busca em Ricœur uma alternativa ética e existencial em face do “paradigma da errância”, característica presentista e fortemente atual em nossa organização cotidiana da vida, do tempo e do nosso espaço de experiência.

Encerrado o *corpus* teórico do *Dossiê*, dividido e apresentado acima, o leitor encontrará ainda três traduções. Caio Padovan e Guilherme Germer assinam dupla tradução: *James J. Putnam, sobre a importância da formação e das perspectivas filosóficas para o desenvolvimento futuro do movimento psicanalítico*, de Theodor Reik, e *Psicanálise e Filosofia. Uma resposta à crítica do Dr. Theodor Reik*, de James J. Putnam. As duas traduções são acompanhadas por longas e ricas notas dos tradutores, e por *Notas*



introdutórias mediante as quais Caio Padovan e Weiny Freitas contextualizam o conteúdo dos textos ora traduzidos e assinalam a inserção desses textos no conjunto maior de traduções e publicações anteriores, encerrando, assim, o trabalho de publicação e tradução do primeiro grande debate entre filosofia e psicanálise no interior do movimento psicanalítico. Jeferson Vaz traduz *Do livro de Montaigne*, excerto do filósofo francês Nicolas Malebranche (1638-1712), extraído de sua obra *De la recherche de la verité* [*Da busca da verdade*] (1674/75). A tradução, enriquecida com notas do tradutor, é acompanhada respectivamente por breve *Biografia e Resumo* do autor e texto traduzidos.

Além das traduções, o *Dossiê* apresenta a resenha do livro *Subjetividade, Filosofia e Psicanálise*, CRV, 2021. Amanda Malerba destaca que o título do livro leva o nome do *Grupo de pesquisa* homenageado pela obra por seus dez anos de existência. Dividido em três linhas principais, *História da Filosofia da Psicanálise, Filosofia das Ciências Humanas e Estudos de Filosofia Ricœuriana*, a obra conta com dez capítulos sobre temas e autores diversos, relativos a cada um dos eixos acima, e é considerado pela autora “não somente uma coletânea dos trabalhos de pesquisa, como também um convite para acompanhar os futuros eventos e realizações do *Grupo de Pesquisa Subjetividade, Filosofia e Psicanálise*”.

Por fim, *Teoria crítica e psicanálise: uma entrevista com Amy Allen* conclui o percurso do *Dossiê*. Considerando a contribuição marcante das ideias da filósofa e feminista norte-americana Amy Allen (1970), professora da Universidade Estadual da Pensilvânia, Estados Unidos, Paula Rech *et alii* oferecem-nos um rico e produtivo diálogo com a filósofa. Amy Allen nos dá respostas breves, porém precisas, a amplas questões a respeito de seu pensamento. A entrevista cobre uma temática central do pensamento de Amy Allen, a tentativa de integrar a relação entre crítica social e práxis feminista, inspirando-se no modelo psicanalítico.

Este *Dossiê*, marcado por ampla diversidade teórica e profundidade de conteúdo, evidencia as tensões filosóficas do modelo psicanalítico com as ciências humanas e com a filosofia ricœuriana. Esperamos que ele coloque em questão a nossa capacidade de repensar não apenas modelos, mas principalmente as nossas convicções teóricas, que tantas vezes modelam tão precariamente nossas posições.

Excelente leitura a todos,

Os Editores,

Prof. Dr. Weiny César Freitas Pinto (UFMS)

Prof. Dr. Cristian Marques (PUCRS)



Recebido em: 15/04/2022

Aprovado em: 09/06/2022

Publicado em: 30/09/2022

PSYCHANALYSE DE L'INTELLIGENCE

intelligence naturelle, intelligence artificielle, intelligence pulsionnelle ?

PSICANÁLISE DA INTELIGÊNCIA

inteligência natural, inteligência artificial, inteligência pulsional?

PSYCHOANALYSIS OF INTELLIGENCE

natural intelligence, artificial intelligence, instinctual intelligence?

Alice Cabanat¹

(alice.cabanat@hotmail.fr)

Caio Padovan²

(caiopadovans@gmail.com)

Résumé : La spécificité de l'intelligence humaine est aujourd'hui interrogée au regard des tentatives de la simuler en cybernétique, comme s'y engage notamment le projet d'une intelligence artificielle, autorisant la comparaison entre activité intellectuelle humaine et le travail fourni par la machine. Quelle compréhension de l'intelligence la psychanalyse peut-elle apporter pour nuancer ce « copié-collé » ? Cette compréhension se composerait à partir d'un premier lien établi entre la notion d'intelligence et la description des processus de pensée en psychanalyse, qui en constituent la « mécanique » consciente et inconsciente. Cette description s'articule à la conception d'une étiologie pulsionnelle de la pensée, liant d'emblée cognition et pulsion. Ainsi, les apprentissages et le développement de l'activité intellectuelle chez l'être humain sont notamment mus par la pulsion de savoir. Le travail intellectuel fourni par l'homme diffère ainsi de celui fourni par les machines, dépourvues de la question de la recherche du sens.

Mots-clés : Intelligence. Psychanalyse. Intelligence artificielle. Processus de pensée. Pulsion de savoir.

Resumo: A especificidade da inteligência humana é hoje questionada a partir das tentativas de simulá-la ciberneticamente, tal como parece se engajar o projeto de uma inteligência artificial, que autoriza a comparação entre a atividade intelectual e o trabalho fornecido pela máquina. Qual compreensão da inteligência a psicanálise nos oferece para nuanciar este projeto de “copiar-colar”? Esta compreensão consistiria no estabelecimento de uma relação entre a noção de inteligência e a descrição dos processos de pensamento em psicanálise, e que constitui a “mecânica” consciente e inconsciente destes processos. Esta descrição se articula à concepção de uma etiologia pulsional do pensamento, associando de maneira intrínseca cognição e pulsão. Neste sentido, o processo de aprendizagem e o desenvolvimento da atividade intelectual no ser humano são notadamente mobilizados pela pulsão de saber. O trabalho

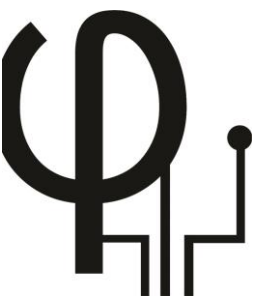
¹ Psicóloga clínica, pesquisadora e professora ligada à *Université Paul-Valéry Montpellier 3*.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5480-1928>.

² Psicólogo clínico, pesquisador ligado ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5546489394122208>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6397-6631>.



intelectual fornecido pelo homem difere assim daquele fornecido pelas máquinas, desprovidas por sua vez da busca por sentido.

Palavras-chave: Inteligência. Psicanálise. Inteligência artificial. Processos de pensamento. Pulsão de saber.

Abstract: The specificity of human intelligence is now being questioned in the light of attempts to simulate it in cybernetics, as is the case with the project for artificial intelligence, which would allow comparison between human intellectual activity and the work done by the machine. What understanding of intelligence can psychoanalysis bring to nuance this "copy and paste"? This understanding would be based on a first link established between the notion of intelligence and the description of thought processes in psychoanalysis, which constitute its conscious and unconscious "mechanics". This description is linked to the conception of a drive etiology of thought, linking cognition and drive from the outset. Thus, learning and the development of intellectual activity in human beings are notably motivated by the drive to know. The intellectual work done by humans differs from that done by machines, which are devoid of the question of the search for meaning.

Keywords: Intelligence. Psychoanalysis. Artificial intelligence. Thinking process. Instinct to know.

Faisant appel à la faculté de comprendre et au raisonnement intellectuel, l'intelligence est un concept aujourd'hui très ordinaire. Pourtant, si l'on s'y essaie, difficile de définir avec clarté ce qu'est l'intelligence : ce qui semble caractéristique de cette notion, c'est précisément qu'elle ne dispose pas d'une véritable définition, *a fortiori* d'une définition scientifique.³

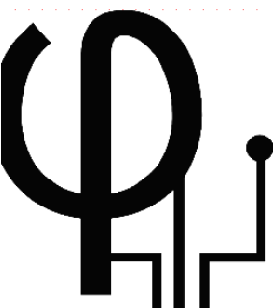
Pour mieux entendre cet état de trouble, il faut remonter l'histoire de l'élaboration scientifique du concept d'intelligence ainsi que ses *métamorphoses*⁴. Comme le rappelle la philosophe C. Malabou, l'intelligence est une entité conceptuelle récente, initialement absente du champ philosophique – contrairement, souligne-t-elle, aux concepts d'« intellect », d'« esprit » ou d'« entendement » (MALABOU, 2020, p. 135). Ce n'est qu'au tournant du XIXe siècle, avec le plein essor de la psychologie expérimentale⁵, que l'intelligence devient une véritable catégorie : l'intérêt scientifique se porte alors vers l'étude des phénomènes supérieurs de la vie de l'esprit, comme la mémoire, l'imagination, l'attention ou l'orientation des idées.

Or, depuis sa naissance, l'intelligence est au cœur de vigoureux débats théoriques, opposant psychologues, biologistes, philosophes, historiens, qui tentent de la définir. À la croisée du biologique et du symbolique, cette notion composite continue d'être questionnée aujourd'hui, et ce particulièrement à l'aune de sa réplique informatique : l'intelligence

³ Comme le suggère C. Malabou lors d'un entretien réalisé à l'occasion de la sortie de son ouvrage *Les Métamorphoses de l'intelligence* (2017). Disponible sur : <https://youtu.be/C3-sdsSZeLU>, accédé le 15 avril 2022.

⁴ Terme proposé par C. Malabou (2017) pour désigner les changements de formes successifs de qu'a connu cette notion.

⁵ Nous pouvons citer parmi les têtes de file de la psychologie expérimentale A. Binet ou Th. Simon dont les recherches ont eu une portée considérable dans l'histoire de la psychologie de l'intelligence.



artificielle.

Qu'est-ce que la psychanalyse peut apporter à la compréhension de l'intelligence, notamment au regard du surgissement de l'intelligence artificielle ? Sans prétendre être exhaustifs, nous donnerons ici quelques pistes de réponse à cette question, en commençant par inscrire la notion d'intelligence dans la perspective historique de ses différents avatars à partir des propositions de C. Malabou. Dans un deuxième temps, en appui sur le référentiel psychanalytique, nous situerons l'intelligence dans la mécanique des processus de pensée (S. Freud, P. Luquet). Enfin, nous traiterons des rapports existants entre travail intellectuel et pulsion de savoir (P.-L. Assoun, S. Freud, M. Cournut-Janin).

1 HISTOIRE DE L'INTELLIGENCE ET SES AVATARS

1.1 De l'intelligence mesurée à l'intelligence artificielle

Retraçant l'histoire de l'intelligence et ses transformations, C. Malabou repère trois discours scientifiques remarquables sur cette notion (MALABOU, 2017, pp. 28-29). Le premier d'entre eux présente l'intelligence comme une entité mesurable, autorisant son instrumentation psychométrique et le développement d'un vocabulaire de la mesure⁶ (XIX^{ème} siècle). Cette conception s'appuie sur un postulat déterministe, définissant le développement intellectuel humain comme directement dépendant de facteurs héréditaires, alors considérés comme prépondérants dans la manifestation de toute déviation organique ou psychique (MALABOU, 2017, p. 28). Dans cette perspective, les progrès réalisés postérieurement dans le séquençage du génome humain orientent les scientifiques dans la recherche des marqueurs génétiques de l'intelligence. Ce paradigme déterministe biologique se voit, dans un deuxième temps, bouleversé par la découverte épigénétique : le développement cérébral n'est alors plus uniquement entendu comme le résultat d'une destinée génétique, mais se révèle « pour une grande part épigénétique, ce qui veut dire que l'habitude, l'expérience, l'éducation jouent un rôle déterminant dans la formation et le destin des connexions neuronales » (MALABOU, 2017, p. 29). Enfin, le troisième discours identifié par l'auteure, correspondant à l'ère actuelle, serait celui d'une intelligence « automatique », essentiellement cognitive et marquée par « la fragilité des frontières » entre « cerveau et intellect, machine et intellect, intelligence (naturelle) et

⁶ Notamment les travaux d'A. Binet et Th. Simon déjà cités, à l'origine du premier test psychométrique (test Binet-Simon, 1905) ayant inspiré les échelles de mesure encore employées aujourd'hui.

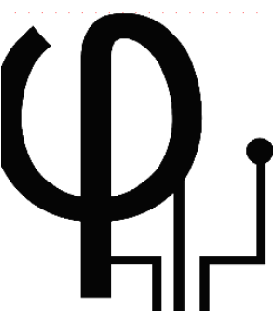
intelligence (artificielle) » (MALABOU, 2017, p. 23). Selon cette affirmation, les enjeux actuels de l'intelligence seraient associés à sa re-signification au regard des possibilités de sa simulation cybernétique.

1.2 L'intelligence artificielle : projet d'un cerveau synthétique

L'intelligence artificielle désigne la recherche des moyens permettant de doter les systèmes informatiques de capacités intellectuelles comparables à celles des êtres humains. D'après C. Malabou, cette reproduction synthétique de l'intelligence humaine remettrait en question la spécificité de cette dernière, effaçant la distinction entre intelligence humaine « naturelle » et intelligence artificielle. Cette annonce est pour elle justifiée par les avancées produites dans le domaine informatique : nous ne parlons plus aujourd'hui d'un simple ordinateur tentant de mimer le cerveau avec un codage numérique binaire, mais bien d'une technologie de pointe qui réplique l'architecture et les principes fonctionnels du cerveau « vivant ». Parmi ces principes fonctionnels, nous retrouvons la fameuse plasticité cérébrale que l'on croyait jusqu'à présent propre au cerveau humain et garante de sa singularité. Ces progrès seraient permis par l'exécution de puces douées de plasticité : c'est ce système de réseaux de neurones artificiels qui est au centre du processus de *deep learning* (apprentissage profond), permettant à ces dispositifs électroniques d'« apprendre » et de modifier leurs programmes de façon automatique, de s'auto-transformer constamment en fonction de leurs apprentissages (MALABOU, 2020, p. 138). Adossés à de puissants systèmes de stockages d'informations, ces appareils sont dotés de forces de calcul leur permettant d'extraire et de recouper entre elles des millions d'informations.

C. Malabou affirme ici la potentialité théorique des machines à acquérir dans l'avenir une véritable architecture neuronale, aussi évolutive et adaptative que celle de notre cerveau humain et ouvrant pour certains les perspectives d'une « hybridation » entre le vivant et la machine. Il serait alors possible, d'après elle, d'établir une identité de structure entre intelligence naturelle et intelligence artificielle : de cette façon, l'intelligence émanant d'un « cerveau synthétique » serait comparable à l'intelligence produite par un cerveau humain. Ce constat constituerait selon l'auteur une quatrième blessure narcissique infligée à l'humanité dans la suite des déclinaisons établies par S. Freud dans *Introduction à la psychanalyse* (1917) (MALABOU, 2017, p. XV). Que faire de notre intelligence face à cette « jumelle » artificielle ?

2 LA MECANIQUE DE L'INTELLIGENCE : LES PROCESSUS DE PENSEE



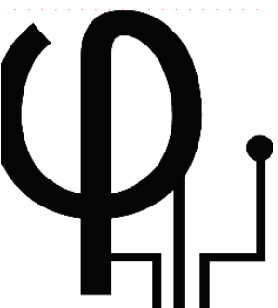
2.1 Cognition et pulsion

Si le mot intelligence provient du terme latin *intelligentia*, qui désigne la faculté de comprendre (*intelligere*) (PICOCHE, 2002, p. 323), cette faculté n'est opérante chez l'homme qu'au moyen de ses *pensées*. Or, la question des tenants et des aboutissants des processus de pensée chez l'homme a occupé S. Freud dès le début de ses recherches. L'une des définitions essentielles qu'il a mise en lumière est que le *processus de pensée* se forme dans le psychisme à partir de l'activité de représentation.

Nous commencerons par évoquer les apports freudiens qui peuvent être rapprochés de l'activité intellectuelle étayée sur les mécanismes cognitifs. Nous en trouvons des éléments dès l'*Esquisse pour une psychologie scientifique*, où l'auteur tente de caractériser « le processus de la pensée cognitive » [*Vorgang des Erkennenden Denkens*] (FREUD, 1895, p. 377). C'est cette pensée cognitive qui constitue notre pensée consciente, celle qui participe au sentiment de notre propre pensée. S. Freud lui associe un déterminant fondamental, celui du langage : « ce qui caractérise le processus de la pensée cognitive, écrit-il, [c'est] le fait que l'attention s'applique dès le début aux annonces de décharge de la pensée, c'est-à-dire aux signes du langage » (FREUD, 1895, p. 377). Cette pensée consciente advient donc par l'intermédiaire de représentations de mots et peut être associée à l'acte de jugement, aux fonctions de l'attention et de la mémoire consciente.

Cependant, cette activité de pensée consciente ne se présente chez S. Freud (1911) que comme une activité de pensée secondaire par rapport à une forme de pensée primitive. S. Freud identifie en effet deux types d'activité de représentation aux principes distincts à partir desquels se déploie l'activité de pensée humaine : 1) une activité de pensée primaire de caractère inconscient, suivant le principe de plaisir, associée aux représentations de choses, essentiellement visuelles, 2) une activité de pensée secondaire et consciente, suivant le principe de réalité, principalement associée aux représentations de mot.

S. Freud détaille ces deux types d'activité dans *Formulations sur les deux principes de l'advenir psychique*. Ici, nous apprenons que si notre pensée consciente suit le principe de réalité : c'est-à-dire que les représentations qui la composent s'appliquent à représenter « l'état des faits réels du monde extérieur », notre pensée inconsciente, elle, suit le principe de plaisir : elle cherche à répéter la perception qui est liée à la satisfaction du besoin, et ce sur un mode hallucinatoire (FREUD, 1911, p. 14). L'exemple prototypique en est le bébé qui ressent la faim et qui hallucine le sein dans l'attente d'être satisfait. S. Freud écrit que dans ce premier temps, « le pensé (le souhaité) fut tout simplement posé de façon hallucinatoire,



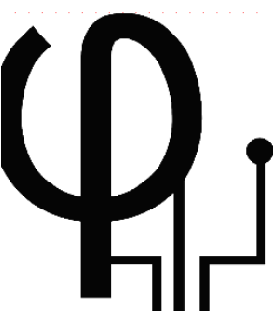
comme cela advient aujourd’hui encore chaque nuit pour ce qui est de nos pensées de rêve », et que dans un second temps était introduit, « un nouveau principe de l’activité animique ; ne fut plus représenté ce qui était agréable, mais ce qui était réel, même si cela devait être désagréable » (FREUD, 1911, p. 14).

Ainsi, S. Freud met-il l’accent sur les différences entre ces deux types d’activités de pensée et leur mode de formation, dans une perspective génétique, la seconde succédant à la première. Cependant, la pensée primitive va persister dans le psychisme : elle ne se trouve que « séparée par clivage » et demeure « libre à l’égard de l’examen de réalité et soumise seulement au principe de plaisir » (FREUD, 1911, p. 16). C’est cela qu’on nomme la création de fantasmes « qui commence déjà avec le jouer des enfants et qui, ultérieurement prolongé en rêve diurne, abandonne son étayage sur des objets réels » (FREUD, 1911, pp. 16-17). Dans ces processus, l’épreuve de réalité n’est pas valable, « la réalité de pensée équivaut à la réalité extérieure, le désir à son accomplissement, à l’événement ; ceci découle directement de la domination du vieux principe de plaisir ». Cette première forme de pensée déterminée par le désir et organisée par le fantasme inconscient persiste donc de façon *indépendante* dans le psychisme, et ce malgré l’acquisition d’une pensée consciente qui tend vers « l’utile » (FREUD, 1911, p. 18).

2.2 L’origine sexuelle de la pensée

Partant de là, ces considérations nous invitent à poser une autre question, qui n’est pas anecdotique pour notre propos : qu’est-ce qui conduit l’homme à penser, à *fabriquer* de la pensée ? Pour S. Freud, tout part de « l’état de repos psychique [qui] fut initialement perturbé par les exigences impérieuses des besoins internes » (FREUD, 1911, p. 14). Ce sont donc les exigences corporelles qui poussent le sujet humain à l’activité de pensée, et S. Freud écrit dans *Pulsions et destins des pulsions* que « Nous pouvons donc conclure, que ce sont les pulsions qui sont les véritables moteurs des progrès et ont porté le système nerveux [...] au degré actuel de son développement » (FREUD, 1915, p. 16). Pour S. Freud, ce sont donc les pulsions qui contraignent le cerveau humain – il emploie ici le terme de « système nerveux » – au processus de représentation et donc à la pensée.

Manifestement pour S. Freud, l’origine de toute pensée est d’essence pulsionnelle et inconsciente. Le désir se pose comme le moteur du travail psychique qui implique la pensée, ce qu’il écrit dans *L’interprétation des rêves* (1900) : « seul le désir peut pousser au travail notre appareil psychique » (FREUD, 1971, p. 482). La pensée consciente se conçoit donc à partir d’une pensée d’origine inconsciente et de source corporelle qui a été transformée



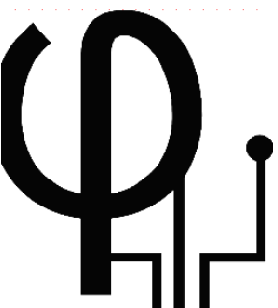
en langage. Pour l'inventeur de la psychanalyse, la pensée humaine se présente ainsi comme comportant deux pôles majeurs, le pôle inconscient et le pôle conscient. Dans cette perspective freudienne, le psychanalyste français P. Luquet affirme dans son ouvrage *Les niveaux de pensée* que la pensée nécessite « le fonctionnement simultané des formes de pensée de différents niveaux de conscience interagissant les uns avec les autres » (LUQUET, 2002, p. 111). Ainsi, d'après cet auteur, l'intelligence se situe entre la pensée verbale consciente « qui fournit les moyens du raisonnement et de l'explication » (LUQUET, 2002, p. 102) et la pensée inconsciente fantasmatique qui en est l'élément créateur. Il soutient que l'activité intellectuelle ne peut être considérée isolément, et que le développement de la pensée cognitive peut être relié à celui de l'ensemble de l'appareil mental (LUQUET, 2002, p. 30). D'après lui, le cognitif prend sa source dans le pulsionnel, « L'apprentissage des fonctions, l'usage des instruments, l'investissement des systèmes sont d'origine affective et relationnelle » (LUQUET, 2002, p. 171), et son efficacité doit être entendue par rapport aux fantasmes structurants du moment du développement et au conflit intrapsychique.

3 PULSION DE SAVOIR ET INTELLIGENCE THEORICIENNE

3.1 Conjonction de l'intellectuel et du sexuel

Si l'opérativité de l'intelligence chez l'homme s'insère dans la dynamique des processus de pensée conscients et inconscients, elle apparaît également inséparable d'un certain rapport au *savoir* engagé par une certaine pulsionnalité.

En effet, d'après les propositions freudiennes, les ressorts de l'activité intellectuelle humaine s'enracinent dans la sexualité : travail intellectuel se conjugue avec tension sexuelle. Dans ses *Trois essais sur la théorie sexuelle*, S. Freud remarque la dépendance étroite existant entre « la concentration de l'attention sur une tâche intellectuelle et la tension intellectuelle en général » (FREUD, 1905, p. 137). Il indique dans ce texte fondamental une relation d'influence réciproque entre mécanisme de l'attention et état d'excitation sexuelle, et met au jour le lien entre le travail intellectuel et l'excitation sexuelle. Comme le résume le psychanalyste français P.-L. Assoun, « ledit intellect *fonctionne à l'excitation* » (ASSOUN, 2013, p. 116). À quoi correspond plus précisément cette forme intellectuelle de l'excitation ?



S. Freud fait appel à une « pulsion de savoir » ou « pulsion du chercheur »⁷ (*Wiss-oder Forschertrieb*) (FREUD, 1905, p. 123). Il en détaille la composition, la situant à l'intersection de l'emprise, de la cruauté et du scopique. Ainsi, la pulsion de savoir « correspond d'une part à une action sublimée de l'emprise » et, d'autre part, « travaille avec l'énergie du plaisir scopique » (FREUD, 1905, p. 123). Comme le souligne P.-L. Assoun, « le "sachant" veut maîtriser et regarder ("voir" s'entend dans "savoir"), ce qui marque la passion de savoir » (ASSOUN, 2013, p. 121). Bien que S. Freud présente la pulsion de savoir comme non « subordonnée exclusivement à la sexualité », ses rapports à la vie sexuelle demeurent essentiels « car la psychanalyse nous a appris que la pulsion de savoir des enfants est attirée avec une précocité insoupçonnée et une intensité inattendue par les problèmes sexuels, voire qu'elle ne peut être éveillée que par eux seuls » (FREUD, 1905, p. 123).

En effet, pour le créateur de la psychanalyse, le premier foyer de cette conjonction entre l'intellectuel et le sexuel se situe dans l'enfance de l'individu, moment où la pulsion de savoir est éveillée. Cette activité de recherche infantile, qui se manifeste entre la troisième et la cinquième année de vie de l'enfant, n'apparaît pas de façon spontanée « du fait d'un besoin inné de causalité », précise-t-il, mais est produite pour répondre à des questions urgentes posées par la sexualité humaine (FREUD, 1908, p. 230). Ainsi, ce « ne sont pas des intérêts théoriques mais des intérêts pratiques qui mettent en branle l'activité de recherche chez l'enfant » (FREUD, 1905, p. 123). Le premier de ces problèmes concrets correspond à la naissance d'un autre enfant, confrontant le jeune sujet à l'énigme urgente : « d'où viennent les enfants ? » (FREUD, 1905, p. 124). Cette interrogation concernant sa propre origine, et reliée à la sexualité parentale, constitue en effet pour S. Freud « la question la plus ancienne et la plus brûlante de la jeune humanité » (FREUD, 1907, p. 153). C'est au cours de ce « stade d'investigation sexuelle infantile », durant lequel la curiosité de l'enfant « se manifeste par d'inlassables questions » (FREUD, 1910, p. 54) que le jeune chercheur [*Forscher*] va développer son « indépendance intellectuelle » cherchant des réponses aux énigmes que lui pose la vie, par ses propres moyens (FREUD, 1910, p. 56)

3.2 Les théories sexuelles infantiles

⁷ L'hypothèse d'une pulsion de recherche apparaît pour la première fois dans une lettre ouverte au Dr. Früst intitulée *Sur les éclaircissements sexuels apportés aux enfants* (1907). Elle est également développée dans les textes postérieurs *Des théories sexuelles infantiles* (1908), puis *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* (1910) sur lesquels nous nous appuyons également ici.

La résolution psychique de ces énigmes se traduit dans/par l'élaboration de ce que S. Freud nomme « théories sexuelles infantiles » [*Infantilen Sexualtheorien*]⁸. Comme le souligne P.-L. Assoun (2009), le choix du terme « théorie » pour caractériser le monde mental enfantin peut apparaître audacieux tant il évoque la rigueur logique et la rationalité (ASSOUN, 2009, p. 1299). C'est pourtant bien dans ces élaborations enfantines que se situe le prototype de l'activité théorisante de l'être humain : l'*infantile* qui qualifie ces théories se rapporte non seulement à l'enfant, mais aussi à ce qui constitue l'originaire psychique du futur adulte *chercheur*. Bien que les théories construites par le petit enfant se révèlent souvent erronées et fantaisistes, elles sont pour S. Freud « remarquables » en tant que porteuses d'« une part d'authentique vérité » : elles apparaissent sous ce rapport analogues « aux tentatives de solutions des adultes, dites "géniales", concernant les problèmes du monde dont la difficulté dépassent l'entendement humain » (FREUD, 1908, p. 232).

Expliquant cette forme d'activité mentale, la psychanalyste française M. Cournut-Janin précise qu'il s'agit pour l'enfant d'articuler « sous une forme cohérente, donc pensable, les bribes de savoir, vrai ou faux, qu'il a pu se forger » (COURNUT-JANIN, 1996, p. 73). Cette articulation d'hypothèses sur le monde et la vie sexuelle est colorée par ses vécus pulsionnels du moment : la théorisation forgée sera donc dépendante des « questions que lui posent son corps, et plus particulièrement ses zones érogènes, le corps des autres, avec ce qu'il imagine de leur anatomie et de leur fonctionnement » (COURNUT-JANIN, 1996, p. 74). C'est particulièrement le cas lors de la traversée du conflit œdipien, au cours duquel la pulsion de savoir va véritablement trouver « son aliment » selon P.-L. Assoun (ASSOUN, 2013, p. 122).

En effet, comme le souligne, P.-L. Assoun, la situation œdipienne, avec les désirs amoureux et hostiles vis-à-vis du couple parental qu'elle mobilise chez l'enfant, marque un tournant déterminant. C'est alors que le petit enfant, en pleine quête de satisfaction pulsionnelle « s'aperçoit, au moment d'expérimenter l'obstacle à sa satisfaction (interdit de l'inceste), qu'il y a, derrière cette histoire, quelque chose à savoir » (ASSOUN, 2013, p. 121). P.-L. Assoun met alors en exergue la distinction entre *connaître* et *savoir* en matière de vie sexuelle. Pour l'auteur, la sexualité « n'est pas une question de théorie de la connaissance : du sexuel, il n'y a pas grand-chose à connaître, mais beaucoup à savoir » (ASSOUN, 2013, p. 122). Ainsi, si le processus de connaissance implique une progression procurant du plaisir, « le *savoir* désigne et traduit un franchissement » de par la singularité de la pulsion de recherche qui, comme il le précise, « a le savoir comme ressort autant que pour objet » (ASSOUN, 2013, p. 120). L'épreuve

⁸ Ces premières élaborations intellectuelles tournent principalement autour de trois catégories typiques selon S. Freud : la fécondation, la naissance et le coït (FREUD, 1905).

œdipienne et sa résolution, impliquant une répression de la satisfaction immédiate par l'acte en faveur de la pensée, apparaissent ainsi comme un événement majeur marquant durablement le rapport de l'être humain au savoir : il sera par la suite impossible pour le sujet adulte – « l'enfant grandi » – de démêler la question du savoir de celle de la jouissance sexuelle (ASSOUN, 2013, p. 121).

Ces considérations conduisent P.-L. Assoun à conclure que, chez l'homme, le savoir est « une figure majeure de l'excitation » (ASSOUN, 2013, p. 117). Celui qui fait profession de chercheur, qui en représente l'incarnation la plus achevée, n'apparaît pas sous ce jour comme un « résigné du pulsionnel », mais bien plutôt comme un « excité du savoir » (ASSOUN, 2013, p. 123). L'auteur souligne à cet endroit la « duplicité profonde de l'excitation : non seulement l'excitation intellectuelle plonge ses racines dans le sexuel, mais l'intellectuel constitue en quelque sorte la pointe du sexuel » (ASSOUN, 2013, p. 123). Le savoir, par essence, « excitant », peut cependant en dernière instance conduire sur les chemins de la *sublimation*⁹, lorsque la pulsion se dirige vers des buts non sexuels, destin « le plus rare et le plus parfait » selon S. Freud (FREUD, 1927, p. 60).

4 CONCLUSION

Que nous apporte cet examen psychanalytique rapide de la question de l'intelligence humaine au regard des développements croissants de sa *copie* cybernétique ?

L'étude de l'histoire de l'intelligence telle que déployée par C. Malabou nous a permis de situer cette notion au regard de ses métamorphoses. Ainsi, l'apparition de cette catégorie nouvelle au XIX^{ème} siècle a conduit à une redéfinition de l'esprit, des capacités de connaissance, et finalement de la vie psychique tout entière. À la frontière entre vie biologique et vie symbolique, l'intelligence s'est retrouvée au centre d'un conflit majeur, opposant les tenants d'un déterminisme biologique forcené aux défenseurs passionnés de « sa signification spirituelle de compréhension et de création » (MALABOU, 2017, p. 10). L'auteure estime en définitive que « le fond de cette querelle tient bien à la question de savoir si l'intelligence est réductible à un ensemble de dispositions cérébrales », dispositions alors théoriquement reproductibles par la machine (MALABOU, 2017, p. 10).

⁹ La sublimation est un processus complexe par lequel la pulsion dévie de son but sexuel immédiat pour se mettre à la disposition d'activités culturelles socialement valorisées. S. Freud (1910) dénombre trois destins de la pulsion de savoir : l'inhibition, le refoulement, la sublimation.

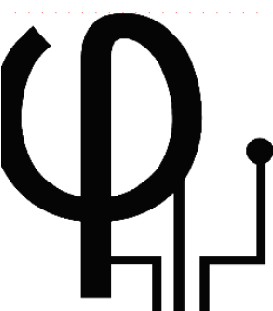
C'est à partir de cette confrontation entre caractères organique et spirituel que nous sommes fondés à faire intervenir l'éclairage psychanalytique. Pour traiter d'un phénomène, la psychanalyse nous a habitués à partir des processus psychiques inconscients, qui suivent une autre logique que les processus psychiques conscients.

En rapprochant la notion d'intelligence du concept de pensée, nous avons vu qu'il était inexact de réduire la pensée humaine à la pensée cognitive consciente. L'activité de pensée se conçoit ici en référence au modèle d'un appareil psychique divisé en instances. Il n'y aurait donc pas une pensée, mais plusieurs formes de pensée constitutives de l'intelligence humaine, cette dernière ne se limitant pas à des opérations cognitives de surface. S'il existe chez l'homme un appareil cognitivo-intellectuel, ce dernier est contenu par un appareil psychique mobilisé par les investissements pulsionnels.

Ainsi, l'apparition du travail intellectuel humain obéit à la mise en œuvre d'une certaine pulsionnalité. Si, pour se développer, l'intelligence artificielle s'appuie sur des mécanismes d'apprentissage automatisés – principalement d'apprentissage par renforcement – le développement de l'activité intellectuelle chez l'homme n'est pas programmé par une instance extérieure : l'être humain y est *poussé* par le désir de savoir, qui se présente comme une contrainte interne à résoudre une énigme, d'abord de nature sexuelle. C'est alors la curiosité sexuelle qui provoque la soif intellectuelle, et ce lien primitif est un enjeu essentiel de l'accès aux apprentissages. Le système apprenant de la machine, lui, ne connaît que des données : il ne comporte pas d'ouverture vers « l'inconnu », aucune énigme à résoudre. Nous pourrions dès lors soutenir que l'intelligence humaine est, d'une certaine manière, une intelligence pulsionnelle.

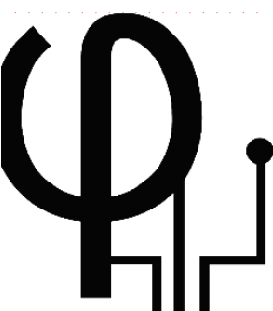
Pour S. Freud, le modèle de notre rapport à l'énigme se trouve à Thèbes, dans la devinette soumise à Œdipe par le Sphinx (FREUD, 1905, p. 124). C'est cette question, touchant à l'origine de l'homme – et qui demeure pour ce dernier un éternel point d'interrogation – qui pousse l'intelligence humaine à des recherches continues. C'est ainsi que, comme le formule M. Cournut-Janin, « l'esprit humain ne cesse de théoriser » (COURNUT-JANIN, 1996, p. 80).

Certes, l'intelligence nécessite, pour advenir, une base anatomique et certaines dispositions physiologiques, comme la fameuse plasticité cérébrale, permettant l'établissement de fonctions neurologiques et cognitives essentielles. Mais nous pourrions, au terme de notre parcours, ajouter que l'intelligence nécessite certaines mises en œuvre pulsionnelles. Simuler la pulsion, un nouveau défi pour l'intelligence artificielle ?



REFERENCES

- ASSOUN, Paul-Laurent. *Dictionnaire thématique, historique et critique des Œuvres Psychanalytiques*. Paris : Presses Universitaires De France, 2009.
- ASSOUN, Paul-Laurent, *L'excitation et ses destins inconscients Court Traité psychanalytique de l'excitation*, Paris : Presses Universitaires De France, 2013.
- COURNUT-JANIN, Monique. Origine sexuelle de la pensée. In : *Psychanalyse, neurosciences, cognitivismes*. Paris : Presses Universitaires de France, pp. 71-80.
- FREUD, Sigmund, Esquisse pour une psychologie scientifique, 1895. In : *La naissance de la psychanalyse*. Paris : Presses Universitaires de France, pp. 309-396.
- FREUD, Sigmund. L'interprétation du rêve, 1900. *Œuvres complètes*, Volume IV. Paris : Presses Universitaires de France, 1971.
- FREUD, Sigmund. *Trois essais sur la théorie sexuelle*, 1905. Paris : Éditions Gallimard, 1987.
- FREUD, Sigmund. Sur les éclaircissements sexuels apportés aux enfants, 1907. *Œuvres complètes*, Volume VIII. Paris : Presses Universitaires de France, pp. 147-158.
- FREUD, Sigmund. Des théories sexuelles infantiles, 1908. *Œuvres complètes*, Volume VIII. Paris : Presses Universitaires de France, pp. 225-242
- FREUD, Sigmund. *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, 1910. Paris : Librairie Gallimard, 1927.
- FREUD, Sigmund. Formulations sur les deux principes de l'advenir psychique, 1911. *Œuvres complètes* Volume XI 1911-1913. Paris : Presses Universitaires de France, pp. 11-22.
- FREUD, Sigmund, Pulsions et destins des pulsions, 1915. In : *Métapsychologie*. Paris : Éditions Gallimard, 1968 pp. 11-43.
- LUQUET, Pierre. *Les niveaux de pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, 2002
- MALABOU, Catherine. *Les Métamorphoses de l'intelligence*. Paris : Presses Universitaires de France, 2017.
- MALABOU, Catherine ; KYROU, Ariel. Questionner "l'intelligence" des machines. *Multitudes*, Paris, vol. 78, n. 1, 2020, p. 134-141. DOI : <https://doi.org/10.3917/mult.078.0134>.
- PICOCHÉ, Jacqueline, *Dictionnaire étymologique du français*, Paris : Dictionnaire Le ROBERT, 2002.



Recebido em: 16/04/2022
Aprovado em: 31/08/2022
Publicado em: 30/09/2022

PENSAMENTOS DE QUINTAL

perseverar no sonho e no mito

BACKYARD THINKING

how to persevere in dream and myth

Carlos Estellita-Lins¹
(cefestellita@gmail.com)

Resumo: O texto busca apresentar a relação entre sonho e mito tematizando o pensamento selvagem. A teoria dos sonhos e o conceito de inconsciente freudiano admitem uma noção ampliada de pensamento. Algumas concepções de pensamento na filosofia ganham convergência no debate estruturalista. São expostos aspectos da interpretação da obra de Lévi-Strauss, empreendida por Paul Ricoeur, no debate da revista *Esprit*, visando especialmente *La Pensée Sauvage* que havia sido publicado com impacto. Igualmente interessa examinar a questão do sujeito acompanhando considerações sobre uma teoria do sentido, da consciência e da história. A réplica de Lévi-Strauss será abordada neste contexto. O advento do *Mitológicas*, gestado em um debate que evitava estabelecer uma oposição entre etnologia e hermenêutica, coexiste com um crepúsculo das obras canônicas de sonho e mito. Esta obra, ainda pouco explorada, contribui na etnologia de mitos e sonhos ameríndios, assim como para uma renovada concepção da clínica psicanalítica. Uma retomada dos sonhos pode ser propiciada pelo pensamento ameríndio e seus experimentos com sonhos. Este renascimento é motivado pelo Antropoceno, que demanda outros modos de viver.

Palavras-chave: Psicanálise. Etnologia. Mito. Sonho. Pensamento ameríndio.

Abstract: The text seeks to present dream and myth relationship exploring savage mind ethnological concept. Dream theory and the Freudian concept of the Unconscious admit an expanded notion of thought whilst some conceptions of thought in philosophy converged in the structuralist conundrum. Aspects of the interpretation of Lévi-Strauss' work, undertaken by Paul Ricoeur, in the *Esprit* journal debate, are exposed, aiming especially at *La Pensée Sauvage* which had been published with impact. It is equally interesting to examine the question of the subject following considerations on a theory of meaning, consciousness, and history. Lévi-Strauss' rejoinder will be addressed in this context. The advent of the revolutionary tetralogy about Amerindian myths, gestated in a debate that avoided establishing an opposition between ethnology and hermeneutics, coexists with a twilight of the canonical works on dream and myth. *Mythologiques*, a work still little explored, contributes to the ethnology of Amerindian myths and dreams, as well as to a renewed conception of psychoanalytic clinics. A revival of dreams can be propitiated by Amerindian thought and its experiments with dreams. The Anthropocene seems to motivate such move, which demands renewed ways of living.

Keywords: Psychoanalysis. Ethnology. Myth. Dream. Amerindian thought.

¹ Pesquisador vinculado à Fundação Oswaldo Cruz. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4160996671087824>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9509-1811>.



INTRODUÇÃO

Escrevo num período conturbado, há muitas transformações vertiginosas em curso e os conflitos se exacerbam. Alguns percebem alguns acontecimentos. Vivemos uma catástrofe climática antropogênica. As últimas décadas de globalização digital virtual anestesiaram os habitantes das megacidades. As tecnociências ocuparam o lugar do deus morto e da Ciência-verdade oferecendo próteses para imaginar, figurar, enxergar, calcular. As máquinas falam e ajudam a pensar, mas ainda há recusa em trocar o contrato social por um contrato natural (SERRES, 1991; LATOUR, 2017).

Quero colocar especialmente, em cena, duas disciplinas tidas por Michel Foucault em *Les Mots et les Choses* como duas contra-ciências humanas articuladas por uma terceira, a linguística:

Em relação às “ciências humanas”, a psicanálise e a etnologia são sobretudo “contra-ciências”; o que não quer dizer que sejam menos racionais ou “objetivas” do que as outras, mas que as incorporam à contracorrente, remetendo-as a sua base epistemológica, e que elas não cessam de desfazer este homem que nas ciências humanas faz e refaz sua positividade (FOUCAULT, 1966, p. 391).

O filósofo genealogista afirma ainda que seria importante aplicar a ambas aquilo que Lévi-Strauss (1966, p. 390) dizia a respeito da etnologia: “que elas dissolvem o homem”. Trata-se aqui sobretudo de deslocar o debate sobre o humanismo vigente no interior do Existencialismo e da Fenomenologia, que engajava Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger e Herbert Marcuse, entre outros. Apesar disso, Foucault mantinha certa ambiguidade, com a qual, aliás, parecia auscultar os rumos de uma Filosofia do Estruturalismo.

A psicanálise e a etnologia desconfiam da ideia de homem, dos humanismos e das leituras acerca de uma síntese do *Mensch* sob o indivíduo moderno ocidental. Desfazem o tapete tecido durante a clareira do dia, respeitosas pelos mistérios na escuridão e atentas para a chegada dos guerreiros de Troia em Odisseia. A passagem de *Raça e História* comentada por Foucault não se arvora no mérito pós-humanista (superação da querela anti-humanista), mas destaca que, no duplo movimento de tecer e desfazer a trama, há uma tendência ulterior que consiste em submeter o homem às diferenças de perspectiva que constituem o próprio humano. A obsessão com as ciências do homem, fundando mais um humanismo, e a dicotomia ingênua entre indivíduo e sociedade costumavam legitimar aqueles rumos tradicionais. Ambas foram alvo das reflexões estruturalistas e pós-estruturalistas (para usar a terminologia ruim,

porém consagrada nos estadunidenses). O pós-estruturalismo trata cuidadosamente disto com exuberância de ideias, alegremente, sem consenso ou unanimidade.

Pretendo anunciar aqui algumas teses sobre mito e sonho. Acredito que se torna uma tarefa política contemporânea reativar a imaginação, o imaginário e observar as guerras de imagens. Evidentemente, o sonho e o mito são referências neste rumo. Hesito em falar num resgate, pois nenhum deles jamais esteve completamente capturado ou ameaçado. Duas obras maiores podem ser eleitas, como guias, a saber: *Die Traumdeutung* (FREUD, 1901; 2019) e *Mitológicas* (LÉVI-STRAUSS, 1964; 1966; 1969; 1971)² sem prejuízo de suas conexões ou seus desencontros, da retomada de outras vertentes de investigação do sonho ou do mito, mesmo que em contraposição a essas obras singularíssimas.

Nas encruzilhadas do que se chama no momento pós-estruturalismo – filosofia do estruturalismo, filosofias da diferença, neoestruturalismo, pós-modernismo, desconstrucionismo, *French Theory* etc. –, há alguns momentos privilegiados que permitem avaliar sua grade de inteligibilidade e as controvérsias ou viradas decisivas (MANIGLIER, 2011). Escolho um cenário intelectual de fundo para apresentar estas teses, refiro-me à discussão organizada pelo periódico *Esprit* com o grupo de Paul Ricoeur (RICOEUR, 1963; RUWET, 1963) incluindo as respostas de Lévi-Strauss (1963).

Provavelmente, uma busca bibliométrica confirme o esquecimento progressivo do sonho e do mito ao longo do século XX. Contudo, parece-me paradoxal o seu esquecimento no interior das próprias disciplinas que deram origem, repercussão e fama ao tratamento científico, rigoroso e preciso de ambas áreas de pesquisa, de ambos autores. Mostra-se ínfimo e desproporcional o debate sobre o mito ameríndio nas teorias elencadas no *Mitológicas*, se comparadas com o que se desenvolve nas terras baixas e entre os americanistas em geral, até o momento. Igualmente, a discussão sobre o sonho tem sido progressivamente eclipsada nas publicações psicanalíticas. Cumpre examinar esse esquecimento que incide no mito e no sonho enquanto problema ainda digno de ser explorado. Outro raciocínio poderia examinar se não foi exatamente a intervenção dessas mesmas obras que modificou o cenário intelectual, esgotando as questões ou anunciando novas veredas. Ambos, sonho e mito, foram sutilmente destituídos

² Trata-se de uma publicação composta por quatro volumes com mais de oitocentos mitos expostos através de um método serial lógico-matemático. Percorre o planalto central e chega ao noroeste norteamericano explorando recorrências semióticas e de teoria musical. Cabe ao leitor decidir se existem exatamente quatro ou sete (talvez até oito volumes) pois as pesquisas do período geraram novas obras diretamente relacionadas. Alguns amazonistas reivindicam uma unidade octogonal e fizeram moda ao cunhar os termos “grandes mitológicas” significando oito, e “pequenas mitológicas” referindo-se a tetralogia propriamente dita. Alguns dos volumes seguintes tratam de facto exclusivamente de mitos: *La vie de masques*, *La Potière Jalouse*, *Histoire de Lynx*.

de interesse ao serem transformados em outras questões através de novas práticas emergentes no modernismo (RODRIGUES, 2020). Por outro lado, ambos sofrem uma reinscrição compulsória no mundo das imagens factícias que se amplia vertiginosamente desde a invenção da fotografia, posteriormente, do cinema e atualmente computadores pessoais, *tablets* e *smartphones* com imagens *pixeladas*.

Cabe lembrar e reiterar que sonho não é lixo. Trata-se de um pensamento noturno, uma reflexão subterrânea, uma atividade de tradução corporal especulativa, mnêmico-sensorial. Freud admite muitas teorias sobre os sonhos em disputa, que, contudo, abordam um leque restrito de problemas orientado pelas disciplinas dos “nervos” ou do mental (*Nervenkrankheiten*) que surgiam no final do XIX. A partir disso, empenha-se em propor uma “teoria científica” sistemática que seria fundadora da metapsicologia psicanalítica. A autoridade clínica do divã, concebido como dispositivo laboratorial, equivale à autoridade etnográfica. Sua intrincada *démarche* parte de Aristóteles, como paradigma de que pensamos dormindo, e interessa-se por Artemidoro de Daldis enquanto problema mântico e divinatório legítimo, em que todo sonho é estritamente contextual (FREUD, 2019, p. 27). Na exegese freudiana, fala-se em um desejo indestrutível que retorna a cada fraquejar da censura e do recalque pelo sono. Refiro-me à realização de desejo, cuja encenação insiste num desejo por realizar. Sentinelas privilegiados do sono, os sonhos viram pesadelos se forem arrastados numa repetição do horror, *Angsträume*, por horror da repetição – única exceção à realização-encenação do desejo.

Falar em cena ou encenação (*Darstellung*) remete a duas referências ou pontos marcantes: a história social da fotografia e ao estatuto da forma na ciência do romantismo alemão (*Naturphilosophie*). Os estudos sobre mito também seguiram esse par, à sua maneira, até que a linguística produziu uma encruzilhada: imagem e palavra não correspondiam mais a uma reunião solidária do sentido com o som-palavra. Sua desestabilização permitiu novos rumos de investigação. A contribuição da semiologia, da filosofia e da psicanálise explodiu em mil pedaços o território anteriormente percorrido. A atualidade de uma ontologia do Inconsciente, cuja cena do sonho já anunciava, originou-se disso. As teorias levistraussianas sobre o pensamento, de fato e de direito, buscam organizar o campo fracionado, pois estão legitimadas por uma aventura pensante mais ampla e muito mais variada que aquela da ciência moderna (ESTELLITA-LINS, 2017b).

Buscando aproximação neste sentido, diremos que o mito é uma história contada pelos antigos. Uma forma de pensamento privilegiada, pois forte, autêntica, insistente *ek-sistente*. Do tempo em que animais e homens eram uma mesma coisa. Nele importa tanto a especiação e os regimes de diferenciação, como o próprio tempo sendo pensado no devir.

Não devemos esquecer que se privilegiou o espaço em detrimento do tempo na mitologia. O problema será demarcado a partir da polêmica sobre história e diacronia no *Pensée Sauvage* e, posteriormente, nas teorias filosóficas do *évènement* ou acontecimento.

Boa fatia deste amplo domínio pertence a uma discussão filosófica antiga: o pensamento em suas relações com a Filosofia e a Ciência. Pode-se admitir que o pensamento está ligado ao resto, ao lixo, ao inconsciente, ao impensado, desde que... seja possível fazer transposições claras entre o sonho, o mito e o pensamento. Pensar não é uma arte liberal voluntária. Não se trata de algo individual, embora arraste tudo que o cerca em uma individuação extrema. Nietzsche, secundado por Heidegger e Deleuze, enuncia a relação do pensamento com a musculatura, o passeio, a exterioridade. Pensar é uma violência, segundo a fórmula deleuziana.

Pressuponho que tanto Freud quanto Lévi-Strauss tiveram por objeto o pensamento e, igualmente, buscaram tirar conclusões, limitadas, mas férteis, traçando uma linha que vai desde a Paleontologia e Arqueologia, passando pela Etnologia, considerando ainda a tradição filosófica do Ocidente. Integram um coro de pensadores descontentes com o recurso fácil ao humanismo e não se encaixam com facilidade nos evolucionismos arborescentes. Quando Kostas Axelos colocou uma questão planetária para Lévi-Strauss – a partir de que momento, no tempo e no espaço, poderíamos falar de pensamento? – a resposta veio inesperada e, sobretudo, não-antropocêntrica. Ele afirma que a hominização escapa às disciplinas encarregadas e ainda mais: “Duvido inclusive que nós possamos apreender teoricamente no porvir um momento em que o homem teria começado a pensar, e eu seria, sobretudo, levado a crer que o pensamento começa antes dos homens” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 646, tradução nossa).³

1 NOTAS CRÍTICAS SOBRE O PENSAMENTO INTRINCADO

A Antropologia Social é um parceiro importante da Filosofia e da Psicanálise e, quiçá, da Psicologia Clínica e Psiquiatria. Esta afirmação não é consensual, pelo contrário, tem validade, especialmente, em um panorama de filosofia continental, francófila ou germanófila, e, atualmente, nas apropriações estadunidenses da *French theory*. A revolução lacaniana na psicanálise foi estruturalista, linguística e filosófica, visto que resolveu as controvérsias da

³ “Bien plus : je doute même que, nous puissions saisir théoriquement, dans le devenir, un moment où l'homme aurait commencé à penser, et je serais plutôt porté à admettre que la pensée commence avant les hommes” (LEVI-STRAUSS, 1963, p. 646).

relação objetual precoce e fez uma “leitura sintomal” de retorno a Freud abordando conceitos axiais, fundamentais e operatórios – técnica, transferência, pulsão, identificação, fantasia, Eu/Ich (diferença entre *Je* e *Moi*) e assim por diante. O impacto do ensino lacaniano não atingiu a antropologia anglo-saxã senão com atraso e de modo indireto, pois permanece parcialmente publicado e sem edição crítica.

Como a *Traumdeutung* é anterior e de certo modo inaugural, deve-se reconhecer que Freud nem buscava uma chave geral nem desprezava seu alcance hermenêutico (clínico antes de tudo, mas poético acima de tudo). Perdura uma perigosa caricatura que atinge o texto psicanalítico e cuja responsabilidade deve ser atribuída ao esquecimento dos sonhos na própria psicanálise. Como exemplo, refiro-me a um autor da antropologia que afirma “lidar com acontecimentos oníricos é um tanto complicado e exige cuidados, pois não se trata como convencionam os métodos psicanalíticos de inspiração freudiana de associar símbolos a seus significados fixos”. Não cabe mencionar autoria. Tomo a passagem como sintoma, exemplo de uma dificuldade de leitura da interpretação dos sonhos, assim como do trabalho midiático de estereótipos, particularmente da psicologia analítica junguiana transformando a teoria onírica freudiana num dicionário de imagens. Esperava-se, bem ao contrário, que o antropólogo se interessasse por esse processo social de evitação, *obviation*, que insiste em certa inércia do símbolo a despeito do contexto absolutamente singular reivindicado pela clínica psicanalítica.

Freud a denomina “uma técnica psicológica” (*psychologische Technik*) que permite abordar sonhos “como formação psíquica dotada de sentido” (*als ein sinnvolles psychisches Gebild*). Afirmava sua possibilidade de interpretação⁴ a partir de uma imanência absoluta que estava centrada no pensamento inconsciente e partia do corpo (fontes dos sonhos). A hipótese principal é de que no sonho aparece o pensamento extenso e ampliado ou “pensamento inconsciente”, maior do que o indivíduo e a consciência, sob a forma transcendental do desejo. Feito de “imagens”, ou seja, articulado por um trabalho de encriptação e deciptação em que a língua cumpre a função de escrita, precisa de transcrições, transferências, condensações,

⁴ Suponho que caberia falarmos em “interpretabilidade”, termo que não se encontra dicionarizado. a) *Deutung*, denota interpretação no uso cotidiano, mas ganha outros sentidos a partir da lógica de Frege, dos problemas fenomenológicos husserlianos e sobretudo das querelas semióticas na linguística estruturalista; b) diferentemente de significação, significância, sentido e proposição (termos marcados no campo) a possibilidade de interpretar sonhos envolve o acaso, a transferência e a intertextualidade; os nexos de tradução e interpretação são mais complexos e demandam exame cuidadoso.

deslocamentos e figurabilidade⁵. O tal do desejo, matéria da fantasia, é *capitonnage*⁶, fisgada retroativa de uma situação circunscrita – da vida de sonho, da vida cotidiana e da vida em geral.

Destaco ainda que logo na abertura da *Traumdeutung*, Freud situa isso em relação aos outros povos e às épocas, atento para as fontes de etnologia evolucionista. Parece sugerir a pertinência de uma investigação etnológica que não irá empreender, senão através desta contribuição prévia e indispensável que consiste em circunscrever o problema. Pressupõe, portanto, uma articulação da Psicanálise com a Etnologia, postulando uma contribuição metodológica. Neste sentido, está limitando o escopo de sua investigação no que diz respeito a uma teoria universal e globalizada do pensamento-sonho. Deve-se ter em vista ainda que o rigor das fontes se restringia aos mitos (lendas, folclore etc.) colhidos de forma assistemática, sem monografias etnográficas investigando sonhos no idioma nativo. Contento-me em lembrar sua posição:

A ideia do sonho que tinham os povos primitivos nos primórdios da humanidade e que influência ele teve sobre a formação de suas concepções do mundo e da alma são um tema de interesse tão grande que lamento ter que excluí-lo do estudo neste contexto. Remeto o leitor às obras conhecidas de Sir J. Lubbock, H. Spencer, E. B. Tylor, entre outros, e acrescento apenas que só conseguiremos compreender a extensão desses problemas e dessas especulações quando tivermos realizado o trabalho de “interpretação dos sonhos”. (FREUD, 2019, pp. 19-20)

Lévi-Strauss afirma que participa enquanto etnógrafo de um empreendimento coletivo que busca “compreender como funciona o espírito humano”. (Lévi-Strauss, 1963, p. 648). Há um paralelo com um dos “dois aspectos da psicanálise”, aquele da “teoria do espírito que foi elaborada por Freud que está fundada sobre uma crítica de sentido” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 648). Afirma que, nesta vertente, tem o sentimento que o etnólogo faz “sobre conjuntos coletivos a mesma coisa que os psicanalistas estão fazendo sobre indivíduos” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 648). A segunda vertente não lhe interessa, apesar de ter escrito sobre a eficácia simbólica: “por outro lado, digamos que há uma teoria da cura que eu deixo completamente de lado” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 648).

⁵ Embora a figurabilidade (*Darstellbarkeit*) seja mencionada como um caso ou tipo de condensação, seu estatuto complexo na formação do rébus merece destaque ou “consideração”. Modifico a tradução excelente de Paulo César de Souza (“representabilidade”) com fins heurísticos. No século XIX, as teorias de Wilhelm von Humboldt acerca da linguagem autorizam a aproximação da noção de *das Bild* com Forma, Figura e Imagem.

⁶ Para a relação da temporalidade freudiana *nachträglich* (*a posteriori*, retroativa, só depois) com a *capitonnage* lacaniana, ver: Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’Inconscient freudien (Lacan, 1966, pp. 793-828) Aliás, motivo suficiente para evitar a tradução por “ressignificar, ressignificação”, etc..

As afinidades (e querelas) da etnologia com a psicanálise vão de Bronislaw Malinowski até Marilyn Strathern, contudo, o que se desenha como tarefa fértil e inacabada circula em torno do etnocentrismo, da invasão das Américas (da Melanésia e Micronésia), em suma, de um encontro com o outro. Neste sentido, a agenda da alteridade ganha rigor em relação à filosofia do século XIX. O referido “encontro” teve sua mais provisória tradução nas lutas de escravizados da Martinica, que inspiraram a dialética do senhor e do escravo em Hegel. A partir de múltiplos desenvolvimentos da Fenomenologia, uma tradução mais pertinente se depreende de duas vertentes: a luta conceitual subterrânea do rosto, *le visage*, em Levinas, contraposta a teoria do “Grande Outro barrado” em Lacan. Por sua vez, o Maio de 1968 encarregou-se de tirar as consequências políticas com Clastres, Deleuze, Lyotard e, talvez, Derrida. Se quisermos um programa mais atual ou brasileiro podemos ler *A história de Lince*, nas mitológicas maiores de Lévi-Strauss ou ainda François Hartog auscultando quem é o Outro dos gregos a partir de Heródoto.

A alteridade compreende um assunto sobre o qual nos falamos etnias ameríndias e demais sociedades tradicionais em suas escaramuças-encontros com o branco estrangeiro, invasor, descendente do indo-europeu e semita (acadiano, árabe, aramaico, hebreu), portador de ideologias alienígenas apoiadas em seu *kit* tecnológico de caixeiro viajante. A Bíblia é o seu protótipo.

Não estou afirmando que a relação do indivíduo com a sociedade ou vice-versa esteja necessariamente incrustada na relação fenomenológica com a alteridade – seja ela morna, média, radical etc. – mas, sugiro que constitui uma bela questão-guia que a Etnologia e a Psicanálise cultivam em seus jardins contenciosos.

Não é preciso dizer que alteridade implica diferença. A alcunha de filosofias da diferença tem cabimento, sobretudo se observarmos que a etnologia com Lévi-Strauss postula um impensado que é a diferença natureza-cultura. Note-se que a psicanálise com Lacan postula igualmente a diferença sexual como a-fundamento. Em nenhuma das duas se trata de comparar dois entes e conceber suas diferenças *modus* “diferença específica”. Ao contrário, a diferença instaura-se numa relação de alteridade que abarca o Outro e a si próprio. Há de permeio um esforço filosófico tipicamente pós-estruturalista em estudar a gênese das diferenças, em praticar a diferença, “fazer diferença”. Na Etnologia, mais do que na Psicanálise, verifica-se hoje uma inquietação acerca dos conceitos de natureza e cultura. Cabem perguntas se este par dicotômico ainda oferece os bons trampolins para mergulhar fundo nas questões emergentes. A filosofia analítica anglo-saxã fez tábula rasa da noção de pensamento cara à tradição continental. Ao insular-se, mesmo hegemônica, interrompeu uma discussão intrínseca ao

campo que provém do suposto “milagre grego” e das origens xamânicas e divinatórias da filosofia pré-socrática e platônica.

Aconteceu uma *linguistic turn* no meio do século XX que responde pelo Círculo de Viena, pela ponte transatlântica Carnap-Quine e pela assimilação matizada de Wittgenstein. Há uma trajetória larvar que se desenvolve: Logos-lógica-linguagem. Nesse aspecto, a virada linguística não é sobre linguagem enquanto língua, tampouco reconhece a linguística como interlocutor privilegiado, pois ignora a fonologia. Se fosse capaz de reconhecer a diferença entre semiótica e semântica, teria tido algum respeito por índios, guetos, crianças, afásicos, sonhos, drogados e loucos ao lado do homem-branco-medida-de-todas-as-coisas-capitalistas.

A rigor, o *turn* não foi linguístico nem comunicativo-informacional, mas sintático-semântico. Concentrava-se em fazer tábula rasa de toda a filosofia continental para recomeçar em bases neopositivistas, apostando num formalismo proposicional em que leis empíricas se cristalizam em fórmulas matemáticas. Por outra via, a tradição continental também adota a linguagem e a comunicação enquanto paradigmas. Linguagem é pensamento, o pensamento é a linguagem, visto que este seria um modo de descrever as filosofias do século XX, de acordo com D’Agostini (2002).

Com a fonologia estrutural da Escola de Praga aparece a possibilidade de tratar as ciências sociais a partir da língua, não somente como modelo de pesquisa, bem como matriz ontológica centrada nas diferenças ou no insidioso trabalho da diferença – dupla articulação, feixes de diferenças (sistema de traços diferenciais de Jakobson-Halle), a saber: diferença entre natureza e cultura, diferença sexual, diferença ontológica. A ênfase das investigações de Lévi-Strauss se dedica às diferenças constitutivas do pensamento e irá se cristalizar na “estrutura”. A língua é estrutura e é pensamento porque é corpo e relação.

Há, portanto, uma conexão do pensamento mítico e sua lógica, derivada da linguagem por meio de uma semiologia do sensível, a ser examinada por ele experimentalmente nas Mitológicas. Aqui se esconde um materialismo semiótico preciso e precioso. Uma palavra de ordem que atravessa a tetralogia é a nova maneira de fazer comparações na etnologia. A retomada do comparativismo e da linguística saussuriana por Patrice Maniglier entre outros busca atualizar esta agenda estruturalista em novas bases, indo ao encontro da virada ontológica (MANIGLIER, 2011; 2013a; 2013b).

Se o etnocentrismo tematizado por Lévi-Strauss buscava pensar o racismo e descobriu um universo de diferenças, sua teoria estrutural do parentesco considera o pensamento inconsciente embutido no cálculo do parentesco como pensamento a partir da diferença (exogamia, Édipo-castração, afinidade). As representações coletivas e a dicotomia *langue-*

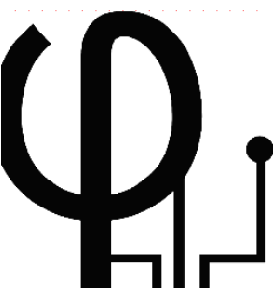
parole, na escola sociológica francesa e na linguística saussuriana, indicam a necessidade de expandir a noção de pensamento ou práxis mental. O nome disto já foi pensamento inconsciente no sentido de uma atividade mental que ultrapassa a consciência individual (*psychê* para Freud na primeira tópica).

Tendo em vista o cognitivismo pós-chomskiano, o conceito de pensamento é eclipsado pelo de cognição e sua dimensão coletiva, virtual, transindividual, entendida enquanto inteligência coletiva, sempre assimilada por máquinas e não-humanos, que são vistos como meras próteses da tecnologia triunfante. Portanto, o pensamento é uma capa que recobre aspectos irreduzíveis de si próprio, de seu miolo vazio.

Provavelmente, o debate no periódico *Esprit* foi motivado pela querela sobre história, no último capítulo do livro *Pensée Sauvage*, intitulado História e dialética (IX), em que Lévi-Strauss responde a Sartre reivindicando a importância da historicidade nas sociedades frias (1962, p. 328-338). Por trás da diacronia do signo linguístico há dois panos de fundo: o materialismo histórico marxiano, especialmente em sua reconfiguração por historiadores dos *Annales* como Febvre e Bloch; e a Fenomenologia com suas investigações sobre a gênese, que trazem contribuições à história.

Evidentemente a ontologia fundamental de Heidegger e sua releitura de Kant e Nietzsche são igualmente relevantes, com uma noção do devir historial do ser e do esquecimento do Ser na história da metafísica, que é também a própria história da Filosofia. Para Heidegger, o pensamento já vigorava antes da Filosofia, mas passou a ser confundido e somente se libertará desta no “habitar poeticamente” a *Sprache*. A separação do pensamento – criativo, poético e pré-socrático – em relação ao projeto filosófico que desemboca na técnica enquanto domínio do ente e ambição de seu esgotamento, é uma questão de grande incidência na filosofia francesa da época. Nessa profecia dos positivismos propiciando o fim da Filosofia em sua inextrincável confusão com o ente, o pensamento torna-se novamente possível, conforme dirá Heidegger.

Este diálogo publicado a partir da estenografia na revista *Esprit* é pouco citado ou notado, mas me parece uma efetiva discussão em torno do estruturalismo fonológico e etnológico, com grande, porém insidiosa, repercussão ulterior. Oportuno notar que Lévi-Strauss se apresenta cordato, honrado e tende a concordar ou a evitar polêmicas. Isso acontece inclusive em dois importantes tópicos que interessavam diretamente a filosofia e a etnologia: um kantismo desprovido de sujeito e o sentido confrontado com o não-sentido (paradoxo, absurdo, contrassenso).



A hermenêutica, que Dilthey transmite a Heidegger, recebida sem a filosofia da vida, motivará as questões principais que Ricoeur e seu grupo levantam para a Etnologia na pessoa de Lévi-Strauss. Como uma disciplina científica voltada para a experiência social e com arrimo da Paleontologia, da Arqueologia, da História da Técnica e da História propriamente dita, poderia se transformar em discurso filosófico? Por se dedicar a uma reflexão sobre o pensamento não civilizado ou selvagem? A usurpação de um lugar tradicional da hermenêutica filosófica, estabelecida também como disciplina científica apoiada nos métodos de tratamento textual e na história, foi colocada no centro do debate.

Hoje poderíamos dizer que esta invocação do fim do sujeito e do privilégio do não-sentido na filosofia francesa foi efetivamente realizada de modo ainda mais radical com a série do *Mythologiques*. Talvez até mesmo instigada pela publicação de *Esprit*, entre outras intervenções de filósofos mais jovens como Lyotard, Derrida, Deleuze e Serres. Podemos ainda afirmar que, desde o congresso dos americanistas dos anos 70, emerge a metafísica dos povos das terras baixas, na ocasião, estes etnógrafos flertavam com conceitos de espaço e de tempo derivados do campo (CONGRÈS, 1977; OVERING-KAPLAN, 1977, p. 9).⁷ Tratava-se de uma tentativa, aliás muito bem-sucedida, de substituir paradigmas de linhagem e descendência política da etnologia africanista oriental (aspectos jurais ou de atrito cultural) por evidências inexploradas até então: tempo, espaço, corpo, morte, canibalismo-alteridade, guerra-vingança, em suma, perseguindo uma vocação fortemente metafísica das sociedades ameríndias, especialmente amazônicas ou Gê.

Pode-se afirmar hoje que muito do que se desenvolve sobre o pensamento selvagem e as filosofias ameríndias contemporâneas depende tanto da Oceania como da América do Sul, com destaque para o pensamento perspectivista, a etnologia ecológica e as quatro ontologias (virada ontológica). Enfim, as questões sobre pensamento, filosofia, metafísica e técnica vingaram e multiplicaram-se, sofrendo transformações no interior da virada ontológica vigente. Admitindo este tipo de genealogia nos debates sobre pensamento ameríndio e de sociedades tradicionais, cabe, sobretudo, lembrar que constitui uma agenda preciosa para outras disciplinas afins da Etnologia.

2 PENSANDO COM SONHOS E MITOS

⁷ O título da seção organizada por Joanna Overing Kaplan era: *Social time and social space in Lowland South American societies*.

As disciplinas positivas emergentes no século XIX buscariam descrever o pensamento normal e suas patologias. Inicialmente através da psicologia filosófica, e logo depois daquela experimental, chegando enfim à psicopatologia geral. Por essa vertente, o pensamento desviante ou defeituoso corresponde à criação da psiquiatria a partir do alienismo. No reparo conceitual ancorado na faculdade de pensar, verifica-se o privilégio do kantismo em solo alemão e do espiritualismo na França. Ao pensamento normal, correspondem capacidades ou rendimentos (*Leistungen*) que ocuparão a psicologia das escolas e fábricas. Ao pensamento torto (*Denkstörungen*), responde o gigantesco aparato que transformou a Desrazão e a loucura em doença mental por ser corrigida, tratada e controlada. Um pensamento exótico de outros povos é admitido apenas enquanto modelo de anomalia redutível à enfermidade ou visto como “ilusão arcaica”. Pode-se conjecturar se a psicopatologia da vida cotidiana, inventada por Freud, constitui uma noção resistente à estas tendências por demarcar o pensamento de modo diferente.

Na trilogia freudiana das formações do inconsciente, há um grande privilégio do sonho. Entendido como “sua estrada real” encena o desejo indestrutível que insiste, constitui o sujeito e faz adoecer. Seguidor de Claude Bernard, através de Charcot, Freud busca um modelo experimental espontâneo de adoecimento ou de anormalidade do pensamento, que foi encontrado no sonho, e vinha sendo investigado na esteira da embriaguez, da histeria e da hipnose. Portanto, o sonho seria a cota de histeria que nos cabe a cada noite, processo secreto enfermo e anormal, iluminando a fisiologia do pensamento normal de modo distinto dos axiomas importados da Filosofia. Por outro lado, o sonho é a saúde e a normalidade absoluta enquanto principal portador da chave que permite escapar ao recalque, à repressão-opressão e censura que o pensamento consciente exerce continuamente sobre o pensamento em geral, ou seja, pensamento inconsciente ampliado e propriamente dito. Eis, assim, a gênese de uma teoria ampliada do pensamento na psicanálise nascente.

A história da psicanálise, por sua vez, não é coesa e gloriosa, sempre perseguida pela censura ao sexual, mas labiríntica e ramificada, com algumas rupturas e caixas pretas fechadas precocemente. Encontra-se marcada por alguns cortes. Há uma controvérsia sobre as relações objetais precoces que divide a psicanálise e faz proliferar personagens como a criança, a família, a mãe, o cuidado, o hospital – tendo repercussão na demarcação de fronteiras entre a sociologia e a psicologia. Há também uma síntese-retorno-releitura freudiana importante produzida por Lacan e seus discípulos ou detratores, fortemente apoiada em debates linguísticos e pressupostos fonológicos. Não se pode esquecer que uma corresponde ao culturalismo e outra ao estruturalismo na antropologia social. Nesse ínterim, a visada terapêutica dos psicanalistas foi imitada, diluída e transformada com a mundialização da medicina - uma

agenda previdenciária, a exigência de “valor agregado” e ativação do parque sociotécnico. Em síntese, trata-se da medicina de massas apoiada em evidências mensuradas por risco, eficácia, rapidez e custo. Por um lado, a psicanálise foi habilmente defenestrada das questões clínicas do mental, progressivamente transformadas no mercado mundial e alavancadas pelo ultraneoliberalismo; e, por outro, encastelou-se num purismo estruturalístico codependente da Ideia hegeliana. É possível que a importância do sonho tenha sido diminuída.

O campo *psi* no Brasil tem outras marcas de nascimento: a psiquiatria positivista e criminológica da Primeira República, com ensino deficiente de exame psíquico; a introdução da Psicologia através da escola para deficientes ou de iniciativas de ensino filosófico desarticuladas, em lugar do laboratório experimental europeu plugado na fisiologia dos sentidos; o *boom* da Psicologia como profissão substituta da normalista católica (na Ditadura Militar); a captura da psicanálise por uma elite econômica das faculdades de Psicologia em busca de prestígio a partir dos anos 80, representam questões às quais historiadores do campo vem se dedicando com sucesso (VENÂNCIO; DIAS, 2022).

Em contrapartida, poderiam ser mencionadas inúmeras iniciativas de resistência, contraefetuação, deslocamento e luta no campo *psi* em geral e no freudiano em particular. Além da criação das especialidades e institucionalização de disciplinas, não é difícil ressaltar hibridismos, misturas, intersecções e alianças. Tudo isso se segue aos esforços de inter/transdisciplinaridade das décadas anteriores, ainda excessivamente centrados na unidade dos saberes e nos cargos a que correspondiam. Os rumos do campo *psi* no Brasil permanecem insondáveis.

Mito não é mentira, engano ou erro. O mito mantém com a língua-linguagem a mesma relação do patológico com o normal. Há uma compreensão recorrente do mito entre o XVIII e o XIX enquanto protoconhecimento do mundo, algo entre um esforço fundador inicial e um balbucio do conhecimento. Seria uma resposta a perguntas gerais, iniciais, formuladas em bloco, visando situações práticas, empíricas ou pragmáticas. Possivelmente Max Müller modifica os termos do problema a partir de seus estudos de sânscrito e como mitógrafo do indo-europeu (NOIRÉ, 1879, pp. 52-75; SEGAL, 2016). A fórmula consagrada de que o mito é uma “patologia da linguagem” deve ser compreendida em sua modernidade e sintonia com ciências emergentes. Não significa que se trata de uma moléstia a ser desprezada, ao contrário, deve ser estudado em minúcias, por ser um caminho privilegiado da patologia até a fisiologia em termos bernardianos (KNOLL, 1986).

Se o mito deixa de ser uma resposta ruim para o que a ciência teria boas respostas, permanece a ser uma narrativa histórica deformada, com raízes que servem ao arqueólogo

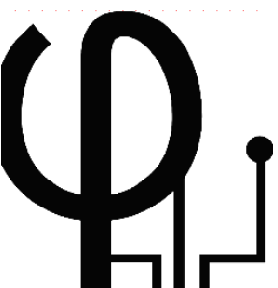
ou ainda a formar um sistema metafísico rudimentar que partiria da mitologia solar, lunar, primaveril, do fogo ou da água. Ainda temos o foco nas respostas para perguntas mal formuladas. Dando um salto na história da mitografia das ciências sociais e do folclore, é preciso lembrar a insistência de CLS em dizer que mitos conversam entre si e seriam respostas para perguntas não-formuladas. Neste viés, a analogia do mito com a língua é perfeita.

Pode-se duvidar da existência dos mitos, mas é incomum duvidar do caráter ôntico de algo etéreo como os sonhos. O mito é coletivo e o sonho é individual. Para além do óbvio, esta dupla afirmação é, porém, nula. Sonhos existem a partir de sua lembrança e narrativa, portanto são compartilhados socialmente. Para que sejam reconhecidos precisam de uma comunicação insidiosa. Pertencem ao repertório de práticas coletivas em muitas sociedades e estão na raiz de mitos, ritos, parentesco, trocas, adivinhações, mânticas, xamanismos, intoxicações, decisões e políticas de toda ordem (BARTOLOMÉ, BARABAS, 2013). Demiurgos e *tricksters* também sonham. Há, inclusive, sonhos coletivos, sonhos interxamânicos, sonhos de animais e até de plantas – todos em correlação, rede, nexos virtuais. A difícil relação conceitual entre sonho e mito revela o necessário intrincamento entre individuação e coletividade (DEVEREUX, 1951).

Embora desprovidos de autor, os mitos são simultânea e fortemente autorais a cada narrativa, possuem *performance* mnêmica e também criativa. Estão ligados a ritos e a práticas musicais, às vezes, engendram encenações que não devem nada aos teatros arcaicos mesopotâmicos ou gregos (*performance ritual*). Lacan falou no mito individual do neurótico explorando conceitualmente a *contradictio in adjectu*. A eficácia simbólica do mito aproxima das práticas curativas xamânicas e outras, altamente individualizadas. Se pensarmos no mito como uma língua, perceberemos que são seres individuados com trajetória vital: nascem, desenvolvem-se, geram filhotes e perecem, por vezes sem deixar nenhum vestígio.

Paradoxalmente, na longa duração, o tratamento dedicado a ambos mantém a vocação de embaralhar o individual com o coletivo. Um sonho ocorre no espírito daquele que acorda. Um mito é contado no despertar do espírito de um grupo social. No entanto, o dicionário ou chave de sonhos, de que Artemidoro de Daldis é o representante emblemático, seria um texto que transforma o sonho individual em um conjunto de símbolos sociais, compreensíveis e frutivos para todos, exatamente como são os mitos (sempre súditos de uma única e determinada língua).

Em curiosa contrapartida, desde a Renascença o mito parecia geral demais ou portador de um sentido aberto demais para os mitógrafos. Foi sendo progressivamente transformado num sonho, cada vez mais individuante e situado, perdendo significação em nome da significância ou reiteração. De acordo com algumas teorias, o mito indicava algo



preciso como o local de Troia ou do reino dos Pandavos, assinalava a ilha que os *Tsimtsishian* visitavam, falava da primavera com certas florações, do Sol e da Lua com determinadas questões meteorológico-climáticas, ou ainda, para outros teóricos, formulava uma ação circunscrita de modo confuso, análogo à imprecisão e ao enigma do sonho (sua “patologia”).

Portanto, o desmentido propedêutico do individual-social vem junto com aquele do atual-virtual (de que não trato aqui). Ambos foram parcialmente resolvidos com os desenvolvimentos da linguística com a dobradinha *langue/parole*. Contudo, a questão não se esgota e permanece enigmática para ambos, sonho e mito. Pode-se enfatizar a narrativa, a *performance* e até a sua microssociologia com registros de alta precisão, como na etnopoética, etnomusicologia e nos estudos de *performance* ritual, ou se pode valorizar o processo de recepção, invenção e tradução a partir de versões, equívocos, rasuras, censuras em tudo aquilo que é matéria exclusiva do etnógrafo ou da sessão psicanalítica.

A concepção paradigmática do fato social por Durkheim excluía qualquer explicação psicológica primária. Isto tem sido progressivamente reconsiderado, seja pela exegese do vitalismo metodológico implícito em seu argumento, seja por um prolongado debate na antropologia da religião. Ocorre uma investida contra a interpretação freudiana dos sonhos por W.H.R.Rivers (1923) e uma reviravolta da simpatia pelo freudismo com Malinowski, que estava focado no incesto pela via do parentesco. A isso se seguem os trabalhos de Lincoln sobre sonhos ameríndios, secundados por Gifford, Wallace, Radin, Dorothy Eggan, LaBarre, Róheim, Devereux e outros culturalistas estadunidenses, sempre tendo a teoria freudiana dos sonhos no horizonte embora com desenvolvimentos reconhecidamente desiguais.

Houve uma apropriação importante da psicanálise na etnologia boasiana cognominada cultura & personalidade. Nesse setor, colocou-se o problema da articulação do sonho e do mito em paralelo com o indivíduo e a sociedade. Buscava-se uma unificação destes polos e algum tipo de síntese, às expensas de uma teoria da fantasia e do desejo menos unificadas e mais ferais. Géza Róheim representava uma ortodoxia freudiana que pretendia anexar a teoria antropológica à psicanálise, permanecendo assim marginal.

A questão da influência cultural e dos danos ou ensinamentos no “contato interétnico” se impôs sob o ponto de vista da sociedade estadunidense. Era uma época de constatação do conflito cultural, atrito, adaptação, aculturação, sob a proficiência teórica de Melville Herskovitz, entre outros⁸. O contato era estudado como problema: criando pobreza, despossessão, expropriação, doença, suicídio, loucura, enfraquecimento e transformação

⁸ No Brasil deve-se mencionar Roger Bastide, Pierre Verger, Cardoso de Oliveira e Darcy Ribeiro.

da cultura autóctone. Uma das respostas daquele momento consistia no tratamento psicológico, o que não ocorreu no Brasil ou no México. Além da aposta no desaparecimento étnico (extermínio, pobreza, miscigenação) faltava reconhecer a resistência, luta e capacidade de reinvenção das culturas.

George Devereux, que tinha reconhecidamente quádrupla expertise – etnógrafo, psicanalista, etnopsiquiatra-terapeuta e helenista –, foi um etnólogo importante nesse contexto, pois permaneceu imerso no culturalismo psicológico; porém, mantendo posições psicanalíticas freudianas com suporte na experiência clínica. O sonho e o mito estão vivos em sua reflexão. Para ele, existe necessária complementaridade entre a etnologia e a psicanálise sem que se faça redução ou síntese, o que não é apenas um detalhe dentro do movimento mais amplo. A hipótese de uma contratransferência fundamental para o método no campo etnográfico é bastante interessante, permanece inexplorada e representa uma ponte entre o comparativismo controlado de Fred Eggan e a equivocação controlada de Viveiros de Castro. Tendo sido fundador da etnopsicanálise e etnopsiquiatria, forjou conceitos precisos como *transcultural psychiatry* e *cross-cultural psychiatry*⁹ assinalando perspectivas em transformação na clínica do contato intercultural. A ulterior anexação das questões de adoecimento etnológicas pelo campo biomédico com Arthur Kleinman e Roland Littlewood pode ter igualmente eclipsado a ênfase no sonho e no mito alimentada pela clínica. Isso ajuda a compreender a deriva da etnopsicanálise francesa e os impasses do grupo da Universidade McGill sob a herança de Devereux.

3 UM DEBATE DURANTE A REDAÇÃO DAS MITOLÓGICAS

Ricoeur faz um resumo das questões: haveria uma intransigência metodológica no estruturalismo de Lévi-Strauss, privilegiando o que é tomado de um modelo linguístico generalizado em detrimento da “retomada do sentido” em “um pensamento reflexivo ou especulativo”? Arranjos sintáticos contrastam com a pobreza de conteúdo. Fica uma pergunta sobre a unidade do mito e do pensamento mítico. Há o problema de transplantar a sincronia-diacronia da linguística para a etnologia e, então, para a história. Como ficaria a relação

⁹ Psiquiatria transcultural remete à compreensão que o terapeuta (ou a psicanálise) tem das culturas, enquanto “crosscultural psychiatry” discute a compreensão que um terapeuta tem de sua própria cultura em relação com a cultura de seu paciente para fins terapêuticos: uma modalidade de “tradução etnológica” na terapêutica.

acontecimento-estrutura e a diacronia fora do mito? Qual a historicidade daquilo que é contado, *racontée*? (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 628).

Formulando-se em termos de “área cultural” e predominância do mundo judaico-cristão, o argumento de Ricoeur opõe a Sagrada Escritura ao mito. A *Écriture*, como também outros textos religiosos, funciona como regra e modelo de uma tarefa exegética inesgotável. A mitologia parte de fragmentos. Mitos ficam condenados ao recomeço permanente pois representam exceção e anomalia face a importância do traço que marca, da inscrição que faz história-memória. A diacronia do signo seria insuficiente para escorar o pensamento tal como se exerce. Algum tom de preconceito explicava-se na ocasião pela expectativa de desaparecimento eminente dos povos originários. O filósofo pretendia, assim, ter invertido a análise do pensamento selvagem, o que é veementemente refutado por Lévi-Strauss.

Há um eco dos debates sobre História, agora com ênfase na dificuldade de reconstruir a noção de história a partir da diacronia linguística. Aqui emerge, aliás, um território exclusivo do conceito de acontecimento que será relevante e desenvolvido no pós-estruturalismo. O *événèment* ou acontecimento é uma retomada da questão do acaso-necessidade a partir da historiografia dos *Annales*, que já havia superado a dicotomia monumento-documento. Acontecimento implica em articular estrutura e história a partir de sincronia e diacronia.

Para Ricoeur, uma teoria do *kerigma* como argumento mais profundo de uma vocação cristã dos textos religiosos teria sido preterida pela Etnologia, o que não será plenamente discutido no debate. Trata-se de situar a filosofia no pensamento e a etnologia no mito, rito, sonho, animismo, pré-causalismo, etc., não necessariamente num sentido pré-lógico ou desprovido de matriz meditativa e tateante, mas no sentido de uma técnica ocidental de tratamento da memória e de textos, que responde pela hermenêutica filosófica. Há uma mundialização da *Écriture* (Bíblia/escrita), de acordo com Ricoeur, que não deixa de ter relação com a fórmula geral do aquecimento histórico-tecnológico de Lévi-Strauss. A diacronia estrutural e a descontinuidade mítica continuam sendo interrogadas neste privilégio do *kerigma*. Nosso antropólogo responde que o totemismo aborígine australiano também testemunha a revelação kerigmática, recusando a exclusividade da tradição ocidental.¹⁰

Efetivamente, há um conjunto de problemas relacionados com o mito (e também o sonho). O debate é bastante útil para a compreensão dos desenvolvimentos ulteriores das

¹⁰ Neste caso, o sonho e o mito estabelecem uma relação com a Terra. Seus acidentes geográficos são acontecimentos míticos e sistemas de inscrição cuja semelhança com um texto é discutível. Não se trata de um petróglifo, mas de uma interpelação dirigida à Suprema Corte australiana em defesa de um parente feito de pedra. Nos termos de Phillippe Descola (2005, pp. 515-523), imagino que Lévi-Strauss estaria apontando para uma circulação de políticas do mito que vai do analogismo ao totemismo e retorna.

Mitológicas, absolutamente centrado no mito. Sua natureza é antrópico-entrópica e atravessa o pensamento selvagem. Em contrapartida, a trajetória de Ricoeur irá privilegiar logo em seguida a questão da interpretação na obra freudiana. Entre essa polêmica sobre a História na Etnologia, com o grupo da *Esprit*, e o passa-fora de Lévi-Strauss nos *Cahiers pour l'Analyse*, respondendo a Jacques Derrida, temos a repercussão desse debate como divisor de águas em relação aos estudos do pensamento ampliado pela Etnologia e às ambições filosóficas da Hermenêutica e da História da Filosofia (LÉVI-STRAUSS, 1967). A alteridade deixa de ser apenas uma teoria da alienação hegeliana. O Outro assume sua existência pensante situada como mito e sonho, formas de pensamento e figuras antigas de uma experiência extramoderna de Desrazão.

Se uma filosofia do estruturalismo é também aquela de Lévi-Strauss, Ricoeur e seu grupo inquieta-se com a querela potencial que um estudo não-filosófico do pensamento esconderia. A Etnologia ameaça desautorizar a Hermenêutica e nisto é admoestada pelo grupo. Como admitir que uma filosofia sem privilégio do sentido, da consciência e do sujeito possa minimizar ou invalidar o caminho hermenêutico da Filosofia?

Lembremos que o pensamento selvagem e aquele “domesticado” são duas versões de um mesmo e único pensamento. Não se trata de uma variante anômala e rara. Para Ricoeur, existe uma filosofia implícita no método que poderia ser entendida entre algumas possibilidades: renovação da filosofia dialética, um tipo de combinatória generalizada ou ainda, “o que você inclusive afirma” – um materialismo puro e simples em que todas as estruturas são naturais (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 629). Em última análise, há uma suspeita quanto a Lévi-Strauss ter contrabandeado a Filosofia para dentro de suas teorias de um pensamento único sob duas variantes principais.

A etnologia ultrapassa a introspecção assim como suspende o julgamento sobre o estado científico da sociedade em que está situada – “através da pesquisa daquilo que pode haver de comum entre a humanidade que nos aparece como a mais distante e a maneira com que nosso próprio espírito trabalha” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p.631). Esse olhar distanciado representa uma travessia. Ao reivindicar o privilégio da relação em detrimento dos termos, aproxima-se das teorias linguísticas e psicanalíticas da enunciação.

Lévi-Strauss coloca-se em acordo completo com Ricoeur quando vê a sua própria posição definida como “um kantismo sem sujeito transcendental”: “Esta deficiência lhe inspira reservas, enquanto que nada me perturba na aceitação de sua fórmula” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 633). Verificamos nessa resposta ativa um amplo programa filosófico que será praticado pelos ditos pós-estruturalistas. O etnólogo agradece a explicitação de sua reflexão com relação ao kantismo, que admite como “transposição da pesquisa kantiana

ao domínio etnológico” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 631). Cumpre notar que Émile Durkheim, inaugurando a escola sociológica francesa em comércio com o neokantismo, irá buscar na segunda crítica de Kant fundamentos para pensar a lei moral vista pelo avesso – através do suicídio, do crime e da divisão do trabalho social.

A questão central, mas inaceitável, para Ricoeur, é o recurso de Lévi-Strauss ao *non-sens* (não-sentido, absurdo, paradoxo, sem-fundamento) em paridade com o campo do sentido. O estudo do pensamento mítico não responde a nada. Encontramos uma analogia na resposta de Georges Dumézil à Arnaldo Momigliano sobre a utilidade do comparativismo mitológico para o historiador (DUMÉZIL, 2003, p. 828). A consciência e o sujeito são naturalmente incluídos sob a rubrica de *sens*, sentido. A unidade do cogito sob a consciência e a unidade do sentido poderão doravante ser questionadas pela etnologia. O mito é desprovido de sujeito transcendental assim como de sentido, inclusive religioso. Sujeito, indivíduo e pessoa passam de solução a novo problema sempre que a dicotomia corpo-alma, consolidada no século XIX, se mostra incongruente face aos outros povos pensantes. A colocação do sujeito em questão já anunciada pela Fenomenologia e pela Psicanálise está deste modo claramente reivindicada pela antropologia estrutural, vindo a emergir com força na obra de Foucault, Deleuze, Derrida e Lacan (sujeito barrado, dividido, subvertido), entre outros.

Os pontos de apoio e trampolim de impulso variam amplamente, no caso dos filósofos: reinterpretação do sujeito da crítica da razão pura (unidade sintética de apercepção) por Martin Heidegger; releitura pelo avesso das meditações cartesianas por Edmund Husserl; neokantismos de várias ordens; reorientação de Spinoza, Leibniz e outros “cartesianos menores” contra Descartes; ponderações acerca da gramática de Port-Royal; ausculta das reconstruções da trajetória e do sistema cartesiano por Martial Guérault e Ferdinand Alquié. Como ouvi de um antropólogo recentemente: “na bolsa de valores da filosofia francesa, o cartesianismo representa um ativo sempre cobiçado, seja comprando ou vendendo”.

Em lugar de dois movimentos distintos, um etnológico e outro filosófico, Lévi-Strauss explica que seu trabalho ainda está em curso, mas que evita o debate filosófico por princípio. Devemos reconhecer em sua *démarche*, ao contrário, etapas profundamente interligadas pelo cuidado com o exercício do pensamento, que percorrem constrangimentos psíquicos: “Entre duas etapas de um mesmo empreendimento que se poderia definir como uma espécie de inventário das coerções mentais, uma tentativa para reduzir o arbitrário a uma ordem, esforço em descobrir uma necessidade imanente à ilusão de liberdade”. Assinala, então, seu ponto de partida, que resultou na concepção da estrutura como pensamento inconsciente e também como cálculo do parentesco no interior de uma lógica:

Nas *estruturas elementares do parentesco* eu havia deste modo escolhido um domínio que podia numa primeira abordagem destacar-se por seu caráter incoerente e contingente, e a partir do qual tentei mostrar que era possível reduzi-lo a um número muito pequeno de proposições significantes. Entretanto essa primeira experiência era insuficiente porque no domínio do parentesco as coerções não são de ordem puramente interna. Quero dizer que não é certo que elas extraíam sua origem exclusivamente da estrutura do espírito: elas podem resultar das exigências da vida social e da maneira com que esta impõe suas próprias coerções-obrigações ao exercício do pensamento (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 630).¹¹

Quando Ricoeur suspeita de uma generalização indevida, Lévi-Strauss esclarece que, efetivamente, os estudos sobre a ilusão totêmica são um prefácio ao *Pensée Sauvage*, que, por sua vez, não é algo acabado, mas outro prefácio de um grande projeto em curso. Encontramos, assim, na abertura do debate, uma rara explicitação do caminho em que Lévi-Strauss aprofundava-se ainda sem publicar ou terminar as pesquisas (que será realizado ao longo dos volumes subsequentes de *Mitológicas*). O programa que se desenvolve centrado no problema do pensamento na Etnologia é resumido naquele momento:

A segunda etapa, que será inteiramente consagrada à mitologia, tentará contornar esse obstáculo, pois, me parece, é precisamente lá, no domínio da mitologia, onde o Espírito parece o mais livre para se abandonar a sua espontaneidade criadora que será interessante verificar se obedece a algumas leis. No que concerne ao parentesco e às regras de casamento pode-se ainda colocar a questão de saber se as coerções vêm de fora ou de dentro; a dúvida não será mais possível no que concerne à mitologia: se neste domínio o Espírito está encadeado-acorrentado e determinado em todas as suas operações, *a fortiori*, então deve estar assim em qualquer lugar (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 630).¹²

¹¹ Tradução do autor para o brasileiro. Conforme original: “Entre deux étapes d'une même entreprise, qu'on pourrait définir comme une sorte d'inventaire des contraintes mentales, une tentative pour réduire l'arbitraire à un ordre, pour découvrir une nécessité, immanente à l'illusion de la liberté. Dans *Les structures élémentaires de la parenté*, j'avais donc choisi un domaine qui pouvait, au premier abord, se signaler par son caractère incohérent et contingent, et dont j'ai essayé de montrer qu'il était possible de le réduire à un très petit nombre de propositions significantes. Pourtant, cette première expérience était insuffisante parce que, dans le domaine de la parenté, les contraintes ne sont pas d'ordre purement interne. Je veux dire qu'il n'est pas certain qu'elles tirent exclusivement leur origine de la structure de l'esprit : elles peuvent résulter des exigences de la vie sociale, et de la manière dont celle-ci impose ses contraintes propres à l'exercice de la pensée.” (1963, p. 630).

¹² Tradução do autor. “La seconde étape, qui sera complètement consacrée à la mythologie, cherchera à contourner cet obstacle, car c'est précisément, me semble-t-il, dans le domaine de la mythologie, là où l'esprit semble le plus libre de s'abandonner à sa spontanéité créatrice, qu'il sera intéressant de vérifier s'il obéit à des lois. En ce qui concerne la parenté et les règles du mariage, on pouvait encore se poser la question de savoir si les contraintes viennent du dehors ou du dedans; le doute ne sera plus possible en ce qui concerne la mythologie : si, dans ce domaine, l'esprit est enchaîné et déterminé dans toutes ses opérations, *a fortiori*, il doit l'être partout.” (1963, p. 630).

O problema que seus interlocutores imputam ao *Pensée Sauvage*, “de não ter colocado sob sua jurisdição a Bíblia, a tradição helênica e certo número de outras” é central para ampla tradição teológico-filosófica. O pressuposto é que se o método vale para a análise daquele pensamento, deveria valer para estas igualmente, sob pena de se admitir que o estruturalismo não seria aplicável e, assim, estaríamos excluindo-as do pensamento mítico ao deixá-las de fora (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 631).

Lévi-Strauss recomenda prudência e muitas nuances para justificar sua evitação análoga aos códex e relatos Astecas, Maias e Incas, além do alto Rio Negro ou noroeste dos Estados Unidos. Para Lévi-Strauss, os redatores do Antigo Testamento certamente “fizeram os materiais míticos trabalharem”, porém “buscando outro fim que não era originalmente o seu” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 631). Outro aspecto “é que os símbolos - para retomar um termo que Ricoeur aprecia” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 631) não oferecem nunca significação intrínseca, pois seu sentido só pode ser exclusivamente posicional e relativo. Há uma massa de materiais que não pode ser abordada, pois não se dispõe do indispensável contexto etnográfico, além de exigirem uma complexa exegese prévia (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 632). O método não é “intransigente”, mas “cristalográfico”, atingindo “o mais simples” ou “as mais belas propriedades” que nos franqueiam a estrutura. Somente depois pode-se discutir se “explica toda a matéria ou existe mais por considerar” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 633).

Em suma, sob a acusação de ter pretendido “fazer uma filosofia”, responde que apenas tentou abarcar as implicações filosóficas de seu trabalho. Admite, novamente, uma sequência de etapas no lugar da dicotomia de “duas filosofias talvez contraditórias”: um materialismo dialético centrado na práxis seguido de um materialismo *tout court*. Sabe que isso não está na moda, nem será bem-aceito pelos filósofos (a despeito de acompanhar Merleau-Ponty e receber reconhecimento público deste), mas afirma que está pronto a se deixar advertir, admoestar e sofrer as reprimendas destes (*me faire morigéner*) (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 633).

Lévi-Strauss, então, dedica-se a responder ao que considera “a objeção fundamental”. Sua fala aborda de frente a questão da diferença, onipresente em sua *démarche*, mas nem sempre devidamente reconhecida. Parece acrescentar um ponto ao que já tinha sido postulado em *Raça e História* na publicação da Unesco, pois contrasta uma diferença intrínseca entre “duas espécies de pensamento ou de civilização” com uma diferença derivada da posição relativa do observador (em sua própria civilização) que percebe o Outro (civilização diferente).

Por que o método estruturalista se presta tão bem a uma fração da civilização de que não procedemos? Em que medida, se fosse aplicado aos domínios consagrados pela hermenêutica, não deixaria necessariamente um resto ou resíduo irreduzível? Questiona

Ricoeur. Lévi-Strauss propõe que o resíduo não somente existe, mas insiste: tanto ocorre nos relatos míticos do observador ocidental em face do legado de textos sagrados como, imagina ele, poderia acontecer que um sábio indígena lendo algum tratado sobre o pensamento selvagem (subentende-se o *Mythologiques*), levantasse idênticas objeções. A diferença é o que deve ser pensado, porém surge do impensado e deixa resto. Não está situada entre elementos reputados diferentes, mas emerge como diferença imanente à posse de uma perspectiva.

Em última análise, o que se coloca em jogo no raciocínio de Ricoeur é a oposição entre totemismo e advento kerygmático. A certeza da revelação não seria estranha aos aborígenes australianos (*terroir*, bem-estar, salvação, reencarnação). Entretanto, nada é mais “kerigmático” do que os mitos totêmicos australianos que se fundam igualmente sobre acontecimentos, afirma (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 643). Portanto não se trata de duas espécies de pensamento selvagem – uma adequada à análise estrutural e outra que comportaria algo mais. Ao contrário, há um obstáculo antropológico nesta experiência conectada com o mito visto de dentro: “Estas certezas profundas se reencontram em todos aqueles que interiorizam seus próprios mitos, mas não podem ser percebidas e devem ser deixadas de lado por todos aqueles que as estudam de fora” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 634) ¹³

O que Lévi-Strauss busca definir como pensamento selvagem não tem nenhum caráter predicativo, não seria atribuível propriamente a nenhuma “porção nem tipo de civilização”. Designa-se assim “o sistema de postulados e axiomas requeridos para fundar um código permitindo traduzir o “o outro” no “o nosso” e reciprocamente, o conjunto de condições com as quais nós podemos melhor nos compreender, sempre com um resíduo” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 634).

No fundo, diz Lévi-Strauss, o pensamento selvagem “é o lugar de encontro, o efeito de um esforço de compreensão, de mim colocando-me em seu lugar e deles colocados por mim no meu lugar”. Desenha-se, deste modo, uma apropriação do conceito de diferença: “o princípio da diferença que (Paul Ricoeur) postula não me parece estar nos pensamentos em si mesmos, mas nas situações variadas em que o observador se encontra face a face com estes mesmos pensamentos” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 635).¹⁴

Há ecos insondáveis e ressonâncias com Immanuel Levinas, Georges Canguilhem e Donald Winnicott, entre outros, inclusive, qualquer semelhança com o perspectivismo que

¹³ “Ces profondes certitudes se retrouvent chez tous ceux qui intériorisent leurs propres mythes, mais elles ne peuvent être perçues, et doivent être laissées de côté, par ceux qui les étudient du dehors” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 634).

¹⁴ “le principe de la différence qu'il postule ne m'apparaît pas être dans les pensées elles-mêmes, mais dans les situations variées où l'observateur se trouve vis-à-vis de ces pensées” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 635).

Viveiros de Castro percebeu entre os Araweté não é mera coincidência, assim como nas etnografias inaugurais de Aparecida Vilaça entre os Wa'ari; e de Tânia Stolze Lima sobre os Juruna do Alto Xingu (LIMA, 2005; VILAÇA, 2011, 2018). Cumpre notar, contudo, que a alteridade predador-presa introduz um operador xamânico ambíguo, os “pronomes cosmológicos”, que reinstaura a perspectiva instável do perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Da relação entre culturas, entre formas do pensamento selvagem na teoria antropológica, chega-se a um feixe de relações interespecíficas ameríndias que desvela certa filosofia amazônica.

Neste ponto caberia desenvolver o problema freudiano do sonho, que depende da experiência etnográfica (*Tagreste*, transferência, psicanálise em curso). A homologia entre resíduos diurnos e campo etnográfico foi pouco explorada. Igualmente, trata-se de integrar algo estranho ao psicanalista e seu paciente (vem do Outro) que compartilha a experiência através da narrativa, mas incorpora algo disto na interpretação. Este *twist* deixa resto, é desigual e parte do analisando, tornando-se exclusivamente sua tarefa. Pode-se argumentar que há má-fé, persuasão ou pedagogia oculta nesse princípio, mas não se pode omitir que o eixo da interpretação de um sonho, no tratamento psicanalítico, fica integralmente dependente de sua realização pelo analisando. Por outro lado, há um esforço de tematização dos sonhos na medida em que são um extrato do desejo e das fantasias, prestando-se, assim, a uma apreensão discursiva estranha, mais próxima da obra de arte, do ato psicanalítico, do corte topológico.

Se a interpretação psicanalítica dos sonhos fosse simplesmente uma hermenêutica de textos sagrados arcaicos – teríamos, então, um excesso de significado, de Eu/Ich e de neurose. Por outro lado, seria uma tarefa interminável ou, como preferiram outros, seria semelhante a uma análise estrutural de mitos estranhos, alienígenas, a que deveríamos apenas nos ater ao testemunho estrutural, sem pretender senão indicar articulações e pontuar a frase sob estado discursivo puro.

4 APRESENTANDO MITOLÓGICAS NO CREPÚSCULO DAS OBRAS CANÔNICAS

Cabe apresentar o *Mitológicas*, cujo primeiro volume, *O Cru e o Cozido* (1964), era gestado no curso do referido debate. Trata-se de uma publicação composta por quatro volumes com mais de oitocentos mitos expostos através de um método serial lógico-matemático. Consiste em um tratado de filosofia indígena que se inicia no planalto central, em Rondonópolis, com os Bororo, e vai atravessar as Américas até o noroeste americano,

partes da Columbia britânica e Alasca. Percorre o planalto central e chega ao noroeste norte-americano explorando recorrências semióticas e de teoria musical. Constitui um experimento de pensamento sob a forma da etnologia comparativista, brincando com a antiga mitologia comparada. Cabe ao leitor decidir se existem exatamente quatro ou sete (talvez até oito volumes), pois as pesquisas do período geraram novas publicações diretamente relacionadas aos quatro volumes originais (LÉVI-STRAUSS, 1964; 1966; 1968; 1971). Alguns amazonistas reivindicam um bloco octogonal e fizeram moda ao cunhar os termos "grandes mitológicas" significando oito, e "pequenas mitológicas" referindo-se à tetralogia propriamente dita. Alguns dos volumes seguintes tratam *de facto* exclusivamente de mitos: *La vie de masques*, *La Potière Jalouse*, *Histoire de Lynx*. Vimos como a obra se constitui no termo de uma trajetória ambiciosa acerca do pensamento e dos saberes indígenas. Foram mais de três décadas de trabalho com uma recepção complexa – pífia, evasiva, reticente.

A tetralogia traz questões matemáticas, topológicas e lógicas relativas aos mitos. É construída a partir da descontinuidade introduzida no Contínuo e, neste sentido, atenta para as contribuições da matemática intuicionista e do estruturalismo matemático de Bourbaki (CARTAN, 1980; AUBIN, 1997). Centrada no significante e na ordem simbólica, permite uma reconfiguração de problemas etnológicos, renovando completamente a teoria dos mitos e articulando-se com as teorias narrativas. *A Traumdeutung* assim como a obra de Vladimir Propp são pontos de passagem fundamentais para esta *démarche* (GRAZZINI, 1999; NATHHORST, 1969; PROPP, 1984; 2012). Paradoxalmente, marca o pós-estruturalismo ao reorientar a noção de estrutura a partir de dentro. Por outro lado, cabe admitir que *Mitológicas* torna-se fundamental para ler a *Interpretação dos Sonhos* freudiana, pois retoma a questão de um pensamento ampliado¹⁵.

Há uma organização, composição e retradução da sintaxe e semântica dos mitos através da semiologia dos cinco sentidos. O mito teria um aspecto de dupla face, situado entre a língua e a música. Por isso, a frase-enunciado mítico admite um descolamento do significante e seu regime de diferenças fonológicas, partindo rumo a sua existência própria como orquestração de mitos e linguagem musical.

O intrincado conceito de pensamento selvagem, criado por Lévi-Strauss, não guarda diferença essencial com relação ao pensamento de extração Indo-européia, grega clássica e ocidental. Ao invés de pré-lógico, mostra-se hiperlógico. Note-se que, ao mergulhar no mito ameríndio, não se trata de ciência, conhecimento ou epistemologia, porém compreende-

¹⁵ Ao fazê-lo, resolve inclusive questões imanentes da psicanálise estrutural e relança problemas recorrentes do lacanismo, como especialmente a difícil retomada dos sonhos na psicanálise.

se muitas expressões que vão da etnomatemática à variadas formas narrativas, sempre sob o registro da lógica.

O que é lógica da proposição para alguma filosofia analítica que estuda a semântica ou sintaxe sob a designação, será mito-lógica com Lévi-Strauss. No primeiro caso, busca-se desenvolver a lógica respeitando os adquiridos do pensamento científico do engenheiro. Trata-se de julgar a capacidade de designar de acordo com o referente exterior ao pensamento. No segundo, apresenta-se uma versão do pensamento em que lógica e matemática são construtivistas e intuicionistas, preservando a imediatez da bricolagem. Cabe aqui aceitar a distância infinitesimal entre pensamento e cosmos de acordo com o jogo dos signos constitutivo do pensamento.

Somente uma pesquisa histórica cuidadosa poderia reconstruir o que se passa depois. Ninguém mais lê os clássicos do sonho e do mito. Acredito que estas duas obras maiores, *Mythologiques* e *Traumdeutung*, são pouco discutidas exceto em círculos fechadíssimos. Podemos, inclusive, admitir uma guinada em suas disciplinas de origem que as coloca ambas, cada uma por sua vez, para escanteio. Asseguro, porém, que entre as dificuldades de recepção do problema sonho-mito no século XX, destacando as obras canônicas que abordei, salta aos olhos o ocaso do pensamento enquanto tema maior filosófico, assim como a banalização na noção de inconsciente aderida a este.

Seria cabível falar em um desaparecimento do conceito filosófico de pensamento sob a cognição dos cognitivismos. Nessa nova agenda, sonho e mito tornam-se “cognitivos” e, assim, subordinados ao positivismo biomédico da neurociência; com o cognitivismo pós-chomskiano, o conceito de pensamento é eclipsado pelo de cognição; e sua dimensão coletiva, virtual, transindividual é entendida enquanto inteligência coletiva, atividade de redes sociais e neurais, sempre assimilada a máquinas e não-humanos vistos como meras próteses da tecnologia triunfante. Portanto, o pensamento torna-se apenas uma capa que recobre aspectos irreduzíveis de si próprio, de seu miolo vazio. Essa tensão expressa-se na etnologia (COLBY, FERNANDEZ e CRONENFELD, 1981).

Daniel Dennett opõe-se ao que se chama de uma “visão recebida sobre sonhos” (Aristóteles, Kant, Freud), os quais seriam experiências que ocorrem durante o sono. Avança o que havia sido formulado por Norman Malcolm como recusa do sonho enquanto uma experiência. Dennett problematiza a relação de experiência e memória tentando incorporar uma teoria fisicalista da consciência que desautoriza os sonhos enquanto experiência (1976).

Embora ausentes do debate hermenêutico-estruturalista cujo ápice mencionei – Freud e os sonhos estavam em questão em *O pensamento selvagem*, que é a matéria do

debate. Falar em totemismo na obra de Durkheim é necessariamente ouvir sobre atividade onírica de sociedades tradicionais, inclusive trata-se de um indício de ampliação da compreensão do conceito de pensamento na escola sociológica francesa, ultrapassando os cânones kantianos ou idealistas hegelianos.

É importante dizer que a série intitulada *Mitológicas* não trata de sonhos, contudo, leva adiante de modo revolucionário questão do pensamento mítico ou de um pensamento alargado inconsciente. Portanto, a ignorância dos psicanalistas em relação aos desenvolvimentos do mito nesta obra ganha dimensão arrogante ao romper a ponte fértil que unia campos afins. As diatribes lacanianas em relação a Lévi-Strauss e ao estruturalismo podem ter confundido o campo freudiano e condenado o próprio ensino de Lacan a uma escolástica estéril (CASSIN, 2019).

Boa parte dos psicanalistas contemporâneos afastou-se do sonho tanto na técnica das sessões quanto nos desenvolvimentos teóricos. Outros autores, dissidentes ou conectados com a psicanálise de modo particular, assumiram um importante protagonismo. Lembro apenas Tobie Nathan e Bárbara Glowczewski, o primeiro trabalhando com imigrantes africanos na França a partir da etnopsicanálise de Devereux; e a segunda, etnógrafa da Melanésia, marcada pelo estruturalismo de Lévi-Strauss e pela topologia irá surfar nas contribuições do Anti-Édipo e de Félix Guattari debruçando-se sobre a cartografia política dos aborígenes (NATHAN, 1994; 2011; GLOWCZEWSKI, 2015; 2016). É evidente que a pergunta de Deleuze e Guattari sobre a capacidade de um Inconsciente da histórica (freudiano) em aprofundar e avançar lutas políticas contemporâneas (que são igualmente clínicas) foi, inequivocamente, inaugural e ganha lastro após inúmeras vicissitudes (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 155; SIBERTIN-BLANC, 2019).

Podemos apontar algumas hipóteses de trabalho sobre a transfiguração do mito. Seu recolhimento aparece quando muitos indígenas, ao aprenderem a falar brasileiro, tendem a recusar o termo mito, rapidamente identificado com o sentido prevalente de mentira, falsidade, engano ou embuste; quando a ciência moderna opondo-se peremptoriamente aos extramodernos tem dificuldade de admitir e tematizar a especificidade do mito, inclusive no que diz respeito a sua própria origem e inegável proveniência a partir deste; um crepúsculo do mito na Etnologia também está ligado a renovação nos estudos do rito, do ritual como *performance* e, por conseguinte, a uma ênfase no corpo; também ocorreu uma “desmitificação” na chamada “virada narrativa” em que se buscou uma ênfase na história ou mito enquanto ação *performática*, sob várias noções de narração; e *last but not least*, os estudos de mitologia do século 20 conviveram com novas formas de contar histórias (distintas do

folhetim), renovadas pela técnica e submetidas a uma divulgação desgastante sendo o cinema um exemplo paradigmático (PETERSON, LANGELLIER, 2006).

No caso dos sonhos, surgem outras hipóteses para explicar sua demissão na teoria psicanalítica. Lembramos por exemplo um paralelo estruturalista entre o sonho e o cinema, que ajudou a sedimentar esta via de tradução com vantagem para a semiologia fílmica, porém gerando afastamento dos estudos oníricos; igualmente, o aquecimento planetário das comunicações engendrou várias formas de disputa pela imagem como artefato, todas ligadas à “sociedade do espetáculo”. Na teoria marxista frankfurtiana ou althusseriana, por exemplo, tivemos um progressivo desprezo pelo sonho como forma política de alegria, da cura ou de decisão, em detrimento das investigações sobre o entretenimento como forma de dominação. A querela psicanalítica fraticida dos anos 40, sobre a relação objetal precoce, criou trincheiras onde as inovações ficaram do lado de uma renovação da prática clínica no tratamento com crianças, onde o sonho não teve lugar senão estendido ao espaço da fantasia no “brincar” dentro do consultório, especialmente no caso kleiniano (KING, STEINER, 2005). Mesmo para o *middlegroup* (especialmente Bálint, Fairbairn e Winnicott), o espaço de maturação e a teoria do fantasiar englobaram as teorias do sonhar diminuindo o privilégio clínico do sonho. Algo similar parece ter ocorrido com os discípulos de Lacan, que tomaram ao pé da letra a equivalência entre falar e sonhar, tratando cada sessão como um sonho atuado ou encenado (exceção para Moustapha Saphouan, tradutor da *Traudeutung* para o árabe). A hierarquização do conceito de real lacaniano acima do simbólico e do imaginário reforçou o desprivilégio do sonho como história produtiva ou máquina de sonhar; por fim, a proliferação de imagens digitais parece produzir um desgaste nas experiências imagéticas e iconográficas, preterindo a simplicidade do sonhar ou desenhar, ainda que seja importante reconhecer uma guerra de imagens em curso com suas reviravoltas.

5 RENASCIMENTO DO SONHO A PARTIR DO ANTROPOCENO

Cabe ressaltar que etnias situadas total ou parcialmente em território nacional brasileiro gozam de escasso, porém significativo reconhecimento depois da Constituição de 1988, especialmente com a demarcação das terras indígenas ou sua desintração. Espectadores interessados afirmavam que os índios iriam acabar. As mulheres indígenas nos dizem que elas resolveram não acabar. Os povos indígenas permanecem contando suas histórias. Além do que criam novas estórias, situações e casos (que precisam ser contados). Alguns

fazem rádio, cinema, vídeo nas aldeias, artes visuais e participam de manifestações políticas. As escolas indígenas proliferam em número e questões. As cotas universitárias se mostram interessantes e ainda desafiadoras, mas já pródigas em pessoas de inúmeras etnias refletindo e atuando, inclusive fomentando a possibilidade de uma antropologia reversa em que o indígena estude o branco e suas ciências, religiões, técnicas e costumes (BANIWA, 2016).

Vivemos uma barbárie, ou seja, os brasileiros brancos acreditam piamente que existam bárbaros. Pratica-se uma desclassificação das culturas autóctones através do privilégio tecnológico modernista. Quem não possui a “mesma” tecnologia ocidental deveria possuí-la – comprar, respeitar, temer, aprender e... sobretudo “colocar-se em seu lugar”. Nesse viés, o branco sempre teria o que ensinar ao índio. Isso se articula com o profundo e terrível racismo contra as etnias indígenas e populações tradicionais ou afins no Mato Grosso do Sul: bugre, índio, *xirú*, pé-de-chinelo, *pelegrino*, etc. insultos racistas que impedem um encontro universitário intelectual com o Outro. Os Umutina foram dizimados, os Xavante junto com todos os Gê foram expulsos ou deslocados, os Bororo encoados, os Guarani Mbiá, Nhandevá e os Kaiowá prosseguem “insistentes & resistentes” impondo sua terra sem mal na terra malvada dos ruralistas (BORGES, 2002).

Acredito que cabe sustentar os sonhos e suas práticas nativas contra o reclame midiático que captura desejos consumistas. Sob a baixa tecnologia ameríndia, descortinam-se práticas pensantes e sistemas metafísico-cosmológicos. O pensamento selvagem em sua versão não-domesticada pratica mitos e sonhos, e responde ao consumismo com serenidade. É preciso pensar um desejo para além do desejo-de-Estado.

Mas, o que o sonho tem a ver com o contexto de Antropoceno? A reconfiguração dos saberes e das lutas também significa Antropoceno. Os dois trabalhos freudianos, do sonho (*Traumarbeit*) e do luto (*Trauerarbeit*), representam formas de resistência. Após as guerras das ciências, podemos falar em guerras do Antropoceno, ambas no interior de uma cosmopolítica, em que a diplomacia se torna imprescindível ao estudo das ciências. A vingança de Gaia tem vários nomes: zoonoses, doenças, extinção das espécies, espaço, migrações, conflitos, fome. Uma disparidade imensa entre povos, nações, regiões e populações na disponibilidade e uso de energia, em que os mais ricos ostentam a maior dívida em face dos outros e do planeta. Os *genres de vie*, – que não podem ser imediatamente traduzidos por *way of life* – politizam-se progressivamente: a cada dia nos aproximamos de um planeta destruído para humanos, mamíferos e inúmeras espécies. Os humanos podem estar incluídos na sexta grande extinção de formas de vida do planeta.

Em um artigo já famoso publicado na *Science* (CREUTZEN et al., 2009), que

pertence ao ajuste de contas dos grandes periódicos com o negacionismo climático, surge a noção de “espaço de atuação segura” para os humanos. Trata-se de discutir o problema do crescimento zero e a dificuldade de manter a “economia” desligada de espaços de atuação maximizadores do aquecimento global, com seus ciclos rápidos e imprevisíveis de catástrofes ambientais. Fomos dos *spikes*, que testemunham mudanças críticas, ao conceito dos *safe operating spaces*, que advertem acerca do que está irrecuperavelmente perdido (CREUTZEN et al., 2009; ROCKSTRÖM et al., 2009). No *paper*, mostra-se um gráfico contundente. A saber, são dez itens que pautam o Intergovernmental Panel for Climatic Change (IPCC)¹⁶ e as conferências climáticas de cúpula: mudança climática (excede espaço operacional seguro); poluição química (somente quantificada em 2021) (excede); acidificação dos oceanos; depleção do ozônio estratosférico; fronteira de fluxo biogeoquímico – nitrogênio (excesso incomensurável) e fósforo (no limite); uso global de água fresca; modificação no uso da terra; perda da biodiversidade (excesso incomensurável e irreversível); carga de aerossol atmosférica (ainda não quantificada).

No programa de pesquisa de James Lovelock, tão criticado por ser vitalista, animista, metafísico e espiritualista, havia uma espaçonave-terra pilotada no cosmos pelos vivos, no sentido de se manter uma atmosfera – criação artificial dos vivos – viável e renovada, permitindo apenas pequenas catástrofes e lentas transformações. Essa figura é interessante, pois parece fechar a caixa-preta da ação coletiva, impessoal e atribuível *ad hoc* a algum agente glorioso. O planeta Terra ou Gaia já se torna um personagem coletivo estranho, um desafio ao pensamento. A emergência de Gaia, enquanto força estranha, explica o termo negacionismo climático por outra vertente (CLARKE, 2017). O domicílio familiar compartilhado numa ficção do *oikós* e do ecúmeno foi explodido pela própria ideia de economia dotada de crescimento infinito tido por inesgotável. Gaia torna-se uma aparição *Unheimlich*. Duplo de um planeta “inesgotável” que aparece completamente esgotado.

Os sonhos entraram explicitamente na arte desde o surrealismo.¹⁷ O marketing/design será portador de pequenos desejos provocados pelo capital. Cada vez mais a imaginação onírica se multiplica e banaliza com as artes gráficas digitais. Neste mundo de objetos plásticos, resistentes, não-porosos passou a esconder-se um horror da simplicidade bruta. Corriqueiramente verifica-se um demérito de sociedades neolíticas ou de baixa tecnologia,

¹⁶ O painel intergovernamental da mudança climática (IPCC) é um órgão das nações unidas (UN) para avaliação da ciência relacionada com a mudança climática.

¹⁷ A literatura automática ou maquínica oferecia um padrão, seguida pelas colagens ou objetos *dada*, com a pintura relegada a um plano menor (Magritte e Dali). Contudo, logo ficou claro que os artefatos da África e da Oceania desempenhavam papel fundamental embora subterrâneo.

exercido por sociedades quentes, antrópicas de alto consumo de energia *per capita* – trata-se do etnocentrismo que produz pontos de vista inconciliáveis.

A teoria da distinção criada por Bourdieu poderia ser parodicamente completada por uma expropriação dos sonhos comuns visando acumulação de capital paleo-simbólico. No preto, no bugre, no favelado também se condensa um racismo da não-pertença aos objetos luxuosos. Trata-se de uma política de transformar o índio em pobre, quando o que interessa é transformar o pobre em índio, de acordo com Viveiros de Castro.

Essa condenação, através da qual o Ocidente produziu sua identidade positivista de acesso privilegiado à Natureza graças às tecnociências, costuma ser também uma condenação do sonho, do mito e dos saberes da floresta. O sonho não costuma ser pensado como uma aventura tecnológica. Nada disso se esgota na denúncia do consumismo. O rosto piedoso do globalizador digital serve para aquecer os “pobres coitados” que tomam banho frio e não têm banheiro (máquina de fazer cocô sumir), nem farmácias (parafernálias químicas poluidoras) para novos rituais civilizados correspondendo aos mitos individuais do neurótico.

O argumento *high-tech* por uma neguentropia da vida, em que nativos escolheriam viver sempre mais e com uma medicina sempre mais avançada, mostra-se falacioso nesse caso. O consumo e a produção de lixo dominam os ciclos do capital e se apoiam no *high-tech-hoax* com entropia e maior desorganização dos viventes. Tecnologia produz enfermidade, inclusive enquanto mitiga enfermidades. Embalagens sintéticas derivadas de petróleo fazem produtos viajar longas distancias e tentam contar estórias em seus rótulos, produzem sonhos idiotas, servem ao consumo que pode durar segundos, mas ficarão resistindo à decomposição da terra por meio milênio. Humanos civilizados são macacos sujos que sofrem de neurose obsessiva (*Zwangneurose*) e acreditam em bárbaros e selvagens. Precisamos reler a lógica do concreto em sua visada sociotécnica, atentar para o trabalho da escrita pós-derrideano e duvidar do alcance infinito das redes tecnológicas – sobretudo nesta janela do Antropoceno em que há catástrofes comuns, isto é, compartilhadas por sociedades tradicionais e europeus civilizados, como imagina Bruno Latour.

No centro-oeste do Brasil, pude testemunhar uma violência inédita contra os povos terena, bororo e guarani e kaiowa. Há um racismo tão violento quanto aquele dedicado ao extermínio moral dos povos africanos escravizados que agora reúne-se sob o supremacismo branco estadunidense. Os Inuit já testemunhavam este *apartheid* que os conecta ao suicídio, à desassistência médica e à solastalgia. O racismo tornou-se claramente tecnológico. Há um imaginário e algumas políticas da imagem atuando nisso, o que nos remete à necessidade de descolonização do sonho.

Meninas impúberes kaiowás suicidam-se face ao pesado *bullying* em curso, por não terem perfumes industriais ou sapatos plásticos para ir à escola bilíngue. No filme *Mirim*, Alda, a rezadeira guarani-Kaiowá conta compungida como a menina escorraçada na escola não consegue esperar pelos adereços/artefatos de uma cultura material que não é a sua e acaba pendurada numa forquilha (FAGUNDES, 2012; ESTELLITA-LINS, 2017a). Alda não diz que a garotinha se suicidou, mas que foi suicidada. O sujeito de enunciação do suicídio assinala um agenciamento coletivo disperso. Diremos com os Tikuna que a agência do cipó se transmitiu para o consumismo onipresente da feitiçaria capitalista¹⁸. O terreiro é um espaço de sonho assim como de reza-oração, mas sobretudo de luto e luta. Tanto o trabalho do luto como aquele do sonho buscam uma espacialização que amplia a noção de corpo próprio.

Isso não ocorre sem que os tekohás se tornem centros de resistência, atraindo redes hipertecnológicas, na luta que reconfigura o suicídio indígena – identificando contenciosos na terra roubada por ruralistas, solastalgia, escola indígena, pulverização de agrotóxicos em população civil, busca do bem-viver na terra sem mal. Não há porque não admitir as três ecologias de que fala Felix Guattari depois de Gregory Bateson (GUATTARI, 1989; 2014). Seja no campo freudiano ou alhures o sonho está plugado no desejo. Utopia, profetismo, messianismo e dialética negativa são políticas do sonho. Como Deleuze & Guattari formulam de modo canônico no *Anti-Édipo* – se é preciso atravessar o fantasma do *desir d'enfant* numa psicanálise típica convencional, também será preciso fazê-lo com o *desir d'État* na esquizoanálise política. Há que fugir da pretensa *narrative turn* que acabou criando embalagens industriais que contam estorinhas (*story-telling*) e fazer aliança com etnografias multiespécie de “*edge*”, de ruína e de abismo. São pesadelos que nos fazem pensar nas histórias sobreviventes.

Na Amazônia e no planalto central, houve um momento *videomaker* e agora uma ênfase visual da arte ameríndia contemporânea, que ultrapassa as teorias estética corriqueiras. Iniciou-se com o vídeo nas aldeias, iniciativa fértil e instigante que introduziu uma técnica moderna de produção de imagens num mundo militantemente extra-moderno, para benefício de ambos.

Sociedades ameríndias, entre outras, ensinam que o sonho e o mito são elementos integrantes de sua busca pela vida boa, junto com animais, plantas, pedras e paisagens. O eterno retorno rousseaísta e romântico alemão tem sido reativado na recepção de mais de duzentas

¹⁸ Nos anos setenta, vi enormes filas em Campo Grande (MS) e Cuiabá (MT) para entrar nas Lojas Americanas recém-inauguradas assim como assisti na TV às imagens de filas para entrar no McDonalds de Moscou, em alguma data dos anos noventa. Que eu saiba, Pier Paolo Pasolini era o único intelectual de esquerda a preocupar-se com o consumismo do jovem operário italiano na ocasião, aliás o que considerava a maior derrota do marxismo.

etnias e idiomas vivos que o anglicista ignora: somos todos Policarpo Quaresma. É possível sonhar diferentemente. Torna-se necessário reconhecer o respeito que as sociedades tradicionais têm no cuidado com o ambiente, na integração de não-humanos em suas cosmologias, nas formas de pensar dignas, autônomas, plenas de ramificações.

Não se pode esquecer que a *Traumdeutung* se abre com a consideração do sonho vienense, no consultório-laboratório em construção, porém olhando para outras duas experiências oníricas. Elas consistem no que se podia ver do sonho antigo judaico-cristão; mas também naquilo que se tentava ver com dificuldade nos povos submetidos ao tacão colonial. Não se deve descurar das hipóteses de Durkheim sobre o totemismo nem tampouco da “familiaridade freudiana” com esta vertente animista sob pena de inventar a roda e chover no molhado. Desde o início do século 21, percebe-se crescente interesse pelo sonho especialmente nos trabalhos de americanistas. Com a reabilitação do animismo e a virada ontológica da etnologia tornou-se possível uma ênfase distinta no sonho (VIANNA, 2016).

Mas, de que modo um etnógrafo conseguiria evitar os sonhos na aldeia? Alguns autores ligados à Psicanálise e à Antropologia procuraram explicitar a problemática dos sonhos, particularmente entre povos ameríndios ao longo do século XX. Essa genealogia ainda está por fazer. Não como enciclopédia, mas enquanto olho do ciclope, furado e furioso, testemunhando a Odisseia do mito ameríndio.

Waud Kracke (1985) buscou o sonho indígena do Brasil Central com ferramentas da psicanálise do Ego estadunidense. Entre muitas antropólogas, desde Ruth Benedict e Elizabeth Eggan, passando por Ellen Basso, Barbara Tedlock e Mercedes de la Garza, consigo mencionar duas etnógrafas trabalhando na América do Sul que deram renovado destaque aos sonhos e catalizaram esforços contemporâneos. Anne Gaël Bilhaut, cuja etnografia está dedicada aos sonhos dos Zápara, povo do Equador amazônico cuja retomada da terra do idioma e da política está fortemente ligada aos sonhos. A ênfase não está em contar ou interpretar sonhos, mas nos modos de sonhar – é preciso aprender a tecnologia indígena de sonhar. Interligados à memória e ao patrimônio, os sonhos pertencem a uma retomada do modo de ser Zápara, ainda mais importante do que o território, como destaca Laura Rival. O trabalho de Gemma Orobigt (1998) articula sonho e imagem sem descurar do cinema etnográfico ou de substâncias propiciadoras de sonhos – o yopo alucinógeno dos Pumé, como no yage dos Zápara, entre inúmeros povos amazônicos. Seu trabalho de campo foi dedicado aos Pumé, grupo que valoriza extremamente a experiência onírica e em especial sua narrativa em relação com o sofrimento, a doença e regimes de temporalidade múltipla: mítica, histórica e onírica. Sonhar ensina a enxergar o mundo. Não apenas constrói objetos do mundo, mas o próprio sonho torna-se um *objeto*

a pequeno,¹⁹ um fluxo político. O problema é que o sonho nos vê antes mesmo de olharmos para ele. No dizer de Orbigt: “ser sonhado para sonhar”.

Aristóteles Barcellos estudou a iconografia Waujá no Xingu destacando a importância de imagens de sonhos (BARCELLOS NETO, 2002). Na Amazônia, um imaginário cipó-serpente-ayahuasca bastante complexo fica patente nas práticas oníricas, transbordando inclusive para intervenções de arte contemporânea como no caso de Ibã, xamã huni-kuin, que inclusive agenciou exposições na Fundação Cartier (DE MATTOS, 2015; DE MATTOS, HUNI KUIN, 2017). No Brasil, a partir do inestimável impulso do perspectivismo dentro da virada ontológica (Escola do Museu Nacional) na última década, foram defendidas várias teses e dissertações exatamente sobre os sonhos em algumas etnias amazônicas, a dizer, Yanomami, Kamaiurá, Caxinauá, Pirahã, Parakanã, Waujá além dos Kaiowa e Guarani do planalto central. Só podemos saudar estas monografias etnográficas, revisões bibliográficas, e ensaios críticos cujos esforços estão menos conectados com a tradição psicanalítica ou antropológica do sonho do que animados pela perspectivação animista nos sonhos, pela virada ontológica e outras novas-velhas ideias (TIE YANO, 2009; ROMERO, 2010a, 2010b; OTERO DOS SANTOS, 2010; SHIRATORI, 2013; 2019; FERNANDA HENRIQUE, 2017; LIMULJA, 2019, GONÇALVES, 2019). Espera-se que essa produção possa ser recebida na filosofia e na psicanálise com o devido respeito.

As tecnologias do pensamento são tecnologias de poder, no sentido inaugurado por Foucault. Alguns ainda supõem que branco teria o que ensinar aos indígenas. Já estamos cansados disso. As comunidades indígenas estão a saber o que se precisa ou deseja estudar; a escola bilíngue ou de idioma das comunidades é praticada; o ensino de Matemática e Ciências gera questões interculturais. Certamente ainda caberia encontrar um lugar para o sonho e o mito (“invenção da tradição”) em diálogo com a filosofia ocidental.

Gunther Anders enfatizou com veemência a necessidade de imaginar o fim do mundo com os *nukes* (armas nucleares). Em todos os pensadores “verdes” atentos para o do ensino de Heidegger sobre a técnica temos forte atenção para a faculdade da imaginação kantiana, o juízo reflexivo e o problema de pensar ou sonhar o fim dos tempos – igualmente com Herbert Marcuse, Hannah Arendt, Hans Jonas. Por outro caminho, Karl-Otto Apel e Jurgen Habermas falam de uma reconfiguração do imperativo categórico com a possibilidade tecnológica de destruir o planeta. A faculdade da imaginação e a capacidade mitopoética da filosofia alemã

¹⁹ Refiro-me ao “a petit”, objeto pequeno outro ou apetite (do rébus de Voltaire) que está no centro da teoria unificada do objeto perdido na psicanálise de acordo com Lacan. Nesse caso, podemos pensar com Deleuze que há uma oposição entre pequeno a e grande A (Deleuze, Guattari, 1972).

foram ao encontro da necessidade de sonhar a catástrofe climática (ESTELLITA-LINS, 2020).

Com a ponta dos dedos nos *tablets*, a hominização está sendo empurrada para uma cabeça portátil, curta e teleguiada nas mãos de Polegarzinha, de acordo com a cena irônica proposta por Michel Serres (2013, p. 35) – o pensador do contrato natural. Talvez, a questão não esteja na onipresença dos não-humanos, nem no desprezo pelos extramodernos, mas na “diversão” do antropocentrismo que faz o saber divergir. Como assinala Moser (2016, p. 62, tradução nossa)²⁰: “Na época presente, Michel Serres sublinha a urgência de reconectar as disciplinas em um esforço comum para barrar a maré da crise ecológica”. Sonhar e pensar se tornaram novamente difíceis.

Sim, o mito – como dizer? – vive hoje em um desvio constante em relação à ciência e até mesmo às instituições da teologia maior; e os racionalistas riem. Os sofistas gregos teriam desprezado tanto o texto da *República* pela página em que ele evoca o mito de Giges, outro pastor em êxtase numa caverna semelhante? [...] Nós toleramos a antropologia, mas com a condição de que se dirija aos outros, aos pobres do Terceiro e do Quarto Mundo, àqueles que se mantêm como objetos de nossos saberes (SERRES, 1993, p. 65).

David Kopenawa nos adverte que os brancos não sabem sonhar. Parece-me uma afirmação contundente que tematiza a busca do minério na barriga da Terra e sua destinação instrumental, que acaba por ferir o Céu, que, por sua vez, pode cair sobre nossas cabeças. Trata-se de um texto sobre o encontro com o Outro, estes estranhos brancos, desprovidos de mitos que ainda por cima sonham errado. Sua *démarche* filosófica está eivada de mitos, sonhos, premonições, argutas idiossincrasias e suspeitas. Não há dificuldade de fazer um exercício comparativo dessa reflexão com alguns pensadores pré-socráticos, arrimados no pensamento mítico da Grécia arcaica, especialmente ao seguirmos o paralelo esboçado por Cornford entre xamãs, poetas e as origens da filosofia grega (CORNFORD, 1952, p. 58). Pouquíssima proximidade temática, contudo, vistosa afinidade na criação de novas perguntas:

Os brancos, quando dormem, só devem ver suas esposas, seus filhos e suas mercadorias. Devem pensar com preocupação em seu trabalho e em suas viagens. Com certeza não podem ver a floresta como nós a vemos! Nós, xamãs, somos diferentes. Não nos contentamos em dormir. Durante o nosso sono, os *xapiri* estão sempre olhando para nós e querendo falar conosco. Por isso nós também os vemos e podemos sonhar com eles (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 461).

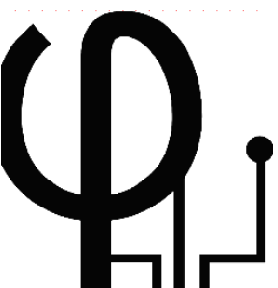
²⁰ “In the present Anthropocene epoch, Michel Serres stresses the urgency of reconnecting the disciplines in a common effort to stem the tide of the ecological crisis” (MOSER, 2016, p. 62).

Nas palavras de Viveiros de Castro:

A desvalorização epistêmica do sonho por parte dos Brancos vai de par com sua autofascinação solipsista - sua incapacidade de discernir a humanidade secreta dos existentes não-humanos - e sua avareza “fetichista” tão ridícula quanto incurável, sua crisofilia. [...] O sonho, particularmente o sonho xamânico induzido pelo consumo de alucinógenos, é a via régia do conhecimento dos fundamentos invisíveis do mundo, para os Yanomami como para muito outros povos ameríndios (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 27).

Como abordar os missionários como tecnologia do pensamento onírico? Não aceitamos doutrinação de nossas crianças em matéria religiosa. O estado é laico, mas missionários cristãos de todo tipo ou qualidade vem falar de mitos e lendas de povos da Mesopotâmia no primeiro milênio antes de Cristo. Proselitismo praticado sem nenhum contexto histórico, arqueológico e menos ainda qualquer cuidado linguístico (as traduções cartilhescas do Summer Institute of Linguistics (SIL) são um triste paradigma). Seria preciso aprofundar o diálogo da *Laudato Sí* com a *Queda do Céu* (PAPA, 2017; CARDOSO, 2020).

Diante de uma sociedade regida pela tecnociência e de uma catástrofe climática antropogênica, a Psicanálise, a Etnologia e a Linguística se apresentam como ferramentas de análise e reflexão. Assim, desviando da ideia de “progresso”, a antropologia de sociedades tradicionais oferece um quadro matizado e complexo acerca da construção do mundo e nos capacita para a tarefa política contemporânea de reativar a imaginação e o imaginário, tendo como referências o sonho e o mito. O pensamento, por ser repensado enquanto alternativa às tecnologias do pensamento encontradas, ativa possibilidades outras que não a do “povo da mercadoria”, aquele que consegue apenas sonhar consigo próprio. A mesma arqueologia espontânea do neurótico que a psicanálise pratica nas sessões foi empreendida nos sonhos e mitos de outras sociedades com resultados ainda mais interessantes, obscuros, por explorar. O índio pode ensinar muito ao branco durante o Antropoceno. Vivemos uma urgência ecológica absoluta. Muito provavelmente isso passa pelo sonho e pelo mito. A natureza sonhada depende de uma natureza sonhante.



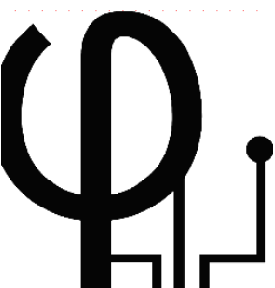
REFERÊNCIAS

- AUBIN, David. The Withering Immortality of Nicolas Bourbaki: A Cultural Connector at the Confluence of Mathematics, Structuralism, and the Oulipo in France. *Science in Context*, v. 10, n. 2, p. 297-342, 1997. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0269889700002660>.
- BANIWA, Gersem. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. In: ALBUQUERQUE, Gerson (Org.). *Das margens*. Rio Branco, Acre: Nepan Editora, 2016, p. 41–56.
- BARCELLOS NETO, Aristóteles. *A arte dos sonhos – uma iconografia ameríndia*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim, 2002.
- BARTOLOMÉ, Miguel A.; BARABAS, Alicia M. Os sonhos e os dias: xamanismo no México atual. *Mana*, v. 19, n. 1, p. 7-37, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132013000100001>.
- BORGES, Paulo Humberto Porto. Sonhos e nomes: as crianças guarani. *Cadernos Cedes*, v. 22, n. 56, p. 53-62, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-32622002000100004>.
- CARDOSO, Maria Teresa de Freitas; ESTELLITA-LINS, C. O que há de casa comum? Políticas do luto e diálogo inter-religioso. *Atualidade Teológica*, v. 24, n. 66, p. 817-848, 2020. DOI: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.50722>.
- CARTAN, Henri. Nicolas Bourbaki and contemporary mathematics. *The Mathematical Intelligencer*, v. 2, n. 4, p. 175-180, 1980. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF03028596>.
- CASSIN, Barbara. *Jacques the Sophist: Lacan, Logos, and Psychoanalysis*. Trad. Michael Syrotinski. New York: Fordham University Press, 2019.
- CLARKE, Bruce. Rethinking Gaia: Stengers, Latour, Margulis. *Theory, Culture & Society*, v. 34, n. 4, p. 3-26, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1177/0263276416686844>.
- CORNFORD, Francis MacDonald. *Principium sapientiae: the origins of Greek philosophical thought*. London: Cambridge University Press, 1952.
- D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos e Continentais*. São Leopoldo RS: Unisinos, 2002.
- DE MATTOS, Amilton Pelegrino. O sonho do nixi pae: a arte do MAHKU – Movimento dos Artistas Huni Kuin. *ACENO Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 2, n. 3, p. 59-77, 2015. DOI: <https://doi.org/10.48074/aceno.v2i3.2521>.
- DE MATTOS, Amilton Pelegrino; KUIN, Ibã Huni. Escrita da imagem, escrita do corpo, escrita da terra. A Universidade do Movimento dos Artistas Huni Kuin. *Anais da ReACT – Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia*, v. 3, n. 3, 2017.
- DENNETT, Daniel. Are dreams experiences? *Philosophical review*, v. 85, n. 2, p. 151-171, 1976. DOI: <https://doi.org/10.2307/218372>
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà la nature et la culture*. Paris: Gallimard, 2005. (Folio essais).
- DEVEREUX, George. *Reality and Dream: Psychotherapy of a Plains Indian*. New York: International Universities Press, 1951.
- DUMÉZIL, Georges. *Esquisses de Mythologie*. Paris: Gallimard, 2003. (Quarto).
- ESTELLITA-LINS, Carlos. Mental health, indigenous suicide and shamanism in Brazil. In: KERRIGAN, Philip; BHATTACHARYA, Sanjoy; WADE, Alex; et al. *Mental Health: Past, Current Trends and Futures*. York, UK/Bangalore, India: Orient Blackswan, 2017a, pp. 40-51.
- ESTELLITA-LINS, Carlos. Questão do pensamento no pós-estruturalismo a partir de Lévi-Strauss. In: *Filosofia Francesa Contemporânea*. São Paulo: ANPOF-Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, 2017b, pp.120–131. (Coleção XVII Encontro ANPOF).
- ESTELLITA-LINS, Carlos. Exfermidade, enfermidade ou experiência de doença: zoonose e antropoceno. *O que nos faz pensar*, v. 29, n. 47, p. 192-237, 2020. DOI: <https://doi.org/10.32334/oqnp.2020n47a741>.

- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: NRF Éditions Gallimard, 1966.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos Sonhos*. Trad. Paulo César Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- GLOWCZEWSKI, Barbara. *Devires totêmicos: cosmopolítica do sonho*. Trad. Jamille Pinheiro; Abraão Oliveira. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- GLOWCZEWSKI, Barbara. *Desert dreamers*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2016.
- GONÇALVES, Lucila de Jesus Mello. *O campo e o capim: investigações sobre o sonhar nos Kamaiurá*. Tese de doutoramento em Psicologia Social e do trabalho, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- GRAZZINI, Serena. *Der strukturalistische Zirkel. Theorien über Märchen und Mythos bei Propp, Lévi-Strauss, Meletinskij*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 1999.
- GUATTARI, Félix. *Les trois écologies*. Paris: Galilée Paris, 1989.
- GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que l'écologie?*. 1 ed. Ed. Paris: Nouvelles Éditions Lignes, IMEC, 2014.
- HENRIQUE, Fernanda. *Por uma oniologia Kaingang: um breve levantamento etnográfico sobre o sonhar*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.
- KING, Pearl; STEINER, Riccardo. *The Freud-Klein Controversies 1941-45*. London, Amsterdam, Brussels: Routledge, 2005.
- KNOLL, Elizabeth. The science of language and the evolution of mind: Max Müller's Quarrel with Darwinism. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, v. 22, n. 1, p. 3-22, 1986. DOI: [https://doi.org/10.1002/1520-6696\(198601\)22:1%3C3::AID-JHBS2300220102%3E3.0.CO;2-0](https://doi.org/10.1002/1520-6696(198601)22:1%3C3::AID-JHBS2300220102%3E3.0.CO;2-0).
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*. São Paulo: Editora Schwarcz/Companhia das Letras, 2015.
- KRACKE, Waud. Mitos nos sonhos: Uma contribuição amazônica à teoria psicanalítica do processo primário. *Anuário Antropológico*, v. 9, n. 1, p. 47-65, 1985. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6328>.
- LACAN, Jacques. Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'Inconscient freudien. In: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966, pp. 793-828.
- LATOURETTE, Bruno. *Où atterrir? comment s'orienter en politique*. Paris: La découverte, 2017.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Pensée Sauvage*. Paris: Plon, 1962.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Réponses a quelques questions. *Esprit*, n. 11, p. 628-653, 1963.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques: Le Cru et le Cuit*. Paris: Librairie Plon, 1964. 4v.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques: Du Miel Aux Cendres*. Paris: Plon, 1966. 4v.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A Propos de "Lévi-Strauss dans le XVIIIe Siècle". *Cahiers pour l'Analyse*, v. 8, 1967. (L'Impensé de Jean-Jacques Rousseau).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques: L'Origine des manières de Table*. Paris: Plon, 1968. 4v.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques: L'homme Nu*. 4v. Paris: Plon, 1971. 4v.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Structure and Form: Reflections on a Work by Vladimir Propp. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Theory and History of Folklore*. Trad. Ariadna Y. Martin; Richard P. Martin. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, pp. 167-189.
- LINCOLN, Jackson Steward. *The dream in primitive cultures*. Baltimore: Williams & Willkins Co., 1935.
- LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Unesp, 2005.

- LIMULJA, Hanna Cibele. *O desejo dos outros: Uma etnografia dos sonhos Yanomami (py a ú toototopi)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.
- LINCOLN, Jackson Steward. *The dream in primitive cultures*. Baltimore: Williams & Willkins Co., 1935.
- MANIGLIER, Patrice. “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, cinquenta anos depois: por uma ontologia Maori. *Cadernos de Campo*, v. 22, n. 22, p. 163-179, 2013a. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v22i22p163-179>.
- MANIGLIER, Patrice. Manifesto para um comparatismo superior em filosofia. *Veritas*, v. 58, n. 2, p. 226-271, 2013b. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2013.2.16645>.
- MANIGLIER, Patrice; WORMS, Frédéric. *Le moment philosophique des années 1960 en France*. Paris: PUF, 2011.
- MOSER, Keith. *The Encyclopedic Philosophy of Michel Serres: Writing the Modern World and Anticipating the Future*. Hephzibah, USA: Anaphora Literary Press, 2016.
- NATHAN, Tobie. *L'influence qui guérit*. Paris: Odile Jacob, 1994.
- NATHAN, Tobie. *La nouvelle interprétation des rêves*. Paris: Odile Jacob, 2011.
- NATHHORST, Bertel. *Formal or Structural Studies of Traditional Tales: The Usefulness of Some Methodological Proposals Advanced by Vladimir Propp, Alan Dundes, Claude Levi-Strauss and Edmund Leach*. Stockholm: Almqvist & Wiksell / University of Stockholm, 1969.
- NOIRÉ, Ludwig. *Max Müller und die Sprach-Philosophie*. Mainz: Victor von Zabern Verlag, 1879.
- OTERO DOS SANTOS, Júlia. *Vagares da Alma: elaborações ameríndias acerca do sonhar*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de Brasília – UNB, Brasília, DF, 2010.
- PETERSON, Eric E.; LANGELLIER, Kristin M. The performance turn in narrative studies. *Narrative Inquiry*, v. 16, n. 1, p. 173-180, 2006. DOI: <https://psycnet.apa.org/doi/10.1075/ni.16.1.22pet>.
- PROPP, Vladimir Yakovlevich. *Theory and History of Folklore*. Trad. Ariadna Y. Martin; Richard P. Martin. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. (Theory and History of Literature, 5).
- PROPP, Vladimir Yakovlevich. *The Russian folktale*. Trad. Sibelan Forrester. Michigan: Wayne State University Press, 2012.
- RICOEUR, Paul. Structure et herméneutique. *Esprit*, n. Novembre, 11, p. 596-627, 1963. (« La pensée sauvage » et le structuralisme).
- RIVERS, W.H. Rivers. *Conflict and Dream*. London & New York: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd. / Harcourt, Brace & Co. Inc., 1923.
- RODRIGUES, Thamara. Outros modos de pensar e sonhar: A experiência onírica em Reinhart Koselleck, Ailton Krenak e Davi Kopenawa. *Revista de Teoria da História*, v. 23, n. 1, p. 152-177, 2020.
- ROMERO, Fanny Longa. *Corpo, sangue e território em Wounmaikat (Nossa Mãe Terra): Uma etnografia sobre violência e mediações de alteridades e sonhos entre os wayuu na Colômbia e na Venezuela*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010a.
- ROMERO, Fanny Longa. Ajapüjawa (Espírito do Sonho) em rituais de Morte e Vingança Wayuu. *Espaço Ameríndio*, v. 4, n. 2, p. 117-146, 2010b. DOI: <https://doi.org/10.22456/1982-6524.17108>.
- RUWET, Nicholas. Linguistique et sciences de l'homme. *Esprit*, n. Novembre, 11, p. 564-579, 1963.

- SEGAL, Robert A. Friedrich Max Müller on Religion and Myth. *Publications of the English Goethe Society*, v. 85, n. 2-3, p. 135-144, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1080/09593683.2016.1224513>.
- SERRES, Michel. *O Contrato Natural*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- SERRES, Michel. *Filosofia mestiça*. Le Tiers-Instruit. Trad. Maria Ignez Duque Estrada, Eveline Jacobs. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- SERRES, Michel. *Polegarzinha*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.
- SHIRATORI, Karen Gomes. *O Acontecimento Onírico Ameríndio: O tempo desarticulado e as veredas dos possíveis*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional, PPGAS-UFRJ, Rio de Janeiro, 2013.
- SHIRATORI, Karen Gomes. *O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi (médio Purus, AM)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, PPGAS-UFRJ, Rio de Janeiro, 2018.
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Deleuze et L'Anti-Oedipe*. La Production du Désir. Paris: PUF, 2019.
- TIE YANO, Ana Martha. *A fisiologia do pensar: Corpo e saber entre os Caxinauá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- VENANCIO, Ana Teresa; DIAS, Allister Teixeira. *O Hospício da Praia Vermelha: entre o Império e a República (1852-1944)*. São Paulo: Unifesp, 2022.
- VIANNA, João Jackson Bezerra. Notas cromáticas sobre os sonhos ameríndios. *Revista de Antropologia*, v. 59, n. 3, p. 265-294, 2016. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.124820>.
- VILAÇA, Aparecida. Dividuality in Amazonia: God, the Devil, and the constitution of personhood in Wari' Christianity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 17, n. 2, p. 243-262, 2011.
- VILAÇA, Aparecida. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari' (Pakaa Nova)*. Rio de Janeiro: Mauad Editora Ltda, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. Prefácio. In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*. São Paulo: Editora Schwarcz/Companhia das Letras, 2015.



Recebido em: 27/04/2022

Aprovado em: 28/06/2022

Publicado em: 30/09/2022

SOBRE A “MATÉRIA AFETIVA”

o inconsciente entre a hermenêutica e a fenomenologia¹

ON THE “AFFECTIVE MATTER”

the unconscious between hermeneutics and phenomenology

Vinicio Busacchi²

(viniciobusacchi@hotmail.com)

Resumo: O problema do afeto e da afetividade desempenha um papel importante na psicanálise, tanto no nível teórico como no terapêutico. Na primeira interpretação de Freud acerca dos sintomas histéricos, o afeto é considerado como certa quantidade de energia, que já reflete o seu entrelaçamento aporético com a “realidade” do inconsciente. Por um lado, é verdade que, em sua metapsicologia, Freud identifica o conteúdo do afeto com o instinto, e explica que apenas o representante-representação, não o afeto, é encontrado no nível inconsciente. Isso significa que a afetividade é algo concernente à vida psíquica pré-consciente e consciente. Por outro lado, a existência de uma dimensão “representativa” no inconsciente abre caminho para uma releitura dual ou bifacial dele, para além da constituição biológico-orgânica que Freud atribuiu ao *Unbewusst*. Para Paul Ricœur, a psicanálise de Freud tem um duplo e irreduzível registro teórico-processual, enérgico e hermenêutico; e sua investigação sobre a realidade inconsciente revela o significado e as consequências dessa abordagem dupla/dualista. Uma combinação das abordagens fenomenológica de Husserl e hermenêutica de Ricœur ajuda a encontrar uma “terceira via, mediadora”, na qual o inconsciente pode ser reinterpretado como uma “matéria afetiva”, isto é, uma realidade intermediária situada entre a corporalidade e a não-corporalidade, o corpo e a mente, a causalidade natural e o sentido experiencial/existencial.

Palavras-chave: Inconsciente. Matéria Afetiva. Hermenêutica. Fenomenologia. Identidade Narrativa.

Abstract: The problem of affect and affectivity plays a significant role in psychoanalysis, both at a theoretical and therapeutic level. In Freud’s first interpretation of hysterical symptoms affect is considered as a certain amount of energy, and this already mirrors its aporetic intertwining with the ‘reality’ of the unconscious. On the one side, it is true that, in his Metapsychology, Freud identifies the charge of affect with instinct and explains that only ideational representation, not the affection, is found at the unconscious level. This means that affectivity is something concerning the preconscious and conscious psychic life. However, on the other side, the existence of a ‘representative’ dimension within the unconscious opens the way of a dual or bifacial re-reading of it, beyond the biological-organic constitution Freud assigned to the *Unbewusst*. For Paul Ricœur, Freud’s psychoanalysis has a double, irreducible theoretical-procedural register, *energetic* and *hermeneutical*; and his research about the unconscious reality reveals the significance and consequences of this double/dualistic approach. A

¹ Tradução de Rafael Zanata Albertini.

[N.T.] Em todas as citações de Ricœur que o autor faz em língua francesa, optou-se por apresentar ao leitor a versão consignada numa das edições publicadas em português. Em seguida, apresenta-se a citação original do autor.

² Ensina Filosofia Teórica na *Università degli studi di Cagliari*. Ocupa-se principalmente com a Epistemologia das Ciências Humanas e Sociais, Teoria da Psicanálise, Modelos de Identidade e Filosofia Budista.

CV: <https://people.unica.it/viniciobusacchi/curriculum/>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4818-0410>.



combination of Husserl’s phenomenological and Ricœur’s hermeneutical approaches helps to find a “third, mediative way”, in which the unconscious can be reinterpreted as a “affective matter”, that is a mid-way reality placed *between* corporality and non-corporality, body and mind, natural causality and experiential/existential meaning.

Keywords: Unconscious. Affective Matter. Hermeneutics. Phenomenology. Narrative Identity.

INTRODUÇÃO

A pesquisa científica atual reconhece, cada vez mais, a relevância do trabalho interdisciplinar – o qual, ainda mais que a (hiper)especialização das disciplinas, traz tanto benefícios quanto novas críticas e exigências de conexão, coordenação e transmissão de informação entre as diversas formas de saber. Em tal quadro, certa renovação de interesse pela Filosofia se registra com frequência hoje, ainda que seja expressiva, sobretudo no mundo, a tendência à “interrupção” das Ciências Humanas e Sociais. A abordagem materialista-naturalizante e o cientificismo não são, por si, “inimigos” do trabalho filosófico (antes, possíveis expressões suas), mas sim a sua radicalização.

O aporte de uma abordagem humanista representa uma verdadeira urgência para a pesquisa científica atual, proporcional ao problema do risco da perda de compreensão e do significado em informações especializadas, compartimentadas, além de fragmentárias. Já nos anos sessenta do século passado, o filósofo francês Paul Ricœur, entre outros, denunciava que a unidade do falar humano constitui, na época contemporânea, um problema; e indicava na pesquisa filosófica a via “capaz de explicar as múltiplas funções do significar humano e suas relações mútuas” (RICŒUR, 1977, p. 15)³.

O próprio trabalho filosófico de Ricœur parece assumir um valor estratégico, seja a título de exemplo, seja como modelo processual, para uma aplicação interdisciplinar da filosofia e para a individualização e a determinação de uma metodologia flexível, capaz de operar com rigor em meio a campos científicos diferentes. Isso não representa somente uma busca de vastas proporções, caracterizada por uma forte diversificação de itinerários problemáticos (da vontade à culpa; do simbólico ao inconsciente; da metáfora ao texto; da narração à ação; da identidade à memória; da linguagem à história; do justo reconhecimento etc.), mas, também, representa um laboratório experimental de estilos, abordagens e registros discursivos (filosofia reflexiva,

³ “Qui rendrait compte des multiples fonctions du signifier humain et de leur relations mutuelles” (RICŒUR, 2006, p. 13).

poética, fenomenologia, empirismo, hermenêutica) nos quais a filosofia encontra e trabalha sobre/com a mitologia, a psicologia, a psicanálise, a retórica, a teologia, a linguística, a narrativa, a historiografia, o direito, a neurociência, a tradução etc.

Toda a investigação de Ricœur se caracteriza por um movimento de *mediação tensional* entre teorias, conteúdos e princípios que se baseiam sobre o fundamento teórico-procedimental da *teoria do arco hermenêutico* – uma verdadeira e própria epistemologia e técnica processual na qual “explicação” e “compressão” encontram conexão e coordenação sob a guia da operação hermenêutica fundamental para interpretar. Tal teoria assume a caracterização de uma hermenêutica crítica, na qual elementos de destaque podem ser resumidos – ao se olhar a própria investigação ricœuriana em seu conjunto – assim como se segue: (1) o ideal do trabalho de pesquisa e diálogo entre a “comunidade dos filósofos” (expressão emprestada do mestre Jaspers); (2) o procedimento filosófico segundo o qual todos os livros são simultaneamente abertos (RICŒUR, 2000, p. III); (3) o trabalho interdisciplinar, o emprego “científico” da filosofia; (4) o enfoque sobre a argumentação *filosófica* (a filosofia ricœuriana reivindica plena autonomia disciplinar e ideal); (5) o dinamismo reflexivo-hermenêutico entre a dimensão não-filosófica e a dimensão filosófica; (6) a busca de vínculo com a filosofia analítica; (7) o *engagement* filosófico sobre a realidade vivida e em relação com os aspectos político e o social; (8) a disposição/colocação da filosofia *na* dialética teoria/prática (a filosofia, como as ciências, pode inscrever-se no horizonte das *práticas teóricas*); (9) a articulação/diferenciação do procedimento filosófico por graus reflexivos, registros temáticos e filosófico-metodológicos.

Não por acaso, em seu importante ensaio de 1965 dedicado a Freud, Ricœur resolveu o problema da unidade do nosso saber sobre o homem: evidentemente a psicanálise, com suas várias conquistas e elaboração crítica, constitui em sua opinião um terreno extraordinariamente rico e interessante para essa nova modalidade do trabalho filosófico e, ao mesmo tempo, um campo em que todas as críticas e os problemas fundamentais da pesquisa científica sobre o homem emergem de modo paradigmático. De fato, com sua descoberta do inconsciente, Freud “biólogo da psique” (*Sulloway*) lançou um novo desafio sobre o enigma do ser humano, um desafio que, aos olhos seus e dos discípulos, parecia inteiramente a favor da abordagem *naturalista*. Mas não só, pois, de repente, produziu-se uma divisão interna na psicanálise (um nome entre tantos: Jung); no campo filosófico, especialmente hermenêutico, deu-se conta logo que a própria técnica terapêutica psicanalítica mostrava a centralidade do trabalho hermenêutico e o enraizamento do significado no fundo da alma humana, além da esfera consciente. Ainda nos anos sessenta do século passado, Gadamer também destacava isso,

debatendo com Habermas e outros. Para Gadamer, o papel que a teoria hermenêutica há de sustentar no quadro de uma psicanálise mostra-se fundamental, visto que, (1) para a primeira, nem mesmo a motivação inconsciente representa um limite; (2) e uma vez que a psicoterapia pode ser definida completamente no sentido que “processos de formação interrompidos vem integrados num relato completo que pode ser narrado”, a hermenêutica e o âmbito da linguagem contido no colóquio encontram lugar aqui (APEL, *et al.*, 1971).

A psicanálise constitui ainda um campo de pesquisa extraordinariamente rico e problemático, e não só para a interminável e plurissecular problemática ligada ao seu estatuto epistemológico e ao funcionamento da sua técnica terapêutica (incluso na psiquiatria e em correlação com diversas intervenções médico-clínicas e psicoterapêuticas); mas, também, em virtude das implicações teórico-especulativas, culturais e morais surgidas a partir de seus pressupostos de fundo: concepções do ser humano, livre-arbítrio e autodeterminação, dimensões motivacionais, morais, espirituais etc. De fato, muitos filósofos – o próprio Ricœur, primeiramente – são interrogados sobre a psicanálise refletindo a respeito das implicações e do impacto da teoria freudiana do inconsciente na concepção do homem.

1 A RESPEITO DO *ESSAI SUR FREUD* DE 1965

Toda a atividade ricœuriana pode ser filosoficamente enquadrada, no seu conjunto, como uma vasta pesquisa sobre o homem, uma problematização perpétua sobre a natureza humana e sobre novas compreensões (e novos desafios teórico-filosóficos) que o avanço dos saberes científicos determina. Na verdade, a seção *Dialética* do seu livro *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965) (*Da interpretação. Ensaio sobre Freud*) dedica amplo espaço ao problema da cientificidade da psicanálise. De fato, o filósofo francês põe ao centro o célebre Simpósio de Nova York de 1958 – que coloca seriamente em questão os fundamentos científicos da psicanálise –, esforçando-se para buscar na fenomenologia husserliana “o suporte epistemológico que uma lógica das ciências de observação não nos pode dar”⁴ (RICŒUR, 1977, p. 304), e chega a vislumbrar o caráter irreduzivelmente misto, *energético e hermenêutico*, da psicanálise.

⁴ “Le support épistémologique que n’a pu nous donner une logique des sciences d’observation” (RICŒUR, 2006, p. 396).

Os escritos de Freud se apresentam, de imediato, como um discurso misto, até mesmo ambíguo, que ora enuncia conflitos de força justificando uma energética, ora relações de sentido justificando uma hermenêutica. Gostaria de mostrar que essa ambigüidade aparente é bem fundada, que esse discurso misto é a razão de ser da psicanálise⁵ (RICŒUR, 1977, p. 67).

Em seguida, houve não só estudos posteriores e contribuições específicas⁶, mas a psicanálise (ao lado da história, da teoria do texto e da teoria da ação) se tornou um exemplo paradigmático para a elaboração daquela epistemologia e metodologia *mista* que assumirá a definição (já mencionada) da “teoria do círculo hermenêutico”. De uma parte, porém, a preocupação central da investigação ricœuriana em torno da psicanálise revela ser aquela do sujeito – de acordo com a tradição da filosofia reflexiva (e, em parte, da tradição espiritualista e da filosofia da existência, típica de Gabriel Marcel) na qual o pensamento de Ricœur se enraíza. Freud é ainda colocado ao lado de Marx e Nietzsche, a assim chamada *école du soupçon* (escola da suspeita). Esses mestres se assemelham por terem tomado, cada um segundo o próprio registro (qual seja, psiquiátrico, econômico e biológico-filosófico), o problema cartesiano da dúvida levando-o “ao interior mesmo da fortaleza cartesiana”⁷ (RICŒUR, 1977, p. 37): “se remontarmos a sua intenção comum, descobriremos nela a decisão de considerar a consciência, em seu conjunto, como consciência ‘falsa’”⁸ (RICŒUR, 1977, p. 37). A solução que Ricœur encontra, incorporando o ponto de vista da psicanálise freudiana na sua filosofia acerca do homem, não mostra somente o interesse de enfraquecer e relativizar a abordagem naturalista (ou reducionismo naturalista) de Freud, mas de repensar a realidade do ser humano sem perder a dimensão humana como substancial. A hermenêutica se torna a chave. Após Freud (Marx e Nietzsche também), a subjetividade não pode mais ser pensada como *res cogitans* e *substantia*, senão como um “processo emancipatório e hermenêutico”, em consonância com uma modalidade dialética que inclui tanto a dimensão biológico-energética, própria da corporalidade e dos impulsos necessários da *natura* humana, quanto da dimensão motivacional, voluntária, existencial, própria da interioridade do homem enquanto *homem*. Assim Ricœur reatualiza aquela dialética que já havia individualizado e tematizado no livro *Le volontaire et l’involontaire* (1950) (*O voluntário e o involuntário*) – entre necessidade e liberdade, entre

⁵ “Les écrits de Freud se présentent d’emblée comme un discours mixte, voire ambigu, qui tantôt énonce des conflits de force justiciables d’une énergétique, tantôt des relations de sens justiciables d’une herméneutique. Je voudrais montrer que cette ambiguïté apparente est bien fondée, que ce discours mixte est la raison d’être de la psychanalyse” (RICŒUR, 2006, p. 77).

⁶ Veja-se, em especial: RICŒUR, 2008, pp. 19-71.

⁷ “Au cœur même de la forteresse cartésienne” (RICŒUR, 2006, p. 43).

⁸ “Si l’on remonte à leur intention commune, on y trouve la décision de considérer d’abord la conscience dans son ensemble comme conscience ‘fausse’.” (RICŒUR, 2006, p. 37).

impulsos instintivos e determinações voluntárias –, agora se ancorando marcadamente na leitura de Hegel. Do paralelo com a fenomenologia de Hegel, Ricœur faz emergir a perspectiva de uma nova concepção do homem centrada na ideia do processo dialético – mais precisamente, como dialética conflitual de arqueologia e teleologia. O modelo é aquele de um sujeito legado a um arcaísmo invencível, mas, ao mesmo tempo, tensionado entre impulsos regressivos e impulsos progressivos. Trata-se de uma dialética antitética e tensional que Ricœur sintetiza na fórmula contrastante *inconsciente-espírito*:

[...] o espírito é aquilo que tem seu sentido em figuras anteriores, é o movimento que aniquila sempre seu ponto de partida e se vê assegurado apenas no fim. O inconsciente significa fundamentalmente que a inteligibilidade procede sempre das figuras anteriores, quer se compreenda essa interioridade num sentido puramente cronológico ou num sentido metafórico. O homem é o único ser que é presa de sua infância. Ele é esse ser que sua infância não cessa de puxar para trás. Mesmo se se atenua o caráter puramente histórico dessa interpretação pelo passado, é ainda em face de uma anterioridade simbólica que somos colocados. Assim, se interpretamos o inconsciente como a ordem dos significantes-chaves que já estão sempre aí, essa anterioridade dos significantes-chaves com relação a todos os eventos temporalmente interpretados nos remete a um sentido mais simbólico da anterioridade, mas continua a fornecer a ordem inversa do espírito o contrapólo que procuramos. Diremos então em termos bastante gerais: o espírito é a ordem do terminal; o inconsciente, a ordem do primordial. Para explicar, de modo mais breve, essa antítese, direi: o espírito é história, o inconsciente é destino — destino passado da infância, destino passado das simbólicas já aí, indefinidamente reiteradas... (RICŒUR, 1977, p. 379)⁹

2 HOMME CAPABLE (HOMEM CAPAZ) E A IDENTIDADE NARRATIVA

O problema da “identidade narrativa” vê-se esboçado nas conclusões gerais de *Temps et récit* (1985) (*Tempo e narrativa*), no âmbito da discussão da primeira aporia da

⁹ “[...] l’esprit, c’est ce qui a son sens dans des figures ultérieures, c’est le mouvement qui anéantit toujours son point de départ et n’est assuré qu’à la fin : l’inconscient signifie foncièrement que l’intelligibilité procède toujours des figures antérieures, que l’on comprenne cette antériorité en un sens purement chronologique ou en un sens métaphorique. L’homme est le seul être qui soit la proie de son enfance; il est cet être que son enfance ne cesse de tirer en arrière; même si on atténue le caractère trop exclusivement historique de cette interprétation par le passé, c’est encore en face d’une antériorité symbolique que nous sommes placés: ainsi, si nous interprétons l’inconscient comme l’ordre des signifiants-clés qui sont toujours déjà là, cette antériorité des signifiants-clés par rapport à tous les événements temporellement interprétés nous renvoie à un sens plus symbolique de l’antériorité, mais continue de fournir à l’ordre inverse de l’esprit le contrepôle que nous cherchons. Nous dirons donc en termes très généraux : l’esprit, c’est l’ordre du terminal ; l’inconscient, l’ordre du primordial. Pour rendre compte de la façon la plus raccourcie de cette antithèse je dirai: l’esprit est histoire, l’inconscient est destin, – destin arrière de l’enfance, destin arrière des symboliques déjà là et indéfiniment réitérées...” (RICŒUR, 2006, pp. 490-491).

temporalidade. A identidade narrativa representa a atribuição a um indivíduo ou a uma comunidade de uma identidade específica; ali, “identidade” é tomada no sentido de uma categoria da prática. Como explica Ricœur,

Sem o auxílio da narração, o problema da identidade pessoal está, de fato, fadado a uma antinomia sem solução: ou se supõe um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, ou então se considera, na esteira de Hume e Nietzsche, que esse sujeito idêntico não passa de uma ilusão substancialista, cuja eliminação faz aparecer tão somente um puro diverso de cognições, emoções e volições. O dilema desaparece se a identidade entendida no sentido de um mesmo (*idem*) for substituída pela identidade entendida no sentido de um si-mesmo (*ipse*); a diferença entre *idem* e *ipse* não é outra senão a diferença entre uma identidade substancial ou formal e a identidade narrativa. (RICŒUR, 2012, p. 419)¹⁰

Essa articulação da identidade em identidade-*idem* e identidade-*ipse* constitui, de certo modo, a evolução da ideia de uma dialética tensional e processual entre corporalidade e vontade na fundação da realidade humana. Ao mesmo tempo, representa a superação da crítica inerente à impossibilidade de superar uma concepção substancialista e estável da identidade pessoal depois de Marx, Nietzsche e Freud. Isso emerge com particular força no ensaio de 1990, *Soi-même comme un autre (O si-mesmo como outro)*, onde essa concepção dialética parece encontrar um enraizamento ontológico na concepção aristotélica do ser como dinamismo de potência/ato. Essa raiz não propõe simplesmente entender o processo emancipatório por meio da ideia (de matriz grega clássica) de *potência expressiva*, mas aponta para uma nova visão da *substância* como realidade – como, de fato, “realidade” em perpétua transformação. Ricœur distingue o coração dialético do si numa identidade-mesmidade – conceito apoiado no termo latino *idem*, referente aos tratos objetivos/objetivados do sujeito – e uma identidade-ipseidade – apoiada sobre o termo latino *ipse* e relativa à experiência da subjetividade, referente não só às palavras e aos atos de responsabilidade e imputação, como também à mudança no tempo, à evolução histórica. Se a primeira faz referência à dimensão do “caráter” (*caractère*) do sujeito – associada a uma dimensão física e exterior de *permanência* do sujeito *no tempo* – a segunda pode exprimir-se emblematicamente por meio do conceito de “palavra dada” (*parole tenue*) –

¹⁰ “Sans le secours de la narration, le problème de l’identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution : ou bien l’on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l’on tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n’est qu’une illusion substantialiste [...]. Le dilemme disparaît si, à l’identité comprise au sens d’un même (*idem*), on substitue l’identité comprise au sens d’un soi-même (*ipse*); la différence entre *idem* et *ipse* n’est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l’identité narrative” (RICŒUR, 1985, p. 355).

a qual conduz a uma ideia diferente de *manutenção no tempo*, vinculada à dimensão experiencial e responsável do sujeito falante e agente.

A narração desempenha a função de ponte e de mediação entre essas duas esferas e dimensões – entendida, essa narração, num sentido hermenêutico *lato*, capaz de incluir tanto o plano do representativo e do simbólico quanto do subconsciente e do textual. Assim, parece claro que a lição freudiana desenvolve um papel de primeiro plano. Aliás, para Ricœur, a própria psicanálise constitui um laboratório particularmente instrutivo para uma investigação propriamente filosófica sobre a noção de identidade narrativa. Vê-se, com efeito, como a história de uma vida é constituída por intermédio de uma sucessão de retificações aplicadas a uns breves relatos. Em suma, um sujeito se reconhece na história que ele conta a si mesmo a respeito de si mesmo (RICŒUR, 1985, p. 444).

3 AS APORIAS DO INCONSCIENTE E DA DIMENSÃO REPRESENTACIONAL

Que a hermenêutica revele, sem dúvida, a sua relevância no interior da psicanálise de Freud, tanto na teoria como no âmbito da prática terapêutica, isso fica claro não somente ao se pensar na interpretação dos sonhos, mas no próprio funcionamento da terapia – fundada como é sobre a interpretação – e na elaboração do caso clínico – sobre a qual reflete o próprio Freud. Já no livro escrito a quatro mãos com Breuer, *Studien über Hysterie* (1895), ele, médico com uma formação de base como neuropatologista, não escondia ficar impressionado pelo fato de as histórias clínicas serem lidas como novelas e que fossem, de algum modo, privadas do rigor da cientificidade. Ao mesmo tempo, sublinhava como esse feito deveria ser atribuído mais à natureza do objeto do que as suas ideias e concepções pessoais. Tendo em vista que ele reconhecia a disfuncionalidade dos diagnósticos locais e das reações elétricas no estudo da histeria, enquanto, porém, uma representação detalhada dos processos psíquicos, como em geral nos oferecem os escritores, permitia-lhe, com o emprego de poucas fórmulas psicológicas, alcançar certa compreensão do curso de uma histeria.

De acordo com isso, podemos até dizer que a atenção para a narrativa corre paralelamente com, ou até mesmo precede, na psicanálise de Freud, a atenção para a interpretação. Mas, no plano teórico (seja filosófico ou científico), o verdadeiro nó que subsume e reflete a crítica de uma concepção aberta e móvel (“entre natureza e espírito”) da vida psíquica humana é constituído pelo fenômeno da representação. Esse fenômeno se coloca, num ou noutro modo, entre a vida biológica e a vida psíquica, e não afeta só a realidade

do inconsciente, mas levanta um dilema específico sobre a sua constituição. Freud a trabalhou em diversas ocasiões, com considerável grau de atenção desde a época de *Entwurf einer Psychologie* (1895) – somente dentro de sua metapsicologia e, precisamente, no estudo dedicado à realidade do inconsciente (*Das Unbewusste*, 1915), a questão da representação será aprofundada teórica e criticamente. Em particular, é a expressão “representante ideativo da pulsão” que contém um nexo de compreensão prenhe de notáveis implicações teórico-científicas e filosóficas. Isso indica um quê pré-representacional, algo que se interpõe entre pulsão e representação, isto é, entre instinto e símbolo; ao mesmo tempo, indica a expressão pulsional *direcionada* à representação e a expressão ideativa ou ideacional *extraída* da esfera do desejo. O “biólogo da psique” Freud persiste na sua tentativa de naturalizar o simbólico e o motivacional, “jogando” na ambivalência do *Trieb* – em seu parecer, um conceito limite, um conceito posto *entre* o somático e o psíquico. Todavia, a sua pesquisa metapsicológica não parece, de fato, esclarecer a questão; antes, com a introdução da noção de *Vorstellungsrepräsentanz*, ele propõe uma visão diferente do processo representacional. Ali, pode-se ler como *representante-representação* (LAPLANCHE; PONTALIS, 1991), no sentido do “representante dado de uma representação”, mas não no modo do “representante da representação”: esse último, de fato, implica uma afinidade, uma uniformidade dinâmica ausente no dinamismo consciente-inconsciente. Além disso, o Freud da metapsicologia não dá atenção a conexões unificadoras e simplificadoras: ele distingue e contrapõe a representação ao afeto como dois aspectos ou dimensões da “vida expressiva” da pulsão.

Ricœur enfrenta esse nó particularmente importante no capítulo III do livro *Analytique*, de seu *De l'interprétation*. Aqui, em primeiro lugar, ele destaca como Freud, nos escritos metapsicológicos, particularmente aqueles dedicados à teoria do instinto, traz a linguagem que deriva do trabalho interpretativo e energetismo a um bom ponto de equilíbrio. Em segundo lugar, ressalta o modo como a problemática da representação revela sua fragilidade, ou seja, seu caráter de formulação híbrida, quase metafórica. Claramente, a *Vorstellungs Repräsentanz* forma o termo-ponte entre instinto e representação e, concomitantemente, o termo de unificação e síntese entre sentido e força, entre dimensão semântico-linguística e biológico-energética. Ricœur traduz isso como *présentation représentative*, uma fórmula que não está simplesmente a favor de uma impostação “restaurativa” e “unificadora”, de homogeneidade “consciente-inconsciente”, colocada em dúvida por Laplanche e Pontalis, mas que visa ganhar mais terreno, no profundo da vida psíquica, para as dimensões linguística e simbólica, hermenêutica e de sentido. Os escritos metapsicológicos, a seu juízo, mostram como o inconsciente pode ser reintegrado no domínio do sentido por meio de uma nova articulação – “dentro” do

inconsciente mesmo – entre instinto (*Trieb*) e representação (*Vorstellung*): um instinto não pode ser representado (*repräsentiert*) no inconsciente senão por meio da representação. Com efeito, aqui Ricœur fala de “reintegração do inconsciente na esfera do sentido”, portanto, não só de fases de coincidência de sentido e força no inconsciente, ou mesmo de coexistência.

Como ele observa, a originalidade de Freud consiste em transferir para o próprio inconsciente o ponto de coincidência do sentido e da força. Ele pressupõe essa articulação como aquilo que torna possível todas as “transposições” e todas as “traduções” do inconsciente no consciente. Apesar da barra que separa os sistemas, devemos admitir entre eles uma comunidade de estrutura fazendo com que o consciente e o inconsciente sejam igualmente psíquicos. Essa comunidade de estrutura é, precisamente, a função de *Repräsentanz*¹¹ (RICŒUR, 2006, p. 146). Contudo, ao se observar o dilema da realidade do inconsciente permanece de todo aberto e, de fato, trazido ainda mais à tona como um dilema fundamental. A solução hermenêutica, isto é, a abordagem linguístico-simbólica e narrativo-tradutora, por si só, não parece suficiente para resolver a questão. É verdade que, hoje, cada vez mais psicopatologistas e psicanalistas reconhecem e destacam a centralidade da dimensão do sentido da vida psíquica profunda e, até mesmo, a centralidade da narrativa como *necessidade psicológica fundamental inscrita na natureza humana* (MARTINI, 2020, p. 161). Mas, ao mesmo tempo, não se chega a um maior esclarecimento da natureza do inconsciente, da sua complexa realidade capaz de exprimir e receber instâncias biológicas e instâncias representacionais, aspectos da experiência vivida e manifestações da afetividade. Qual chave conceitual e perspectiva teórica podem nos permitir uma abordagem unificadora capaz de pôr em síntese aspectos e planos tão diferentes e divergentes?

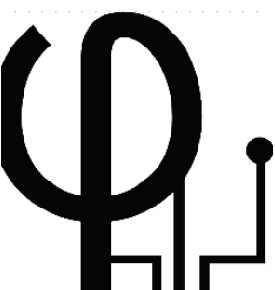
4 INCONSCIENTE E MATÉRIA AFETIVA: UMA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA

A pesquisa juvenil de Ricœur sobre o voluntário e o involuntário parece, neste sentido, oferecer uma perspectiva produtiva por meio de sua busca pela dimensão do profundo e do

¹¹ “L’originalité de Freud est de reporter dans l’inconscient même le point de coïncidence du sens et de la force. Il présuppose cette articulation même comme ce qui rend possible toutes les ‘transpositions’ et toutes les ‘traductions’ de l’inconscient dans le conscient. En dépit de la barre qui sépare les systèmes, il faut admettre entre eux une communauté de structure qui fait que le conscient et l’inconscient sont également psychiques. Cette communauté de structure, c’est précisément la fonction de *Repräsentanz*”. (RICŒUR, 2006, p. 146).

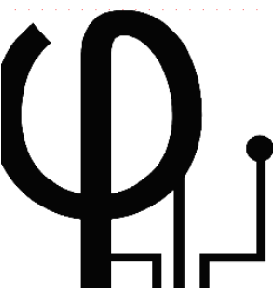
“escondido”, ou mesmo sobre aquele “*empire du caché*” (império escondido) que impulsionava uma filosofia do “Cogito integral” para dar conta da (e absorver a) realidade do inconsciente por via da fenomenologia. O Ricoeur de *O voluntário e o involuntário* já se mostra bem consciente do fato de que há um nexo de continuidade e não-dualidade entre a dimensão da intencionalidade e da vontade de uma parte; e, doutra, a dimensão do inconsciente, entendida como aquela esfera da pré-intencionalidade, como esfera caracterizada por uma “*matière principalement affective*” (matéria primariamente afetiva). A ideia vem de Husserl, que aproxima o inconsciente freudiano da noção grega de *hyle*, natureza pré-intencional “carregada” afetivamente. Husserl interpreta o inconsciente freudiano em termos de “afetividade natural” não consciente, ou seja, a esfera/dimensão do vetorial e do pré-intencional (*Ideen II*, 1952 (post.)). Essa interpretação se insere no desenho geral de uma articulação teórico-filosófica entre o mundo do espírito governado pela lei da motivação e do sentido, e o mundo físico governado pela lei causal e pelo mecanismo biológico. O inconsciente é entendido como um lugar intermediário, ligado tanto aos aspectos psico-(pré-) intencionais quanto aos aspectos psicofísicos, de modo que com o “pré-intencional” se reinterpretaria o “pulsional” de Freud, e com a fenomenologia hermenêutica da intencionalidade, se reinterpretaria a problemática da representação – desta vez, não mais em clave do “reducionismo” hermenêutico, mas como um processo comunicativo de *afetividade e sentido*.

O aprofundamento dessa leitura poderia conduzir a se repensar a filosofia do homem, mais precisamente à superação ou, talvez melhor, ao aprofundamento da visão especulativa do homem capaz. Não teríamos mais tanto a ideia de um processo emancipatório como passagem progressiva da individualidade natural, ancorada nos desejos e nas pulsões, à personalidade moral, existencial e cultural, emancipada, capaz do autogoverno da vontade. Teríamos, antes, a ideia de um processo que ocorre segundo uma contínua tradução e transformação (BION, 1984) de conteúdos da esfera do biológico e conteúdos da esfera do psíquico, entre a dimensão natural e a dimensão do sentido, entre a natureza humana e a liberdade humana. Em suma, emerge uma perspectiva onde parecem mais bem integradas e equilibradas as duas dimensões, biológica e existencial, segundo uma posição que evita tanto a redução naturalista como aquela espiritualista, e que reconhece tanto a centralidade do neurobiológico no psíquico quanto a centralidade da vida e experiência psicológica na esfera neurobiológica.



REFERÊNCIAS

- APEL, K.-O.; VON BORMANN, C.; BUBNER, R.; GADAMER, H.-G.; GIEGEL, H. J.; HABERMAS, J. *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.
- BION, W. R. *Transformation*. London: Karnac, 1984.
- BUSACCHI, V.; MARTINI, G. *L'identità in questione*. Milano: Jaca Book, 2020.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
- RICŒUR, P. *Da interpretação*. Ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- RICŒUR, P. *De l'interprétation*. Essai sur Freud. Paris: Seuil, 2006.
- RICŒUR, P. *Écrits et conférences I*. Autour de la psychanalyse. Paris: Seuil, 2008.
- RICŒUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- RICŒUR, P. *Tempo e narrativa III*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- RICŒUR, P. *Temps et récit III*. Paris: Seuil, 1985.



Recebido em: 02/04/2022

Aprovado em: 30/05/2022

Publicado em: 30/09/2022

A FUNDAMENTAÇÃO DE SCHOPENHAUER DA PSICOLOGIA EMPÍRICA E CIENTÍFICA¹

THE FOUNDATION OF SCHOPENHAUER OF EMPIRICAL AND SCIENTIFIC PSYCHOLOGY

Guilherme Marconi Germer²
(guilhermeguita@gmail.com)

Resumo: Propomos neste artigo investigar a fundamentação de Schopenhauer da ciência empírica da psicologia. Portanto, abordaremos o princípio de razão suficiente, exposto em *Quadrúplice* (1813), concentrando-nos em sua quarta raiz, a lei de motivação, em que se assenta a psicologia. Em seguida, examinaremos sua defesa, exposta entre os §10-15 d’*O Mundo* (1818), de que a perfeição formal científica não repousa na exatidão de suas proposições, mas na facilitação do saber promovida pelo sistema, que desce do universal ao particular. Finalmente, investigaremos sua definição de psicologia, apresentada no §15 d’*O Mundo – Tomo II* (1844) e complementada no §21 de *Parerga e Paralipomena – Tomo II* (1851), como uma ciência empírica e universal dos fenômenos humanos, fundada na lei de motivação e voltada não só à interpretação das “singularidades e expressões intelectuais e morais da espécie humana, como também da diversidade das individualidades”.

Palavras-chave: Motivação. Moral. Humanidades. Ciência. Epistemologia.

Abstract: We propose in this article to investigate Schopenhauer's foundation of the empirical science of psychology. In order to do so, we will approach what he understands by the foundation of all scientific explanation, the principle of sufficient reason, exposed in *On the fourfold root...* (1813), focusing on its fourth root, the law of motivation, on which psychology is based. Then, we will examine his defence, exposed between §10-15 of *The World...* (1818), that formal scientific perfection does not rest on the accuracy of its propositions, but on the facilitation of knowledge promoted by the system, which descends from the universal to the particular. Finally, we will investigate his definition of psychology, presented in §15 of *The World – Volume II* (1844) and complemented in §21 of *Parerga and Paralipomena – Volume II* (1851), as an empirical and universal science of human phenomena, founded on the law of motivation and aimed at the interpretation of “the singularities and intellectual and moral expressions of the human species, as well as the diversity of individualities”.

Keywords: Motivation. Morals. Humanities. Science. Epistemology.

¹ Agradeço ao Professor Weiny César Pinto (UFMS) pela participação da escolha do tema e pela motivação à realização deste trabalho.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Professor substituto no Instituto Federal do Paraná – Campus Paranaíba.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9731890269292935>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3173-6750>.



INTRODUÇÃO

Arthur Schopenhauer (1788-1860) representa um marco no processo de cientificismo da psicologia, tanto no que diz respeito à sua fundamentação formal quanto à expansão em seu conteúdo. Os moldes de ambos os avanços foram apresentados em sua tese de doutorado *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente* (1813)³, na qual defende que a psicologia é uma ciência (como outras já consagradas, como matemática, física etc.), já que suas explicações também se baseiam no princípio de razão suficiente, o qual pode ser considerado como a “mãe de todas as ciências” (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 15). A psicologia segue a quarta raiz desse princípio, a lei de motivação, responsável por estabelecer que todo e qualquer fenômeno humano (e animal), e, enquanto tal, deve ter uma causa da qual se segue, necessariamente, o seu efeito. Em seu caso, a causa eficiente se chama motivo, que consiste numa representação do intelecto: remeter conceitualmente um fenômeno à sua causa é o que faz uma explanação, procedimento esse que corresponde à principal tarefa das ciências empíricas. Posteriormente, entre os §10 e §15 d’*O Mundo como Vontade e Representação* (1818)⁴, Schopenhauer aprofunda ainda mais a sua compreensão de ciência, e assim, amplia a sua fundamentação da psicologia. É de especial importância à última, a distinção, desenvolvida nesses capítulos, entre a ciência e o saber comum: apenas o primeiro é sistemático, pois parte do universal para o particular, passando pelo maior número possível de conceitos subordinados e pelo menor possível de conceitos coordenados. O saber comum vai do particular ao universal, de modo que ganha em exatidão e “concretude” de suas informações o que perde quanto à sua organização, universalidade e utilidade. A perfeição formal científica – argumenta o autor – não consiste na precisão e “concretude” de suas asserções, mas na facilitação do saber propiciado por sua sistemática, que impulsiona, de modo universal, à completude do saber. A psicologia não é menos ciência, portanto, do que a física e afins, apenas porque seus fenômenos são mais imprevisíveis ou difíceis de se explicar: os fenômenos de ambas são igualmente determinados *a priori* pelo princípio de razão, o que autoriza, rigorosamente, suas explicações em um todo sistemático e baseado em noções universais.

Do ponto de vista do conteúdo da psicologia, Schopenhauer também forneceu, em *Quadrúplice*, o alicerce fundamental para as suas principais contribuições a essa ciência: se o que caracteriza os fenômenos humanos (e animais) é a participação do intelecto neles, é natural

³ Doravante abreviada por *Quadrúplice*.

⁴ Doravante abreviado por *O Mundo*.

que o que pode ser circunscrito sob o termo de psicologia schopenhaueriana⁵ deva começar com o esclarecimento do que seja o intelecto humano, suas principais faculdades e as características de seu bom ou mau emprego. Essa exposição foi realizada, em suas linhas gerais, em *Quadrúplice*, e aprofundada entre os §1-9 d’*O Mundo*, entre outros textos. Basicamente, o filósofo defende que o intelecto se divide em entendimento, razão, faculdade do juízo e memória, e define o bom e mau uso dessas faculdades com os seguintes termos: “Carência de entendimento se chama estupidez. Carência no uso da razão em termos práticos reconhecemos [...] como parvoíce”, e em termos teóricos, caráter ilógico. “Carência da faculdade do juízo se chama simploriedade. Por fim, carência parcial ou completa de memória se chama loucura” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 68). O bom uso do entendimento consiste na argúcia; o da razão prática, em prudência; e o da teórica, em caráter lógico; o bom uso da faculdade do juízo é a destreza determinante ou reflexiva, e a memória sadia – conceito que o aproxima de Sigmund Freud (1946), como este reconhece em *História do Movimento Psicanalítico* (1914) – é a base da saúde mental.

Houve outros avanços conquistados por Schopenhauer tanto em relação ao conteúdo da psicologia quanto à sua formalização epistemológica. Contudo, uma introdução a ambas as contribuições extravasa os limites de um único artigo. Propomos então dividi-la em duas exposições: nesta presente, analisamos e interpretamos a fundação de Schopenhauer da ciência empírica da psicologia; e, em outro, por se publicar, comentaremos sua teoria geral do intelecto, e sua descrição das características fundamentais do bom e mau funcionamento das principais faculdades abordadas. Concentramo-nos, portanto, na primeira proposta: examinaremos, aqui, primeiramente, seu esclarecimento *a priori* do princípio de razão suficiente, com ênfase em sua quarta raiz, a lei de motivação, em que se assenta a psicologia. Em sequência, investigaremos seu argumento de que a perfeição formal científica não repousa na exatidão de suas proposições, mas em sua facilitação do saber propiciada por seu formato sistemático, e que desce do universal ao particular. E, por fim, buscaremos compreender a especificidade da psicologia, segundo o autor, tal como a apresenta no §15 d’*O Mundo – Tomo II* (1844) e no §21 de *Parerga e Paralipomena – Tomo II* (1851), além de sua inserção no edifício científico como um todo. Nas conclusões, sintetizaremos o principal de sua fundamentação da psicologia, e meditaremos acerca de a manutenção ou o desenvolvimento de suas principais ideias sobre esta desde os primeiros textos até os mais tardios.

⁵ Para uma exposição ampla e pormenorizada do desenvolvimento dessa ciência junto a sua “irmã”, a ética, (BACELAR, 2018).

1 O PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE: A MÃE DE TODAS AS CIÊNCIAS

Kleverton Bacelar lança luz sobre o tema quando ensina que a primeira menção de Schopenhauer ao termo “psicologia” (*Psychologie*) ocorre em seus manuscritos inéditos, e data do mesmo ano de *Quadrúplice*, 1813. Para o alemão, o “assunto [*Sache*] da psicologia” é a “observação e classificação das diferentes maneiras em que a ação ocorre (depois de todas [...] as modificações sofridas pela causa quando atua sobre um ser pensante e volente)” (SCHOPENHAUER, 1988, p. 65 *apud* BACELAR, 2018, p. 7). Essa concepção, de certo modo, nunca foi abandonada pelo filósofo em seus demais textos: a psicologia não sonda os meros estados internos do sujeito, ou seja, os “sentimentos” por assim dizer, o que a faz ser vista, às vezes, com certo preconceito. Mais do que isso, trata-se de uma ciência que explica fenômenos materiais e empíricos: as ações humana e animal (todo “ser pensante e volente”), as quais também são observáveis e classificáveis dentro de um sistema científico, voltado à explicação das causas atuantes nesse devir e à distinção dos tipos fundamentais de ação. De acordo com a síntese de Bacelar: “Desde aqui, o termo psicologia será empregado por Schopenhauer como a ciência que estuda tanto [1] as causas quanto [2] as diferentes maneiras da ação humana” (BACELAR, 2018, p. 7). Essa dupla divisão corresponde à bipartição posterior desse autor das ciências empíricas em etiologia (doutrina das causas) e morfologia (doutrina das formas), a ser comentada na próxima seção.

Schopenhauer publica, pela primeira vez, em *Quadrúplice*, a sua concepção geral de ciência e o seu reconhecimento da psicologia como uma ciência empírica da motivação humana. Logo na introdução, explicita que o princípio de razão suficiente “pode ser considerado como o fundamento (*Grundlage*) de todas as ciências” (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 15). Afinal, “ciência não é outra coisa que não um sistema de conhecimentos, isto é, um todo de conhecimentos enlaçados, em oposição a um mero agregado dos mesmos. E quem senão o princípio de razão vincula os membros de um sistema?” (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 15). A formulação geral do princípio de razão é condensada por ele com as seguintes palavras: “*Nihil est sine ratione sufficiente cur potius sit, quam non sit*”⁶. (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 15). Em termos mais simples, o princípio de razão estabelece que todo e qualquer objeto (do campo cognoscível, termos esses que podem ser mais didáticos, mas são desnecessários, pois fora do campo cognoscível não há objeto) deve ter uma causa, isto é, uma razão ou um fundamento.

Portanto, a tarefa principal de toda ciência visa reportar as relações (necessárias, como

⁶ Nada é sem uma razão pela que é.

veremos) de seus objetos às suas causas (razões ou fundamentos): por esse caminho, distingue-se de um “mero agregado” de informações, em que essas não possuem conexão alguma. À diferença do saber comum, na ciência, os “conhecimentos se seguem uns dos outros, na qualidade de suas razões (*Grunde*)” (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 15), destaca o autor, e cabe ao princípio de razão estabelecer essas relações. Por fim, Schopenhauer conclui a introdução ressaltando a importância do esclarecimento desse princípio na fundação do saber científico: “Dado que a condição feita por nós sempre *a priori* de que tudo possui uma razão (*Grund*) é o que nos autoriza a perguntar ‘Por quê?’ quanto a tudo; o porquê pode ser considerado como a mãe de todas as ciências” (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 15). Assim, pode-se inferir que o princípio de razão é a verdadeira mãe do saber científico.

Entre os capítulos 4 e 7, Schopenhauer caracteriza as quatro modalidades (ramificações ou raízes) do princípio de razão, a saber: o princípio de razão suficiente do devir (lei de causalidade), do conhecer, do ser e do agir (lei de motivação). Contudo, também observa que, em todas essas raízes, o princípio de razão se mantém, e cobra, *a priori*, de todos os objetos, uma razão, uma causa ou um fundamento, a partir do qual esse objeto seja dessa maneira. Cada uma dessas raízes se vincula a um objeto próprio, que é, respectivamente, os fenômenos (externos, materiais e empíricos), os conceitos (abstratos da razão), os entes matemáticos (por exemplo, as retas, círculos, números etc.) e os estados internos de vontade (isto é, os sentimentos, sensações, paixões etc.). Esses quatro objetos delimitam o mundo como representação (do sujeito cognoscente), que se subordina, de modo universal e necessário, ao princípio de razão por meio de alguma de suas quatro raízes. Vejamos as quatro maneiras possíveis do princípio de razão estabelecer relações entre os objetos, cujas explicações conceituais (“porquês”) são organizadas pelo saber científico.

A primeira raiz é o *princípio de razão suficiente do devir (Satz vom zureichenden Grunde des Werdens)*, que governa os fenômenos materiais e externos, que juntos compõem a realidade empírica. Esses fenômenos são o objeto das ciências empíricas; sua forma *a priori* é o *tempo (Zeit)* e o *espaço (Raum)*, que juntos propiciam a *simultaneidade (Zugleich sein)*, a *permanência (Beharrlichkeit)* e a *duração (Dauer)*. Se só um deles existisse, não poderia haver *matéria (Materie)* nem *lei da causalidade (Gesetz der Kausalität)*. Por isso, a matéria e a causalidade consistem no entrelaçamento do tempo e do espaço, sendo a essência dessa união nada senão fazer-efeito. O correlato subjetivo da lei de causalidade é a faculdade do *entendimento (Verstand)*, portanto, dizer que a união do tempo e do espaço é a matéria ou a causalidade se distingue apenas pelo fato de que a primeira formulação consiste na expressão objetiva; e, a segunda, na subjetiva dessa mesma condição *a priori* da

experiência fenomênica. A segunda condição da experiência fenomênica é “a sensibilidade do corpo do animal, ou a propriedade dos corpos dos animais de serem *objetos imediatos (unmittelbar Objekte)* do sujeito” (cognoscente) (SCHOPENHAUER, 2005, p. 63).

Cabe aqui um breve esclarecimento sobre o sujeito cognoscente: ele é aquele que tudo conhece, mas nunca é conhecido por ninguém. É verdade que somos capazes de estabelecer uma identidade entre nós mesmos enquanto sujeitos cognoscentes de nosso corpo ou nossa vontade, identidade expressa pela palavra “eu”. Mais adiante, veremos que Schopenhauer compara essa identidade a um milagre filosófico. Mas mesmo quando a estabelecemos, ainda pressupomos um sujeito do conhecimento que conhece, e que, portanto, não é propriamente conhecido; e um objeto (nosso corpo ou vontade), que já é, sim, algo conhecido: afinal, se o sujeito fosse conhecido, ele seria tão logo objeto, e pediria por um “outro” sujeito que o conhecesse. Essa condição é exposta de modo ainda mais claro no §2 d’*O Mundo*: sujeito e objeto – ensina Schopenhauer, nele – são as duas metades do mundo,

[...] inseparáveis, mesmo para o pensamento: cada uma delas possui significação e existência apenas por e para a outra; cada uma existe com a outra e desaparece com ela. Elas se limitam imediatamente: onde começa o objeto, termina o sujeito (SCHOPENHAUER, 2005, p. 46).

Esse último, portanto, é aquele que “tudo conhece mas não é conhecido por ninguém”: é “o sustentáculo do mundo, a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que aparece, de todo objeto, pois tudo o que existe, existe para o sujeito” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 45). Neste sentido, os quatro objetos passíveis de conhecimento (em sentido estrito) pelo sujeito são os quatro anteriores, subordinados *a priori* ao princípio de razão: os fenômenos, os conceitos, os objetos matemáticos e os estados internos de vontade.

Voltemos a esses objetos, portanto, o primeiro deles são os fenômenos materiais, empíricos e externos. De certa maneira, porém, a quarta classe de objetos, a saber, os estados internos de vontade, antecede essa primeira, pois o ponto de partida para a intuição dos fenômenos externos e empíricos é sempre a autoapreensão do sujeito pela qual ele se percebe como um objeto imediato, dado apenas na forma do tempo. O entendimento aprende, aos poucos, a constituir o mundo real e externo somente a partir desse objeto imediato; e isso ele faz ao compreender esse estado interno de vontade (essa sensação) como algo que, como tudo que existe para ele (ou o princípio de razão), deve ter uma causa. Por conseguinte, ele projeta essa causa “para fora” (do corpo ao qual se vincula), e, portanto, para o espaço: eis que surge a realidade externa e empírica para além da sensibilidade. Até que essa operação

imediate e nada discursiva do entendimento não se efetive, Schopenhauer afirma que o sujeito estará sempre limitado a meras sensações subjetivas, “subcutâneas”, que nada informam, por si só, sobre a existência de um mundo material e externo. A lei de causalidade, portanto, compreende a condição *a priori* da experiência (externa), graças à qual, os fenômenos empíricos são intuídos pelo entendimento. Ela corresponde, portanto, à primeira raiz do princípio de razão, ao estabelecer que todo e qualquer fenômeno (interno ou externo) deve ter uma causa, que o precede no tempo e se vincula a algum objeto no espaço.

Como a psicologia tem por assunto, como vimos, a ação de todo “ser pensante e volente” (SCHOPENHAUER, 1988, p. 65 *apud* BACELAR, 2018, p. 7), ou seja, os homens e animais, e como esses também pertencem à realidade material, externa e empírica, Schopenhauer a definirá como uma ciência empírica, cujas explicações seguem o fio condutor das relações conforme essa primeira raiz do princípio de razão: a lei de causalidade. No entanto, no §20, apresenta outra distinção fundamental para a divisão das ciências empíricas: o conceito de causa tem três subespecificações distintas, causa em sentido estrito (*Ursache*), estímulo (*Reiz*) e motivo (*Motiv*). A primeira delas produz transformações do ponto de vista estritamente físico (mineral, poder-se-ia dizer); a excitação já governa os fenômenos vegetais e os que compõem a parte “vegetativa” do corpo dos animais; e a motivação conduz os fenômenos propriamente animais. É verdade que a terceira submodalidade será exposta por Schopenhauer isoladamente, como a quarta raiz do princípio de razão. Contudo, também é apresentada aqui como uma das três submodalidades da lei de causalidade, e, justamente, porque nós, enquanto sujeitos do conhecimento, podemos intuir o nosso corpo e as suas transformações de duas maneiras distintas: como estados internos e imediatos de nossa vontade; e como um corpo pertencente ao mundo externo e espacial (como qualquer outro corpo). Pela existência dessa dupla visão do que, em última instância, trata-se da mesma coisa, o filósofo opta por também dividir em dois os caminhos possíveis de intuição desse ser, repartindo-os em dois objetos distintos, embora intimamente vinculados, subordinados a duas raízes distintas do princípio de razão (que também possuem uma íntima associação): e lei de causalidade e a de motivação. No próximo tópico, retomaremos esse tema.

No que concerne às diferenças fundamentais das três submodalidades da lei de causalidade, Schopenhauer afirma que a causalidade em sentido estrito (a puramente física ou “mineral”) é a única que se subordina à

[...] terceira lei fundamental de Newton: “Ação e reação são iguais uma à outra”. Isso significa que o estado anterior (a causa) sempre experimenta uma

transformação que se iguala em grandeza à que ele provocou [em seu efeito] (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 62).

Na causalidade por estímulo ou motivo, isso já não ocorre: “De modo algum a intensidade da reação segue em todos os graus a intensidade da causa: pelo contrário, por meio do reforço da causa, pode-se transformar seu efeito no seu mais inverso oposto” (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 62). À guisa de exemplo, um simples olhar humano, algo “energeticamente” simples do ponto de vista mecânico, pode provocar reações intensas. Assim como, inversamente, a mesma luz solar pela qual uma planta se torna viçosa, caso intensificada, não aumentará necessariamente o verdejar da última, mas pode até a matar. Quanto à diferença da causalidade por estímulo (vegetal) ou motivo (animal), ela repousa no fato de que o “motivo precisa apenas ser percebido para agir, enquanto que o estímulo exige o contato, uma certa duração, e às vezes, a intussuscepção (absorção no interior)” (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 62). Por fim, o motivo ainda requer o intelecto, e tem nele, por definição, seu espaço de atuação, pois consiste em uma representação mental. O estímulo, pelo contrário, é inconsciente, e caso entre na esfera da consciência, no caso dos animais, e produza efeitos, não será mais um estímulo, mas um motivo. Conforme Schopenhauer, nessa tripartição da lei da causalidade se baseia a tripartição da natureza entre os reinos mineral, vegetal e animal; como argumenta a seguir: “A diferença verdadeira e essencial entre os corpos inorgânicos, as plantas e os animais não repousam em suas características anatômicas, químicas ou externas, mas no tipo de causalidade a que estão subordinados” (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 62). Vale repetir, causa, em sentido estrito, estímulo e motivo.

É mais didático explicar a terceira raiz do princípio de razão antes da segunda, pois que consiste no *princípio de razão suficiente do ser (Satz vom Grunde des Seins)*, e é a responsável pelas interconexões das representações matemáticas, que compõem o espaço puro e o tempo puro. Nessa visão, Schopenhauer se alinha à doutrina kantiana da matemática, segundo a qual os “pontos e linhas não podem ser desenhados, mas só intuídos *a priori*, assim como a extensão infinita e a divisibilidade infinita do espaço e do tempo são estranhos à intuição empírica e só são objetos da intuição pura” (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 157). Os argumentos dessa defesa são bem conhecidos: é impossível desenhar um ponto sem diâmetro ou uma linha sem largura etc. Apenas a intuição pura pode captar esses objetos igualmente puros, isto é, não preenchidos pela matéria, mas que, juntos, formam a estrutura espaciotemporal (matemática) na qual os fenômenos materiais podem ser conhecidos. A inter-relação e a dependência desses objetos é o que compõem as “formas do sentido externo e do sentido interno: o espaço e

o tempo” (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 157). Ambos são tecidos de tal forma que “todas as suas partes estão entre si numa relação, de modo que cada uma delas está determinada e condicionada por outra” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 190). No espaço, essas relações se chamam *posição (Lage)*; e, no tempo, *sucessão (Folge)*. A geometria compreende a ciência voltada ao estudo das relações desses objetos puros do espaço, enquanto a aritmética e a álgebra analisam as relações dos objetos do tempo. A terceira raiz do princípio de razão estabelece essas interdependências e relações: o *princípio de razão suficiente do ser*.

A segunda raiz é o *princípio de razão suficiente do conhecer (Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens)*, que rege os conceitos (*Begriffe*) abstratos da razão, também chamados de representações das representações. Esses são expressos em palavras, as quais são produtos da faculdade do juízo, que opera uma abstração em um ou mais objetos de qualquer classe, eliminando sua distinção original e própria, e fixando o que sobrou desse processo em uma palavra. O modo como o princípio de razão age sobre essa segunda classe de representações é o seguinte: para que um juízo possa expressar um *conhecimento (Erkenntnis)*, e ser predicado de *verdadeiro (wahr)*, deve ter uma *razão* ou um *fundamento (Grund)* (SCHOPENHAUER, 2005, p. 190). Esse fundamento pode ser de quatro espécies distintas, cada uma das quais engendra um tipo diverso de verdade: um fenômeno, outro conceito, uma intuição matemática ou um estado volitivo. Nos primeiro e quarto casos, o juízo expressará uma *verdade material (materiale)* ou *empírica (empirische Wahrheit)*; no segundo caso, uma *verdade lógica (logisch)* ou *formal (formal)*; e, no terceiro, uma *transcendental (transzendental)*. Por fim, caso o juízo exprima ainda uma das quatro leis do pensamento (a saber, o princípio de identidade, de contradição, do terceiro excluído e de razão suficiente do conhecer) (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 133), ele expressará uma verdade metalógica; sendo a lógica a ciência que dita as regras a partir das quais um juízo pode expressar uma verdade lógica ou formal.

2 A LEI DA MOTIVAÇÃO: O FIO CONDUTOR DA PSICOLOGIA

Finalmente, a última raiz do princípio de razão rege os estados internos de vontade do sujeito, cujo objeto é o nosso ser “desejante (*das Wollende*), o sujeito do querer, a vontade (*Wille*)” (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 42). Afinal, quando olhamos para dentro de nós e intuímos algo que, por essa via, não se expressa mais propriamente no espaço (embora um corpo material sempre lhe esteja associado), mas como algo meramente temporal, encontramos, imediatamente, um ser que deseja, sente e quer, isto é, uma vontade. Não

achamos um ser pensante, como queria Descartes e os demais racionalistas, pois esse sujeito, como já aclarado, “nunca se torna conhecido, representação, objeto” (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 42). Pelo contrário, “quando olhamos para o nosso interior, nos encontramos sempre como alguém que quer” (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 42), somente a vontade é, portanto, o objeto imediato. As faculdades do conhecimento (como a razão, a sensibilidade, o entendimento etc.), tampouco são conhecidas propriamente, mas são inferidas a partir de seus objetos, como propriedades daquele sujeito do conhecimento incognoscível. O objeto imediato da autoconsciência é tão somente à vontade. Mas aqui, também ocorre algo misterioso e já antecipado: constata-se a mais íntima identidade entre esse objeto (a vontade) e “o sujeito cognoscente, por meio da qual (e de fato necessariamente) a palavra ‘eu’ encerra e designa ambos” (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 42). Essa identidade é definida por Schopenhauer (1986a, p. 42) como o verdadeiro “nó do mundo”: ela é “inexplicável”, (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 42) só é capaz de ser explicitada e se assemelha a um “milagre” (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 42). O querer, por fim, é “o mais imediato de todos os nossos conhecimentos, e aquele cuja imediatidade [*sic*] deve lançar luz, em última instância, sobre todos os demais conhecimentos, que como tais são bastante mediatos” (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 172).

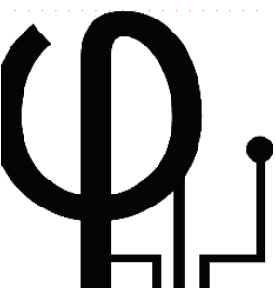
Essa sua capacidade de “lançar a luz” sobre todos os conhecimentos ocorre por várias razões: primeiro, se deve ao fato de que o conhecimento dos demais objetos, ou, pelo menos, das duas primeiras classes, pressupõe o objeto imediato, uma vez que, como já explanado, o mundo externo surge a partir da aplicação da lei de causalidade aos nossos estados internos, e os conceitos derivam substancialmente de ambos. Além disso, tem-se o fato de que se trata do conhecimento mais imediato de todos, e cujo objeto estabelece uma relação de “milagrosa” identidade com o sujeito do conhecimento. Por essas três razões, Schopenhauer afirma que a vontade é a “pedra fundamental (*Grundstein*) de toda a minha [sua] metafísica” (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 172); e a partir do Livro II de *O Mundo*, passa a defender uma teoria segundo a qual a vontade carrega algo *toto genere* distinto de uma representação, podendo ser associada à coisa em si kantiana e à “solução real do enigma do mundo” (SCHOPENHAUER, 2010, p. 18). Em *Quadrúplice*, porém, permanece-se no campo da representação (epistemologia), o filósofo se limita, portanto, a indicar o valor metafísico da vontade, a ser explorado alhures, e acrescenta o fato do “eu”, como qualquer outro objeto, também estar aberto à exploração científica, sendo a psicologia e as demais ciências humanas por se nomear os campos que devem realizar isso, a partir do fio condutor da quarta raiz do princípio de razão: a lei de motivação. Provavelmente para enfatizar essa segunda possibilidade, o filósofo inicia sua abordagem dessa última classe de objetos, no Capítulo

7, sublinhando que todos os sentimentos, decisões e ações humanas também devem ter uma causa ou um fundamento, pela qual sejam dessa e não de outra maneira:

Em toda decisão percebida tanto dos outros quanto de nós mesmos, estamos autorizados a perguntar: Por quê? Ou seja, pressupomos como necessário que exista algo que lhe seja precedente, a partir do qual resulta, e que nós chamamos de razão (*Grund*), ou mais exatamente, de motivo da ação resultante. Sem um tal pressuposto, essa ação nos é tão impensável como o movimento de um corpo inanimado sem impulso ou tração. De acordo com isso, o motivo pertence às causas, e já foi enumerado e caracterizado entre essas como a terceira forma de causalidade (§20) (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 172).

Após essa asserção, o autor relembra que a interioridade do devir fenomênico nos é inacessível para todos os demais seres que não nós mesmos. O que podemos dizer sobre o âmago de qualquer produção fenomênica é realmente limitado: podemos afirmar, no máximo, que ela ocorre a partir de uma força ignota, que pode ser uma das *qualitates occultae* (qualidades ocultas) pressupostas nos seres elementares (tais como a força da gravidade, eletromagnética ou a que une ou desune os elementos químicos, estudadas pela física e química) até as forças vitais dos vegetais e animais, que, no último caso, chamam-se vontade. Contudo, em nossas próprias ações, ocorre algo distinto: vemos a lei de causalidade produzir fenômenos (ações) a partir de causas (motivos) “desde dentro, de maneira completamente imediata e por isso de acordo com seu completo modo de ação” (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 172). Aqui, estamos “entre os bastidores” (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 172), e, por isso, não somente nossas próprias ações são vistas de um modo duplo – seja a partir da primeira ou da quarta raiz do princípio de razão, mas também nos defrontamos com algo de enorme valor metafísico, do ponto de vista da busca pela compreensão do conteúdo de todos os fenômenos.

Por fim, uma última vereda é iluminada: o “eu” também pode ser objeto da ciência, sendo a identidade entre a lei de motivação e a lei de causalidade, e a sua dupla subordinação à mãe de todas as ciências, o princípio de razão, o que concede, segundo o autor, à psicologia e demais ciências humanas, a importante tarefa de explicar o agir humano (e animal) de modo universal, organizado e científico. Por conseguinte, Bacelar (2018, p. 7) tem toda razão quando afirma que, em *Quadrúplice*, “A psicologia é tratada na exposição da última das quatro classes de representação, ou seja, no capítulo dedicado ao princípio de razão suficiente do agir”. Embora o alemão não mencione essa ciência nesse capítulo, mas apenas no seguinte, o oitavo, destaque-se nele que “a motivação é a causalidade vista de dentro” (SCHOPENHAUER, 2017, p. 173) nivela a psicologia com as demais ciências empíricas já reconhecidas.



Por fim, é no oitavo capítulo, não mais dedicado à explicação do objeto imediato, mas à meditação sobre o princípio de razão como um todo, que a psicologia é mencionada. Esse capítulo começa com o §46, em que Schopenhauer retoma a ideia antecipada no §4 de que “todas as ciências se apoiam no princípio de razão, na medida em que são, sem exceção, conexões entre fundamentos e consequências (*Gründen und Folgen*)” (SCHOPENHAUER, 2017, p. 179). No §49, sua abordagem do conceito de necessidade (*Notwendigkeit*) aplanava o caminho para o seu reconhecimento das ciências humanas: não há qualquer sentido – defende – associar o termo “necessidade” a qualquer outro conceito que não o princípio de razão. Afinal, necessidade não é senão a inevitabilidade da produção de uma consequência a partir de uma causa suficiente; e se são quatro as formas de causas suficientes, serão quatro também as formas de necessidade: física, matemática, lógica e moral. Embora a sondagem da necessidade pela qual as ações humanas são produzidas seja mais difícil de ser realizada do que a voltada ao dever dos fenômenos mais elementares. Contudo, essa dificuldade deriva tão somente da limitação de nossa mente, e não de seu objeto, cujo vir a ser, em cada situação específica, é tão necessário quanto a do dever de qualquer fenômeno elementar. Em outras palavras, somos frequentemente míopes ao tentar penetrar a enorme complexidade da lei de motivação. No entanto, de modo algum, essa limitação invalida a necessidade como uma ação humana (ou animal) é produzida (a partir de motivos suficientes): a qual tem o mesmo rigor apriorístico da possuída na produção de qualquer fenômeno natural, e pode ser estudada, descoberta e sistematizada de idêntica maneira como as ciências mais elementares tratam as transformações que estudam. Diante disso, poderíamos questionar, inspirados em Schopenhauer, se uma maior dificuldade de compreensão de “porquês” absolutamente necessários, como os humanos, e além de nossas eventuais opiniões e miopias, não cobraria ainda mais a aplicação do método científico em sua investigação? De modo que, muitas vezes, o que é usado como argumento para o afastamento da psicologia do discurso científico, a saber: o fato de que seus obstáculos subjetivos são maiores do que o de outras ciências na sondagem de seu objeto – não seria, antes, um motivo ainda maior para reforçarmos seu processo científico (ou seja, se já é difícil compreender o homem com o auxílio da ciência, o que dirá abandoná-lo ao caótico saber comum)? A resposta de Schopenhauer a essas questões parece ser afirmativa, como se depreende de seu nivelamento, operado no §49, entre as quatro necessidades com que o princípio de razão une seus quatro objetos distintos, permitindo, assim, a construção de quatro grupos de ciências distintas (as empíricas elementares, a lógica, a matemática e as “humanidades”, como poderíamos dizer usando um termo mais contemporâneo):

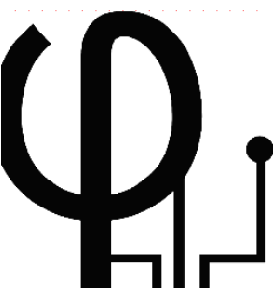
O princípio de razão suficiente, em todas as suas figuras, é o único princípio e suporte de toda necessidade (*Notwendigkeit*). Pois *necessidade* não tem nenhum outro sentido verdadeiro e claro senão a inevitabilidade da consequência, quando a razão (*Grund*) está disposta [...]

Assim, de acordo com as quatro figuras do princípio de razão, existe uma quadrúplice necessidade:

- 1) A lógica, segundo o princípio de razão do conhecimento, por meio da qual, quando deixam-se valer as premissas, a conclusão é concebida forçosamente.
- 2) A física, de acordo com a lei de causalidade, por meio da qual, tão logo a causa apareça, a consequência não pode deixar de vir a ser.
- 3) A matemática, de acordo com o princípio de razão do ser, por meio da qual toda relação expressa por um teorema geométrico verdadeiro é assim como ela o exprime, e todo cálculo correto permanece irrefutável.
- 4) A moral, por meio da qual todo ser humano, e também todo animal, depois do aparecimento do motivo, *deve* executar a ação, conforme, unicamente, seu caráter imutável e inato, assim como todo efeito se segue da causa. É verdade que não é muito fácil de se prever esse efeito, em comparação com todos os demais efeitos, por causa da dificuldade tanto da exploração quanto do conhecimento completo do caráter individual e empírico, e da esfera de conhecimento que lhe é associada. Por isso, pesquisar isso é uma outra coisa do que aprender sobre as propriedades de um meio salino e prever suas reações (SCHOPENHAUER, 2017, p. 179).

Assim, é verdade que, para Schopenhauer, há um grau maior de falibilidade na sondagem científica dos motivos que impulsionam o agir humano, em comparação com a investigação das demais ciências. Contudo, isso se deve ao fato de que, na pesquisa humana, deparamo-nos com uma multiplicidade e complexidade maior de seres e forças (isto é, vontades ou caracteres) do que nas últimas. Cabe sublinhar que isso não invalida o cientificismo das pesquisas humanas: a necessidade como os fenômenos humanos são produzidos a partir de motivos suficientes é exatamente a mesma de uma maçã cair, por exemplo, quando solta em suspensão no ar; ou como o número “5” resulta da soma de “2 + 3”. No §50, Schopenhauer (2017, p. 179) retoma o *modus operandi* de toda ciência, antecipado na introdução: “O princípio de razão é o princípio de toda explicação: explicar uma coisa significa reconduzir sua condição dada, ou conexão, a qualquer uma das figuras do princípio de razão, de acordo com a qual essa coisa deve ser como ela é”. No §51, por fim, ressalva que, embora seja a base de toda elucidação, o princípio de razão é absolutamente inexplicável, e só pode ser explicitado, pois toda explicação depende dele e nada pode explicar-se a si mesmo. Dito isso, ele, então, nomeia as ciências humanas cujas tarefas são pesquisar o complexo comportamento humano:

A lei de motivação, quando se consideram os motivos e as máximas (o que eles também são) como algo dado e a partir do que se explica o agir, é o fio condutor principal da história, política, psicologia pragmática, etc. Mas quando os motivos e as máximas mesmas, de acordo com seu valor e origem, são feitos



objetos de investigação, é o fio condutor da ética (SCHOPENHAUER, 2017, p. 179).

Grosso modo, podemos dizer que a ética se distingue da “história, política e psicologia pragmática” porque explica a conduta humana do ponto de vista da qualidade, e as demais, apenas do da quantidade. Isto é, a ética utiliza o fio condutor da lei de motivação com o fim de iluminar a origem e natureza dos valores humanos, como bom e mau, vício e virtude, certo e errado etc. Já as demais ciências mencionadas procuram explicar os fenômenos humanos a partir do mesmo fio condutor, mas de um ponto de vista puramente “quantitativo”. Na reedição de *Quadrúplice*, em 1847, Schopenhauer reporta o leitor, aqui, ao *Capítulo 12. A propósito da doutrina das ciências*, d’*O Mundo – Tomo II* (1844), no qual ele expõe o quadro mais completo da divisão geral das ciências, em que a psicologia recebe uma posição de destaque. Logo abordaremos na sequência. Antes disso, cabe examinar o aprofundamento de Schopenhauer, no primeiro livro d’*O Mundo*, da distinção entre o saber científico e o comum, iniciada em *Quadrúplice*, que muito contribui para a valorização da psicologia.

3 O SABER CIENTÍFICO E O SABER COMUM E O LUGAR DA PSICOLOGIA NO PRIMEIRO

Entre os §10 e 15 d’*O Mundo*, Schopenhauer detalha sua teoria dos dois bens que, “junto com a linguagem e a ação deliberada, constituem o terceiro grande privilégio conferido ao homem pela razão” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 98): o “saber e a ciência”. Basicamente, o filósofo afirma que “saber em geral significa: ter determinados juízos em poder do próprio espírito para reprodução arbitrária, juízos estes que têm algum tipo de fundamento suficiente de conhecer exterior a si mesmos, isto é, são *verdadeiros*” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 99). Na sequência, complementa que o saber em sentido estrito consiste em “qualquer conhecimento abstrato, ou seja [...] racional”, oposto, portanto, ao sentimento, que é apenas subjetivo. É verdade que o filósofo também reconhece a existência do “conhecimento intuitivo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 106), no qual a sensibilidade e os instintos ocupam um papel de destaque: nele, identificamos a forma de saber que “tem que conduzir imediatamente a atividade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 106) artística, esportiva e a virtude. Diante do “conhecimento intuitivo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 106), de fato, o saber abstrato “perde em intuibidade, porém, em compensação, [esse] ganha em segurança e

determinidade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 106). O “grande valor” do saber abstrato está em sua “comunicabilidade, em poder ser fixado e conservado” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 106), até mesmo na construção de uma máquina, o saber intuitivo pode ser suficiente – exemplifica. Contudo, conhecimento em sentido estrito dos processos que a envolvem, bem como sua capacidade de comunicação e de direção em uma “atividade coordenada por diversos períodos” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 106) e com várias pessoas: disso somente a razão é capaz, e por meio da ciência. O saber intuitivo se emudece diante desses fins. A ciência, portanto, é o saber mais completo, seguro, comunicativo e útil que podemos ter de certo objeto. Afinal:

Qualquer ser humano obtém pela experiência, pela consideração do particular que se lhe apresenta, um saber sobre muitas e variadas coisas; contudo, somente quem se atribuiu a tarefa de obter conhecimento total *in abstracto* sobre uma classe de objetos empenha-se em favor da ciência. Eis por que, no ápice de qualquer ciência, encontra-se um conceito com o qual cada parte é pensada a partir do conjunto das coisas e da qual a ciência promete um conhecimento completo e *in abstracto*. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 113)

Por fim, a ciência também se distingue do saber popular porque descende do universal até o particular, enquanto que essa parte do particular e pode se estender a noções mais gerais. No topo de qualquer ciência se encontra um conceito altamente significativo e que abrange todos os seus fenômenos: dele, a ciência “promete um conhecimento completo e *in abstracto*: como no caso do conceito de relações espaciais, da ação dos corpos orgânicos entre si, da constituição das plantas e dos animais” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 113) etc. A partir desse conceito, ela desce em esferas conceituais cada vez menores, até chegar a seus fenômenos particulares. Em algumas, “há mais subordinação, noutras mais coordenação. Com isso, as primeiras exigem mais faculdade de juízo, as outras mais memória” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 114). Por fim, “a perfeição de uma ciência [...] reside no maior número possível de princípios subordinados e no menor possível de princípios coordenados” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 115), descrevendo, assim, o formato de uma pirâmide. Neste sentido, Schopenhauer argumenta que:

O fim da ciência não é a certeza máxima, pois esta pode ser igualmente encontrada até mesmo no conhecimento singular mais desconexo, mas a facilitação do saber mediante a sua forma e, assim, a possibilidade aberta para a sua completude. Portanto, dizer, como ocorre correntemente, que a cientificidade do conhecimento reside na sua maior certeza, é uma opinião equivocada, como também é falsa a afirmação daí proveniente de que só a matemática e a lógica seriam ciências no sentido estrito do termo, visto que somente nestas, devido à sua completa aprioridade, tem-se certeza irrefutável do conhecimento. Esta última vantagem, de fato, não lhes pode ser negada,

contudo não lhes confere direito especial à cientificidade, que não está na segurança, mas na forma sistemática de conhecimento, fundada na descensão gradual do universal ao particular (SCHOPENHAUER, 2005, p. 115).

No §17, Schopenhauer complementa que as ciências empíricas ainda se dividem em morfologia ou “descrição de figuras” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 152), e etiologia ou “explicação de mudanças [...]”. A primeira considera as formas permanentes; a segunda, a matéria que muda segundo a lei de sua transição de uma forma a outra”. A botânica, a zoologia, a mineralogia e a geologia seriam os principais exemplos de morfologia, pois “nos ensinam a conhecer, em meio à mudança incessante dos indivíduos, diversas figuras [...] permanentes” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 152). Por sua vez:

Etiologia em sentido estrito são todos os ramos da ciência da natureza que têm por tema principal, em toda parte, o conhecimento de causa e efeito: ensinam como, em conformidade com uma regra infalível, a um estado da matéria se segue necessariamente outro bem definido; como uma mudança determinada necessariamente produz e condiciona uma outra determinada, cuja prova se chama explicação. Aqui se incluem sobretudo a mecânica, a física, a química, a fisiologia. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 153)

Schopenhauer, porém, parece conceder à etiologia um papel preponderante sobre a morfologia no sistema científico. Tanto é assim que, seja quando define o conteúdo das ciências, seja quando propõe a classificação geral das ciências empíricas, prioriza a relação da ciência com a lei de causalidade. Na primeira dessas concepções, vemos que a morfologia nem sequer é mencionada: “No que tange ao *conteúdo* das ciências, trata-se, propriamente dizendo, sempre da relação dos fenômenos do mundo entre si conforme o princípio de razão” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 135). No diapasão dessa prioridade, ele apoia sua “mais ampla *divisão* das ciências, sem dúvida capaz de muitos aperfeiçoamentos e complementos” (SCHOPENHAUER, 1986b, p. 165) (como apresenta no §15 d’*O Mundo – Tomo II*) nas quatro raízes do princípio de razão suficiente. Sua principal repartição aparece entre as ciências puras, a matemática e a lógica; e as empíricas; a matemática toma por fio condutor de suas explicações a terceira raiz do princípio de razão; a lógica a segunda; e as ciências empíricas, a primeira, como já havia sido defendido em *Quadrúplice*. As ciências empíricas, por extensão, dividem-se em doutrina das causas (física, química e afins), dos estímulos (botânica e fisiologia) e dos motivos (ética e psicologia), contudo, isto não representa nenhuma novidade desde *Quadrúplice*. A principal modificação, porém, aparece, justamente, no interior das últimas, se em *Quadrúplice*, a “psicologia pragmática” era afastada da ética e aproximada da história e da política; agora, a “psicologia” (não mais “pragmática”) é distanciada das

últimas e aproximada da ética; e, uma vez, juntas, passam a delimitar o campo das universais da motivação humana. Outra modificação reside no fato de que a política passa a ser substituída pela jurisprudência:

I. Ciências puras *a priori*

- a. Doutrina do princípio [de razão suficiente] do ser
 - i. No espaço: geometria
 - ii. No tempo: aritmética e álgebra
- b. Doutrina do princípio [de razão suficiente] do conhecer: lógica

II. Ciências empíricas ou *a posteriori*. De acordo com o princípio [de razão suficiente] do devir, isto é, a lei de causalidade, e mais precisamente suas três submodalidades:

- a. Doutrina das Causas:
 - i. Universais: Mecânica, Hidrodinâmica, Física, Química.
 - ii. Particulares: Astronomia, Mineralogia, Geologia, Tecnologia, Farmácia.
- b. A Doutrina dos Estímulos:
 - i. Universais: Fisiologia das plantas e dos animais, junto à sua ciência subsidiária, a Anatomia.
 - ii. Particulares: Botânica, Zoologia, Zootomia, Fisiologia Comparada, Patologia, Terapia.
- c. A Doutrina dos Motivos:
 - i. Universais: Ética, Psicologia.
 - ii. Particulares: Jurisprudência, História
(SCHOPENHAUER, 1986b, p. 165)

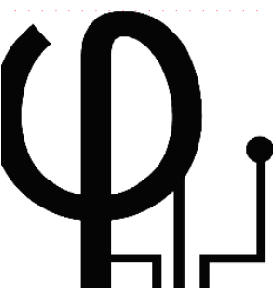
No §21 de *Parerga e paralipomena – Tomo II* (1851), Schopenhauer precisa ainda mais sobre o campo da psicologia. Para ele, “não há psicologia racional ou doutrina da alma, desde que Kant provou que a alma é uma hipótese transcendente” (SCHOPENHAUER, 1986c, p. 28)⁷. Grosso modo, a “alma”, como uma espécie de substância absoluta, fundamento ou ponto de fuga de todas as ações e estados internos de um sujeito, não pode ser conhecida de modo

⁷ Um panorama bem preciso da crítica de Kant à psicologia racional, e de seu reconhecimento da psicologia empírica, embora com certo desdém, é conferido por Bacelar, com as seguintes palavras: “Esquemáticamente, Kant retoma a distinção wolffiana entre ‘psicologia empírica’ e ‘psicologia racional’, para, na primeira Crítica (1781) reduzir a última a pó de traque ao argumentar que se resume à proposição ‘penso’, seu ‘texto único’. Com efeito, como só existe conhecimento de objeto e o eu transcendental não pode pensar a si mesmo visto que é condição *a priori* da experiência e não uma substância como afirmaram erroneamente os dogmáticos, resta apenas uma psicologia empírica, ou seja, um estudo da alma ‘sob a orientação da experiência’. Mesmo essa psicologia empírica será criticada nos Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza (1786) por não ser matematizável nem suscetível de experimentação. Apesar dessas restrições, nem tudo está perdido para a psicologia empírica que recebe de Kant o apoio da metodologia antropológica desenvolvida na Antropologia do ponto de vista pragmático e que se baseia em observações dos sentidos externos mais que internos (observações mundanas de homens e mulheres, biografias, peças de teatro e romances, relatos de viagens etc.)” (BACELAR, 2018, p. 7).

puramente racional. Pelo contrário, podemos apenas conhecer as manifestações humanas a partir da experiência (temporal e fenomênica). O campo de abordagem do conteúdo último do mundo (isto é, sua essência, seu significado etc.) não é nenhuma ciência, mas somente a metafísica: “A essência em si do homem só pode ser compreendida em conjunto com a essência em si de todas as coisas e por isso da natureza” (SCHOPENHAUER, 1986c, p. 27), o que só pode ser realizado pelo “todo da metafísica [...] e não pode aparecer separadamente como psicologia”. Com o uso de uma adversativa (“*Hingegen*” [por outro lado]), por fim, Schopenhauer opõe, aqui, a antropologia à metafísica, e na sequência, subordina essa nova ciência à anatomia, à fisiologia e à psicologia empírica, apresentando, na sequência, novas informações sobre a última:

A antropologia, enquanto ciência da experiência, pode ser elaborada (*läßt sich aufstellen*); porém, ela é, em parte, anatomia e fisiologia, e em parte apenas (*bloss*) psicologia empírica, isto é, conhecimento extraído da observação das singularidades e expressões intelectuais e morais da espécie humana, como também da diversidade das individualidades nesse sentido. O mais importante disso, porém, será necessariamente antecipado (*vorweggenommen*), e na qualidade de estofo empírico, pelos três lados da metafísica [da natureza, do belo e dos costumes], e por eles digerido. O que então sobra requer sua observação e interpretação engenhosa, sim, justamente, sua consideração a partir de uma perspectiva que possua algo de elevado [...] e que só é palatável nos escritos de espíritos talentosos, como Theophrastus, Montaigne, Larochevoucauld, Labrupere, Helvetius, Chamfort, Addison, Shaftsbury, Shenstone, Lichtenberg, entre outros. Não são assuntos de se procurar e nem de se suportar nos compêndios dos professores [...] sem espírito, e, portanto, inimigos do espirituoso (SCHOPENHAUER, 1986c, p. 27).

Portanto, na visão de Schopenhauer, apesar de poder haver psicologia na metafísica (embora nem tudo o que seja metafísica seja passível de inserção nessa ciência), também há uma psicologia puramente empírica e separada da metafísica. Ela se restringe ao conhecimento conforme o princípio de razão, e é perfeitamente capaz de ser construída de modo universal e científico. Enquanto tal, sua tarefa é organizar o conhecimento universal do homem a partir da observação e interpretação engenhosa das “singularidades e expressões intelectuais e morais [suas]” (SCHOPENHAUER, 1986c, p. 27), “como também da diversidade das individualidades”, que ajude na composição desse quadro. Essa tarefa requer bastante talento, pois muitas tentativas se revelaram inférteis, embora algo já tenha sido conquistado nesse campo pelos autores espirituosos anteriormente citados. Aparentemente, porém, ainda há muito por se construir nele, bem como no da antropologia, como parece ser sugerido pela



asserção de que a última “pode ser elaborada (*läßt sich aufstellen*)” (SCHOPENHAUER, 1986c, p. 27).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em *Apresentação* elaborada a uma tradução d’*A liberdade da Vontade* (2021[1839]), de Schopenhauer, defendemos que esse livro representa um marco na carreira do autor, não apenas por ter aberto as portas para o seu reconhecimento público, como também porque, a partir deste, vemos uma aproximação com o campo das ciências, e, em especial, da psicologia e da ética (e um ligeiro afastamento da metafísica) (GERMER, 2021, p. 7). Essa observação foi apresentada por vários motivos: tanto nesse livro quanto no que se segue a ele, *Sobre o fundamento da moral* (1840), publicado em conjunto com aquele sob o título d’*Os dois problemas fundamentais da Ética* (1841), Schopenhauer se propõe a analisar ambos os problemas morais de modo puramente analítico, empírico e científico (portanto, sem qualquer metafísica). Em *Sobre o fundamento da moral*, também afirma que sua “explicação permanece meramente psicológica” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 8): o que reforça a fusão operada por Vilmar Debona e Bacelar, em certos textos, de ambas as disciplinas, sob o argumento de que Schopenhauer possui uma “psicologia moral e descritiva” (DEBONA, 2019, p. 154). Após *Os dois problemas fundamentais da Ética*, o filósofo ainda publica *O mundo – tomo II* (1844) e *Parerga e paralipomena* (1851), onde se encontram alguns de seus principais capítulos no campo da psicologia empírica: os 19. *Sobre o primado da vontade na autoconsciência*; e o 32. *Sobre a loucura*, do primeiro; e o 26. *Observações psicológicas*, do segundo, entre outros. No primeiro, ele defende o seu “dogma principal” (*Hauptdogma*), também definido como “a mais importante de todas as verdades” (*die wichtigste aller Wahrheiten*) (SCHOPENHAUER, 1911-1941, p. 491 *apud* DEBONA, 2019, p. 158), a qual teria sido negligenciada por todos os filósofos anteriores, que “do primeiro ao último, localizaram a natureza verdadeira, real e interna do homem na consciência que conhece” (SCHOPENHAUER, 1986b, p. 257), e dela extraíram a vontade, não mais com argumentos metafísicos, como fez no Livro II d’*O Mundo*, mas de modo psicológico: com “fatos pertencentes à vida interior do ser humano, com o que talvez seja ganho sobre o conhecimento do interior humano bem mais do que é encontrável em muitas psicologias sistemáticas” (SCHOPENHAUER, 1986b, p. 260). E no *Capítulo 32. Sobre a loucura*, ele oferece uma explicação dessa patologia, que Freud admite ter antecipado elementos significativos de sua teoria da repressão (sendo essa a “pedra

angular sobre a qual descansa todo o edifício da psicanálise” (FREUD, 1946, p. 53). Já no *Capítulo 26 – Observações psicológicas* de seu último livro, entre outros igualmente psicológicos, Schopenhauer não somente aborda temas centrais de psicologia (genialidade, mediocridade, angústia, vaidade etc.), bem como antecipa o estilo de escrita aforístico adotado por importantes filósofos-psicólogos posteriores, como Paul Rée e Friedrich Nietzsche, nitidamente inspirados em sua psicologia.

Nos textos aqui abordados, vemos que Schopenhauer, de fato, aproxima-se da psicologia em seus textos mais tardios também no que concerne ao seu formalismo teórico: se em *Quadrúplice*, havia dividido as ciências que seguem a lei de motivação em ética, que analisa o “valor e origem” (SCHOPENHAUER, 1986a, p. 186) do agir humano, e “história, política, psicologia pragmática, etc.”; em *O Mundo – Tomo II*, sua nova divisão das ciências da motivação as reparte em universais (ética e psicologia) e particulares (história, jurisprudência etc.), o que aumenta a importância da psicologia, dado que o que “confere direito especial à cientificidade [...] não está na segurança, mas na forma sistemática de conhecimento, fundada na descensão gradual do universal ao particular” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 115). Ademais, como Schopenhauer (2005, p. 353) entende a ética como o campo mais “sério” da investigação humana, pois “afeta de maneira imediata a cada um de nós e a ninguém pode ser alheio ou indiferente”; e que, objetivamente, estuda o ente mais complexo da natureza: o homem – sua aproximação entre a psicologia e a ética, também constatada em sua descrição das explicações morais como “puramente psicológicas” (1840), e das psicológicas como voltadas às singularidades morais do homem (1851), representa a maior valorização do filósofo do campo psicológico nesses últimos textos.

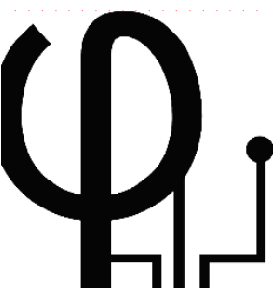
Por fim, neles, Schopenhauer também publica uma definição mais completa de psicologia, pois mantida como uma ciência que explica as ações humanas (e animais) a partir da lei de motivação (*Quadrúplice*); e cujo assunto específico reside na “observação e classificação das diferentes maneiras em que a ação ocorre (depois de todas [...] as modificações sofridas pela causa quando atua sobre um ser pensante e volente)” (SCHOPENHAUER, 1988, p. 65 *apud* BACELAR, 2018, p. 7) (*Manuscritos*). Contudo, algo novo é aqui afirmado: a psicologia consiste, agora, em uma ciência universal (e não meramente particular, como a história e a jurisprudência), e que contém uma espécie de conhecimento raro, palatável somente em textos de espíritos talentosos, que logram, como poucos, interpretar e expor as “singularidades e expressões intelectuais e morais da espécie humana, como também da diversidade das individualidades nesse sentido” (SCHOPENHAUER, 1986c, p. 27). Não seria de todo absurdo, inclusive, interpretar essa raridade do talento psicológico como algo

que a aproximaria da genialidade artística, conseguindo assim uma comparação interessante dessa ciência com as artes da literatura e poesia.

Por outro lado, deve-se fazer justiça à sua declaração de que sua filosofia não contém rupturas ou mudanças radicais em seu desenvolvimento, e evolui sempre retomando ou se coordenando com temas anteriores. Neste sentido, devemos sublinhar o fato de que *Quadrúplice* e *O Mundo* fornecem, de veras, a fundamentação teórica posterior de Schopenhauer da psicologia: seu conteúdo, como é estabelecido desde os primeiros textos, consiste nas explanações do agir humano conforme o princípio de razão, e, particularmente, segundo sua quarta raiz, a lei de motivação, que determina as relações desses fenômenos de modo tão *a priori* como as relações objetivas das outras ciências. Ademais, quando Schopenhauer incentiva que a psicologia seja ampliada – com a expressão de que ela pode ser “elaborada (*läßt sich aufstellen*)” (SCHOPENHAUER, 1986c, p. 27), junto à antropologia, sugerindo, desse modo, que ambas sejam ainda relativamente virgens – ele também se alinha à concepção, defendida em *O mundo*, de que a perfeição formal científica não repousa na exatidão de suas proposições (algo que as demais ciências possuem em maior nível), mas em seu caráter universal, sistemático, facilitador da comunicação, bem como em seu impulso à completude do saber e aplicação prática.

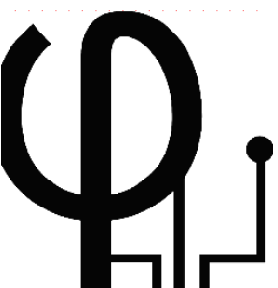
Por fim, concordamos com Sebastian Gardner quando afirma que Schopenhauer modificou as “condições de ‘background’” (GARDNER, 1999, p. 403) anteriores às grandes revoluções realizadas na psicologia a partir da segunda metade do século XX, e pela pena de autores como Nietzsche, Freud e Jung, sendo Schopenhauer, portanto, um precursor decisivo delas. Segundo Gardner, Schopenhauer contribuiu significativamente para a construção da “perspectiva geral que pôde propiciar o surgimento da concepção específica de ser humano” (GARDNER, 1999, p. 403) da psicanálise e afins, como tem sido debatido e acordado há muitas décadas. Esperamos ter contribuído, com esta investigação, não apenas com a história da fundamentação epistemológica da psicologia, mas também com o reconhecimento, sintetizado anteriormente por Gardner, da importância de Schopenhauer nesta. A relevância desse autor na história da psicologia, porém, não fica circunscrito às suas originalidades no que diz respeito ao conteúdo dessa ciência (por seus conceitos de vontade, sexualidade, loucura etc.), originalidade na qual o comentário especializado parece muitas vezes se restringir. Além disso, estende-se à definição e fundamentação epistemológica que esse filósofo faz da psicologia. Os traços iniciais desse avanço foram dados em *Quadrúplice* e no primeiro livro d’*O Mundo*, no entanto, foi em seus textos mais tardios que ele publicou sua definição mais completa

e positiva dessa ciência, que a alça ao nível das demais ciências universais já consagradas e a funde com o campo mais “sério” da investigação humana, a ética.



REFERÊNCIAS

- BACELAR, K. O Desenvolvimento da psicologia moral de Schopenhauer. *Revista Sofia*, v. 7, n.2, p. 4-25, 2018. DOI: <https://doi.org/10.47456/sofia.v7i2.20974>.
- DEBONA, V. Bemerkungen ou Beobachtungen? Sobre as “observações psicológicas” de Schopenhauer e Rée. *Trans/Form/Ação*, v. 42, n. 1, p. 153-178, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2019.v42n1.08.p153>.
- FREUD, S. Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung. In: FREUD, S. et al. (Org.). *Gesammelte Werke - Chronologisch Geordnet, 17 Bände*. v. 10. Londres: Imago Publishing Co. Ltd., 1946.
- GARDNER, S. Schopenhauer, Will and the Unconscious. In: JANAWAY, C. (Org.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- GERMER, G. Apresentação. In: SCHOPENHAUER, A. *A liberdade da vontade*. São Paulo: Ed. Edipro. 2021.
- GERMER, G. A fenomenologia da vida ética de Arthur Schopenhauer. *Voluntas*, v. 11, n. 1, p. 193-226, 2020. DOI: <https://doi.org/10.5902/2179378639793>.
- SCHOPENHAUER, A. Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. In: VON LÖHNEYSEN, W. F. (Org.). *Sämtliche Werke*. v. 3. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986a.
- SCHOPENHAUER, A. Die Welt als Wille und Vorstellung, Band II. In: VON LÖHNEYSEN, W. F. (Org.). *Sämtliche Werke*. v. 2. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986b.
- SCHOPENHAUER, A. Parerga und Paralipomena, Band II. In: VON LÖHNEYSEN, W. F. (Org.). *Sämtliche Werke*. v. 5. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986c.
- SCHOPENHAUER, A. Der Handschriftliche Nachlaß. In: HÜBSCHER, A. (Org.). *Sämtliche Werke*. Mannheim; Brockhaus, 1988.
- SCHOPENHAUER, A. Briefwechsel. In: SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. v. XIV-XVI. München: Piper Verlag, 1911-1941.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como Vontade e como representação*. São Paulo: Ed. Unesp. 2005.
- SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação – Tomo II*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2001.
- SCHOPENHAUER, A. *Senilia*. Barcelona: Herder Editorial, 2010.



Recebido em: 15/04/2022

Aprovado em: 30/05/2022

Publicado em: 30/09/2022

O DISCURSO FREUDIANO E O SEU DUALISMO EPISTÊMICO- METODOLÓGICO

o problema da *querela dos métodos* em psicanálise

FREUDIAN DISCOURSE AND ITS EPISTEMIC-METHODOLOGICAL DUALISM

the problem of the *method dispute* in psychoanalysis

Yonetane de Freitas Tsukuda¹
(yonetane.tsukuda@gmail.com)

Resumo: O dualismo epistêmico-metodológico característico do discurso freudiano sempre foi objeto de controvérsia no cerne da reflexão filosófica que se ocupou da psicanálise. Desde então, surgiram dois tipos de leituras com enfoques distintos e por vezes excludentes: uma leitura hermenêutica com ênfase na clínica freudiana e na técnica de interpretação dos fenômenos psicológicos; outra com um viés naturalista, considerando a metapsicologia como uma “metáfora psicológica” que poderia ser inteiramente substituída por uma linguagem afinada com as ciências naturais e com o avanço das pesquisas neurobiológicas. Nosso estudo defende que estas leituras produziram uma mutilação no âmago do discurso freudiano, e propõe que a especificidade deste reside numa articulação entre os registros naturalista e do campo da linguagem, argumentando que a problemática inaugural da psicanálise incide sobre as interações entre o sistema nervoso e o psíquico, constituindo o campo psicanalítico na interseção entre a biologia e a cultura.

Palavras-chave: Freud. Linguagem. Metapsicologia. Naturalismo. Psicanálise.

Abstract: The epistemological and methodological dualism characteristic of the Freudian discourse has always been an object of controversy at the center of the philosophical reflection that has dealt with psychoanalysis. Since then, two types of readings have emerged with different and sometimes excluding approaches: a hermeneutic reading focused on the Freudian clinic and on the technique of interpreting psychological phenomena; another with a naturalistic bias, considering metapsychology as a “psychological metaphor” that could be entirely replaced by a language in tune with the natural sciences and the advancement of neurobiological research. Our study sustains that these readings produced a mutilation at the heart of the Freudian discourse, and proposes that its specificity lies in an articulation between the naturalism and the language, arguing that the inaugural issue of psychoanalysis focuses on the interactions between the nervous system and the psychic, constituting the psychoanalytic field at the intersection between biology and culture.

Keywords: Freud. Language. Metapsychology. Naturalism. Psychoanalysis.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia e bolsista CAPES, Mestre em Filosofia e Graduado em Psicologia pela mesma instituição.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3107786994804444>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8045-500X>.



1 O DISCURSO FREUDIANO E O SEU DUALISMO EPISTÊMICO-METODOLÓGICO: A METAPSIKOLOGIA E A CLÍNICA COMO DOIS NÍVEIS TEÓRICOS DISTINTOS

Ao longo do percurso de seu pensamento, Freud foi sempre categórico em afirmar a identificação da psicanálise com as ciências naturais (*Naturwissenschaften*). Em sua obra, são inúmeras as passagens em que enfatizou o pertencimento da ciência psicanalítica ao domínio da natureza, propondo inclusive que, à medida que o desenvolvimento tecnológico pudesse prover a investigação científica de métodos experimentais mais eficazes, as suas teorizações especulativas metapsicológicas fossem futuramente substituídas por um solo conceitual mais condizente com uma terminologia naturalista.² Conceitos como *energia psíquica*, *catexia* (*Bezetsungen*), *excitação somática*, *processos primário e secundário*, assim como o seu modelo esquemático do *aparelho psíquico* em seus aspectos *tópico* (instâncias, sistemas), *dinâmico* (forças) e *econômico* (energias), são todos traços que denotam um positivismo fiscalista em perfeita consonância com a sua formação científica.

Em contrapartida, o que permitiu à psicanálise se tornar amplamente reconhecida foi a atividade clínica de Freud, justamente por esta se tratar de uma técnica terapêutica inovadora, operando exclusivamente numa dimensão psicológica através da fala proferida pelos pacientes e endereçada à figura do analista – privilegiando-se, pois, a dimensão intersubjetiva implicada na relação analítica. O essencial desta clínica consiste numa *técnica de interpretação* do discurso produzido pelos pacientes onde o *sentido* dos sintomas seria decifrado a partir de *representações* que foram separadas dos seus *afetos* correspondentes e, em seguida, recalçadas no sistema psíquico inconsciente – formulações que permitiram a postulação das hipóteses de uma clivagem psíquica e de um descentramento da consciência. O sucesso terapêutico adviria de uma religação entre a *representação* ora recalçada e a sua contraparte *energética* – o afeto –, de modo a dissolver o sintoma pela via da interpretação analítica. Não é de se espantar, portanto, que a psicanálise, ao menos enquanto terapêutica, tenha sido frequentemente identificada como um tipo de *hermenêutica da subjetividade*, reconhecendo-a como uma teoria localizada no *campo da linguagem e do sentido* e pertencendo, conseqüentemente, ao âmbito das ciências humanas ou do espírito (*Geisteswissenschaften*).

² Cf. S. Freud: *A interpretação dos sonhos* (1900), *O interesse científico da psicanálise* (1913), *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914), *Conferências introdutórias à psicanálise* (1916-17), *Além do princípio do prazer* (1920), *Compêndio de psicanálise* (1938-40), entre outros.

Neste ponto não podemos deixar de assinalar o estranho contraste entre estas duas facetas da psicanálise freudiana, apresentando-se ora como uma *ciência natural* versando sobre quantidades energéticas que atravessam tópicos psíquicas; ora como uma *ciência humana* que investiga os processos de significação e produção de sentido de um sujeito singular concreto vinculado ao seu contexto semântico (social e histórico). Ademais, possui como premissas teoremas com pretensão de validade universal e/ou transcendental (*Complexo de Édipo, castração, sexualidade infantil, recalque primário* etc.). Tudo se passa, portanto, como se a psicanálise operasse em dois níveis teóricos distintos, porém intercambiáveis³:

- 1) O nível da clínica, ou seja, um conjunto de técnicas e preceitos explicitamente psicológicos que ordena a terapêutica psicanalítica, baseando-se na positividade dos *atos clínicos* e na interpretação da fala em *associação livre* dos sujeitos e das relações destes com a figura do analista e com a própria terapêutica – a *transferência* –, ensejando a Freud o desenvolvimento de uma problematização própria sobre o campo da linguagem e do sentido, além da elaboração de uma peculiar *teoria das representações*;
- 2) O nível da metapsicologia, uma superestrutura conceitual especulativa que estabelece uma teorização fundamental sobre o psíquico em suas articulações com o somático-corporal – e que, baseando-se em pressupostos fisicalistas e biológicos, retoma com originalidade o tradicional problema das relações entre o cérebro e a mente –, almejando o ordenamento teórico dos fenômenos observados na clínica, sobretudo articulando as dimensões da *representação* (psíquico) e da *energética* (somático).

É importante enfatizar que, embora se tratem de dois níveis teóricos distintos e bem delimitados, estes níveis sempre se articularam no conjunto da obra freudiana produzindo uma complementariedade: a construção da metapsicologia se deu como uma série de hipóteses que estiveram constantemente sendo submetidas a um reexame crítico e a reformulações em acordo com as novas observações dos fenômenos clínicos. A clínica, portanto, sempre foi uma espécie de “laboratório” para o cientista Freud. Alguns exemplos deste constante reexame crítico da metapsicologia são: a reformulação da *teoria da sedução*, produzindo-se o conceito de *fantasia*; a introdução do conceito de *narcisismo* após uma reflexão sobre a psicose paranoide apresentada no caso Schreber; e o desenvolvimento de um novo dualismo pulsional a partir do conceito de *compulsão à repetição*, resultando nos conceitos de *pulsão de vida e de morte*⁴.

Este inusitado dualismo epistêmico-metodológico praticado por Freud, por vezes considerado o sintoma de uma cisão irreconciliável no íntimo da própria teoria psicanalítica –

³ Cf. Japiassu, 1998; Mezan, 2014; Monzani, 2014.

⁴ O trabalho de Monzani, *Freud, o movimento de um pensamento* (2014), examina este tema em profundidade.

o que supostamente seria, portanto, um indício de fragilidade epistêmica –, sempre foi objeto da reflexão filosófica, dando origem a uma diversidade de leituras sobre o caráter epistemológico essencial do discurso freudiano. Fundamentando-se nas pressuposições epistêmicas, metodológicas e, em última instância, ontológicas instituídas pelo debate proporcionado pela *querela dos métodos* (*Methodenstreit*), a questão que sempre se colocou foi se não seria possível examinar minuciosamente o discurso de Freud e identificar elementos que permitiriam a sua reelaboração num modelo epistemológico de ciência já bem delineado, proporcionando à psicanálise o seu assentamento em um solo epistemológico considerado mais sólido. De maneira geral, poderíamos agrupar estas leituras em dois tipos: uma de caráter *hermenêutico*, privilegiando a dimensão clínica e a interpretação dos conteúdos inconscientes; e outra *naturalista*, privilegiando as formulações neurológicas e os pressupostos fisicalistas e biológicos presentes em toda a obra de Freud⁵.

A seguir, discutiremos as características mais gerais das interpretações epistemológicas do discurso freudiano, identificando os seus principais autores. Antes, porém, faremos uma sucinta apresentação sobre a querela metodológica a fim de contextualizar a sua problemática no seio das leituras filosóficas da psicanálise.

2 AS LEITURAS FILOSÓFICAS DA PSICANÁLISE ORIENTADAS PELA *QUERELA DOS MÉTODOS* E A ESPECIFICIDADE DO DISCURSO PSICANALÍTICO

A disputa metodológica entre as ciências naturais e humanas, surgida no ambiente neokantiano alemão ao fim do século XIX – mesmo período em que Freud formula as suas primeiras teses que dariam origem ao aparato conceitual da psicanálise –, foi decisiva para o pensamento contemporâneo, uma vez que grande parte da atividade epistemológica atual ainda se norteia por esta oposição fundamental. Oriunda de uma crítica ao projeto iluminista do século XVIII que apresentava como objetivo estender a racionalidade construída a partir do modelo da física de Galileu e Newton a todos os âmbitos da sociedade, sobretudo os campos de conhecimento os quais estariam sob a égide do positivismo comteano, esta oposição ao que foi considerado um naturalismo desenfreado teve como principais representantes os filósofos neokantianos alemães Rickert, Windelband e Dilthey. É de importância capital a obra deste

⁵ No seio da Filosofia da Psicanálise brasileira, temos alguns excelentes trabalhos que discorrem sobre as diversas interpretações filosóficas do discurso freudiano. Dentre estes diversos trabalhos, destacamos os de Simanke e Caropreso (2011) e de Monzani (1991; 2014).

último, *Introdução às ciências humanas*, publicada em 1883, ano considerado o marco desta revolução epistêmico-metodológica, quando é edificada uma oposição sistemática ao modelo instituído pelas ciências da natureza (ASSOUN, 1983).

Segundo Simanke (2009), esta discussão tinha como fundamento a antinomia kantiana entre *natureza e liberdade*, estipulando não somente uma diferença metodológica, como também, e sobretudo, ontológica, não sendo possível investigar determinados objetos produzidos especificamente pela atividade humana a partir de uma perspectiva naturalista. Neste sentido, disciplinas como o direito, a história, a gramática, a crítica literária etc. deveriam ser todas reunidas como um conjunto das ciências humanas, uma vez que se tratavam exclusivamente de objetos não-naturais ou artificiais. Com efeito, estariam assim fundados dois campos de conhecimento independentes e, ao menos a princípio, bem delimitados, os quais, de certa forma, também seriam concorrenciais: as ciências da natureza e as ciências humanas, par antagônico que estaria sinalizado pela dicotomia entre os métodos que *explicam* (*erklären*) e os que *compreendem* (*verstehen*). Vejamos sucintamente seus principais delineamentos.

As ciências da natureza teriam como método de investigação a *explicação*, pretendendo teorizar sobre os fenômenos a partir do modelo de investigação das físicas galilaica e newtoniana e da concepção de natureza possível a partir desta racionalidade. Como observa Assoun (1983), o objeto natural é tomado como exemplo de toda a sua classe, cujo objetivo repousa na busca por aquilo que seria universal, implicando a construção de leis válidas para todos os fenômenos agrupados sob a mesma classe. A experimentação controlada seguida pela previsão da ocorrência dos fenômenos torna-se possível neste modelo, pois o universal é tido como o *ideal* sempre encontrado no *particular*. Distintamente da explicação naturalista, as ciências humanas encontrariam o seu fundamento metodológico na *interpretação* e na *compreensão* – enfatizando o campo da linguagem e a dimensão do sentido –, tomando como modelo de investigação a hermenêutica. Devido à singularidade de cada fenômeno investigado – indivíduos e suas subjetividades, as civilizações, obras de arte, sistemas políticos e econômicos etc. –, não haveria, portanto, a possibilidade de se encontrar um universal nos objetos históricos. O objetivo, nas ciências humanas, seria então apreender as significações dos fenômenos em suas articulações internas, estabelecer relações com outros sistemas, seja ao identificar similaridades, seja ao explicitar as suas diferenças. Aqui fica evidente a aproximação entre a atividade clínica de Freud e os textos de psicanálise aplicada à cultura e à sociedade com a metodologia das humanidades, o que serviria como uma justificativa parcialmente válida para a interpretação filosófica do tipo hermenêutica. Começemos por esta.

Este primeiro tipo de leitura, geralmente de inspiração marxista e/ou fenomenológico-hermenêutica, opera um recorte no campo psicanalítico, considerando que a dimensão da clínica freudiana, com a sua teorização do sentido e a sua técnica de interpretação, é o seu nível mais essencial. Sugere, portanto, que Freud, por não possuir um instrumental epistêmico-metodológico adequado ao campo de fenômenos sócio-históricos com que se defrontava, lançou-se numa perspectiva naturalista, fisicalista e energetista em decorrência da formação científicista de sua juventude, cujo naturalismo positivista contido em sua metapsicologia corresponde muito mais a uma limitação e/ou deficiência epistemológica do que propriamente uma característica inerente à teoria psicanalítica. Haveria, mesmo, uma cisão radical no âmago do discurso freudiano, considerando a clínica e a metapsicologia como dois níveis teóricos rigorosamente irreconciliáveis, tal como atesta o título do trabalho de Dalbiez *O método psicanalítico e a doutrina de Freud* (1947). Ilustrando esta cisão, Hyppolite afirma:

A psicanálise freudiana tal como aparece no estudo concreto do caso de Dora, do homem dos lobos, do pequeno Hans, do procurador Schreber, *mostra-se um método concreto e fecundo que é mais a descoberta de uma problemática do que um sistema pronto*. No entanto, se a leitura das obras de Freud nos dá essa impressão, essa leitura não acontece sem nos provocar uma surpresa e uma decepção. *Há um contraste evidente entre a linguagem positivista de Freud (a topologia do ego, do id, do superego, por exemplo) e o caráter da pesquisa e da descoberta*. (HYPPOLITE, 1989, p. 34, *grifos nossos*)

Como antídoto ao que se consideraria um vício epistemológico, propõe-se uma espécie de depuração do campo psicanalítico expurgando os resquícios deste suposto naturalismo positivista praticado por Freud, ato que deu origem a uma série de investigações que procura aproximar a psicanálise de uma antropologia e/ou hermenêutica filosófica. Além de Dalbiez e Hyppolite, alguns outros propositores desta rejeição ao naturalismo freudiano são Politzer (1975), Heidegger (2009), Habermas (2014), Binswanger (1970) e Loparic (1997).

Ainda em conformidade com esta leitura hermenêutica, a opção de Freud por uma linguagem e terminologia acentuadamente psicológicas em *A interpretação dos sonhos* (1900) poderia ser tomado como um ponto de ancoragem para o desenvolvimento de uma *ruptura com o naturalismo*, pois, supõe-se, seria a partir daí que haveria uma predominância metodológica da *compreensão hermenêutica* sobre a *explicação naturalista*. Monzani comenta:

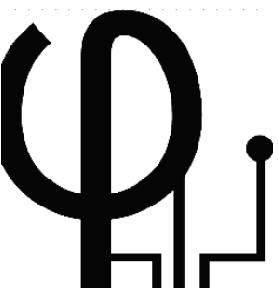
[...] considera-se frequentemente que *A interpretação dos sonhos* é o momento de gênese do discurso psicanalítico, sua certidão de nascimento. Várias razões sustentam essa opinião sobre a obra: a instauração de uma *nova* região do saber, a decifração metódica das leis que regulam o funcionamento

desse novo espaço, a instauração do trabalho psicanalítico como pesquisa dos efeitos desse campo no plano consciente (sonho, atos falhos, sintomas), efeitos que se revelam basicamente como efeitos de *sentido*, sentido velado, escondido, que é mister pôr a nu. Nessa perspectiva, o trabalho de uma decodificação do sentido estaria no âmago da teoria psicanalítica, de sorte que nada mais justo do que caracterizá-la como uma teoria do sentido, uma hermenêutica específica e particular, cuja característica principal é decodificar os efeitos de sentido por meio da articulação de uma teoria na qual o sujeito está essencialmente descentrado. Muito mais que produtor de um sentido, o sujeito se vê agora como o suporte de uma significação que se anuncia através dele, como mero suporte de uma ação operada por um outro (*das andere*) que, paradoxalmente, está em nós sem se confundir com nosso “ego”. (MONZANI, 2014, p. 62)

Em decorrência desta ruptura, haveria, então, dois Freuds: um primeiro, ainda neurólogo, dedicado às pesquisas sobre o cérebro e o sistema nervoso; e um segundo, este sim o verdadeiro psicanalista, já então psicólogo e/ou hermeneuta, explorador dos fenômenos de uma mente cindida em processos conscientes e inconscientes, manifestando processos normais e patológicos, individuais e coletivos, partindo dos sonhos, atos falhos, sintomas e chistes às formações culturais como as religiões, a filosofia e as obras de arte, numa jornada em busca de suas significações ocultas, pois estas estariam alojadas numa dimensão inconsciente. Nesta perspectiva, o mais próprio da psicanálise seria encontrado, portanto, ao lado dos processos de simbolização, desconsiderando-se ou relegando a segundo plano de importância o registro biológico, haja vista que este seria inapropriado e demasiado cientificista, encontrando-se aquém, em sofisticação epistemológica, do campo de saber propriamente psicanalítico inaugurado por Freud.

Neste sentido, Japiassu comenta que estas leituras hermenêuticas afastariam a psicanálise da racionalidade científica comum, blindando-a – de forma nem sempre tão produtiva, frisamos – do confronto com as críticas realizadas pela filosofia das ciências que tomam como modelo de cientificidade as ciências da natureza:

[...] essa perpétua atividade de simbolização das simbolizações originárias é específica da psicanálise, embora a atividade autossimbolizante do homem seja comum às demais ciências humanas. E é justamente por causa da importância dessa atividade de simbolização, não somente na análise, como meio terapêutico, mas como um modo de constituição dos seres humanos, que muitos autores situam a psicanálise, preferencialmente, do lado das disciplinas *hermenêuticas*, recusando-lhe o estatuto de ciência, pois ela seria um saber indo além e diferente do saber propriamente científico. (JAPIASSU, 1998, p. 35)



O segundo tipo de leitura, de ênfase naturalista, surgiu posteriormente e foi proposto por Monzani (2014) denominá-lo como ‘continuísta’. Esta interpretação busca apoio na própria afirmação freudiana de que a psicanálise é uma ciência natural, argumentando que a ruptura epistemológica no discurso freudiano apontada em *A interpretação dos sonhos* estaria somente na superfície, pois as principais teses naturalistas das primeiras investigações neurológicas de Freud ainda estavam presentes de maneira implícita (ou explícita, a depender de como o texto freudiano for lido) em toda a sua metapsicologia. Na concepção continuísta, o discurso psicanalítico, em essência, seria tão somente:

[...] a realização unitária de um projeto naturalista e sob o eixo de uma continuidade ininterrupta, que nunca é abalada por cortes ou cesuras. Em particular, está em oposição à interpretação que faz [...] da *Traumdeutung* um ponto de ruptura e de instauração do sistema. (MONZANI, 2014, p. 74)

O ponto de sustentação desta perspectiva são os textos neurológicos de Freud considerados ainda pré-psicanalíticos, principalmente o *Projeto* de 1895, publicado postumamente apenas em 1950, e cuja divulgação produziu como efeito a renovação da boa-fé numa interpretação neurológica e biológica da psicanálise freudiana. Embora haja o predomínio de uma linguagem neurofisiológica nestes trabalhos, é possível reconhecer que realmente já se desenvolvem teses fundamentais para a metapsicologia freudiana, algumas das quais estarão presentes no capítulo VII de *A interpretação dos sonhos*. Para os adeptos desta perspectiva, que tem sido impulsionada cada vez mais pelos avanços das neurociências desde a década de 1960, o *Projeto* poderia ser interpretado como neurologia, neuropsicologia ou mesmo neurobiologia, e as elaborações teóricas posteriores, ainda que numa linguagem ostensivamente psicológica, estariam em perfeita continuidade com o naturalismo positivista de 1895⁶. Conclui-se, então, que Freud teria se utilizado largamente de uma linguagem psicológica principalmente em função das limitações impostas pelo desenvolvimento restrito da pesquisa neurológica de sua época, quando a verificação empírica e a descrição neurofisiológica dos processos cerebrais ainda não se faziam possíveis, restando a Freud somente a provisória ferramenta da especulação psicológica. Neste cenário, a metapsicologia freudiana figuraria apenas como uma ‘metáfora psicológica’ podendo ser substituída integralmente sem prejuízos para a psicanálise como um todo e, uma vez renovado o seu aparato metodológico e conceitual, suas teses poderiam ser submetidas à comprovação ou refutação empírica pelos métodos experimentais mais

⁶ São autores que sustentam e compartilham desta posição epistemológica: K. Pribram e M. Gill, 1976; F. Alexander, 1976; D. Rapaport, 1982; F. Sulloway, 1992; Paes de Barros, 1998; dentre outros.

sofisticados das neurociências atuais, respeitando-se as exigências dos epistemólogos das *ciências duras*⁷. Com efeito, nestes moldes a metapsicologia poderia ser parcialmente adequada à proposta popperiana, a qual a considera um promissor *programa metafísico* de pesquisas passível de ser realizado no futuro, em decorrência do desenvolvimento de novas técnicas de investigação (POPPER, 1994).

Temos, assim, duas vias de leitura da obra freudiana bastante distintas e que, em certa medida, podem mesmo ser tomadas como excludentes. Embora nos seja necessário enfatizar que ambas as perspectivas produziram, cada uma a seu modo, contribuições importantíssimas tanto para a psicanálise quanto para as atividades filosófica e científica, justamente por isto preferimos conservar uma postura cautelosa diante da escolha de uma em detrimento da outra. Nossa cautela, entretanto, é fruto de um questionamento mais fundamental, no qual se coloca a pergunta sobre em que medida a opção por uma destas vertentes não implicaria uma mutilação da própria ciência psicanalítica, uma vez que este dualismo metodológico poderia ser não um aspecto da fragilidade epistemológica de Freud – como comumente tem sido alegado –, mas uma característica inerente ao próprio discurso freudiano e mesmo, talvez, precisamente uma de suas maiores virtudes (JAPIASSU, 1998; SIMANKE, 2009; MONZANI, 2014). Nosso posicionamento, assim desejamos, afina-se com o pensamento epistemológico de Lebrun:

[...] 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. [...] nenhuma ciência deve apresentar-se como uma constelação de “verdades”, mas se oferecer como tema possível de um exame *histórico* ou *filológico*: a) *histórico*: as ciências são aventuras contingentes (da razão... se não podemos dispensar um personagem e suas proposições podem ser tratadas enquanto *acontecimentos* [...]); *filológico*: é possível conferir-lhe o estatuto de um *texto* e considerar cada uma delas como um *corpus* de fórmulas (enunciados, protocolos, indicações de pesquisa...) no qual se deposita um trabalho coletivo, cujas articulações exprimem escolhas ou decisões. (LEBRUN, 2006, pp. 137-138, *grifos do autor*)

Seguindo as orientações de Lebrun, um devido entendimento do discurso freudiano deve evitar uma leitura forjada a partir de um esquema conceitual que lhe é externo, tal como as leituras filosóficas dos tipos hermenêutica e naturalista realizaram ao longo das últimas décadas. Em ambos os casos se realizou uma fratura epistemológica da ciência psicanalítica,

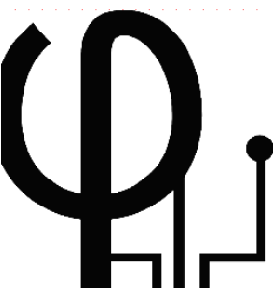
⁷ Ressaltamos que não se trata, aqui, de meramente refutar Freud ou mesmo rejeitar a cientificidade da psicanálise tomando-a como uma “pseudociência”, mas sim de buscar uma interessante aproximação e articulação do campo psicanalítico com as neurociências contemporâneas, uma vez que muitas teses metapsicológicas freudianas têm sido confirmadas pela pesquisa neurocientífica atual. Cf. Pribram e Gill, 1976; Solms e Saling, 1990; Kaplan-Solms e Solms, 2004; Soussumi, 2006; Ribeiro, 2010; Simanke e Caropreso, 2011; Bezerra Jr., 2013.

ocorrendo a rejeição da metapsicologia freudiana, seja por julgá-la inadequada em função dos seus pressupostos naturalistas, fisicalistas, energetistas e biológicos, seja por tomá-la como uma estrutura conceitual meramente especulativa e provisória, a qual poderia ser inteiramente substituída sem prejuízos. Nosso trabalho, ao contrário, pretende demonstrar que esta tentativa de articulação entre o *naturalismo energético* e o *campo da linguagem* consiste num aspecto central da teorização freudiana que perpassa todo o *corpus* de sua obra, sendo indispensável o resgate de sua dignidade e importância para o futuro da psicanálise e sua integração aos debates filosófico e científico contemporâneos. Como bem observa Monzani, o próprio Freud parecia não se incomodar com esta dualidade epistêmico-metodológica em seu discurso:

Assinalemos o quanto essa clivagem é estranha ao discurso de Freud, o qual, no decorrer de sua obra, jamais deu a entender que vislumbrava qualquer espécie de contradição entre uma técnica de decifração do sentido operada na prática analítica e a sua montagem teórico-conceitual, que procurava dar conta dessa prática. Aos olhos de Freud, tudo indica, não havia a menor contradição, o menor espaço, entre esses dois domínios. (MONZANI, 2014, p. 72)

Sendo a articulação entre o natural e o hermenêutico uma problemática presente em toda a obra de Freud, indagamo-nos, então, se não haveria uma devida harmonização entre estes dois registros a ponto de nos autorizarmos a afirmar não existir cisão ou incoerência epistemológica no interior do discurso freudiano, mas sim a constituição de um *método híbrido* com aspectos tomados simultaneamente das ciências naturais e das ciências humanas, o que não permitiria a absorção completa da psicanálise por nenhum dos dois paradigmas previamente estabelecidos (*naturalista* ou *hermenêutico*). Neste sentido, nossa proposta se aproxima da tese ricoeuriana de que a psicanálise consistiria numa “disciplina mista, cujo estatuto ambíguo explica as hesitações dos epistemólogos no que diz respeito ao seu lugar entre as ciências” (RICOEUR, 2010, p. 60).

A fim de verificar esta possibilidade, seria importante resgatar, num primeiro momento, os traços mais fundamentais da problemática inaugural do discurso freudiano, articulando-a com o contexto filosófico e científico do fim do século XIX, e identificando quais os impasses epistemológicos, metodológicos e ontológicos que o levaram à formulação do campo psicanalítico em sua especificidade. Neste trabalho, contudo, somente poderemos apresentar algumas indicações gerais de como realizar esta tarefa.



3 A PROBLEMÁTICA INAUGURAL DO DISCURSO FREUDIANO: AS RELAÇÕES INTRÍNSECAS ENTRE O SOMÁTICO, O PSÍQUICO E A LINGUAGEM

O período final do século XIX consistiu num ponto de convergência de diversos problemas filosóficos, epistemológicos e científicos decisivos para a ruptura com a modernidade, possibilitando, assim, a emergência do pensamento contemporâneo. Dentre estes problemas, podemos apontar três principais, identificando os seus aspectos mais gerais: 1) a *querela dos métodos* – que já vimos brevemente; 2) o problema das *relações entre o cérebro e a mente*, o qual se originou ainda na Antiguidade e ganhou fôlego renovado na segunda metade do século XIX, sobretudo em decorrência do desenvolvimento de novos métodos experimentais de investigação no âmbito da neuropsiquiatria austro-alemã, com a hegemonia do método anatomopatológico, o que possibilitou o estabelecimento das teorias do localizacionismo cerebral (CANGUILHEM, 2006); 3) a tematização da *linguagem* enquanto um problema filosófico específico, partindo de uma perspectiva que rejeitava o *psicologismo* e a vinculação das investigações sobre a linguagem aos âmbitos do psicológico e/ou do natural, propondo, como solução, uma abordagem renovada nos campos da hermenêutica ou da lógica (CASSIRER, 2001)⁸.

Embora se tratem, evidentemente, de problemas distintos, podemos traçar uma série de aproximações e articulações entre eles, o que nos aduz a considerar que, ao menos em algum nível, todas as principais correntes do pensamento contemporâneo – incluindo-se aí a psicanálise – debruçam-se sobre estas problemáticas, seja tomando-as como principal objeto, seja conservando-as como pano de fundo. É justamente neste cenário de rupturas, deslocamentos e reapropriações que surgem as primeiras teses freudianas que desembocaram na psicanálise. Trabalhos neurológicos como os verbetes de 1888 *Aphasia, Brain e Hysteria*, a monografia *Sobre a concepção das afasias* e o *Projeto de uma psicologia*, importantes textos clínicos como os *Estudos sobre a histeria* (1883-5) e *As neuropsicoses de defesa* (1894), além do marco teórico *A Interpretação dos sonhos*, foram todos concebidos neste período final do século XIX, abordando as problemáticas específicas dessa época, elaborando-as num outro nível de complexidade e inaugurando, como afirma Birman (1993), um campo de pesquisas original. Deste modo, um exame dos textos que compõe este período pré-psicanalítico deve significar mais do que apenas um interesse histórico por parte dos pesquisadores da área, posto que permite identificar e elucidar quais foram os impasses científicos, epistemológicos e

⁸ Destacam-se aqui as investigações inauguradas pela lógica de G. Frege, a fenomenologia de E. Husserl e a semiótica de C. S. Peirce.

metodológicos que demoveram Freud do âmbito de uma neuroanatomofisiologia experimental estrita para uma investigação de cunho mais psicológico, apoiando-se, sobretudo, numa problematização sobre a linguagem e o sentido, mas sem jamais abandonar os seus pressupostos naturalistas ou deixar de lhes fazer referência. Fazemos uma rápida exposição do percurso freudiano mencionado.

Ao fim do século XIX, época em que Freud realizou a sua formação médica e científica, havia a predominância do método anatomopatológico no campo da neuropsiquiatria austro-alemã, o qual consistia na correlação dos sintomas clínicos com lesões neuroanatômicas observadas nos exames autópticos. É neste cenário que se consolidam as teses da doutrina do localizacionismo cerebral, cujos principais expoentes eram Wilhelm Griesinger e Theodor Meynert – este último foi professor de Freud, e com ele travou um interessante embate teórico ao longo de diversos trabalhos e artigos.⁹ De modo sucinto, o localizacionismo afirmava a existência de regiões anatômicas bem delimitadas no córtex cerebral que seriam individualmente responsáveis por funções psíquicas específicas: em outros termos, cada função psicológica – inclusive a função da linguagem – estaria localizada em uma determinada região cortical, sendo o produto das atividades desta. Seguindo este raciocínio, os distúrbios mentais nada mais seriam do que doenças cerebrais causadas por lesões anatômicas localizadas em regiões circunscritas do córtex cerebral. Ademais, como importante consequência epistemológica, a doutrina localizacionista implicava uma dissolução da psicologia na neurologia, visto que os fenômenos psíquicos seriam reduzidos a meros epifenômenos dos processos cerebrais e, poderiam, supostamente, ser totalmente elucidados a medida em que se conhecesse a organização e o funcionamento dos processos cerebrais e nervosos (FORRESTER, 1983).

Freud constatou que a investigação anatomofisiológica de sua época era insatisfatória tanto para a produção de uma teoria explicativa sobre os fenômenos psicopatológicos, quanto para o desenvolvimento de uma terapêutica que pudesse suprimir a sua sintomatologia. Muitos distúrbios psicopatológicos não apresentavam uma etiologia verificável a partir de experimentos anatômicos, sendo, nestes casos, classificados como distúrbios *funcionais*. Tal é o caso da histeria e das demais neuroses, cujas autópsias nos corpos dos pacientes acometidos por estes distúrbios não conseguiam identificar lesões cerebrais que justificassem uma etiologia

⁹ Apenas para citar alguns trabalhos em que Freud tece críticas diretas a Meynert: Relatório sobre meus estudos em Paris e Berlim (1886); Observação de um caso grave de hemianestesia em um homem histérico (1886); Prefácio à tradução de *De La Suggestion*, de Bernheim (1888-9); Resenha de *Hipnotismo*, de August Forel (1889); dentre outros.

localizacionista. Freud passou, então, a contestar a predominância da racionalidade anatomopatológica, o que resultou numa ruptura com as concepções neurológicas localizacionistas defendidas por Meynert, fazendo-o rumar em direção à escola neurológica francesa¹⁰. O próprio Freud se justifica:

[...] fui levado a refletir que nada de essencialmente novo poderia esperar aprender numa universidade alemã, depois de haver usufruído do ensino direto e indireto, em Viena, dos professores T. Meynert e H. Nothnagel. A escola francesa de neuropatologia, por outro lado, parecia-me prometer algo diferente e característico de sua maneira de trabalhar, além de haver ingressado em novas áreas da neuropatologia que não tinham sido abordadas de forma parecida pelos cientistas da Alemanha e da Áustria. Em decorrência da escassez de qualquer contato pessoal estimulante entre médicos franceses e alemães, as descobertas da escola francesa – algumas (sobre hipnotismo) deveras surpreendentes e outras (sobre histeria) de importância prática – foram recebidas, em nossos países, mais com dúvidas do que com reconhecimento e crédito; e os pesquisadores franceses, sobretudo Charcot, viram-se submetidos à acusação de terem uma reduzida capacidade crítica ou, pelo menos, de se inclinarem a estudar material raro e estranho e de dramatizarem seu trabalho com esse material. (FREUD, 1886a, pp. 39-40)

Entre os anos de 1885 e 1886, período em que realizou estágio no Hospital de *La Salpêtrière* em Paris junto a Charcot durante cerca de seis meses, Freud defrontou-se com uma abordagem dos distúrbios histéricos que conseguia controlar a sua sintomatologia por meio do método hipnótico e da sugestão verbal, mesmo que ainda não fosse possível alcançar uma cura definitiva. Isso levantava a hipótese de que a histeria não seria causada por lesões anatômicas no cérebro – contrariando a tese localizacionista –, mas poderia apresentar uma etiologia de tipos fisiológica e/ou psicológica, suposição que encaminhou Freud a um interesse maior pela investigação sobre as interações entre o corpo somático e a linguagem verbal. A definição de histeria apresentada por Freud na enciclopédia *Villaret* não deixa dúvida quanto à sua posição diante da insuficiência do método anatomopatológico:

A histeria é uma neurose no mais estrito sentido da palavra – quer dizer, não só não foram achadas nessa doença alterações perceptíveis do sistema nervoso, como também não se espera que qualquer aperfeiçoamento das técnicas de anatomia venha a revelar alguma dessas alterações. A histeria baseia-se total e inteiramente em modificações fisiológicas do sistema nervoso; sua essência deve ser expressa numa fórmula que leve em consideração as condições de excitabilidade das diferentes partes do sistema

¹⁰ A escola neurológica francesa, então rival da tradição austro-alemã, atribuía uma ênfase maior à dimensão da clínica, tendo como principal interesse a identificação, a descrição e a classificação de novos fatos clínicos, mesmo a despeito das teorias anatômicas e fisiológicas existentes. Cf. Kaplan-Solms e Solms, 2002.

nervoso. Uma fórmula fisiopatológica desse tipo, no entanto, ainda não foi descoberta; por enquanto, devemos-nos contentar em definir a neurose de um modo puramente nosográfico [...] (FREUD, 1888c, p. 77)

Constatando a inadequação das teses localizacionistas no que concerne às neuroses, Freud enveredou, então, por uma investigação em que pudesse construir uma teoria neuropsicológica satisfatória para os fenômenos psicopatológicos histéricos, assim como entender os efeitos da linguagem falada na produção e no controle da sintomatologia, tal como verificado a partir da experiência clínica com Charcot, sem descartar, porém, o naturalismo no qual foi formado – tal como assevera a sua tentativa de realizá-la com o *Projeto* em 1895. Contudo, isto somente poderia ser realizado partindo da construção de uma teorização sobre a linguagem capaz de superar as limitações e os impasses do localizacionismo, visto que era através da fala e do campo da linguagem que se havia verificado alguma eficácia terapêutica ao se introduzir representações externas no sistema nervoso do paciente. Estavam assim definidas as temáticas a serem investigadas que dariam origem à problemática inaugural do discurso freudiano.

Por um lado, Freud dedicou-se à investigação dos distúrbios afásicos e as relações entre o cérebro e a linguagem enquanto função psíquica. Trabalhos como *Aphasia* (1888a), *Brain* (1888b) e *Sobre a concepção das afasias* (1891) tinham como objetivo a elaboração de uma crítica ao localizacionismo cerebral estrito, identificando e rejeitando os seus pressupostos epistêmico-metodológicos – *empirismo (sensorialismo)*, *elementarismo (atomismo psicológico)*, *epifenomenalismo* e *realismo ingênuo* (BIRMAN, 1993) –, e a sua devida substituição com a elaboração de um modelo neurológico de caráter integrativo, evolutivo e dinâmico-funcional, influenciado principalmente pelas concepções do neurologista britânico John Hughlings Jackson.¹¹ Uma das finalidades destes trabalhos neurológicos consistia na pavimentação do caminho para a construção de uma psicologia científica e naturalista, a qual pudesse fornecer uma adequada fundamentação teórica para a psicopatologia, sobretudo dos distúrbios histéricos e neuróticos. As principais teses construídas nestes trabalhos neurológicos estão presentes na metapsicologia, constituindo o seu solo teórico-conceitual.

Em outra frente, trabalhos de psicopatologia clínica investigavam as histerias e demais neuroses, a hipnose, a sugestão verbal e a psicoterapia, procurando elucidar de que maneira seria possível que, através da fala, produzissem-se e/ou se suspendessem determinados efeitos

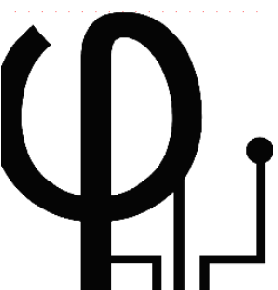
¹¹ Em *Sobre a concepção das afasias* (1891), Freud se refere diretamente a influência que Hughlings Jackson exerceu sobre sua crítica ao localizacionismo: “[...] este pesquisador, de cujas ideias eu parto em quase todos os comentários precedentes para com sua ajuda questionar a teoria localizacionista dos distúrbios da linguagem” (FREUD, 1891, p. 85).

ou sintomas no corpo. Este é um problema que sempre deixou Freud intrigado, podendo ser situado no âmago da elaboração psicanalítica, visto que este afirmava a urgência de procurar por um *elo* entre os fenômenos somáticos (fisiológicos) e os psicológicos, uma vez tendo reconhecido a reciprocidade na interação entre estes dois registros. Em *Prefácio à tradução de De La Suggestion, de Bernheim* (1888-9), Freud afirma que:

[...] devemos concordar com Bernheim em que a divisão dos fenômenos hipnóticos em fenômenos fisiológicos e fenômenos psíquicos deixa muito a desejar: *precisa-se urgentemente de um elo que vincule as duas espécies de fenômenos*. [...] a sugestão possui uma vantagem sobre os fenômenos fisiológicos, de vez que seu modo de atuação é incontestável e relativamente claro, ao passo que não temos maiores conhecimentos das influências mútuas da excitabilidade nervosa, da qual derivam os fenômenos fisiológicos. [...] espero poder dar algumas indicações do *elo de ligação* [sic] *entre os fenômenos psíquicos e fisiológicos* da hipnose, que estamos pesquisando. (FREUD, 1888-9, p. 118, *grifos nossos*)

Se sempre foi evidente que alterações somáticas (fisiológicas) causam modificações no psiquismo, de modo semelhante é possível constatar que a introdução de *palavras* (ideias ou representações) a partir da sugestão verbal também produz alterações no nível do corpo somático, tal como Freud observou fartamente quando da utilização da hipnose no tratamento da histeria e demais neuroses. Para Freud, a interação do corpo com o psíquico não poderia ser tratada tão somente a partir de uma causalidade mecânica com a prevalência do somático, mas estava evidente a existência de uma interação mútua entre os dois registros – o que tinha como resultado a recusa do *epifenomenalismo* localizacionista. Com efeito, as investigações neuropsicológicas sobre as afasias, com a conseqüente crítica da doutrina localizacionista, revela-se importante no interior da obra freudiana por pavimentar uma via de acesso a uma teorização mais adequada ao problema das neuroses e histerias, pois buscava explicar de que maneira os processos somáticos neurofisiológicos se articulavam e/ou interagem com a dimensão psicológica das representações.

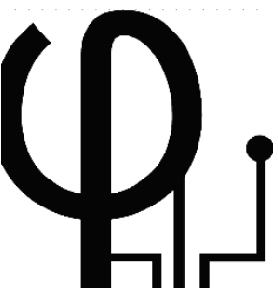
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: A PULSÃO COMO CONCEITO METAPSICOLÓGICO FUNDAMENTAL E O ENCONTRO ENTRE A BIOLOGIA E A CULTURA



Após realizar este breve percurso pelo itinerário freudiano, podemos concluir que foi o interesse por uma reflexão sobre a dimensão do *sentido*, resultando na formulação de uma problematização sobre o *ser da linguagem*, assim como a tentativa de construir um modelo teórico que pudesse abordar as *interações entre o cérebro e o psíquico* intermediadas pelo campo da linguagem – entendendo este último como situado numa dimensão exterior tanto ao natural quanto ao psicológico –, que permitiram a Freud a delimitação do campo psicanalítico na fronteira e/ou interseção com um conjunto de disciplinas (neurologia, psicologia, hermenêutica, linguística etc.), mas sem jamais poder ser confundido com nenhuma delas. Com efeito, ao considerarmos a problemática inaugural em Freud, entendemos que a metapsicologia não poderia ser destituída de seus pressupostos naturalistas, dando lugar a uma *teoria pura da linguagem*, assim como também não nos parece pertinente a sua completa substituição por uma linguagem conceitual tomada inteiramente da neurobiologia ou das ciências cognitivas contemporâneas que desconsidere a presença fundamental de uma teorização sobre a dimensão do sentido. Aqui é necessário destacar o caráter fundamental dos conceitos freudianos de *representação (Vorstellung)* e *pulsão (Trieb)*, os quais estão entrelaçados de tal maneira no interior da metapsicologia que não conseguiriam sobreviver conceitualmente de forma independente. A sua disjunção acarretaria no risco de produzir uma descaracterização dos mesmos, resultando em sua forclusão do campo psicanalítico:

- a. a *representação* recaindo nos campos da subjetividade psicológica moderna, da linguística estrutural ou mesmo numa espécie de antropologia filosófica;
- b. a *pulsão* sendo confundida com o *instinto* da biologia e/ou etologia.

Portanto, é necessário retomar um exame mais minucioso dos conceitos de pulsão e de representação, tal como Freud os formulou em sua metapsicologia, a fim de melhor elucidarmos o seu pertencimento mútuo. A estes dois, acrescentamos o conceito de afeto, presente desde os trabalhos clínicos pré-psicanalíticos, e que pode ser definido como processos provavelmente de origem físico-química que ativam as representações – os conjuntos de redes neuronais –, de modo a possibilitar a emergência da representação no psíquico. É, pois, do encontro destes dois elementos (o afeto somático e a representação em suas valências psicológica e neurológica), que surge o conceito de pulsão. Numa famosa passagem de *As pulsões e seus destinos* (1915),



Freud define a pulsão como um conceito fronteiro entre o somático e o psíquico¹² ou, se assim preferirmos, entre o biológico e o cultural. É neste sentido que Birman assinala:

[...] a afirmação decisiva de que a pulsão seria um conceito *limite*, situado entre o psíquico e o somático, implica dizer que a pulsão, em si mesma, não se inscreveria nem no registro do psíquico nem no registro do somático, mas que estaria justamente no limite *entre* os dois. Esse comentário inicial se desdobra necessariamente num outro a que está intimamente conjugado, isto é: o conceito de pulsão não se inscreve no discurso da psicologia, tampouco no da biologia. Seria justamente por isso que a pulsão seria um conceito eminentemente metapsicológico, com o perdão do pleonasma. (BIRMAN, 2021, pp. 92-93)

Ao identificar a doutrina da pulsão como a teorização central da psicanálise, para além de um pertencimento ao domínio das ciências da natureza, Freud localiza, portanto, a psicanálise como um campo de saber situado justamente nesta interseção entre a biologia e a cultura.

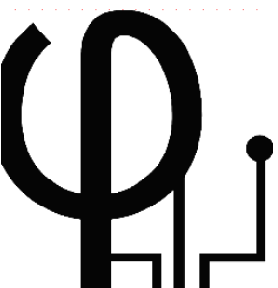
Isto posto, estamos inclinados a pensar que a investigação epistemológica do pensamento freudiano poderia contribuir sensivelmente com o debate contemporâneo em torno das três problemáticas contemporâneas acima elencadas – a querela metodológica, o problema filosófico da linguagem, as relações cérebro-mente –, produzindo-se diálogos bastante férteis com outras disciplinas e campos de pesquisa. Para finalizar, gostaríamos de destacar alguns destes campos abaixo:

- a. A elucidação das relações estabelecidas por Freud entre o naturalismo e as teorizações no campo da linguagem e do sentido poderia lançar uma série de questões para a epistemologia contemporânea, considerando que poderíamos vislumbrar uma superação da *dicotomia entre ciências naturais e humanas* e o estabelecimento de novos modelos de inteligibilidade, respeitando as particularidades de cada disciplina. O *método híbrido* freudiano serviria, portanto, como um modelo exemplar para o fomento de pesquisas mais aprofundadas na área.
- b. Considerando que muitas teses metapsicológicas freudianas têm sido confirmadas pelos métodos experimentais na área das neurociências contemporâneas, as aproximações entre a psicanálise, as neurociências e a filosofia da mente poderiam ser ainda mais estreitadas, uma vez que a elucidação das articulações freudianas entre o naturalismo e o campo do sentido poderia contribuir com o preenchimento de possíveis lacunas

¹² Citemos a referida passagem a seguir: “Voltando-nos agora do lado biológico à observação a partir da vida anímica, então nos aparece a ‘pulsão’ como um conceito fronteiro entre o anímico e o somático, como representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo que alcançam a alma, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao anímico em decorrência de sua relação com o corporal” (FREUD, 1915, pp. 23-25).

nestes outros campos e vice-versa, estimulando o intercâmbio entre suas pesquisas. Neste sentido, há ao menos três décadas realiza-se um esforço conjunto de pesquisadores da psicanálise e das ciências cognitivas buscando promover um diálogo e uma integração entre teses e métodos destes campos. Dentre estas produções, destacamos os trabalhos da neuropsicanálise de Solms e da neurociência afetiva de Panksepp (1998).

- c. As teorizações desenvolvidas por Freud sobre a linguagem, relacionando o campo do sentido com o registro corporal/energético, poderiam ser aproximadas dos estudos contemporâneos realizados pela filosofia da linguagem e da linguística, mas também de campos como a sociologia, a antropologia e a hermenêutica, uma vez que estaria demonstrada a indissociabilidade dos registros natural e simbólico no que concerne ao fenômeno humano.
- d. Por fim, uma elucidação de como os registros do natural e do sentido se relacionam em Freud permitiria um incremento da técnica psicanalítica, uma vez que propiciaria um melhor entendimento do modo como as interpretações e intervenções no plano simbólico da clínica afetariam e interagiriam com o registro orgânico-cerebral. Sem dúvida, este discernimento proporcionaria uma articulação mais proveitosa entre a psicanálise, as terapêuticas biológicas e a psicofarmacologia, possibilitando uma interação terapêutica mais eficaz, uma vez explicitadas as interseções epistemológicas que fundamentam estas técnicas.



REFERÊNCIAS

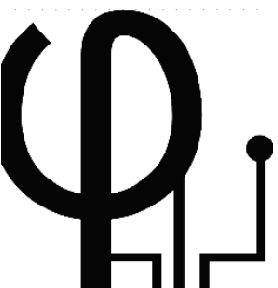
- ALEXANDER, Franz. *Fundamentos da psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1976.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- BEZERRA JR., Benilton. *Projeto para uma psicologia científica: Freud e as neurociências*. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- BIRMAN, Joel. *Ensaio de teoria psicanalítica, 1ª parte: metapsicologia, pulsão, linguagem, inconsciente e sexualidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- BIRMAN, Joel. *As pulsões e seus destinos: do corporal ao psíquico*. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- BINSWANGER, Ludwig. *Discours, parcours, et Freud: Analyse existentielle, psychiatrie clinique et psychanalyse*. Paris: Gallimard, 1970.
- CANGUILHEM, Georges. O cérebro e o pensamento. *Natureza Humana*, Campinas, v. 8, n. 1, 2006, p. 183-210. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302006000100006&lng=pt&nrm=iso>.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DALBIEZ, Roland. *O método psicanalítico e a doutrina de Freud*. 2 volumes. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1947.
- FORRESTER, John. *A linguagem e as origens da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- FREUD, S. (1886a). Relatório sobre meus estudos em Paris e Berlim. In: FREUD, S. *Obras completas de Sigmund Freud: Edição standard brasileira*, v. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 39-49.
- FREUD, S. (1886b). Observação de um caso grave de hemianestesia em um homem histórico. In: FREUD, S. *Obras completas de Sigmund Freud: Edição standard brasileira*, v. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 61-68.
- FREUD, S. (1888a). Aphasia. In: SOLMS, Mark; SALING, Michael (Orgs.). *A moment of transition: Two neuroscientific articles by Sigmund Freud*. London: The Institute of Psycho-Analysis, 1990, pp. 31-37.
- FREUD, S. (1888b). Brain. In: SOLMS, Mark; SALING, Michael (Orgs.). *A moment of transition: Two neuroscientific articles by Sigmund Freud*. London: The Institute of Psycho-Analysis, 1990, pp. 39-86.
- FREUD, S. (1888c). Hysteria. In: FREUD, S. *Obras completas de Sigmund Freud: Edição standard brasileira*, v. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 73-94.
- FREUD, S. (1888-9). Prefácio à tradução de *De La Suggestion*, de Bernheim. In: FREUD, S. *Obras completas de Sigmund Freud: Edição standard brasileira*, v. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 111-124.
- FREUD, S. (1889). Resenha de *Hipnotismo*, de August Forel. In: FREUD, S. *Obras completas de Sigmund Freud: Edição standard brasileira*, v. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 129-140.
- FREUD, S. (1891). *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2013.
- FREUD, S. (1883-1885). Estudos sobre a histeria. In: FREUD, S. *Obras completas de Sigmund Freud: Edição standard brasileira*, v. II. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. (1894). As neuropsicoses de defesa. In: FREUD, S. *Obras completas de Sigmund Freud: Edição standard brasileira*, v. III. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 53-66.
- FREUD, S. (1895). *Projeto de uma psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- FREUD, S. (1900). *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

- FREUD, S. (1913). O interesse científico da psicanálise. In: FREUD, S. *Obras completas de Sigmund Freud*: Edição standard brasileira, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 175-198.
- FREUD, S. (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. In: FREUD, S. *Obras completas de Sigmund Freud*: Edição standard brasileira, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 81-108.
- FREUD, S. (1915). *As pulsões e seus destinos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- FREUD, S. (1916-1917). Conferências introdutórias sobre a psicanálise. In: FREUD, S. *Obras completas de Sigmund Freud*: Edição standard brasileira, v. XV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. (1920). *Além do princípio do prazer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- FREUD, S. (1938-1940). *Compêndio de psicanálise e outros escritos inacabados*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- HEIDEGGER, M. *Seminários do Zollikon*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009.
- HYPOLITE, Jean. *Ensaio de psicanálise e filosofia*. Rio de Janeiro: Taurus-Timbres Editores, 1989.
- JAPIASSU, Hilton. *Psicanálise: ciência ou contraciência?* 2. ed. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1998.
- KAPLAN-SOLMS, Karen; SOLMS, Mark. *O que é a neuro-psicanálise: a real e difícil articulação entre a neurociência e a psicanálise*. São Paulo: Terceira Margem, 2004.
- LEBRUN, G. A ideia da epistemologia. In: LEBRUN, G. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LOPARIC, Zeljko. A máquina no homem. In: FULGENCIO, L.; SIMANKE, R. T. (Orgs.). *Freud na filosofia brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005.
- MEZAN, Renato. *O tronco e os ramos: estudos de história da psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- MONZANI, Luiz Roberto. Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas. In: PRADO JR., B (Org.). *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- MONZANI, Luiz Roberto. *Freud: o movimento de um pensamento*. 3. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.
- PAES DE BARROS, Carlos. Contribuição à controvérsia sobre o “Ponto de Vista Econômico”. *Cadernos do Tempo Psicanalítico*. Rio de Janeiro, n. 3, 1998, p. 53-89.
- PANKSEPP, Jaak. *Affective neuroscience: the foundations of human and animal emotions*. New York: Oxford University Press, 1998.
- POLITZER, Georges. *Crítica dos fundamentos da psicologia I*. 2. edição. Lisboa: Editorial Presença, 1975.
- POPPER, Karl Raymund. *Conjecturas e refutações*. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.
- PRIBRAM, Karl.; GILL, Merton. *O projeto de Freud: uma reavaliação*. São Paulo: Cultrix, 1976.
- RAPAPORT, David. *A estrutura da teoria psicanalítica*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- RIBEIRO, Osvaldo Marba. *Psicanálise: bases neurofisiológicas*. São Paulo: Escuta, 2010.
- RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências I: em torno da psicanálise*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- SIMANKE, Richard Theisen. A psicanálise freudiana e a dualidade entre ciências naturais e ciências humanas. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 7, n. 2, 2009, p. 221-35. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1678-31662009000200004>.
- SIMANKE, Richard Theisen; CAROPRESO, Fátima. A metáfora psicológica de Sigmund Freud: neurologia, psicologia e metapsicologia na fundamentação da psicanálise. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 9, n. 1, 2011, p. 51-78. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1678-31662011000100004>.

SOLMS, M.; SALING, M. *A moment of transition: Two neuroscientific articles by Sigmund Freud*. London: The Institute of Psycho-Analysis, 1990.

SOUSSUMI, Y. Tentativa de integração entre algumas concepções básicas da psicanálise e da neurociência. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, 2006, p. 63-82. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-56652006000100006>.

SULLOWAY, Frank J. *Freud, biologist of the mind: beyond the psychoanalytic legend*. New York, EUA: Basic Books, Inc., Publishers, 1992.



Recebido em: 05/04/2022
Aprovado em: 16/05/2022
Publicado em: 30/09/2022

O EU E SUA AMBIGUIDADE EM FREUD¹ entre a teoria e a técnica

THE EGO AND ITS AMBIGUITY IN FREUD between theory and technique

Munique Gaio Filla²
(muniquegf@gmail.com)

Resumo: O objetivo é expor o contraste entre as consequências teóricas da dessexualização para o Eu e o lugar que ele ocupa no tratamento psicanalítico, segundo Freud. Por um lado, as identificações do Eu implicam a desistência dos objetos sexuais e, com isso, a dessexualização, ocasionando a defusão pulsional, devido ao enfraquecimento do componente erótico que liga a pulsão de morte. Desse modo, o Eu age a favor de Eros, mas também das pulsões inimigas, promovendo o desligamento. Por outro lado, uma das principais metas do tratamento consiste em fortalecer o Eu, que deve se apropriar de conteúdos do Isso e conciliar suas exigências com aquelas do Supereu e do mundo externo. Neste sentido, a ambiguidade do Eu é realçada por uma tensão interna à psicanálise freudiana, já que esta revela a condição dúbia do Eu diante das pulsões, ao mesmo tempo em que aposta unilateralmente na sua capacidade de unificar a vida anímica na técnica.

Palavras-chave: Freud. Eu. Dessexualização. Tratamento. Ambiguidade.

Abstract: The objective is to expose the contrast between the theoretical consequences of desexualization for the Ego and the place it occupies in psychoanalytic treatment, according to Freud. On the one hand, the identifications of the Ego imply the giving up of sexual objects, desexualization, which generates drive defusion, due to the weakening of the erotic component that binds the death drive. In this way, the Ego acts in favor of Eros, but also of enemy drives, promoting unbinding. On the other hand, one of the main aims of treatment is to strengthen the Ego, which must appropriate the contents of the Id and reconcile its demands with those of the Superego and the external world. In this sense, the ambiguity of the Ego is highlighted by an internal tension in Freudian psychoanalysis, since it reveals the dubious condition of the Ego in the face of drives, at the same time that it unilaterally bets on its ability to unify the psychic life in technique.

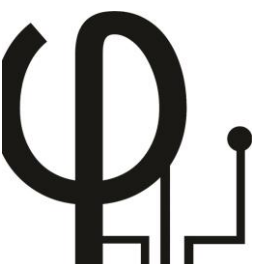
Keywords: Freud. Ego. Desexualization. Treatment. Ambiguity.

¹ Este artigo é resultado parcial da pesquisa de doutorado em andamento e só se tornou possível pelo apoio institucional e financeiro da Fapesp (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) – Processo n.º 2018/09039-0. Trata-se de um desdobramento de uma investigação da função de síntese do Eu e de seus impasses, que pude realizar em outra oportunidade (Ver Filla, 2022).

² Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. Mestra em Filosofia e Graduada em Psicologia pela mesma instituição.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1337863356487950>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7767-4968>.



1 O RETORNO AO PROBLEMA DO EU EM FREUD

A noção de Eu (*Ich*) na teoria freudiana preserva o seu interesse devido a uma série de motivos, dos quais destacarei dois, por servirem de impulso às elaborações a serem apresentadas neste artigo. O primeiro deles consiste na relevância do conceito para a questão, já muito debatida, do descentramento do sujeito. Segundo Monzani (1989a), houve nada menos que uma revolução levada a cabo pelo fundador da psicanálise, por meio da mutação da concepção de sujeito sustentada pela tradição ocidental moderna, sobretudo no que se refere à herança cartesiana³. É bem conhecida a perspectiva que o próprio Freud apresenta do discurso psicanalítico como uma das mais graves afrontas ao narcisismo da humanidade, depois da revolução copernicana e da teoria da evolução de Darwin. Esse ponto de vista tem como um de seus pilares a modificação na forma de conceber o Eu, que não é senhor na própria casa, na medida em que desconhece grande parte de seus processos psíquicos, como revela a hipótese psicanalítica do inconsciente (FREUD, 1992a)⁴.

Com a concepção psicanalítica do Eu que desconhece a si mesmo, Freud, como se sabe, contribui para descentrar o sujeito. Em contrapartida, a problemática do Eu também é uma das vias por meio da qual alguns autores relativizam isso em sua interpretação do saber psicanalítico. Laplanche (2016) é um deles, ao considerar Freud não apenas como Copérnico, mas também como Ptolomeu de si mesmo, por alternar os movimentos de “descentramento” e “recentramento” em seu pensamento, e incluir a questão do Eu em seu argumento. Para o psicanalista francês, há uma ambiguidade da teoria freudiana em relação a essa subversão do sujeito moderno⁵, que repousa, em partes, no fato de Freud defender que o Eu deve reintegrar aquilo que está separado dele, na direção de uma domesticação do inconsciente. Isso seria uma tentativa de reposicionar o Eu no centro, em alguma medida, e se manifestaria de forma nítida no tratamento psicanalítico, no qual “o ego aí não pára de trabalhar para tentar recolocar em ordem os elementos inconscientes ‘recuperados’” (LAPLANCHE, 2016, p. 11)⁶. Isto significa,

³ Ainda que a tarefa de descentrar o sujeito seja iniciada antes de Freud e não termine com ele.

⁴ As citações de Freud foram cotejadas com a edição *Gesammelte Werke*, Ed. Fischer. Os termos em alemão que considero importantes, seja por envolverem dificuldades de tradução, seja para manter a precisão, serão reproduzidos entre parênteses.

⁵ Vale notar que De Santi (2003, pp. 176-180) destaca a ambiguidade de Freud em relação à subversão do sujeito, tal como era concebido na modernidade, e cita não apenas esse trabalho de Laplanche para sustentar isso, mas também Maria Rita Kehl e Garcia-Roza. Além disso, temos as contribuições de Loureiro (2002, pp. 344-350), em seu último capítulo, no qual ela relembra expressões utilizadas entre comentadores clássicos de Freud para qualificar o que ela chama de “hibridismo” de sua teoria (“romantismo científico” de Thomas Mann e “Iluminismo sombrio” de Yovel, para citar alguns exemplos).

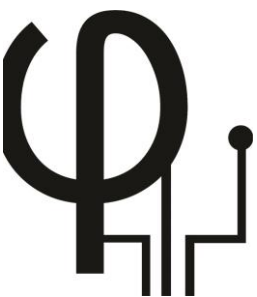
⁶ O termo “ego”, no lugar de Eu, para verter o *Ich* será utilizado apenas em citações literais de comentadores que fazem essa opção.

portanto, que o estudo do Eu em Freud participa do debate acerca do lugar ocupado pela teoria psicanalítica em relação à questão do descentramento do sujeito.

Além disso, o pensamento de Freud sobre o Eu tem impactos não menos importantes na técnica psicanalítica. Este é o segundo motivo que estimula as reflexões que pretendo desenvolver. Freud (1991a, p. 133) reconhece as relações íntimas entre “opiniões teóricas e ações terapêuticas”, a ponto de considerar este um fator de peso para as diversas secessões ocorridas no movimento psicanalítico, como as de Jung e Adler. Se fossem meras diferenças de opinião, seriam toleráveis por mais tempo, mas esse não costuma ser o caso da psicanálise, algo que se mantém até a atualidade, se nos lembrarmos das diversas escolas psicanalíticas e os seus modos particulares de teorização e atuação. A maneira de conceber o Eu, sua relação com o inconsciente e com a vida pulsional, seu estatuto no aparelho psíquico, entre outras nuances deste conceito, são fatores que incidem na forma de abordá-lo no tratamento psicanalítico, fundamentando diferenças técnicas mais ou menos sutis, que fundam, por sua vez, campos psicanalíticos distintos.

A partir daqui, então, retorno ao problema do Eu na teoria freudiana. Para delinear os objetivos deste artigo, recupero novamente Monzani (1989b). Ao se debruçar sobre a passagem da primeira para a segunda tópica psíquica, o autor indica a noção de *Ich* como um dos principais impasses que exigiram essa reformulação, em virtude da ambiguidade que o caracteriza desde os primeiros textos de Freud: “Ora ele parece se identificar com o sistema percepção-consciência, ora ele parece ser mais extenso que este último, levando seus domínios para além do consciente e do pré-consciente, e mergulhando no inconsciente” (MONZANI, 1989b, p. 244). Além disso, com a entrada em cena do narcisismo, a natureza sexual do Eu é revelada, e em sua constituição é incluída a formação de ideal, que abre a possibilidade de decomposição do espaço psíquico do Eu em diferentes partes.

Entretanto, se essa complexidade do Eu representou uma das alavancas principais para as revisões levadas a cabo a partir de 1920, o caráter dúbio desta instância psíquica está longe de ter se esclarecido com a formulação da segunda teoria do aparelho psíquico e da segunda teoria pulsional. Para o filósofo, “essa tentativa de agrupar as diferentes funções e instâncias através da noção de ego não significou que essa noção deixasse de ser menos problemática que antes. Na verdade, *o conceito de ego é um dos mais ambíguos da teoria psicanalítica*” (MONZANI, 1989b, p. 249, *grifos nossos*). A referida ambiguidade começa com as duas acepções do termo, irreduzíveis uma à outra no pensamento de Freud, como nos mostra Laplanche (1985) – aquela que remete ao Eu como indivíduo ou pessoa em sua totalidade, e outra que seria técnica, na medida em que designa uma instância psíquica, tal como o Isso



e o Supereu –; mas avança até a complexa posição do Eu entre essas duas instâncias e o mundo externo. Dada a sua condição de “ser fronteiro” (*Grenzwesen*) para Freud (1992b, p. 56), transita entre o que há de mais profundo, o submundo do Isso, donde se origina; o que há de mais elevado no aparelho psíquico, os estratos mais superiores ocupados pelo Supereu; e as exigências da realidade. Contudo, não termina nesse aspecto, visto que chega até a sua complexa relação com os dois grupos de pulsões, considerando a sua função de síntese, cuja tarefa consiste em conciliar as demandas díspares que o atingem, o que o faz aliado das pulsões de vida, e a sua concomitante contribuição para as atividades da pulsão de morte, já que desempenha um papel protagonista nos processos de dessexualização.

Diante disso, proponho tratar de uma das facetas da ambiguidade radical do Eu, aquela que se desdobra a partir do conceito correlato a este e, de modo geral, pouco destacado nas pesquisas sobre Freud: a dessexualização. Com ênfase no cenário posterior às modificações da teoria pulsional e da tópica psíquica, pretendo fazer não apenas uma breve apresentação desta noção, localizando-a nos textos freudianos, bem como indicar suas consequências para o funcionamento do Eu e a sua dinâmica pulsional. Em seguida, buscarei confrontar essa caracterização do Eu com a posição central que Freud o outorga nas diretrizes do tratamento analítico, para que este se aproxime do objetivo de curar o paciente. Espero que esse contraste seja capaz de lançar luz sobre o lugar ocupado pelo Eu, no sentido de reiterar as contradições que ele carrega para Freud, sob as perspectivas intrincadas da teoria e da técnica.

2 PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES À NOÇÃO DE DESSEXUALIZAÇÃO

O termo *Desexualisierung* é introduzido pela primeira vez por Freud em 1921, em *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, como discorre Scarfone (1997, p. 130). Na verdade, Freud utiliza o adjetivo ligado a ele – *desexualisiert* – para tratar das ligações libidinosas que o indivíduo é capaz de estabelecer com o outro, sem que haja uma satisfação sexual direta em vista, o que explicaria a formação das massas. Além disso, aconteceria tanto no campo da relação com a mulher, “quanto no amor *dessexualizado*, sublimadamente homossexual por outro homem” (FREUD, 2020a, p. 96, *grifos nossos*). Uma segunda ocorrência se encontra no artigo *A Teoria da Libido*, de 1923. O psicanalista, ao traçar uma espécie de itinerário de sua teoria da libido, explica que, com a introdução do conceito de narcisismo, pode ter sido produzida a “aparência” de que a psicanálise trabalharia com a ideia de libido primordial de Jung, embora se oponha a esta, “particularmente porque uma certa *dessexualização*, uma

desistência das metas sexuais específicas inevitavelmente está ligada com a transformação da libido de objeto em narcisismo” (FREUD, 1992c, p. 252, *grifos nossos*).

Há também menções à dessexualização junto à identificação, no contexto da superação do complexo de Édipo, a qual depende da renúncia aos investimentos de objeto incestuosos e de sua substituição por identificações, tendo como resultado a edificação do Supereu. Em 1924, com a publicação de *O Declínio do Complexo de Édipo*, Freud (2021a, p. 263, *grifos nossos*) afirma que os anseios libidinais dirigidos aos pais “serão em parte *dessexualizados* e sublimados, o que provavelmente ocorre em cada transformação em identificação, e em parte inibidos quanto às metas [*zielgehemmt*] e transformados em moções de ternura”. Idêntica posição é assumida n’*O Problema Econômico do Masoquismo*, também de 1924. Diante da superação do Édipo, o Supereu se origina com o fato dos primeiros objetos libidinais do Isso, os pais, terem sido introjetados no Eu, operação na qual “a relação com eles foi *dessexualizada*, sofreu um desvio das metas sexuais diretas” (FREUD, 2021a, p. 297, *grifos nossos*).

Esse mapeamento, que não pretendeu ser exaustivo, já nos permite ir ao encontro da afirmação de Scarfone (1997, p. 130, *grifos do autor*) – apesar do aparecimento tardio do vocábulo, “*desde sempre* a dessexualização se inscrevia em uma série de conceitos importantes da teoria freudiana: identificação, sublimação, narcisismo”⁷. Termos que tocam, conforme o autor, na possibilidade de destinos do sexual diferentes da satisfação sexual direta. Quanto à sublimação, pelo menos desde 1905, nos *Três Ensaios sobre Teoria Sexual*, já está presente a ideia de que as pulsões sexuais são capazes de trocar a satisfação sexual por outro tipo de descarga, não sexual. Se, com a noção de apoio, Freud já supunha que a realização de funções não sexuais era acompanhada por algum tipo de satisfação sexual, como mostrava o protótipo da nutrição e do ganho de prazer pela estimulação dos lábios, bastava um passo para propor que as forças pulsionais sexuais também podem ser atraídas para metas não sexuais, na atividade sublimatória (FREUD, 1992d). Em menções posteriores à sublimação, Freud (2020a, p. 80) indica que esse desvio da pulsão sexual ocorre em direção a metas mais elevadas ou superiores, por conta de seu valor cultural, como as atividades artísticas e intelectuais, consistindo em um dos meios mais eficazes de “dominar” (*bewältigen*) a libido.

Embora Freud não utilizasse o termo “dessexualizar” propriamente dito, tal ação parece não apenas familiar, mas necessária à sublimação, na medida em que esta supõe “um caso especial de apoio de aspirações sexuais em outras, não sexuais” (FREUD, 1991b, p. 315). O sexual é dirigido ao não sexual, no percurso inverso àquele que caracterizou as primeiras

⁷ “[...] de tout temps la déssexualisation s’inscrivait dans une série de concepts importants dans la théorie freudienne : identification, sublimation, narcissisme.”

experiências, nas quais o cumprimento de necessidades fisiológicas revelou o prazer sexual. É o que também sugerem comentadores como Laplanche (1989, p. 16, p. 20) e Girons (1996, p. 494), ou ainda Campos e Loffredo (2019, p. 3), que aproximam as noções de “sublimação” e “dessexualização” já no âmbito da primeira teoria metapsicológica freudiana.

Quanto aos outros termos associados à ação de dessexualizar por Scarfone (1997) – o narcisismo e a identificação –, as coisas parecem um pouco mais complicadas. Isso porque o narcisismo foi responsável, justamente, por trazer à tona a natureza sexual do campo psíquico do Eu que, pelo menos na maior parte do tempo, era estranho à sexualidade na primeira teoria metapsicológica. Não por acaso, o narcisismo ocupou um papel fundamental nas revisões de 1920, já que trouxe o risco de esmaecer os polos em conflito, por inundar o aparelho psíquico com a libido, “pois tudo seria agora erogeneizado”, como afirma Birman (2018, p. 108). A identificação, por sua vez, pode ser compreendida como a transformação do investimento libidinal do objeto em um investimento narcísico do Eu, com a assimilação ou edificação do objeto no interior do Eu, que se torna, ao mesmo tempo, “sujeito desejante e objeto desejado” (FREUD, 2017, p. 71). De forma análoga ao narcisismo, também parece evocar essa sexualização do aparelho psíquico, em vez de dessexualização. Ainda assim, tanto narcisismo, quanto identificação, remetem àquele deslocamento de uma meta sexual direta em direção a outro destino da pulsão sexual, nesse caso, o Eu. Nesse sentido, implicam em dessexualização, assim como a sublimação.

No entanto, mesmo que todos esses conceitos já convocassem a ideia de dessexualizar, a introdução do termo propriamente dito por Freud deve ter suas razões. Estou de acordo com Scarfone (1997, p. 130, grifos do autor): “*Dessexualização* parece fechar e endurecer a série de termos à qual ele está associado.”⁸. Não se trata apenas do destino do sexual diferente de uma satisfação especificamente sexual. A questão central é que “esse destino não era até aqui o resultado de uma *mutação tão completa* como aquela introduzida pela palavra dessexualização, particularmente segundo a acepção que ela toma em *O Eu e o Isso*”⁹ (SCARFONE, 1997, p. 130, grifos nossos). Que mutação tão completa seria essa? Voltemos a esse escrito, que merece uma atenção especial pelo tratamento que confere à dessexualização, para que seja possível compreendê-la.

⁸ “*Déssexualisation semble clore et durcir la série de termes à laquelle il est associé.*”

⁹ “[...] *ce destin n’était pas jusqu’ici le résultat d’une mutation aussi complète que celle introduite par le mot déssexualisation, en particulier selon l’acception qu’il prendra dans Le moi et le ça.*”

3 A DESSEXUALIZAÇÃO EM O EU E O ISSO E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA O EU

De antemão, tenhamos em vista que o termo dessexualização não parece ter apenas uma acepção em *O Eu e o Isso*. A primeira que gostaria de mencionar se encontra no quarto capítulo do livro citado, na ocasião em que Freud introduz a polaridade entre amor e ódio para abordar a distinção entre as pulsões de vida e as pulsões de morte. O amor seria representante de Eros e o ódio, da pulsão de morte, já que está relacionado à agressividade, forma por meio da qual uma parte do impulso mortífero se manifesta no mundo exterior. Porém, se for possível atestar que o amor se transforma diretamente em ódio e vice-versa, cai por terra a sustentação de uma diferença qualitativa entre as pulsões de vida e de morte, que Freud (1992b) pretende sustentar. O autor concebe uma distinção radical entre aqueles grupos pulsionais¹⁰, que chegam a pressupor processos fisiológicos contrários, anabolismo ou assimilação (*Aufbau*) e catabolismo ou desassimilação (*Zerfall*), respectivamente (FREUD, 1992b, p. 42). Dito de outro modo, tendências à ligação e ao desligamento, totalmente opostas. Ele mostra, então, a partir de exemplos clínicos – a mudança do amor homossexual em ódio na paranoia e a mudança do ódio em amor homossexual ou em sentimento social dessexualizado –, que essa conversão não parece ser direta; parece estar em pauta uma ambivalência de sentimentos originária que ora recebe um reforço energético do lado de Eros ou do amor, ora o recebe do lado da pulsão de morte ou do ódio. Essa transposição amor-ódio, portanto, teria mais a ver com o fator econômico, do que com uma mudança qualitativa imediata, o que manteria a diferença de qualidade entre os dois grupos de pulsão. No entanto, para que esse fortalecimento dos investimentos ora de um lado, ora do outro, seja possível, é necessário incorrer em outra suposição:

[...] como se na vida anímica houvesse – seja no Eu ou no Isso – uma energia deslocável, que, em si indiferente, pode juntar-se a uma moção erótica ou a uma destrutiva qualitativamente diferenciadas, e elevar seu investimento total. Sem a suposição de uma tal energia deslocável de modo algum avançamos. A única questão é averiguar de onde vem, a quem pertence e o que ela significa (FREUD, 1992b, p. 45).

¹⁰ No contexto do primeiro dualismo, Freud não tinha clareza sobre a distinção de qualidade entre as pulsões de autoconservação e as pulsões sexuais. Mesmo que deixasse a questão em suspenso, parecia se inclinar na direção oposta àquela assumida no segundo dualismo: “Tal noção não parece se justificar, bastando apenas a mais simples suposição de que todas as pulsões são qualitativamente da mesma ordem e de que devem seu efeito apenas às magnitudes de excitação que cada uma veicula, talvez ainda a certas funções dessa quantidade. O que diferencia as realizações psíquicas das pulsões entre si pode estar relacionado à diversidade de fontes pulsionais” (FREUD, 2021b, p. 26). Agora, como fica claro, ele sustenta a diferença qualitativa entre Eros e pulsão de morte.

Essa energia deslocável e indiferente, por sua vez, deve provir do “estoque libidinal *narcisista*” e ser “Eros dessexualizado”. A possibilidade de desvios e deslocamentos está aberta para as pulsões eróticas, e não para as pulsões de morte, pois até para ganhar representação estas necessitam do erotismo. Essa energia seria, portanto, “libido deslocável” (*verschiebbare Libido*), disposta a fluir por qualquer caminho possível para fazer valer o princípio de prazer; isto significa que, por ser dessexualizada, pode se somar às pulsões de vida ou às pulsões de destruição, tendo como critério a maior chance de satisfação, ou, em outras palavras, maior chance de descarga de quantidades. Tal disposição cega à descarga, por conseguinte, não parece familiar ao Eu, com seus processos organizados e coerentes. Desta forma, Freud conclui que o lugar de origem dessa energia deslocável que circula por todo o aparelho só poderia ser o Isso.

Todo esse malabarismo do psicanalista tem como um de seus pilares a impossibilidade de supor uma energia indiferente no psiquismo que seja anterior a Eros e pulsão de morte ou tão originária quanto eles, como um terceiro grupo pulsional neutro, o que colocaria em xeque todo o edifício dualista ao qual se manteve fiel. Ao mesmo tempo, para explicar as transformações entre amor e ódio, representantes de Eros e pulsão de morte, é preciso supor alguma plasticidade; a solução encontrada é que sejam efeitos do reforço quantitativo com libido dessexualizada. Os comentários de Scarfone (1997, p. 134) vão neste sentido, pois ele considera necessário supor essa energia indiferente, capaz de ser adicionada ou subtraída a favor de objetivos tão opostos, para que haja “movimento” no aparelho psíquico, diante de dois tipos de pulsões tão discrepantes; isso é feito, justamente, por meio do conceito-chave de dessexualização¹¹. Em face disso, esta promoveria uma verdadeira neutralização da energia psíquica, e, desse modo, deparamo-nos com a primeira acepção do termo nesse escrito freudiano.

Contudo, em outros momentos, a dessexualização parece pender, de saída, para o grupo das pulsões de vida, retomando aquele sentido mais brando de uma energia sexual desviada de uma satisfação direta, que já conhecemos. É o caso do momento em que Freud atribui uma

¹¹ É pertinente observar que esse comentário se insere na tese mais geral do autor: ele defende que a diferença entre as pulsões de autoconservação e sexuais se situava no nível mais brando de uma “dualidade”, ao passo que aquela entre Eros e pulsões de morte de situa no nível de um “dualismo”, no sentido de uma divisão fixa, de um “essencialismo”. No caso da primeira configuração pulsional, Scarfone (1997) considera a possibilidade de uma “derivação” das pulsões sexuais a partir da autoconservação. Discordo do autor a esse respeito, afinal não considero que a autoconservação seja mais originária que a sexualidade; ambas são igualmente primordiais. De todo modo, ele parece ter razão a respeito da dicotomia radical que se estabelece no segundo dualismo e da necessidade de supor a energia deslocável para contemplar esse problema. Em nota, já indicamos que Freud admite uma diferença de qualidade entre Eros e pulsão de morte, embora não fosse admitida entre as pulsões do Eu e as pulsões sexuais, o que exige explicações sobre como os representantes daquelas podem se transformar um no outro (caso do amor e do ódio).

afinidade natural com Eros à energia deslocável e a situa como uma espécie de fonte para a constituição do Eu:

Se esta energia de deslocamento é libido dessexualizada, pode também ser chamada *sublimada*, pois ainda reteria o propósito principal de Eros, o de unir e ligar, na medida em que serve à produção daquela unidade pela qual – ou pela aspiração em direção à qual – o Eu se distingue (FREUD, 1992b, p. 46, grifos do autor).

Nesse aspecto, a energia dessexualizada persegue a meta da ligação. No entanto, há ainda um terceiro alcance do termo. Freud amplia o papel da identificação em *O Eu e o Isso*, a ponto de responsabilizá-la pela formação do caráter do Eu. Seus leitores sabem que, com a introdução da segunda tópica psíquica no livro citado, essa instância passa a desempenhar o papel de conciliação; cabe-lhe a tarefa de unificar as exigências pulsionais do Isso, as demandas do Supereu e as imposições da realidade. Considerando os perigos que podem resultar da satisfação dos investimentos eróticos enviados pelo Isso, o Eu se vê diante das seguintes possibilidades: pode consentir com esses investimentos, defender-se deles por meio do recalque ou recorrer à identificação, mecanismo fundamental por meio do qual é possível exercer alguma influência sobre o Isso. Não só quando o Eu é frágil e ainda está em formação, mas também durante toda a vida, a identificação corresponde a um dos caminhos por ele privilegiados. Porém, quando o objeto amado é erigido no interior do Eu, os investimentos libidinais de objeto se transformam em libido narcisista, de modo que Freud (1992b, p. 32, grifos nossos) sugere uma espécie de saldo dos processos identificatórios: “A transformação assim cumprida de libido de objeto em libido narcisista traz com ela, manifestamente, uma desistência das metas sexuais, uma *dessexualização*, portanto um tipo de sublimação.”

Até aqui, não há novidades. Contudo, no mesmo parágrafo, Freud levanta dois questionamentos: “se este não é o caminho geral até a sublimação, se toda sublimação não acontece pela mediação do Eu, que primeiramente transforma a libido de objeto em libido narcisista, para depois, talvez, colocar-lhe outra meta”; se essa transformação não resulta, ainda, em “uma desfusão (*Entmischung*) das diferentes pulsões fundidas uma com a outra”¹². Convém salientar que as hipóteses são confirmadas adiante no texto. Por um lado, o Eu tem de consentir com parte dos investimentos de objeto do Isso; por outro, na medida em que “se apodera” de

¹² Quanto à tradução de *Entmischung* e, por conseguinte, *Mischung*, em espanhol encontramos *desmezcla* e *mezcla*, respectivamente, que optei por verter para “desfusão” e “fusão”, acompanhando a escolha feita por Maria Rita Salzano Moraes, responsável pela tradução da Autêntica. Embora a editora não tenha lançado o texto *O Eu e o Isso*, esses termos aparecem em *A Negação* (FREUD, 2021a, p. 309). Paulo César de Souza, por sua vez, opta por “disjunção”, oposto à “mistura” ou “junção” (FREUD, 2011, p. 51).

parte da libido dos investimentos de objeto que partem do Isso e se impõe a ele como o único objeto de amor, “dessexualiza ou sublima a libido do Isso, trabalha contra os propósitos de Eros, se põe a serviço das moções pulsionais inimigas” (FREUD, 1992b, p. 46). Ao desfazer o vínculo com os objetos, seja para edificá-los no seu interior, seja para redirecionar a libido para novas metas e novos objetos, é inevitável que o Eu aja na contramão da ligação; portanto, a favor das pulsões de morte e do desligamento.

Essa dimensão da dessexualização me interessa especialmente, visto que reconduz àquela “mutação tão completa” do destino do sexual, causada pela introdução do termo propriamente dito à série de termos aos quais se associa – narcisismo, identificação e sublimação –, da qual falava Scarfone (1997, p. 130). A mudança decisiva consiste na relação que os últimos passam a estabelecer com o polo mais antagônico à sexualidade, a saber, o da pulsão de morte. Como vimos, dessexualizar ultrapassa as ações de desviar o sexual de suas metas diretas ou neutralizar a libido, para que a energia psíquica se destine a qualquer um dos grupos de pulsões. Os processos psíquicos que implicam dessexualização levam, inevitavelmente, ao fortalecimento da pulsão de morte.

Se pensarmos na extensão e na importância da identificação para a constituição do indivíduo, parece ainda mais relevante tratar da dessexualização e de suas consequências. Identificação é a forma mais originária de ligação com a alteridade, anterior à escolha de objeto, e se trata de uma das saídas mais comuns diante da perda do objeto ou da necessidade de abrir mão do investimento nele, já que possibilita a sua edificação no interior do Eu. No limite, é capaz de atravessar as relações de objeto como um todo, visto que nem sempre a identificação depende do abandono do objeto – é perfeitamente possível conceber a coexistência de investimento de objeto e identificação com ele (FREUD, 1992b) –. Recordemos que o principal mecanismo responsável por criar o caráter do Eu consiste na identificação. O espaço que a transformação de libido de objeto em libido do Eu ocupa na vida psíquica não é, portanto, irrisório. Consequentemente, a defusão pulsional decorrente desse processo não parece ser um evento pontual. Ao contrário, o reforço das pulsões de morte pela dessexualização empreendida pelo Eu consiste em um fenômeno que perpassa toda a existência do indivíduo.

Além disso, não posso deixar de mencionar determinada consequência do serviço que o Eu presta às pulsões de morte por meio da dessexualização. Freud chega até ela pela análise do sentimento de culpa em tipos clínicos como a neurose obsessiva, a histeria e a melancolia. Em sua maioria inconsciente, esse sentimento tem seu fundamento na tensão estabelecida entre o Eu e o Supereu. Freud ressalta as relações que o último estabelece com o Isso, devido a sua origem no complexo de Édipo, o que explicaria o caráter inconsciente da culpa, mas se

pergunta como a instância crítica pode ser tão rígida com o Eu. No caso paradigmático do melancólico, chama a atenção como o Supereu do doente é sádico; parece ser governado pela “pura cultura da pulsão de morte” (FREUD, 1992b, p. 54), a ponto de conduzir ao suicídio. Apesar do fato da pulsão de morte se exteriorizar em agressão contra o objeto já ser conhecido por Freud, como explicar que, dentro do indivíduo, o Supereu adquira tal potência de destruir o Eu, de martirizá-lo com tamanha crueldade? O autor apresenta a seguinte resposta:

O Supereu se originou, sem dúvidas, por uma identificação com o arquétipo paterno. Qualquer identificação deste tipo tem o caráter de uma dessexualização, ou mesmo de uma sublimação. E bem; parece que, por causa de tal conversão se efetua também uma des fusão de pulsões. Após a sublimação, o componente erótico já não tem mais a força para ligar toda a destruição adicionada a ele, e esta é liberada como inclinação a agressão e destruição. Desta des fusão, justamente, o ideal extrairia o traço duro e cruel do imperioso dever-ser (FREUD, 1992b, p. 55).

A crueldade se explica pelo mecanismo de origem do Supereu, que é a identificação com os pais, diante da impossibilidade de persistir com os investimentos objetivos incestuosos emitidos pelo Isso. A identificação implica dessexualização ou sublimação, no sentido da desistência de metas sexuais, e, por conseguinte, des fusão pulsional. A partir do enfraquecimento do componente erótico, libera-se a pulsão de morte, e a agressão resultante desta marca o funcionamento da instância crítica oriunda desse processo. Para Freud (1992b, p. 57): “Se o Eu sofre ou mesmo sucumbe sob a agressão do Supereu, seu destino é uma contraparte ao dos protistas, que perecem pelos produtos de decomposição que eles mesmos criaram”. Isso significa que a pulsão de morte liberada nos processos de dessexualização se dirige ao Supereu, que subjuga o Eu. Entretanto, seria este o seu único destino?

Rosenberg (2003, p. 168) nos mostra, com base no texto freudiano *O Problema Econômico do Masoquismo*, que há três “sistemas de defesa (e de ligação)” que o Eu adota para lidar com a destrutividade da pulsão de morte, um dos quais consiste na atividade da libido de tornar a pulsão de morte inofensiva por meio de seu desvio para o exterior, contra os objetos, na condição de pulsão de destruição. No entanto, considerando que há uma parte que não é dirigida para fora e permanece no interior do indivíduo, a outra possibilidade de defesa consiste em ligar essa parte de pulsão de morte libidinalmente, o que configura o masoquismo originário. O autor chamará esse masoquismo de “guardião da vida” e da “vida psíquica”, por ser a primeira “intrincação” ou fusão pulsional, que permite a ligação da excitação, tornando-a suportável e permitindo ao Eu se constituir – daí a referência feita a um “núcleo masoquista do eu” (ROSENBERG, 2003, p. 108). O terceiro sistema de defesa, por sua vez, decorre do fato



de que a agressão dirigida para fora pode encontrar obstáculos à sua satisfação nos objetos, ocasiões nas quais a pulsão de morte “é introjetada, interiorizada, mas, na verdade, é enviada de volta para o lugar de onde veio, portanto, é voltada contra o próprio Eu” (FREUD, 2020a, p. 377). Rosenberg (2003, p. 168) afirma que essa parcela de destrutividade pode investir no Supereu, em “um novo modo de ligação da pulsão de morte diferente dos dois primeiros, ao mesmo tempo em que se assemelha a eles.” Assim, o Eu se protege de um aumento intenso de seu masoquismo, o que faria deste um “masoquismo mortífero”, conforme o vocabulário do autor, por destinar a pulsão de morte a essa “interioridade-exterioridade” que é o Supereu, enquanto instância psíquica diferenciada do Eu.

Desse modo, a agressão que volta de fora para o interior do indivíduo, seja pelas restrições da cultura, que impedem a sua satisfação nos objetos; seja como saldo da identificação e da respectiva dessexualização, como vimos acima, pode ter como efeito tanto o reforço do masoquismo originário, quanto do sadismo do Supereu. Interessa-me considerar ainda que parte da agressão que se mantém dentro do indivíduo permaneceria livre no Eu. Em relação a esse ponto, coloco-me em desacordo com Rosenberg (2003, p. 68), para quem só é viável falar de uma “desintrincação” ou desfusão pulsional relativa, e não de um “desligamento absoluto”, em que a pulsão de morte se manifestaria de maneira “pura”, apesar de ele reconhecer as diferentes posições de Freud a esse respeito. A meu ver, é possível supor que a pulsão de morte exerça uma atividade independente no Eu, para além do que se liga à libido no masoquismo e do que se destina ao Supereu, como demonstra, por exemplo, a seguinte afirmação de Freud:

Quanto à teoria, na verdade estamos em dúvida se devemos supor que toda a agressão que volta do mundo exterior é ligada pelo Supereu e voltada contra o Eu, ou que uma parte dela exerce sua atividade muda e inquietante como pulsão de destruição livre no Eu e no Isso. Mais provável é uma distribuição desse último tipo, mas não sabemos nada mais sobre isso. (FREUD, 1991a, p. 101)¹³

Se isso é possível, o radicalismo das consequências da dessexualização se mostra ainda mais nítido, visto que ela pode liberar a pulsão de morte, em sua atividade muda e inquietante,

¹³ Poderia citar ainda um trecho d’*A Análise Finita e a Infinita* que possibilita reconhecer essa parcela de pulsão de morte livre no Eu, localizado na discussão sobre as variadas fontes da resistência à cura no tratamento. Uma delas é atribuída ao comportamento de desfusão das pulsões de vida e de morte. Parte dessa força que se opõe à cura é reconhecida na relação entre o Eu e o Supereu, como consciência de culpa e necessidade de castigo: “Mas essa é apenas aquela parte, digamos, psiquicamente ligada ao Super-Eu e como tal se manifesta; outros valores dessa mesma força devem estar agindo em local indeterminado, de forma ligada ou livre” (FREUD, 2021c, pp. 348-49, *grifos nossos*).

tal como descreve Freud, no seio do Eu. Isto oferece consistência à constatação de Green (1988, p. 289) feita sobre o Eu – além de ter de manejar as exigências colocadas pelo Isso, pelo Supereu e pela realidade, há um agravante com o qual tem de lidar: o Eu tem de levar em conta o “veneno que o mina por dentro: a pulsão de morte”, cuja orientação é, simultaneamente, “centrífuga” e “centrípeta”.

Portanto, o Eu parece sofrer os efeitos das pulsões de vida e das pulsões de morte, mas atuar como porta-voz de ambas. O Eu se coloca como um aliado de Eros por consistir, ele próprio, em uma unidade, que tenta produzir ligações e conservá-las; por se esforçar por reunir as demandas díspares que chegam até ele; por se empenhar em exercer alguma influência sobre o Isso, ser amado por ele, inundando-se de libido pela identificação. No entanto, a transformação de investimentos dirigidos ao outro em investimentos narcísicos implica dessexualização, cujo processo revela a posição ambígua do Eu em relação às pulsões de vida e de morte. Ele também serve à atividade de desligamento das pulsões inimigas de Eros e sofre as consequências de suas próprias manobras. Esta instância psíquica que busca as ligações, mas fomenta o desligamento; que luta pela vida, mas age em prol da morte, é, em última instância, um abrigo de contradições, cujos contornos se tornam cada vez mais fortes com a noção de dessexualização aqui exposta. Vejamos, na sequência, como essa imagem do Eu pode ser contrastada com o lugar que Freud concede-lhe no tratamento psicanalítico.

4 O FORTALECIMENTO DO EU NO TRATAMENTO PSICANALÍTICO

Em primeiro lugar, de acordo com Iannini e Tavares (2021), é preciso ter em vista que Freud nunca fez uma exposição sistemática da técnica psicanalítica. Há o conjunto de textos conhecidos como técnicos, mas as indicações a respeito do que se passa no tratamento psicanalítico estão presentes do início ao fim de sua obra, de modo mais ou menos esparso. Com efeito, “Freud evitou a todo custo hipostasiar regras e procedimentos numa espécie de manual de protocolos ou de prescrições codificadas para o analista”, com a exceção da chamada “regra fundamental” da associação livre e sua contrapartida por parte do analista, a “atenção equiflutuante” (IANNINI; TAVARES, 2021, p. 9). Estes seriam indícios de que a técnica analítica comporta alguma flexibilidade. Em contrapartida, seu leitor deve poder extrair uma série de diretrizes fundamentais da prática analítica. Afinal, se o fundador da psicanálise sempre defendeu sua disciplina enquanto ciência natural, certamente operou com a pretensão de universalidade do discurso psicanalítico. A singularidade de cada caso não



impede que seja extraída certa orientação geral, certa fundamentação da clínica válida, em alguma medida, para todos os casos. É com base nessa aposta que tratarei do lugar destinado ao Eu na técnica.

O problema do Eu participa das discussões acerca do surgimento da neurose e, por conseguinte, da forma de tratá-la por meio da psicanálise, desde os textos de Freud anteriores à “virada” de 1920¹⁴. Não é difícil encontrar, em uma série de trabalhos seus, a constatação de que a neurose resulta de um recalque (*Verdrängung*)¹⁵ malsucedido, realizado pelo Eu, mais precisamente no tempo em que este ainda era *fraco*, na infância do indivíduo. O autor defende que os recalques ocorridos na infância são soluções inadequadas por parte do Eu, diante da exigência das pulsões por satisfação. O recalque reside numa posição intermediária entre a fuga – ação mais apropriada diante de perigos oferecidos pelo mundo externo, mas inviável quando se trata do perigo pulsional – e a “rejeição pelo julgamento” (*Urteilsverwerfung*) ou “condenação” (*Verurteilung*) (FREUD, 2016a, p. 77)¹⁶. Já em 1910, nas *Cinco Conferências sobre Psicanálise*, lemos que o tratamento psicanalítico consiste em descobrir as ideias recalçadas que estão por trás do sintoma, para que o conflito psíquico no qual elas estão envolvidas tenha outro destino, diferente do recalque. Para Freud (2013a, p. 49), “em boa parte só temos que eliminar consequências de estágios mais iniciais de desenvolvimento do Eu.” A ideia é que o Eu imaturo reagiu ao conflito com as pulsões de um modo que não obteve êxito, mas depois que se desenvolveu, alcançou a maturidade, deve ser capaz de encontrar outras saídas. Ele pode substituir o recalque pela operação de condenação citada, considerada mais eficaz, caso ainda considere pertinente rejeitar o impulso, assim como pode consentir com a satisfação de parte dessas pulsões ou recorrer a sublimações.

Nas *Conferências de Introdução à Psicanálise*, também já é marcante não só a relação que se estabelece entre a fraqueza do Eu infantil e o adoecimento psíquico, bem como a concepção de que o desfecho da análise depende do Eu maduro transformar o conflito patógeno em um conflito normal:

¹⁴ Essa discussão sobre a técnica se limitará ao campo das neuroses, deixando de lado as psicoses e as perversões.

¹⁵ Embora na edição em espanhol a tradução de *Verdrängung* seja *repressión*, optei sempre por recalque, fazendo a substituição dos termos nas citações, quando necessário.

¹⁶ Vale a pena adicionar algumas observações sobre a diferença entre condenação e recalque. Condenar um impulso significa rejeitar que ele se transforme em ação, por meio da retirada de energia desse mesmo impulso. Com isso, ele se torna impotente, o que não impede que ele permaneça acessível à recordação, pois esse processo de “decisão” (*Entscheidung*) ocorre com o conhecimento do Eu. Já no recalque, a energia do impulso é conservada, ao passo que ele se torna inacessível à memória, pelo fato de consistir num processo defensivo que ocorre sem que o Eu se dê conta disso (FREUD, 1991b, p. 269). Quer dizer que a defesa já era considerada inconsciente pelo psicanalista bem antes da região inconsciente do Eu ser devidamente reconhecida; isto acontece só em 1920, em *Além do princípio de prazer* (FREUD, 2020b, p. 89).

Naquela época o Eu era fraco, infantil, e talvez tivesse fundamento para ver na exigência libidinal um perigo. Hoje é forte e experiente, e além disso tem no médico um auxiliar. Assim, podemos esperar que o conflito reavivado possa se guiar para um desenlace mais favorável que o do recalque (FREUD, 1991b, p. 398).

Portanto, no tratamento deve ocorrer uma “revisão do processo de recalque” (*Revision des Verdrängungsprozesses*). Como discorre o tradutor da edição argentina em nota, essa expressão pode ser vista como uma “metáfora que sugere um procedimento judicial” (FREUD, 1991b, p. 413). Parece estar em jogo aqui a concepção de que o Eu *fortalecido* se torna mais apto a assumir a posição de juiz diante das moções pulsionais, e o tratamento analítico propicia a ele a oportunidade de ter um apoio para decidir por outra sentença, diferente da sentença do recalque, à qual recorreu quando ainda era fraco, sob o império do automatismo do princípio de prazer, apenas para se livrar do desprazer ante um conflito psíquico.

É bom lembrar que o conflito psíquico representa uma condição da vida anímica, na medida em que está posto para todos os indivíduos. Uma pessoa saudável é sempre “virtualmente neurótica” (FREUD, 1991b, p. 416). Como elucidado por Safatle (2004, p. 36), o aparelho psíquico não é uma “instância unitária de representações” que se cinde apenas em situações patológicas, pois o conflito entre as diferentes regiões anímicas é incessante; há sempre aspirações irreduzíveis entre si que requerem negociações constantes. Quando o Eu recorre à defesa pelo recalque, uma parcela de libido inconsciente é apartada dele mesmo e da realidade, processo que acontece, em maior ou menor grau, em todos nós. Nas pessoas “normais”, isso resulta apenas em produções psíquicas como os sonhos, os atos falhos e as formações de sintoma irrisórias, que não comprometem a sua vida prática.

Contudo, há algo que leva o conflito a se tornar patógeno, uma diferença quantitativa e não qualitativa. Na neurose, o Eu terá de exercer um grande esforço para manter o recalque, enquanto o recalque mantém sua força energética, e se limitará excessivamente ao fazê-lo, o que explica porque o neurótico perde sua “capacidade de realizar e de fruir” (FREUD, 2021c, p. 103). Nesse caso, como os dois antagonistas do conflito psíquico, o Eu e as pulsões sexuais, conforme a primeira teoria metapsicológica, encontram-se em “terrenos psicológicos” distintos – pré-consciente/consciente e inconsciente, respectivamente –, a tarefa da terapia consiste em possibilitar que se confrontem no mesmo terreno, para que seja possível chegar a um acordo.

Isso ajuda a entender as várias formas de expressão que Freud (1991b, p. 396) concede aos objetivos do tratamento analítico: “Tornar consciente o inconsciente, cancelamento dos recalques, preenchimento das lacunas amnésicas; tudo quer dizer o mesmo.”



Para o psicanalista, existe um “bônus de liberdade anímica que diferencia a atividade anímica consciente – no sentido sistemático – da inconsciente” (FREUD, 2021c, p. 179). Os processos psíquicos inconscientes são regulados imperiosamente apenas pelo princípio de prazer e só têm olhos para a satisfação, enquanto os processos do pré-consciente e da consciência levam em consideração o princípio de realidade, os riscos de uma satisfação imediata de exigências pulsionais e as vantagens de seu adiamento para uma ocasião mais oportuna, ainda que, para isso, seja preciso perder algo em termos de satisfação. Talvez por isso Freud (2021c, p. 192) também inclua como parte da análise que o paciente seja convencido, pelo analista, “da inexequibilidade de uma vida pautada no princípio de prazer”. O tratamento analítico pode ser visto como uma “pós-educação” (*Nacherziehung*), pois busca promover o avanço do princípio de realidade, mesmo processo que fez parte da primeira educação, aquela que diferencia o adulto da criança (FREUD, 2013b, p. 319).

Há, portanto, desde as primeiras formulações sobre a técnica, a tentativa de tradução do inconsciente para o consciente. Isto se torna possível visto que a psicanálise se funda a partir da modificação do método catártico de Breuer, voltado a tornar conscientes os traumas psíquicos inconscientes que estavam na base dos sintomas, por meio da ab-reação, no estado de hipnose. Passa a trabalhar a partir das associações livres do paciente e tem como um de seus pilares a arte da interpretação, além da descoberta e da superação das resistências, já que são elas que mantêm os recalques em ação. Tudo isso depende de que o analista, perante o material composto pelas ocorrências do paciente, comunique-lhe tanto o sentido oculto de seus sintomas, quanto as resistências em curso. Assim, o Eu do neurótico poderá “se assenhorar” (*Herr werden*) daquela parte da libido que está apartada dele e fixada na formação sintomática (FREUD, 1991b, p. 413).

Antes de localizar o papel do Eu na técnica nos textos mais tardios, gostaria de acrescentar algumas ressalvas. Em hipótese alguma me aproximo aqui da concepção da análise como um processo intelectual, no qual o saber do analista sobre os processos anímicos inconscientes do paciente seria transferido ao último, que deixaria de lado sua ignorância e se curaria a partir desse conhecimento adquirido. Em *Sobre o Início do Tratamento*, de 1913, Freud (2021c, p. 144) é bem claro a esse respeito, afastando-se de uma “postura intelectualista” da técnica. Da mesma forma, leituras intelectualistas de sua obra já foram questionadas por uma série de autores¹⁷. Se há um “não saber” (*Nichtwissen*) sobre o sintoma no neurótico, ele não se

¹⁷ Isso foi feito em relação à leitura de Freud feita por Habermas, por exemplo em Prado Jr. (2005), na direção de denunciar a degradação intelectualista que a psicanálise sofre na leitura habermasiana, na qual a relação

dissolve com a mera comunicação do analista; o desconhecimento persiste, apesar do saber intelectual sobre o recalçado. Assemelha-se à “distribuição de cardápios para os famintos”, por duas razões, como nos diz Freud (2021c, p. 87) já em 1910, em *Sobre Psicanálise “Selvagem”*. A primeira delas refere-se a que o desconforto não cessa com esse ato; a segunda, a que pode aumentar o sofrimento ligado à situação e, no caso da análise, isso pode significar o aumento das resistências que pode advir com as intervenções analíticas precipitadas ou, em outras palavras, “selvagens”.

Além disso, desde o tratamento de Dora, realizado em 1900, Freud já havia se deparado com a transferência, que impôs tantas dificuldades, mas, ao mesmo tempo, passou a ser considerada indispensável para o processo analítico. As moções pulsionais ocultas despertam apenas sob transferência, na medida em que são atualizadas e repetidas na relação com o analista. A psicanálise se diferencia de uma terapia por sugestão porque as comunicações do analista têm como condição prévia que tenha se estabelecido a transferência. As construções que o analista oferece ao paciente, sempre lacunosas, por consistirem em tentativas do primeiro de completar aquilo que o material da associação livre oferece por meio de alusões, também devem ser feitas apenas quando o próprio analisando já tenha sido capaz de chegar bem perto do recalçado. Tendo em vista que não basta recordar e repetir na análise, é preciso que haja a “perlaboração” (*Durcharbeitung*) do que emergiu no tratamento (FREUD, 2021c, p. 161). De fato, encontra-se em jogo a “transformação interior” daquele que procura o tratamento, que atravessa uma mudança no seu Eu, como destacarei adiante (FREUD, 1991b, p. 412; p. 414). A mudança associada à condenação ou à aceitação (*Annahme*) do recalçado, como possíveis consequências do cancelamento dos recalques que a análise se empenha em promover.

Schneider (1993, p. 69), ao comentar sobre o procedimento terapêutico tal como este era concebido ainda no tempo dos *Estudos sobre a Histeria*, indica que o método freudiano nunca propôs “ensinar o que seria supostamente não sabido”, mas apostou na possibilidade de “sabê-lo de outra forma”. A noção de *Annahme*, já presente nesses primeiros textos, é central em sua argumentação e reforça não se tratar de fazer com que o Eu conheça e domine intelectualmente aquilo que desconhecia. A autora mostra como a admissão daquilo que foi recalçado consiste num movimento não só representativo, mas também afetivo; não significa uma tomada de poder, mas antes uma renúncia a esse poder, uma “rendição” (SCHNEIDER, 1993, p. 72), pois o recalque mantinha a ilusão de controle sobre aquilo que era insuportável ao Eu. Quando é possível aceitar o recalçado, o que se realiza, para Schneider (1993, p. 76), é

analítica é concebida como autorreflexiva; e em Silveira (2018), que acompanha o comentário de Prado Jr. e faz acréscimos a ele.



uma modificação interna, que se dá pela admissão no Eu, “o que supõe mais uma reestruturação deste eu que uma extensão do campo de consciência.”

Mas o que significa essa reestruturação do Eu? Voltemos ao fio condutor deste artigo. Pelo que vimos até aqui, ainda no registro da primeira teoria metapsicológica, o Eu já cumpria um papel importante na análise. Se o Eu fraco da infância reagiu de modo automático, por meio do recalque, agora, maduro e fortalecido, com o apoio da análise, pode se apropriar, em alguma medida, daquilo que foi dele separado, de modo que as moções pulsionais sejam incorporadas “na grande unidade que chamamos de seu Eu” (FREUD, 2021c, p. 194). Lemos isso em *Caminhos da Terapia Psicanalítica*, um texto de 1919. Nos textos posteriores a 1920, a mudança do Eu passa, precisamente, pelo seu *fortalecimento*, enfatizado entre os objetivos da análise, que consistem em:

[...] produzir, pelo cancelamento da resistência e a pesquisa dos recalques, a unificação e o fortalecimento mais vastos do Eu do doente, poupando-lhe o gasto psíquico que supõem os conflitos interiores, dando-lhe a melhor formação que admitam suas disposições e capacidades e fazendo-o, em todo o possível, capaz de realizar e de fruir (FREUD, 1992c, p. 246).

O fortalecimento do Eu, por sua vez, parece caminhar lado a lado com a ideia de unificação, o que nos leva a considerar a função de síntese que este cumpre¹⁸. A partir de 1926, Freud (2021c, p. 221) afirma de modo explícito que o Eu, ao contrário do Isso, “é uma organização caracterizada por um anseio muito curioso por unificação, por síntese” dos processos psíquicos; e tem a tarefa de conciliar, mediar e tentar unificar as exigências discrepantes que são impostas pelo Isso, pelo Supereu e pelo mundo externo. Chama a atenção que essa função de síntese do Eu seja associada à dessexualização, em *Inibição, Sintoma e Angústia*: “[...] sua energia dessexualizada revela ainda sua origem em sua aspiração à ligação e à unificação, e esta sua compulsão à síntese aumenta à medida que o Eu se desenvolve mais forte” (FREUD, 1992e, p. 94). Temos já uma primeira pista de que só uma das facetas da dessexualização parece ser levada em conta por Freud nesses momentos, aquela segundo a qual a energia de Eros é desviada de suas metas sexuais diretas, servindo ainda ao propósito da ligação. Por outro lado, como já sabemos, é justamente por funcionar por meio da dessexualização que o Eu favorecerá a atividade de desligamento das pulsões de morte, ponto ao qual voltaremos mais adiante.

¹⁸ Relembro o leitor de que o estudo detalhado da função sintética do Eu foi realizado em outra ocasião (Ver Filla, 2022).

Ressalto ainda que a ideia de que o Eu infantil e imaturo recalca permanece e passa a ser descrita nos termos da teoria estrutural do aparelho psíquico – isso fica evidente em *A Questão da Análise Leiga*. O Eu é fraco, sem poder e ainda pouco diferenciado do Isso no início da vida; ao considerar uma moção pulsional do Isso perigosa, já que sua satisfação provocaria um confronto com o mundo externo, o Eu ainda não tem força para governá-la, razão pela qual trata o perigo interno como se fosse externo, realizando o recalque. Ele recua diante de uma parte do Isso, perde sua influência sobre ela, que passa a agir de forma isolada, independente dele, e a produzir seus derivados, os sintomas neuróticos. O resultado disso é que, embora mais maduro, o Eu não conseguirá desfazer esses recalques: “sua síntese ficará prejudicada, uma parte do Isso permanecerá solo proibido para o Eu” (FREUD, 2021c, p. 229). Reafirma-se que os recalques fundamentais ocorrem na infância e, por conseguinte, o objetivo terapêutico consiste na revisão desse processo, que tem como uma de suas causas principais a fraqueza do Eu:

Queremos restabelecer o Eu, libertá-lo de suas restrições, devolver a ele o domínio sobre o Isso, que ele perdeu como consequência de seus recalques da primeira infância. *Somente para esse fim fazemos a análise, toda a nossa técnica está voltada para esse objetivo.* Temos de buscar os recalcamientos ocorridos e mover o Eu a corrigi-los agora com a nossa ajuda, a resolver os conflitos de um modo melhor do que com uma tentativa de fuga (FREUD, 2021c, p. 231, *grifos nossos*).

As palavras são de Freud – toda a técnica se volta para o restabelecimento e a libertação do Eu; para a devolução do que foi por ele perdido –. Entretanto, ainda no escrito sobre a análise leiga, o autor ressalta que sempre se trata de uma relação de forças e suas proporções quando o assunto for as psicopatologias e o seu tratamento. O ponto-chave, tanto para o surgimento das neuroses, quanto para o processo de revisão dos recalques infantis, reside na “relativa força da organização do Eu” (FREUD, 2021c, p. 279). Relativa em comparação à intensidade pulsional, levando em conta o fator econômico em operação na análise.

Mesmo em um texto como *A Análise Finita e a Infinita*, já de 1937, conhecido por dar ênfase ao fator econômico citado e aos limites da terapia psicanalítica, o Eu não deixa de ser posicionado como um dos pilares fundamentais da técnica. A cura das neuroses não se baseia no desaparecimento da exigência pulsional, que é impossível e indesejável, mas sim no domínio da pulsão (*Triebbeherrschung*), que significa sua “domação” (*Bändigung*), a saber, o acolhimento da pulsão na “harmonia do Eu” (FREUD, 2021c, p. 326). Na maioria das vezes, isso é alcançado apenas parcialmente, de modo imperfeito. A depender daquela



proporção entre a força do Eu e a intensidade pulsional, é possível que o primeiro fracasse mais uma vez no domínio da pulsão, apesar de maduro e da ajuda da análise. Contudo, ainda assim, o autor defende que “o caminho para executar nossa intenção terapêutica *só passa* pelo reforço da capacidade analítica auxiliar que queremos levar ao Eu” (FREUD, 2021c, p. 333, *grifos nossos*).

Em resumo, na concepção do tratamento que prevalece até o final da obra, trata-se de estender o campo de ação do Eu, de possibilitar que este exerça a sua função de síntese. No limite, de apostar em sua capacidade de manter a conciliação entre as diferentes regiões do aparelho psíquico e a realidade, em uma medida suficiente para manter as capacidades de fruir e de realizar que estavam perdidas. Na *Conferência 31*, Freud (1991a, p. 74) reconhece que a psicanálise *escolheu* um “alvo” (*Angriffspunkt*) – literalmente, um ponto de ataque –, que é, justamente, o Eu e seu fortalecimento, para que este “possa se apropriar de novas partes do Isso”¹⁹. Não por acaso, são raras as ocasiões em que nos deparamos com afirmações como esta: “[...] com propósito terapêutico, somos frequentemente forçados a combater o Supereu, e nos esforçamos para reduzir suas exigências” (FREUD, 2020a, p. 401). Freud poderia ter acentuado outras perspectivas da análise, como a busca pelo rebaixamento das exigências absurdas que o Supereu faz ao Eu, como se fosse possível ao último dominar completamente o Isso, mas não o fez, na medida em que se concentrou em tornar o Eu mais robusto.

Eu poderia citar mais uma série de trabalhos em que se encontra considerações semelhantes às destacadas²⁰, mas acredito que o leitor já dispõe de material suficiente para observar o contraste, a ser apresentado na sequência, entre a imagem que formamos do Eu na abordagem da dessexualização e o lugar que Freud lhe concede na clínica psicanalítica.

5 O CONTRASTE ENTRE O EU SOB A PERSPECTIVA DA DESSEXUALIZAÇÃO E O EU NO TRATAMENTO

De acordo com o que vimos, a dessexualização compreende um destino das pulsões sexuais que, embora desviado de sua meta originária, preserva os propósitos de ligação de Eros,

¹⁹ É nesta passagem que se encontra o aforismo freudiano que se tornou famoso pelas querelas nas quais está envolvido: *Wo Es war, soll Ich werden*. A tradução dessas orações tem consequências teóricas e técnicas importantes e não é nada simples, como adverte Tavares (2008). A despeito disso, não considero que ele seja indispensável para pautar os argumentos sobre o fortalecimento do Eu como um dos principais objetivos da clínica, já que isso é explicitamente afirmado em outros fragmentos de texto freudianos, nos quais me apoiei neste artigo.

²⁰ O sexto capítulo do *Compêndio de Psicanálise* é um deles (FREUD, 2016b).

ou uma neutralização da libido, que se torna capaz de favorecer qualquer um dos grupos pulsionais. No entanto, a sua faceta mais radical se revela nos processos de identificação, de mudança de libido de objeto em libido narcisista. Dessexualizar implica desfazer os vínculos eróticos com os objetos, resultando em desfusão pulsional e, conseqüentemente, em liberação da pulsão de morte, cujo objetivo é o desligamento. O Eu, por sua vez, opera com a dessexualização frequentemente, visto que recorre à identificação na tentativa de compensar o Isso diante de renúncias pulsionais. Essa forma de compensação se desdobra em um serviço prestado às pulsões de morte, apesar da afinidade estabelecida do Eu com Eros, em sua aspiração pela síntese, na direção de conciliar os conflitos psíquicos, para que seja possível manter certo equilíbrio entre as forças em batalha na vida anímica.

Até que ponto as múltiplas facetas da dessexualização e suas conseqüências para o funcionamento do Eu são levadas em conta por Freud, quando oferece tais diretrizes gerais para o tratamento psicanalítico? Um dos objetivos fundamentais deste se propõe a fortalecer o Eu do paciente, a fim de que ele corrija os recalques infantis e se apodere daquilo que se lhe mantém inacessível na vida anímica. Assim, terá condições de desempenhar a sua função sintética; poderá obter maior influência sobre os processos psíquicos do Isso, além de lidar com as demandas do Supereu e do mundo externo. Conforme Fulgencio (2018, p. 345, p. 357), trata-se de buscar uma “autonomia” maior para o Eu, por meio de seu fortalecimento; “uma estabilidade do eu nas relações interpessoais”. Ao apostar nessa possível consistência do Eu, Freud não acabaria por esmaecer a condição contraditória dessa instância na vida anímica, em relação aos dois grupos de pulsões? Se o Eu persegue, ao mesmo tempo, as metas de Eros e das pulsões de morte, fomenta atividades de ligação, mas também de desligamento, ao dessexualizar a libido nas inúmeras ocasiões em que se identifica com os objetos, como apostar que seu fortalecimento conduzirá à relativa conciliação do conflito e ao esperado domínio sobre as pulsões?

Além disso, parece que fortalecer o Eu consiste em libertá-lo de suas restrições, torná-lo mais extenso e mais capaz de decidir, diante da imensidão do Isso e da força do Supereu, quando é mais adequado se empenhar em satisfazer as pulsões; e quando é recomendável dominá-las, para obedecer à realidade – “o que há de básico na sabedoria da vida”, como menciona Freud (2021c, p. 226) –. Infiro que isso pode significar, em parte, fortalecer suas identificações, afinal esse é um meio privilegiado de exercer influência sobre o Isso, nas inúmeras vezes em que é preciso renunciar ao objeto e à satisfação. Será que seria prudente fortalecer as identificações no percurso de um tratamento? Isso não poderia levar ao enfraquecimento dos vínculos com os objetos de amor no mundo externo, o que, como já



sabemos, tem como efeito a dessexualização e a defusão pulsional? Isso sem contar as considerações de Freud (2021c, p. 226) sobre a relação de continuidade entre o Eu e o Isso na pessoa saudável, na qual “praticamente não se consegue diferenciá-los”. Fortalecer o Eu no tratamento não significaria aumentar essa diferenciação, na medida em que se busca a apropriação de conteúdos do Isso pelo Eu, a ampliação do primeiro em detrimento ao segundo? Como propor que o percurso de uma análise se dirija a uma separação maior entre o Eu e o Isso, com o intuito de aumentar o campo de ação do primeiro, se, na pessoa saudável, o que justifica o bom funcionamento da vida anímica é o fato deles não se oporem com tanta nitidez?

Pretendo dizer, a partir desses questionamentos, que a relação dupla do Eu com as pulsões, explorada aqui por meio da noção de dessexualização, parece não ser levada às últimas consequências pelo próprio autor quando tal aposta no Eu no tratamento é ressaltada. Na medida em que ganha espaço o seu papel de ligação, só pode haver o abrandamento da condição dúbia que ele ocupa na vida anímica. Isso se mantém mesmo se consideramos as diversas advertências feitas por Freud acerca dos limites do governo sobre as pulsões. Está fora de questão, para o fundador da psicanálise, que haja o domínio completo do Eu sobre o Isso. O Eu não passa de uma modificação do Isso, surgida a partir da influência do mundo externo. “Queremos [...] que o eu, tornando-se ousado devido à segurança de nossa ajuda, se atreva ao ataque para recuperar o que foi perdido”, elucida Freud (2016b, p. 115) sobre o trabalho analítico. No entanto, o autor insiste que há algo para sempre perdido. Não há como esgotar o campo inesgotável do Isso. Desde os textos metapsicológicos, como analisa Silveira (2018, p. 64): “Freud defende a tese de que é às custas de um recalque originário que o próprio aparelho psíquico se estrutura. Se é assim, não se pode ter a expectativa de desfazer tal recalque porque desfazê-lo seria desfazer o próprio aparelho.”

Além disso, Freud sabe dos limites do próprio fortalecimento do Eu. Ao longo do desenvolvimento, da infância à vida adulta, as situações que causavam angústia são abandonadas, pois perdem o seu valor diante do amadurecimento do Eu, mas isso ocorre de modo bastante incompleto (FREUD, 1991a). O Eu é sempre relativamente imaturo; logo, relativamente fraco. Da mesma forma, desde o já citado *A Análise Finita e a Infinita*, Freud (2021c) confere relevância à medida de alteração do Eu, ao quanto ele já se encontra limitado, seja por disposições inatas, seja por processos defensivos aos quais recorre, desde muito cedo, para se afastar do perigo. O autor considera que os mecanismos de defesa se tornam, eles mesmos, perigosos e patógenos, na medida em que podem constranger o Eu e enfraquecê-lo. O Eu pode se fixar neles, assimilá-los em seu caráter, mesmo que não esteja diante de ameaças.

Neste sentido, se a situação analítica consiste num “acordo” entre o analista e o Eu enfraquecido do doente, que é considerado um aliado na luta contra as exigências pulsionais do Isso e as injunções do Supereu, este Eu precisa “ter conservado uma certa medida de coesão”, uma consideração pela realidade, para que o pacto funcione (FREUD, 2016b, p. 105). Por um lado, o acordo não é viável no caso dos psicóticos, que não tem um “Eu normal” e já abriram mão da relação com o mundo externo. Por outro lado, Freud (2021c, p. 237) admite que todo Eu se aproxima em maior ou menor grau do Eu psicótico, afasta-se mais ou menos da realidade, por se encontrar alterado pelos seus processos defensivos. A normalidade, continua o autor, é uma “ficção ideal”. Bocca (2009) parece ter razão quanto ao fato de que, ao longo da teorização freudiana, o Eu passou de colaborador do analista a “perigoso aliado” deste, precisamente porque Freud percebeu que as alterações do Eu pela defesa representam obstáculos à eficácia terapêutica. De todo modo, destaco que ele continua sendo o aliado mais importante. Portanto, essas nuances colocadas pelo próprio fundador da psicanálise não o impedem de continuar apostando no Eu no tratamento.

O fato de Freud levar esses limites em conta, na verdade, chama ainda mais a atenção para o confronto entre as posições exploradas sobre o Eu, que procurei ressaltar. A um só tempo, o autor nos fornece subsídios para que o Eu seja visto como uma instância extremamente complexa e ambígua, mas considera fundamental fortalecê-lo no tratamento psicanalítico. Freud ainda opta por apostar que o fortalecimento do Eu assegure, pelo menos em algum grau, certa unidade psíquica, certo acordo entre ele, o Isso, o Supereu e o mundo externo, quando, na verdade, ensina-nos que o tempo todo o próprio Eu age a favor da ligação e da unificação, mas também em prol da des fusão pulsional e do desligamento, que rompe tal unidade.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Agora que alcançamos os pontos de chegada deste artigo, a tarefa final consiste em associá-los aos pontos de partida. Quando o Eu é considerado sob a perspectiva da noção de dessexualização e de suas consequências mais radicais, em outras palavras, sob o viés do apoio prestado tanto às pulsões de vida e seus processos de ligação, quanto à pulsão de morte e sua atividade de disjunção, é possível observar a “visão copernicana de Freud”, segundo a expressão de Laplanche (2016, p. 4), mencionada no início. A ambiguidade do Eu e, conseqüentemente, o descentramento do sujeito na psicanálise são ressaltados, visto que a ideia de que o Eu não é senhor em sua própria casa ganha contornos ainda mais fortes. O



Eu desconhece parte da vida anímica pois não tem acesso à grande parcela do que ocorre no Isso, donde ele surge; no entanto, mesmo quando tenta dominar as pulsões, recai no desconhecimento, é vítima de suas próprias manobras, liberando os impulsos de morte no seu interior, seja de maneira livre ou ligada, como acontece no masoquismo ou no sadismo do Supereu. Em contrapartida, quando o Eu é posicionado como um dos alvos principais do tratamento psicanalítico, segundo a concepção de que seu fortalecimento leva a uma domaçaõ das pulsões e à conciliação entre estas, as demandas do Supereu e do mundo externo, é possível notar o movimento de “recaída ptolomaica” de Freud, ainda de acordo com os termos de Laplanche (2016, p. 4). Entra em cena o recentramento do sujeito, por meio da tentativa de apropriação das regiões do Isso por parte do Eu. Há uma insistência de Freud em obter algum domínio sobre isso que não cessa de escapar, que é realçada por esse problema do Eu.

Recuperar tal tensão, interna ao próprio discurso freudiano, permite não apenas posicioná-lo em relação a essa questão do sujeito, como também em relação aos diferentes ângulos a partir dos quais o Eu foi contemplado na teoria e na técnica psicanalíticas posteriores a Freud, algo que também procurei trazer à tona na introdução deste itinerário. Neste viés, destaco a separação que parece existir entre o Eu em Freud e certos rumos que ele tomou na psicanálise. Se há uma aposta no fortalecimento do Eu no tratamento psicanalítico, como forma de conceder autonomia a ele e conquistar certa estabilidade psíquica, isso não significa que Freud esteja próximo de correntes como a da *Psicologia do ego*. Há uma distância considerável entre a posição freudiana e a ideia de uma “esfera do ego livre de conflitos”, como afirma Heinz Hartmann (1968, p. 10). Para o último, embora o ego esteja envolvido nos conflitos com as demais instâncias psíquicas e a realidade, há funções do ego que se desenvolvem fora do conflito, ainda que não sejam imunes a este, e são importantes para a adaptação ao meio, como “percepção, intenção, compreensão objetiva, pensamento, linguagem, fenômenos de recordação, produtividade”, entre outras (HARTMANN, 1968, p. 9). Nada mais estranho ao que diz Freud, de acordo com o que vimos. O Eu está imerso no conflito, é habitado por ele em suas funções mais básicas, como é o caso da memória, dependente por completo das forças pulsionais em jogo; e em suas funções mais complexas, como a identificação²¹.

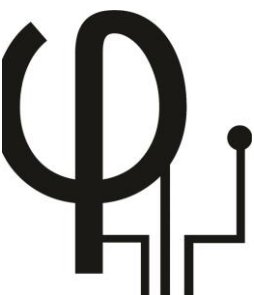
²¹ Refiro-me a Hartmann em virtude de sua participação fundamental na primeira geração da psicologia do ego, mas tendo em vista que se trata de um recorte temporal e teórico específico dessa corrente. No *Diccionario Enciclopédico Interregional de Psicoanálisis de la API (Asociación Psicoanalítica Internacional)*, mais precisamente no verbete *Psicología del yo* (p. 463-561), é possível acompanhar o desenvolvimento dessa orientação ao longo da história e suas particularidades em uma série de autores, por exemplo, Ernst Kris, David Rapaport, Rudolph Loewenstein e outros.

Monzani (1989b, p. 299) nos esclarece que Freud nos deixou “uma tendência de pensamento, uma orientação, e não uma solução.” Evidentemente, é preciso se distanciar dele para que seja possível fazer teoria psicanalítica. No entanto, ainda com o filósofo: “O ideal seria que esse distanciamento não deixasse sua orientação de lado” (MONZANI, 1989b, p. 299). A investigação sobre o Eu aqui realizada teve, precisamente, a intenção de sublinhar a ambiguidade dessa instância para Freud, entre a teoria e a técnica. Se Ambra (2018) tem razão quanto ao fato de que “levar Freud a sério é também poder usá-lo contra ele mesmo”, foi nesta direção que procurei seguir. Tentei realçar, por meio da noção de dessexualização e suas consequências, que o Eu nem sempre almeja reunir os processos psíquicos e mantê-los coesos. Ele sofre a ação das pulsões e, ao mesmo tempo, advoga por elas, pela ligação e pelo desligamento, pela vida e pela morte. Ao contrapor essa condição do Eu com a ideia de que um dos principais pontos de apoio da clínica é seu fortalecimento, pretendi mostrar um contraste interno ao próprio pensamento de Freud. Convém sublinhar que esse contraste deve ser levado em conta em toda a sua complexidade quando o assunto for o Eu, para que a orientação freudiana não seja deixada de lado.



REFERÊNCIAS

- AMBRA, Pedro. Resenha de A psicanálise sem Édipo: uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan – Philippe Van Haute & Tomas Geyskens. *Lavra Palavra*, São Paulo, 13 jun. 2018. Disponível em: <https://lavrpalavra.com/2018/06/13/a-psicanalise-sem-edipo-uma-antropologia-clinica-da-histeria-em-freud-e-lacan-philippe-van-haute-tomas-geyskens/#_ftn1>. Acesso em: 10 dez. 2020.
- BIRMAN, Joel. *As pulsões e seus destinos: do corporal ao psíquico*. 6.^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BOCCA, Francisco Verardi. Cuidado com a cura! In: PEREZ, Daniel Omar (org.). *A eficácia da cura em psicanálise*. Freud – Winnicott – Lacan. Curitiba: Editora CRV, 2009, pp. 23-44.
- CAMPOS, Érico Bruno Viana; LOFFREDO, Ana Maria. A metapsicologia freudiana da sublimação. *Psicologia em estudo*, Maringá, v. 24, p. 1-16, 2019. DOI: <https://doi.org/10.4025/psicoestud.v23i0.40557>.
- FILLA, M. G. A função sintética do Eu e seus impasses na teoria freudiana. *Tempo psicanalítico*, Rio de Janeiro, v. 54, n. 1, p. 255-287, ago. 2022. Disponível em: <https://tempopsicanalitico.com.br/tempopsicanalitico/article/view/558>. Acesso em: 17 ago. 2022.
- FREUD, Sigmund. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis (1933). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*. v. 22. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991a.
- FREUD, Sigmund. Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III) (1916-1917). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*. v. 16. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991b.
- FREUD, Sigmund. Una dificultad del psicoanálisis (1917). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*. v. 17. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992a.
- FREUD, Sigmund. El yo y el ello (1923). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*. v. 19. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992b.
- FREUD, Sigmund. Dos artículos de enciclopedia: “Psicoanálisis” y “Teoría da libido” (1923). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*. v. 18. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992c.
- FREUD, Sigmund. Tres ensayos sobre teoría sexual (1905). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*. v. 7. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992d.
- FREUD, Sigmund. Inibición, sintoma y angustia (1926). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*. v. 20. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992e.
- FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.
- FREUD, Sigmund. O Eu e o Id (1923). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*. v. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FREUD, Sigmund. Cinco conferencias sobre psicoanálisis (1910). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*. v. 11. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2013a.
- FREUD, Sigmund. Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico (1916). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*. v. 14. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2013b.
- FREUD, Sigmund. La represión (1915). In: FREUD, Sigmund. *Metapsicologia*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2016a.
- FREUD, Sigmund. *Compêndio da psicanálise*. Porto Alegre: L&PM, 2016b.
- FREUD, Sigmund. *Manuscrito inédito de 1931*. Edição bilíngue. São Paulo: Blucher, 2017.
- FREUD, Sigmund. Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos. In: FREUD, Sigmund. *Obras incompletas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a.
- FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer. In: FREUD, Sigmund. *Obras incompletas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b.
- FREUD, Sigmund. Neurose, psicose, perversão. In: FREUD, Sigmund. *Obras incompletas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021a.



- FREUD, Sigmund. As pulsões e seus destinos. In: FREUD, Sigmund. *Obras incompletas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021b.
- FREUD, Sigmund. Fundamentos da clínica psicanalítica. 2. ed. In: FREUD, Sigmund. *Obras incompletas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021c.
- FULGENCIO, Leopoldo. Os objetivos do tratamento psicanalítico para Freud e para Winnicott. *Estilos da clínica*, São Paulo, v. 23, n. 2, p. 344-361, ago. 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-1624.v23i2p344-361>.
- GREEN, André. *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*. São Paulo: Escuta, 1988.
- HARTMANN, Heinz. *Psicologia do ego e o problema de adaptação*. Rio de Janeiro: Biblioteca Universal Popular, 1968.
- IANNINI, Gilson; TAVARES, Pedro Heliodoro. Sobre fundamentos da clínica. In: FREUD, Sigmund. *Fundamentos da clínica psicanalítica*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021. pp. 7-15. (Obras Incompletas de Sigmund Freud).
- LAPLANCHE, Jean. *Vida e morte em psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1985.
- LAPLANCHE, Jean. *Problemáticas III: a sublimação*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- LAPLANCHE, Jean. A revolução copernicana inacabada. *Percurso*, São Paulo, n. 56/57, p. 1-12, jun./dez 2016. Disponível em: <<http://www.bivipsi.org/wp-content/uploads/percurso-2016-56-57-4.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2020.
- LOUREIRO, Inês. *O carvalho e o pinheiro: Freud e o estilo romântico*. São Paulo: Escuta: FAPESP, 2002.
- MONZANI, Luiz Roberto. Uma revolução semântica. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, n. 480, p. 7-9, 7 set. 1989a.
- MONZANI, Luiz Roberto. *Freud: o movimento de um pensamento*. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1989b.
- PRADO JR., Bento. Habermas intérprete de Freud. In: FULGENCIO, Leopoldo; SIMANKE, Richard Theisen. *Freud na filosofia brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005. pp. 13-31.
- PSICOLOGÍA DEL YO. In: Diccionario enciclopédico interregional de psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Disponível em: <<https://online.flippingbook.com/view/1045111/2/>>. Acesso em: 10 nov. 2021.
- ROSENBERG, Benno. *Masoquismo mortífero e masoquismo guardião da vida*. São Paulo: Escuta, 2003.
- SAFATLE, Vladimir. Aquele que diz “não”: sobre um modo peculiar de falar de si. In: FREUD, Sigmund. *A negação*. São Paulo: Cosac Naify, 2014, pp. 34-53.
- SAINT-GIRONS, Baldine. Sublimação. In: KAUFMANN, P. *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, pp. 494-501.
- SANTI, Pedro Luiz Ribeiro de. *A crítica ao Eu na Modernidade*. São Paulo: Casa do Psicólogo: FAPESP, 2003.
- SCARFONE, Dominique. La déssexualisation. *TRANS: Revue de psychanalyse*. Montréal, n. 8, p. 127-144, 1997. Disponível em: <<http://mapageweb.umontreal.ca/scarfond/T8/8-Scarfone.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2020.
- SCHNEIDER, Monique. *Afeto e linguagem nos primeiros escritos de Freud*. São Paulo: Escuta, 1993.
- SILVEIRA, Lea. Três passos para escrever sobre Freud negligenciando o conceito de pulsão: Bento Prado Jr. e a denúncia da degradação intelectualista da psicanálise em ‘Conhecimento e Interesse’. *Sísifo*, Feira de Santana, n. 7, p. 53-74. maio 2018. Disponível em: <<http://www.revistasisifo.com/2018/05/tres-passos-para-escrever-sobre-freud.html>>. Acesso em: 6 mar. 2022.
- TAVARES, Pedro Heliodoro. A língua alemã em Freud – E Eu com Isso? *Acheronta*, Buenos Aires, n. 25, dez. 2008. Disponível em: <<https://www.acheronta.org/acheronta25/demoraes.htm>>. Acesso em: 12 nov. 2021.



Recebido em: 27/03/2022
Aprovado em: 16/05/2022
Publicado em: 30/09/2022

UMA REFLEXÃO SOBRE A FELICIDADE E INFELICIDADE NO PROCESSO CIVILIZATÓRIO NA SOCIEDADE TECNOLÓGICA DO SÉCULO XXI

A REFLECTION ON HAPPINESS AND UNHAPPINESS IN THE CIVILIZING PROCESS IN THE TECHNOLOGICAL SOCIETY OF THE 21ST CENTURY

Caio Fernando de Castro¹
(caiodcastro86@gmail.com)

Resumo: Na sua obra “*Mal-estar da Civilização*” (1930), Sigmund Freud (1856– 1939) desenvolve uma análise de como o prazer e o desprazer se manifestam na psique do indivíduo, suas relações com o mecanismo psíquico desde o inconsciente até o consciente, do Eu ao Supereu; quais são os efeitos que tais sensações podem causar em nível patológico, além de identificar as fontes genéticas que influenciam no estado de infelicidade do indivíduo. A partir de elementos de áreas de conhecimento como a Antropologia, a Mitologia, a Sociologia e da Religião, Freud desenvolve uma investigação acerca de como se manifesta, no processo civilizatório, a felicidade e a infelicidade. Este artigo apresenta os principais conceitos da obra freudiana acerca da construção do prazer (felicidade) e do desprazer (infelicidade), propondo, além disso, uma reflexão embasada por tais conceitos para auxiliar na compreensão da realidade tecnológica no século XXI.

Palavras-chave: Psicanálise. Tecnologia. Felicidade. Freud.

Abstract: In his book “*Civilization and its discontents*” (1930), Sigmund Freud (1856 – 1939) develop an analysis on how pleasure and displeasure are manifested in the individual’s psyche, what are their relations with the psychic mechanism from unconsciousness to consciousness, from Id to Superego; what are the effects that such sensations can cause in a pathological level, in addition to identifying what are the genetic sources that influence the individual’s state of unhappiness. Using elements from areas of knowledge such as anthropology, mythology, sociology and religion, Freud develop an investigation about how happiness and unhappiness are manifested in the civilizing process. This paper presents the main concepts in Freud’s work about the construction of pleasure (happiness) and unpleasure (unhappiness), proposing, in addition, a reflection grounded in those concepts that can help understand the twenty first century technological reality.

Keywords: Psychoanalysis. Technology. Happiness. Freud.

1 CARACTERÍSTICAS DE FELICIDADE E INFELICIDADE EM FREUD

¹ Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Graduado em Filosofia pela mesma instituição.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7804696967138206>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9623-137X>.



Na sua obra “*Mal-estar da Civilização*”² (1930), Sigmund Freud desenvolve uma análise de como a felicidade e a infelicidade se desenvolve na psique do indivíduo, suas relações com o mecanismo psíquico desde o inconsciente até o consciente, do Eu ao Super-eu; quais são os efeitos que tais sensações podem causar em nível patológico, além de identificar as fontes genéticas responsáveis por influenciarem tanto para a felicidade quanto para a infelicidade do indivíduo. O presente trabalho pretende, justamente, a partir da análise e explicação das categorias freudianas, abordar o modo como a civilização causa o estado de miséria e infelicidade no ser humano; e, principalmente, como esses conceitos de Freud podem ser aplicados para compreender como a evolução tecnológica – considerando-a um processo da evolução civilizatória – no século XXI contribui para novas formas de felicidade e infelicidade. Parte-se do pressuposto de que a relação social dos indivíduos, além de se dar no ambiente real e presencial, ocorre também no ambiente virtual e remoto.

Primeiramente, faz-se necessário aqui apresentar o que Freud estabelece para os conceitos de felicidade e infelicidade na obra “*Mal-estar na Civilização*” (1930). Uma vez imposto pelo princípio de desprazer, ser feliz torna-se um programa irrealizável, contudo, não se pode abandonar os esforços para a sua realização. Portanto, para essa tarefa, existem dois caminhos: o positivo, compreendido como a obtenção do prazer; e outro, o negativo, que se trata de evitar o desprazer; e que são os principais aspectos que levam o sujeito à realização da meta de ser feliz. Outro apontamento importante nesse trajeto de realização em ser feliz, é que não há um conselho a ser estabelecido universalmente, ou seja, algo que seja válido para todos os seres humanos, portanto, a visão freudiana é que cada indivíduo tem de descobrir sua maneira de ser feliz, tornando a felicidade um sentimento subjetivo. Esse processo subjetivo de realização de felicidade depende de uma dinâmica entre o sujeito e o mundo exterior, de quanta satisfação real ele (o sujeito) pode esperar do mundo, de quanto ele está inclinado a se fazer independente do último e, também, de quanta força ele utiliza para satisfazer seus desejos.

[...] distinguir entre o que é interior – pertencente ao Eu – e o que é exterior – oriundo de um mundo externo -, e com isto se dá o primeiro passo para a

² Compreende-se que esta obra de Sigmund Freud, em sua época tardia de escrita, trabalha diversos aspectos acerca do sujeito, do outro e das suas relações sociais e do desenvolvimento moral nessa relação, o que fornece um conteúdo epistemológico rico para o campo da Filosofia da Psicanálise. Logo, por critérios metodológicos, faz-se necessário um recorte desta importante obra para não se perder e se delongar muito em seu rico conteúdo e, sendo assim, a explicitação conceitual aqui, busca contextualizar e compreender um tema específico abordado em seu trabalho, e qual seja, o da compreensão e das causas da felicidade e da infelicidade a partir do processo de civilização, considerando a tecnologia como um dos aspectos no desenvolvimento da civilização. Além disso, é importante pontuar que tal artigo não busca definir ou determinar nenhuma teoria acerca da Filosofia da Tecnologia partindo de conceitos psicanalíticos, antes, em iniciar uma reflexão sobre o avanço tecnológico e seus desdobramentos na cultura contemporânea.

instauração do princípio da realidade, que deve dominar a evolução posterior. Essa distinção serve, naturalmente, à intenção prática de defender-se das sensações de desprazer percebidas ou das que ameaçam. (FREUD, 2010, p. 19).

Nesse ponto, Freud deixa claro como a constituição psíquica do indivíduo representa o fator principal (dentre vários) para a conquista do prazer, ou seja, quanto mais organizada e adaptável ao meio sua constituição psíquica for, melhor será o aproveitamento do sujeito na busca pelo prazer, de tal forma que “surge a tendência a isolar do Eu tudo o que pode se tornar fonte de tal desprazer [...]” (FREUD, 2010, p. 18). Em outras palavras, a constituição da vida psíquica do indivíduo, mais precisamente o seu Eu³ – enquanto aquilo que lhe é mais interno – deve passar por uma evolução para melhor compreender aquilo que lhe é exterior, que faz parte do mundo, que é objeto do “fora”. Essa ação de isolar o Eu do que lhe causa desprazer, de lhe colocar em oposição a um “objeto” (aquilo que se encontra fora), ocorre na tentativa de desenvolver um puro Eu-do-prazer, uma instância primitiva que oferece possibilidades de renúncia ao desprazer. No entanto, ao se deparar com o fato de que algumas coisas que causam prazer são objetos e que algumas coisas que causam desprazer – portanto, que se pretende expulsar – são inseparáveis do Eu, fica evidente que, independentemente do esforço que se faça, não há possibilidade de afastar do Eu todos os tormentos causadores de sua infelicidade, o que resulta em possíveis distúrbios patológicos.

O fato de o Eu, na defesa contra determinadas excitações prazerosas vindas do seu interior, utilizar os mesmos métodos de que se vale contra o desprazer vindo de fora, torna-se o ponto de partida de significativos distúrbios patológicos. (FREUD, 2010, p. 19).

A partir desse pressuposto, o Eu é identificado como uma instância mutável na vida psíquica do sujeito, ou seja, o Eu que se encontra no adulto não pode ser o mesmo encontrado no bebê, pois é implícita a necessidade de uma evolução da vida psíquica para que o indivíduo possa, não só construir, bem como separar aquilo que lhe é interno daquilo que lhe é externo, do mundo, do que se acha no “fora”, de tal forma que “[...] no início o Eu abarca tudo, depois

³ O Eu é apresentado por Freud como uma das três partes da composição da psique humana, juntamente com o Id e o Supereu (ou Superego), formando uma triparte estrutura psíquica do ser humano, lembrando que essa estrutura não é composta por nenhum elemento físico, mas sim psíquico. No Eu (ou no Id) estão armazenados os desejos, as pulsões, a energia psíquica, os instintos mais primitivos. Ele fica alocado no nível inconsciente da mente humana e não conhece elementos sociais; seu objetivo é a realização dos desejos, a satisfação, a expressão sem nenhuma regra a ser seguida. O Eu age sem noção de certo e errado e volta-se, puramente, para a realização de seus impulsos sexuais. Para uma compreensão mais completa consultar “*Obras Completas*” (2010) de Sigmund Freud.

separa de si um mundo externo.” (FREUD, 2010, p. 19). Significa dizer, aquele sentimento do nosso Eu é nada mais do que um pequeno vestígio particular adiante de um sentimento mais abrangente que se encontra na relação que o Eu tem com o mundo que o circunda. A partir dessa constituição psíquica, é possível, segundo Freud, exemplificar como certos indivíduos realizam a busca pelo prazer, na qual o indivíduo erótico buscará uma relação com o outro; o narcisista, na satisfação interna; e o homem de ação, irá testar sua força no mundo externo.

A busca pela felicidade, segundo a investigação freudiana, consiste num processo contínuo que se manifesta em todo ser humano, apesar da felicidade ser esse “bem comum” a ser alcançado por todos, ela não é, em qualquer circunstância, um sentimento universal e pleno. Portanto, a felicidade não é encontrada partindo de uma causa comum a todos, de uma situação cabível em critério de igualdade que por fim resulta no objetivo da felicidade; e não é pleno, pois a felicidade se apresenta como um estado de sentimento momentâneo em face de uma realização libidinal do indivíduo. Em outras palavras, o sujeito tem um desejo – que se manifesta no Eu, de maneira mais primitiva – e busca satisfazê-lo para experimentar uma sensação de prazer e, portanto, alcançar a felicidade. Nesse sentido, a felicidade é o sentimento resultante da sensação de prazer advinda da experiência do desejo instintual encontrado no Eu.

Aquilo que chamamos de “felicidade”, no sentido mais estrito, vem da satisfação repentina de necessidades altamente represadas, e por sua natureza é possível apenas como fenômeno episódico. Quando uma situação desejada pelo princípio do prazer tem prosseguimento, isto resulta apenas em um morno bem-estar; somos feitos de modo a poder fruir intensamente só o contraste, muito pouco o estado. (FREUD, 2010, p. 31).

Portanto, o que fica evidente na afirmação freudiana é que a felicidade é um sentimento momentâneo, passageiro e não um estado pleno de vida, além de ser inteiramente subjetiva, ou seja, cada indivíduo deverá escolher uma maneira particular de ser feliz. Não obstante, essa busca pela felicidade, finalidade para a qual a conduta humana se volta, possui em si uma ambiguidade: quer o afastamento da dor e do desprazer e a vivência de fortes prazeres, de tal forma que, “no sentido mais estrito da palavra, ‘felicidade’ se refere apenas à segunda.” (FREUD, 2010, p. 30). Conforme a análise freudiana, a ação humana se volta nessas duas direções, procurando realizar uma ou outra dessas metas, seja exclusiva ou predominantemente. Para a realização dessas ações o ser humano possui, segundo Freud, diversas instâncias que causam o afastamento da dor e a realização da felicidade, como: o isolamento deliberado como uma salvaguarda disponível contra o sofrimento proveniente de relações humanas e do mundo externo; a intoxicação química a fim de entorpecer o organismo e diminuir a dor;

a vida da fantasia, na qual o sujeito busca a satisfação de desejos dificilmente concretizáveis a partir de ilusões que não perturbam a fruição entre a ilusão e a realidade; o deslocamento da libido pelo aparelho psíquico e a sublimação⁴ dos instintos, o que significa deslocar as metas dos instintos de tal forma que eles não sejam alvos de frustrações do mundo exterior. Segundo o pai da psicanálise, a forma mais eficiente é transformar o instinto e elevá-lo suficientemente a ponto do prazer vir de fontes de trabalho psíquico e intelectual, o qual pode ser entendido como quando um artista dá corpo a sua imaginação e quando um cientista soluciona um problema em busca de uma verdade. O amor, enquanto relação afetiva entre indivíduos e que causa a sensação de amar e ser amado, atitude psíquica familiar a todos os indivíduos, onde, se tem o amor sexual como a mais forte experiência de prazer, estabelecendo-se como uma das formas de felicidade mais primordiais da sociedade; e a satisfação do instinto libidinal original, ou seja, quando o indivíduo consegue, de fato, obter prazer e gozo com o desejo originalmente manifesto pelo seu Eu, é quando não há sublimação, interrupção, ilusão ou qualquer outra técnica empregada contra o instinto libidinal primitivo.

Essas instâncias (ou fatores) variados apresentados, que permitem ao sujeito buscar a sua felicidade, são somente alguns exemplos que Freud elenca, e se apresentam aqui como fatores internos de cada sujeito em sua particularidade. Além dessas instâncias internas, o sujeito precisa desenvolver uma relação com a realidade, o mundo externo. Em outras palavras, o indivíduo desejanse desenvolve uma “[...] constituição psíquica para adaptar sua função ao meio e aproveitá-lo para conquistar o prazer.” (FREUD, 2010, p. 41) que se torna decisiva na determinação do sujeito acerca de quanta satisfação real ele espera do mundo exterior, de quanta força ele se atribui para modificá-lo conforme seus desejos, até que ponto o mundo pode vir a lhe dar prazer e, por fim, como o sujeito pode se tornar independente desse mundo. Essa constituição psíquica, segundo Freud, reside num dos fatores mais importantes, pois é quem regula a constituição libidinal do sujeito na busca do prazer em situações externas.

O êxito jamais é seguro, depende da conjunção de muitos fatores, e de nenhum mais, talvez, que da capacidade da constituição psíquica [...] Quem possuir uma constituição libidinal particularmente desfavorável e não tiver passado apropriadamente pela transformação e reordenação de seus componentes libidinais imprescindível para realizações posteriores, terá problema em obter felicidade da sua situação externa [...] (FREUD, 2010, p. 42).

⁴ A sublimação pode ser compreendida aqui como a transformação de um motivo do instinto primitivo e a sua colocação a serviço de fins considerados mais elevados.

Freud pontua o fato de que o indivíduo precisa ter uma constituição psíquica bem estruturada para fazer a devida relação com o mundo externo, ter noção de como sua relação se dá com o objeto de fora, caso contrário, sem essa evolução, na qual o Eu – que primeiramente abarcou tudo – se não for capaz de separar algumas coisas de si, para compreender e se relacionar com esse mundo externo, culmina na possibilidade de fuga, encontrada na doença neurótica. Com efeito, a investigação freudiana sobre a busca pela felicidade pode ser compreendida a partir de alguns fatores centrais como a sua divisão em obter prazer e ao mesmo tempo afastar o desprazer; ter uma constituição psíquica evoluída para poder construir uma relação entre o mundo externo e o instinto interno do Eu; identificar que a felicidade não é uma condição universal e plena, mas um sentimento causado por motivos particulares de cada indivíduo e uma experiência momentânea. Esse instinto libidinal pela busca do prazer é originário do Eu, portanto, deriva do instinto mais primitivo do sujeito e não conhece aspectos morais como o certo e o errado. Por sua vez, Freud considera a felicidade como algo irrealizável, mas, ao mesmo tempo, algo que não se consegue deixar de fazer. Afirma ainda que o instinto libidinal pode ser deslocado para uma instância de aspecto mais elevado; e, por fim, que a felicidade é o sentimento resultante do instinto primitivo gerado pelo Eu que experienciou o prazer na realização daquele determinado desejo.

Paralelo ao fator de felicidade, Freud também desenvolve uma investigação sobre as fontes da infelicidade, ou seja, sobre as causas de dor e sofrimento impostas ao sujeito, afirmando que “É bem menos difícil experimentar a infelicidade.” (FREUD, 2010, p. 31), e começa a sua argumentação apresentando os três principais causas do sofrimento: a do próprio corpo que, fadado ao declínio, não pode se desfazer dessa dor que lhe é intrínseca; do mundo externo, o qual subjuga o sujeito com poderosas forças destruidoras; e, por fim, das relações com os outros seres humanos, ou seja, do relacionamento social normativo ao qual todos os indivíduos compartilham, sendo que “O sofrimento que se origina desta fonte nós experimentamos talvez mais dolorosamente que qualquer outro [...]” (FREUD, 2010, p. 31). Tendo em vista essa poderosa força como origem da infelicidade, esse artigo busca destacar como as relações humanas no processo civilizatório operam como causa de dor, sofrimento e miséria do indivíduo. É válido citar que, para Freud, a neurose⁵ aparece como uma ameaça à

⁵ A neurose, segundo Freud, surge do conflito entre as instâncias inconscientes, ou seja, existe um conflito entre o Id (componente psíquico regido pelo princípio do prazer) e o Superego (componente psíquico regido pelos ideais e regras sociais internalizadas) e o resultado desse embate – que não pode ser mediado pelo Ego – faz com que o indivíduo comece a se comportar de maneira neurótica. Além disso, a neurose pode estar relacionada aos modelos de identificação e os conflitos psicológicos aos quais a criança é exposta durante a vida. Para uma explicação mais detalhada, conferir (FREUD, 2010)

felicidade do sujeito civilizado, uma vez que este se torna neurótico por não suportar as privações impostas pela sociedade advindas de um ideal cultural. O resultado, então, seria abolir tais privações para o aumento das possibilidades de felicidade – mas, tendo em vista que esse é um feito que beira o impossível, o processo civilizatório e seus ideais culturais, continuam como uma ameaça à busca de prazer do indivíduo.

Antes de explorar como o processo civilizatório e as relações sociais são consideradas causas da felicidade e da infelicidade do sujeito, é preciso compreender que, segundo Freud, a civilização⁶ pode ser entendida como “[...] a inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si” (FREUD, 2010, p. 49). Essa conceituação freudiana apresenta-se como uma descrição mais geral da determinação da civilização, contudo, para um melhor entendimento se faz necessário partir de algumas características que a compõem para ser compreendido de maneira mais detalhada, enriquecendo a forma como percebemos não só a própria civilização na qual vivemos, mas também como ocorreu o processo civilizatório do ser humano numa perspectiva psicanalítica. Essas características constitutivas da civilização são chamadas por Freud de *atos culturais*, na medida em que “Vemos como culturais todas as atividades e valores que são úteis para o ser humano, colocando a terra a seu serviço, protegendo-o da violência das forças naturais etc.” (FREUD, 2010, p. 50). Portanto, ao se pensar historicamente, o ser humano possui uma evolução que se efetivou não só por sua capacidade de adaptação, bem como por sua necessidade de dominar uma técnica que lhe permitisse desenvolver aparatos tecnológicos para facilitar-lhe a vida, como, por exemplo, a criação e o uso de variadas ferramentas, a construção de abrigos, a confecção de vestimentas e calçados e, por fim, o domínio sobre o fogo – esse último acontecimento, provavelmente, representou o mais marcante na história do *homo sapiens*, visto que a partir disto, o seu modo de vida passou a ser mais amplo, principalmente no que diz respeito à alimentação. Torna-se evidente nessa atitude técnica do ser humano, o fato de aplicá-la numa práxis, ou seja, a partir da sua capacidade de adaptabilidade, o ser humano desenvolveu uma capacidade de saber-fazer técnico que, partindo de uma fonte de recursos naturais, pôde desenvolver equipamentos e instrumentos que lhe permitem aperfeiçoar seus órgãos, tanto motores quanto sensoriais, ou até mesmo, lhe dá uma oportunidade de

⁶ No título original desta obra (*Das Unbehagen in der Kultur*), a palavra alemã *Kultur* foi traduzida para o português como *civilização* enquanto um aspecto cultural que designa um desenvolvimento das instituições, técnicas e artes em seu sentido mais antropológico, apresentando, assim, o contexto em que é empregada a palavra.

eliminar possíveis obstáculos para o desempenho de algumas atividades, como, por exemplo, desenvolver uma lança a partir de um galho de uma árvore para caça ou escolher uma pedra que seja adequadamente lascada e possa servir como uma lâmina – mesmo sendo ainda um objeto muito rudimentar – e, avançando mais na linha histórica, a criação do óculos e do aparelho auditivo, ambos visando um aperfeiçoamento ou correção de deficiências sensoriais. À essa característica técnica do ser humano, Freud atribui uma concepção de “[...] o cumprimento de todos – não, da maioria dos – desejos [...], isso que o homem, por meio de sua ciência e técnica, realizou nesta Terra onde ele surgiu primeiramente como um fraco animal [...]” (FREUD, 2010, p. 51), além de que, esse aspecto de realização de desejo por meio da ciência e da técnica, fornece ao ser humano uma concepção de onisciência e onipotência antes presente somente em seus deuses enquanto ideais culturais, ou seja, a realização de um desejo inatingível que anteriormente era atribuída somente àquele ideal de Deus criador, agora passa para o indivíduo e, por conseguinte, esse ser humano agora se aproxima desse ideal a partir do momento em que ele também pode ser um criador de coisas, alguém com poder o suficiente para desenvolver e realizar desejos que antes não lhe era possível. Portanto, aqui se demonstram as características civilizacionais de realização do desejo do indivíduo e o ato cultural pautado pela utilidade de coisas a serem desenvolvidas para a civilização.

Portanto, reconhecemos o alto nível cultural de um país quando vemos que nele se cultiva e adequadamente se providencia tudo o que serve para a exploração da Terra pelo homem e para a proteção dele frente às forças da natureza; em suma, tudo que lhe é proveitoso. (FREUD, 2010, p. 52).

Outra característica importante no desenvolvimento da civilização é a preocupação que a sociedade tem para com as coisas que Freud classifica como inúteis, ou seja, aquelas características de uma civilização que não lhe trazem nenhuma espécie de retorno ou valorização pragmática. Dentre elas, está a necessidade do indivíduo em venerar a beleza, ou seja, tudo aquilo que fornece ao sujeito uma sensação agradável perante algo que seja esteticamente belo, tanto natural quanto reproduzido em objetos; esse aspecto de apreço pela beleza é algo que é exigido do indivíduo, assim como, há também, na relação social civilizada, a necessidade de ordem e limpeza, visto que tudo aquilo que está relacionado à sujeira e desordem vai em oposição ao processo civilizatório. A limpeza pode ser entendida aqui como uma obra humana que chama para si um alto grau de desenvolvimento da civilização, e é considerado tão importante que se estende para o corpo humano, ou seja, existe um critério de reconhecimento social que é inteiramente ligado ao estado de higiene da pessoa, na

medida em que se a pessoa possui um certo desleixo com sua higiene pessoal é vista com maus olhos pelo restante da sociedade, ao passo que a pessoa com a higiene bem feita é apreciada dentre o meio social. Por sua vez, a ordem:

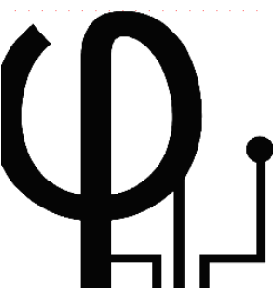
[...] é uma espécie de compulsão de repetição que, uma vez estabelecida, resolve quando, onde e como algo deve ser feito, de modo a evitar oscilações e hesitações em cada caso idêntico. O benefício da ordem é inegável; ela permite ao ser humano o melhor aproveitamento de espaço e tempo, enquanto poupa suas energias psíquicas. (FREUD, 2010, p. 54).

Contudo, a ordem é estabelecida por meio de uma fonte educadora para o indivíduo negligente com suas atividades. Apesar de Freud elencar características da formação da civilização como “úteis” e “inúteis”, em nenhum momento isso significa que possuam um critério de valor uma acima da outra; pelo contrário, Freud (2010, p. 54) defende que “Beleza, limpeza e ordem ocupam claramente um lugar especial entre as exigências culturais”. Isto significa essas características, embora não tenham uma posição pragmática na sociedade, recebem um reconhecimento que vai além de ser somente um “acessório” no processo de formação da civilização; pertencem a um primeiro plano de constituição; são importantes para o indivíduo social. Em seguida, tem um aspecto muito marcante no desenvolvimento civilizacional que engloba o cultivo e a estima por atividades psíquicas elevadas, que se manifestam no propósito de auxiliar a sociedade a manter seu ideal elevado de organização. Essas atividades se encontram entre as realizações intelectuais, científicas, artísticas e até mesmo os sistemas religiosos.

[...] nenhum traço nos parece caracterizar melhor a civilização do que a estima e o cultivo das atividades psíquicas mais elevadas, das realizações intelectuais, científicas e artísticas, do papel dominante que é reservado às ideias na vida das pessoas. [...] se destacam os sistemas religiosos, [...] as especulações filosóficas, e por fim o que se pode chamar de construções ideais do homem, suas concepções de uma possível perfeição dos indivíduos particulares, do povo, de toda a humanidade, e as exigências que colocam a partir dessas concepções. (FREUD, 2010, p. 55).

Por fim, mas não menos importante, existem as relações sociais enquanto modo de regular as relações dos indivíduos entre si em variados âmbitos. O indivíduo pode se encontrar como vizinho, colaborador, objeto sexual de um outro e membro de uma família e de um Estado.

As relações sociais não tratam somente de estabelecer o papel do indivíduo a depender se sua posição perante o próximo, como também os direitos desses indivíduos na sociedade,

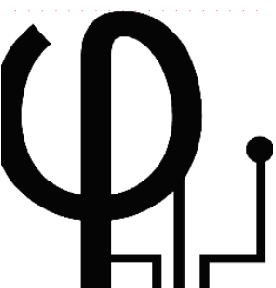


o critério de justiça a ser considerado no coletivo, o modo como as funções sociais em nível institucional se definem para que o relacionamento dentro de uma sociedade civilizada seja estabelecida de uma forma mais igualitária para que as leis, normas e costumes não tenham um critério de arbitrariedade partindo do indivíduo. Em outras palavras, que as regras sociais não sejam determinadas conforme os interesses e instintos do mais forte, logo, “a vida humana se torna possível apenas quando há uma maioria que é mais forte que qualquer indivíduo e se conserva diante de qualquer indivíduo.” (FREUD, 2010, p. 57). Desse modo, forma-se um poder social que se estabelece como um “Direito” contra a força bruta do indivíduo. O estado de poder social sobre o poder individual é, conforme mostra Freud, o passo cultural decisivo e está essencialmente atrelado ao fato de que todos os membros componentes daquela sociedade se limitam individualmente quanto às gratificações, enquanto nesse momento se estabelece a noção de justiça como “[...] a garantia de que a ordem legal que uma vez se colocou não será violada em prol de um indivíduo.” (FREUD, 2010, p. 57). Ou seja, a justiça atua para garantir que o respeito à ordem legal coletiva seja respeitada por todo indivíduo e que tal legalidade, caso violada, permita – em nome da ordem e de um bem maior – aplicar as devidas sanções ao sujeito infrator. Segundo a investigação freudiana, o resultado esperado desse estado de ordem coletiva é de se tornar um direito o qual todos possam contribuir com o sacrifício de seus instintos, além de pretender garantir que ninguém se torne uma vítima por imposição da força bruta do outro.

Evidencia-se nesse caso que a questão da liberdade individual não é apresentada na civilização como um bem cultural, afinal, não é levada em conta quando se trata precisamente da constituição de uma civilização, e como resultado disso, a liberdade individual sofre restrições iniciadas no processo civilizatório e se estendem perpetuamente quando a civilização já está estabelecida; caso contrário iria de encontro ao princípio regulador das relações sociais.

Aquilo que numa comunidade humana se faz sentir como impulso à liberdade pode ser revolta contra uma injustiça presente, e assim tornar-se propício a uma maior evolução cultural, permanecendo compatível com a civilização. Mas também pode vir dos restos da personalidade original, não domada pela civilização, e desse modo tornar-se fundamento da hostilidade à civilização. O impulso à liberdade se dirige, portanto, contra determinadas formas e reivindicações da civilização, ou contra ela simplesmente. (FREUD, 2010, p. 57).

Essa última instância, da relação entre o bem coletivo e a liberdade individual consiste numa das situações mais complexas no processo civilizatório, tendo em vista que



o sujeito, segundo Freud, sempre defenderá o seu direito de liberdade individual perante a coletiva. Portanto, o processo de constituição de um estado de civilização não se importa e nem pergunta ao indivíduo se ele está disposto a sacrificar a liberdade individual em prol de um acordo coletivo, simplesmente impõe-lhe uma condição que faz com que reprima o próprio direito de liberdade em função da civilização. A partir disso, pode-se notar que o critério de equilíbrio entre o desejo individual e o propósito civilizatório são duas forças contrárias que oscilam em cada indivíduo pertencente ao processo, causando-lhe um sentimento de mal-estar decorrente da escolha entre a satisfação do desejo individual, logo, da felicidade, ou do sacrifício particular com a repressão do desejo a lhe causar desprazer e, portanto, a infelicidade.

Boa parte da peleja da humanidade se concentra em torno da tarefa de achar um equilíbrio adequado, isto é, que traga felicidade, entre tais exigências individuais e aquelas do grupo, culturais; é um dos problemas [...] a questão de se este equilíbrio é alcançável mediante uma determinada configuração cultural ou se o conflito é insolúvel. (FREUD, 2010, p. 58).

Diante dessa conceituação de civilização e da contextualização do seu processo, convém salientar que, embora o processo civilizatório seja apresentado como uma busca pelo aperfeiçoamento coletivo cujo resultado visa à perfeição, por outro lado, é a causa da infelicidade, da miséria, da não satisfação de instintos, da privação da liberdade, da renúncia instintual e da neurose no sujeito. De outra forma, demonstra-se um panorama no qual a “civilização” se estabelece como *aprimoramento coletivo de ordem legal a regular as relações sociais dos indivíduos entre si*, ao mesmo tempo em que se manifesta como uma *força impositiva que obriga o sujeito, em sua particularidade, a reprimir seus desejos*, a se desfazer da possibilidade de experimentar o prazer, estabelecendo-se então como a ruína do individual.

Segundo a investigação freudiana, em face do indivíduo, a civilização é fonte de sua miséria, é renúncia dos seus instintos mais primitivos, é privação do prazer e de sua liberdade individual; ela se apresenta como um processo de evolução cultural que se constrói a partir da miséria de cada sujeito que dela faz parte. Como dito anteriormente, existem dois fatores na busca pela felicidade do sujeito: a realização de seus desejos para vivenciar o prazer e afastar a dor evitando o desprazer enquanto causa de infelicidade. Visto que a civilização é a maior e mais complexa causa da miséria e da infelicidade do sujeito, de que recurso(s) ele dispõe para mediante tamanha força impositiva, continuar a buscar a vida civilizada? Retorna-se ao conceito de *sublimação*.

A sublimação do instinto é um traço bastante saliente da evolução cultural, ela torna possível que atividades psíquicas mais elevadas, científicas, artísticas, ideológicas, tenham papel tão significativo na vida civilizada. Cedendo à primeira impressão, seríamos tentados a dizer que a sublimação é o destino imposto ao instinto pela civilização. (FREUD, 2010, p. 60).

Assim, a sublimação revela-se como um fator de suma importância para a saúde psíquica do indivíduo civilizado, pois, uma vez inserido numa sociedade onde as relações são ordenadas a partir do bem comum e não do bem individual. Na qual, o desejo mais primitivo de cada ser humano é reprimido por uma força maior; mas que, apesar disso, precisa dar vazão aos desejos libidinais, por isso a sublimação aparece como uma possibilidade de transformar as ações do Eu - daquela instância psíquica que desconhece o julgamento de certo e errado e cuja função originária é propiciar a vazão dos prazeres do indivíduo -, em ações socialmente positivas. Visto ser deveras perigoso, além de complexo, privar o sujeito de um instinto de prazer, submetendo-o assim à possibilidade de ser alvo de graves distúrbios.

2 PENSAR A TÉCNICA COMO FATOR NO PROCESSO CIVILIZATÓRIO

A técnica (e a tecnologia⁷ derivante desta) pode ser compreendida em diversos âmbitos, como em sua perspectiva antropológica, enquanto um fazer humano, quanto na sua definição instrumental dada como um meio para fins; e até mesmo em sua determinação metafísica, enquanto um modo de manifestação do mundo. Tais definições são as mais comuns atribuídas à técnica, seja em sua vertente originária da Grécia antiga - ou técnica clássica -, enquanto de um saber que permite ao ser humano um fazer, logo, uma atitude prática (*práxis*); seja na definição da técnica moderna (ou contemporânea)⁸ de um simples saber humano que permite à ciência, por meio do cálculo, dominar aquilo que é natural, portanto, um domínio da natureza pela aplicação técnica à ciência, conforme o filósofo alemão Martin Heidegger expõe em sua conferência “*A Questão da Técnica*” de 1953. Contudo, para o autor, a técnica não está ligada somente à sua questão antropológica e instrumental, ela é algo mais complexo e profundo possuindo uma essência, além de ser um modo de se chegar à verdade. Nesse sentido, pode ser

⁷ Por *tecnologia*, deve ser entendido aqui toda e qualquer ferramenta, acessório e/ou instrumento artificial resultante da aplicação de um determinado conhecimento técnico do ser humano.

⁸ Para contextualização de termos, tanto a expressão *técnica moderna* quanto *técnica contemporânea*, terão aqui o mesmo sentido semântico, ou seja, ambas fazem menção ao conhecimento técnico e tecnologias contemporâneas que surgiram a partir da Revolução Industrial. Isso se dá pelo fato de que algumas citações apresentadas aqui usam a primeira expressão, ao passo que a segunda é escolha particular do pesquisador.

entendida como um diagrama epocal, ou seja, um modo de manifestação do mundo numa determinada época. É dessa forma que Heidegger difere a técnica clássica (um saber-fazer e um instrumento para fins) da técnica contemporânea (modo de desocultamento da verdade), ou seja, “Técnica é um modo de desabrigar. A técnica se essencializa no âmbito onde acontece o desabrigar e o desocultamento. Onde acontece a *aletheia*.” (HEIDEGGER, 2007, p. 381). E além da função de desvelamento, a técnica moderna⁹ pode ser compreendida, a partir desse desabrigar e aplicada à ciência, como uma forma pela qual o homem busca dominar a natureza, de modo que “O desabrigar imperante na técnica moderna é um desafiar (*Herausfordern*) que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal.” (HEIDEGGER, 2007, p. 381). É válido ressaltar que, para o filósofo alemão, a técnica aplicada à ciência permite ao homem dominar tudo aquilo que seja proveniente de alguma fonte natural, uma vez que a ciência não pensa, ela calcula; em outras palavras, o cálculo científico é a técnica humana dominando os recursos naturais em prol de uma evolução tecnológica.

A partir dessa breve reflexão é possível compreender a tecnologia *como uma aplicação da técnica no processo histórico da humanidade e, conseqüentemente, em sua evolução para um estado civilizatório mais organizado*. Pensando historicamente, um dos acontecimentos tecnológicos mais marcante – senão, o mais marcante - foi a Revolução Industrial, iniciada na segunda metade do século XVIII, cujo ápice foi no decorrer do século XIX, sobretudo na Inglaterra. Esse acontecimento, sem dúvidas, provocou impacto na sociedade da época e pode ser considerado o estopim para transformações significativas nos processos de manufatura de produtos, como, por exemplo, o surgimento de máquinas-ferramenta que substituíram algumas produções artesanais; e o emprego de máquinas a vapor e a substituição da madeira pelo carvão como combustível. Desde o seu início no século XVIII, esse tipo de melhoria maquinística se tornou um fenômeno constante no processo civilizatório da humanidade, ocasionando novas transições conhecidas como a Segunda Revolução Industrial, com ênfase em melhorias nas áreas de elétrica, mecânica e petroquímica; e a Terceira Revolução Industrial ou Revolução Digital, contemplando o desenvolvimento da eletrônica digital, da automação industrial e das transformações nos sistemas de telecomunicações. Especificamente, no início dos anos 2000,

⁹ A questão da técnica na filosofia heideggeriana é uma temática muito mais vasta e complexa, interagindo com toda a investigação ontológica que o filósofo alemão desenvolveu desde sua Magnum opus “Ser e Tempo” (1927), porém, por questões metodológicas não será explorado nesse artigo todo o universo que se envolve na excepcional Filosofia da Técnica desenvolvida por Heidegger. Para um maior aprofundamento nessa área, conferir sua conferência “A questão da técnica” de 1953, e a obra de Francisco Rüdiger “Martin Heidegger e a questão da técnica” de 2014.

como efeito das revoluções industriais mencionadas – em especial a Revolução Digital que, após o término da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), ocasionou um expressivo desenvolvimento tecnológico na eletrônica, na computação e na robótica –, cientistas dos Estados Unidos e da Europa desenvolveram pesquisas no campo científico que hoje se conhece como Convergência Tecnológica. Tal campo científico se dá a partir de um propósito unificado e interdisciplinar entre diversas áreas que até o fim do século XX atuavam separadamente, cada qual em seu campo de conhecimento especializado.

A evolução mais notável nesse campo da interdisciplinaridade científica foi o surgimento da Convergência Tecnológica NBIC e trata-se da união de quatro áreas específicas da ciência contemporânea: a Nanotecnologia, a Biotecnologia, a Tecnologia da Informação e as Ciências Cognitivas, partindo do pressuposto de que “neste momento na evolução da conquista técnica, a melhoria da performance humana pela integração das tecnologias se torna possível.” (ROCO; BRAINBRIDGE, 2002, p. IX)¹⁰, ou seja, em prol de uma melhoria civilizacional e, conseqüentemente, da performance humana e da sua qualidade de vida, a evolução tecno-científica buscou unir diferentes áreas de pesquisa – que antigamente eram até opostas – na busca por um mesmo objetivo comum.

A expressão “convergência tecnológica” se refere à combinação sinérgica dessas quatro maiores competências da ciência e da tecnologia NBIC (nano-bio-info-cogno), as quais estão atualmente avançando em um ritmo acelerado: (a) nanociência e nanotecnologia; (b) biotecnologia e biomedicina, incluindo engenharia genética; (c) tecnologia da informação, incluindo computação e comunicação avançada; (d) ciências cognitivas, incluindo neurociência cognitiva.” (ROCCO; BAINBRIDGE, 2002, p. IX, tradução livre)¹¹

Portanto, podemos perceber que o fenômeno da Convergência Tecnológica NBIC, apresenta-se como possibilidade de inserir a técnica - compreendida, em suas determinações clássica e moderna, respectivamente, como um saber que produz algo quando aplicado numa práxis e um meio para fins em busca de uma aplicação à ciência para domínio de recursos naturais – cada vez mais como uma parte fundamental da cultura humana, da melhoria social e da evolução da sociedade enquanto civilização. Não se pode pensar, conforme afirma o filósofo e tecnologista francês Gilbert Simondon em sua obra “*Dos modos de existência dos objetos*

¹⁰ “At this moment in the evolution of technical achievement, *improvement of human performance through integration of technologies* becomes possible.”

¹¹ “The phrase ‘convergent technologies’ refers to the synergistic combination of four major NBIC (nano-bio-info-cogno) provinces of science and technology, each of which is currently progressing at a rapid rate: (a) nanoscience and nanotechnology; (b) biotechnology and biomedicine including genetic engineering; (c) information technology, including advanced computing and communications; (d) cognitive science including cognitive neuroscience.”

técnicos” (1958), que o objeto técnico desenvolvido pelo ser humano não seja parte da sua cultura, visto que “[...] o homem tem por função ser o coordenador e inventor permanente das máquinas que o cercam. Está entre as máquinas que funcionam com ele.” (SIMONDON, 2020, p. 46), da mesma forma “O que reside nas máquinas é realidade humana, é gesto humano fixado e cristalizado em estruturas que funcionam.” (SIMONDON, 2020, p. 47). Dessa forma, Simondon, ao contrário de Heidegger, além de trazer a técnica e a tecnologia para uma perspectiva imanente (não transcendente), possui uma visão menos “intensa” sobre a técnica, uma vez que, para o filósofo francês, os seres técnicos, ou ainda melhor, os objetos técnicos existem a partir de uma manifestação do ser humano; diferente de Heidegger que apresenta a técnica como modo totalizante de manifestação do mundo no intuito de desvelar o ser de modo objetivo, Simondon a vê como um modo de existência pelo qual o ser humano se manifesta, e no objeto técnico, uma maneira de interagir no mundo, uma forma do homem deixar a sua marca num mundo por meio da criação de objetos artificiais. Em outras palavras, é a maneira pela qual o ser humano interage com os entes tecnológicos, entes que ele mesmo pensou, inventou, desenvolveu e que agora coordena, pois, esses objetos técnicos só são o que são porque o ser humano fez deles o que são a partir de sua necessidade existencial. Em suma, de acordo com a filosofia simondoniana, *a técnica é uma extensão à própria sociedade e o fenômeno técnico é considerado e deve ser entendido como algo pertencente ao ser humano*, de tal modo, há no pensamento do filósofo francês, uma externalização do sujeito através da filosofia da técnica.

[...] essa relação homem-máquina se realiza quando o homem, através da máquina, aplica sua ação no mundo natural. Então a máquina torna-se veículo de ação e informação, numa relação em três termos – homem, máquina, mundo -, na qual a máquina se situa entre o homem e o mundo. [...] a máquina serve então [...] como retransmissora [...] mas o homem continua a ocupar o centro desse indivíduo técnico complexo que é a realidade constituída por homem e máquina. (SIMONDON, 2020, p. 135)

Assim é possível refletir acerca da tecnologia enquanto fator do desenvolvimento civilizatório e de equilíbrio social, ou seja, como que a tecnologia se apresenta na interação entre o social e o coletivo, uma vez que “Boa parte da peleja da humanidade se concentra em torno da tarefa de achar um equilíbrio adequado, isto é, que traga felicidade, entre exigências individuais e aquelas do grupo, culturais [...]” (FREUD, 2010, p. 58); o quão impactante é o efeito causado por ela no cotidiano; e, além disso, quão assustadora é a dependência da tecnologia atualmente para manter a sociedade em funcionamento. A partir da premissa

de Freud sobre felicidade e infelicidade, é possível imaginar que esse avanço tecnológico seja um dos fenômenos possíveis ao qual se pode atribuir como causa de prazeres e de tristezas, pois carrega em si uma possibilidade no desenvolvimento de ambiguidades. Não obstante, compreendendo que a evolução cultural surge como um *processo* peculiar que se desenrola na humanidade, além de que “Podemos caracterizar este processo pelas mudanças que ele efetua nas conhecidas disposições instintuais humanas [...]” (FREUD, 2010, p. 59), não se pode considerar a manifestação da técnica, por meio da tecnologia, como um fenômeno não participativo nesse processo. Adentrando mais na contextualização da cultura, Freud nos apresenta que esta, enquanto processo de desenrolar da humanidade, é um processo a serviço de Eros na busca pela união de indivíduos isolados, a partir de estruturas mais simples como famílias e amigos, até as mais complexas, como povos e nações, formando uma grande unidade que pode ser compreendida como *humanidade*, de tal forma que, “essas multidões humanas devem ser ligadas libidinalmente [...]” (FREUD, 2010, p. 90), em outras palavras, durante esse processo de construção e desenvolvimento cultural da humanidade, uma das forças principais de sua união é justamente a pulsão de vida, o Eros que, enquanto desejo libidinal direcionado à construção do coletivo acaba por não prejudicar o indivíduo. Contudo, há um alerta a ser considerado nessa operação, pois, segundo Freud, um dos obstáculos mais perigosos nesse processo seria a pulsão de morte, aquele desejo de destruição visto que “[...] o pendor à agressão é uma disposição de instinto original e autônomo do ser humano [...]” (FREUD, 2010, p. 90), estabelecendo, portanto, a agressão, e a violência e a destruição proveniente dela, como uma força inerente do sujeito, a qual se manifesta para agir contra a pulsão de vida e a união dos indivíduos.

A partir desses aspectos de desenvolvimento cultural, ao inserir a tecnologia como um dos fatores nesse processo enquanto um fenômeno detentor de ambiguidades, é possível analisá-la como um objeto a ser estudado mais detalhadamente, tanto psicanalítica quanto filosoficamente. Se a técnica, enquanto um saber para produção tecnológica, pode ser compreendida no âmbito antropológico, não analisar a tecnologia nessa perspectiva seria algo ingênuo a ser feito, considerando o tamanho de sua inserção na sociedade, além de ser um produto não só de ação, mas de interação do ser humano, conforme analisado por Heidegger e Simondon.

Por um lado, enquanto aqueles que desenvolvem e fornecem a tecnologia em prol de um avanço da civilização gozam de momentos de prazer como o retorno de sua atividade; os que delas se utilizam, são alvos, não só de felicidade e prazer, ao utilizá-las para trabalho, interagir com entes queridos que se encontram distantes e até para o estudo, mas

também, de uma tristeza e angústia considerável, seja pelo fato de terem sido substituídos nas funções laborais por máquinas; pelo fato de operar máquinas e sofrerem acidentes (até eventuais mortes); ou, simplesmente, por meio da utilização da tecnologia em seu cotidiano - seja por felicidade, necessidade ou dependência.

Um bom exemplo para refletir atualmente sobre como a tecnologia¹² tem um efeito ambíguo na realidade do sujeito, afetando o seu estado de felicidade e infelicidade, está relacionada ao uso das plataformas digitais de interação – não somente as redes sociais, uma vez que essa é uma área específica dentro do avanço tecnológico aqui explorado -, antes, tal análise pretende abranger todo o universo tecnológico do século XXI, tendo seu ápice, na miniaturização do computador em *smartphone*. Isso tem como efeito a possibilidade de fazer com que a informação¹³, antes acessada em fontes estáticas – em jornais, revistas, aparelhos de TV e rádio – seja transformada em algo móvel, transitório e acessível a qualquer hora em qualquer lugar, além de ser algo extremamente valioso, e que percorre as redes, por meio da Internet, bombardeando a sociedade, ora com notícias agradáveis, ora com notícias desagradáveis. Essa nuance abrupta promovida pela circulação da informação causa no sujeito uma enxurrada de sentimentos, em um momento se encontra num estado de êxtase em virtude de uma notícia boa, de uma mensagem agradável de algum amigo, parente ou companheiro, uma promoção profissional que lhe aparece como fonte de prazer e felicidade; ao passo que, em questão de segundos transforma-se numa angústia, num mal-estar e numa tristeza ainda maior a partir de acontecimentos infelizes disparados por diversas formas de propagação midiáticas, as quais, como fontes de manifestação externa o sujeito não pode controlar. Isso ocorre tanto por sítios eletrônicos quanto por redes sociais, causando primeiramente, uma cisão emocional no indivíduo e, logo em seguida, uma inversão do estado de prazer eufórico para uma angústia e melancolia devastadora.

No âmbito das tecnologias materiais, temos máquinas automatizadas substituindo o trabalho humano; aplicativos bancários que efetuam operações financeiras em questão de segundos – que antes demandava horas em agências; sítios eletrônicos de busca que substituíram as vastas enciclopédias de livros e *smartphones* que reuniram em um só lugar, aparelhos como: TV, rádio, câmera fotográfica, telefone e aparelhos de som, exemplos fáceis

¹² Vale citar que o avanço tecnológico é um fenômeno vasto demais para ser abordado como um todo nesse artigo, logo, é necessário um recorte analítico de como a tecnologia se manifesta como um fenômeno que pode ser analisado a partir da perspectiva freudiana enquanto parte do processo civilizatório.

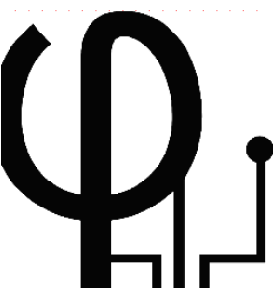
¹³ O conceito de *Informação* aqui deve ser considerado como *todo conteúdo que gera um conhecimento a partir de uma interação com o mundo exterior*. Esse recorte se faz necessário, uma vez que o conceito de Informação possui diferentes significados nos mais diversos âmbitos, seja na filosofia, na física, na comunicação ou na tecnologia de informação.

de se notarem acerca da evolução tecnológica e a relação com o processo civilizatório. No caso de tecnologias digitais, o *e-mail* e as mensagens eletrônicas trocadas em minutos substituíram as cartas, que muitas vezes levavam dias para chegarem; as videolocadoras passaram a se chamar “plataformas de *streaming*” – e como antigamente, existem várias; as vastas prateleiras de bibliotecas possuem uma concorrência digital, em que os indivíduos tecnológicos leem livros digitais e não materiais; o telefonema, antes usado para comunicação a longas distâncias, teve a função desbancada pelos aplicativos de conversas que permitem gravar áudios os quais os interlocutores podem ouvir caso queiram e no momento em que desejarem; jornais, revistas, quadrinhos, coleções, álbuns adquiridos antes em lojas e bancas de jornal, foram transformados em sítios eletrônicos, *blogs*, canais, *podcasts*. Em face disso, a informação não é mais estática, passiva, aguardando um leitor adquiri-la; ela é algo móvel, itinerante e ativo; a informação permeia os ambientes sociais, nas mais variadas formas, sejam textuais, gráficas ou em áudios, não importa mais se o sujeito quer saber de determinado tema, em algum momento uma dada informação é divulgada e chega até aquele sujeito devido à sua grande possibilidade de propagação ativa.

O sentido da evolução cultural é a luta entre o instinto de vida e o de morte e o perigo da tecnologia reside, partindo de uma perspectiva psicanalítica, justamente em sua capacidade de se tornar um campo que provoca a possibilidade – no processo civilizatório – de embate entre a pulsão de vida e a pulsão de morte. A partir disso, é possível analisar a técnica e o avanço tecnológico como um dos fatores culturais contemporâneos para o desenvolvimento da civilização, assim como sua parcela de responsabilidade e ambiguidade como fonte de felicidade e infelicidade a partir dos variados modos de manifestação, em sua forma física e material ou em sua forma digital. Contudo, se deve tomar cuidado com a possibilidade de cair em um reducionismo ao atribuir ao sujeito *o uso* que ele faz da técnica e dos artefatos tecnológicos a sua disposição, uma vez que a proposta da reflexão apresentada não é a intencionalidade dos atos do indivíduo e as consequências resultantes desse ato,¹⁴ mas sim, como que as manifestações externas da realidade, as ações contingentes do mundo (e do Outro), as quais estão fora do controle do eu, afetam cada indivíduo e como se apresentam, às vezes, como causa de prazer e em outras vezes, como causa de desprazer. Isso a torna objeto de estudo baseado nos conceitos psicanalíticos em geral e freudianos, buscando uma compreensão desse

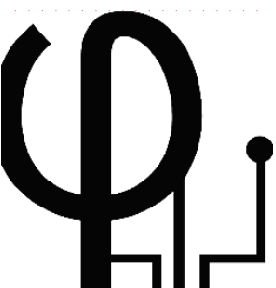
¹⁴ Não obstante, uma reflexão acerca da moralidade e das ações humanas provenientes da técnica é um tema de suma importância no debate da Filosofia da Técnica e merece um espaço dedicado ao seu desenvolvimento. Por motivos metodológicos, esse artigo não se dá à luz da ética da técnica, tampouco encerra esse debate, antes, possa ser lido como um componente gerador para demais provocações.

fenômeno e como se manifesta ao sujeito; como se dá o relacionamento sujeito-tecnologia; qual o horizonte de sentido que o fenômeno tecnológico exerce sobre a sociedade, compreender a sua importância sociocultural e, principalmente, quais os efeitos que a tecnologia causa – e pode vir a causar ainda mais – na psique do sujeito e nas patologias psíquicas que já se encontram nos principais autores e livros na história da psicanálise.



REFERÊNCIAS

- BERNARDO, Cristiane H. C.; CHAVES, Viviane H. C. Norbert Wiener: história, ética e teoria. *História*, v. 39, 2020, p. 1 – 18. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-4369e2020017>.
- CRAIA, Eladio C. P. Heidegger e a técnica: sobre um limite possível. *Revista Aurora*, Curitiba, v. 25, n. 36, p. 241-264, jan./jun. 2013. DOI: <https://doi.org/10.7213/revistadefilosofiaaurora.7773>.
- FREUD, Sigmund. *Mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930 – 1936)*. São Paulo: Companhia das Letras: 2010.
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. *Scientiae Studia*, v. 5, n. 3, p. 375-398, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1678-31662007000300006>.
- LOPES, Charles L. R. As revoluções industriais e o surgimento do proletariado urbano. In: *VIII Seminário internacional de integração étnico-racial e os objetivos do desenvolvimento sustentável*, 2020, on-line. Anais do VIII Seminário internacional de integração étnico-racial e os objetivos do desenvolvimento sustentável, Guarulhos, Brasil para todos – Revista Internacional, vol. 8, n. 1, p. 22-26. Disponível em: <https://ojs.eniac.com.br/index.php/Anais_Sem_Int_Etn_Racial/article/view/646>. Acesso em: mar. 2022
- MOREIRA, Jacqueline de O. A alteridade no enlaçamento social: uma leitura sobre o texto freudiano “O mal-estar na civilização”. *Estudos de Psicologia*, n. 10, Ago/2005, p. 287 – 294. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2005000200016>.
- ROCO, Mihail; BAINBRIDGE, William. *Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*. 1ª ed. Arlington: NSF, 2003.
- SIMONDON, Gilbert. *Do modo de existência dos objetos técnicos*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.



Recebido em: 04/05/2022
Aprovado em: 25/06/2022
Publicado em: 30/09/2022

FREUD E A MISOGINIA
possíveis leituras a partir de uma epistemologia feminista

FREUD AND THE MISOGYNY
possible readings from a feminist epistemology

João Victor Ponciano¹
(jvponcianopucpr@gmail.com)

Resumo: O machismo, expressão da misoginia, utiliza-se de diversas estratégias de aperfeiçoamento que visam assegurar a manutenção de toda uma ordem de privilégios sociais historicamente atrelados a uma identidade específica (homem branco-europeu-heterossexual), conjunto de disposições culturais conhecido como sistema patriarcal. Pretende-se discutir se a obra de Freud se encontra alheia a esses mecanismos ou encontra-se limitada pelos dispositivos do patriarcado. Como estratégia, será adotado um percurso específico que nos permitirá, inicialmente, compreender como o conceito de misoginia se estruturou no pensamento ocidental e seu entrelaçamento com a história e a cultura, visto que a nossa hipótese, *a priori* é de que este pensamento está intimamente associado aos dispositivos produzidos pelo patriarcado. Por fim, entraremos em discussão com o fundador da psicanálise, a partir da sua teoria do complexo de Édipo, tentando, assim, perceber em que medida o pensamento freudiano acerca da sexualidade está afetado pelas técnicas falaciosas de um pensamento oriundo da misoginia. Buscaremos adotar, como método de análise dessas construções teóricas psicanalíticas, a categoria que sugerimos chamar de epistemologia feminista.

Palavras-Chave: Misoginia. Epistemologia feminista. Freud. Complexo de Édipo.

Abstract: Sexism, expression of misogyny, uses several enhancement strategies that aim to ensure the maintenance of an entire order of social privileges historically tied to a specific identity (white-European-heterosexual man), a set of cultural dispositions known as the patriarchal system. What we want to discuss here is whether Freud's work is unrelated to these mechanisms or whether psychoanalytic theory is limited by the devices of patriarchy. As a strategy, we will adopt a specific path that will allow us, initially, to understand how the concept of misogyny was structured in Western thought and its intertwining with history and culture; our hypothesis, *a priori*, is that this thought is closely associated with the devices produced by patriarchy. Finally, we will discuss with the founder of psychoanalysis, from his theory of the Oedipus complex, trying to understand if Freudian thought about sexuality is affected or not by the fallacious techniques of a thought originating from misogyny. We will seek to adopt, as a method of analysis of these psychoanalytic theoretical constructions, the category we suggest to call feminist epistemology.

Keywords: Misogyny. Feminist epistemology. Freud. Oedipus complex.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Psicanálise da Faculdade da Amazônia a nível *lato sensu*.
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4160996671087824>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9509-1811>.



1 UM OLHAR PARA A HISTÓRIA A PARTIR DA MISOGINIA E SUAS CONSEQUÊNCIAS

Sempre que emergem discursos que associam as mulheres à loucura, à histeria, a uma espécie de natureza frágil e inferior em relação ao homem, que legitimam a desigual distribuição de responsabilidades sociais, seja no campo da política ou em postos de trabalhos, podemos discernir a reprodução de traços misóginos internalizados historicamente na cultura humana. Qualquer estrutura, seja ela cultural, política ou social, que esteja alicerçada em pressupostos essencialistas, baseadas em certas predisposições naturais e que classificam hierarquicamente os homens em uma posição superior em relação à mulher, com base na genitália, pode ser tida como misógina.

A história nos revela que os homens sempre garantiram preponderância nessa distribuição de poder e as mulheres foram continuamente colocadas em submissão pelo simples fato de serem “mulheres”.

Para exemplificar o argumento, podemos nos reportar às críticas apresentadas por Simone de Beauvoir a respeito das teorias desenvolvidas por Freud, acerca da inveja que o pênis despertaria, “naturalmente”, nas meninas. Para a mencionada autora, tal teorização deriva de uma tradição epistêmica corrompida por dispositivos que buscam inferiorizar as mulheres. A inveja do órgão masculino, em verdade, não ocorreria por uma contingência intrinsecamente biológica, mas pelo símbolo de poder que o órgão genital masculino representaria. Afirma a filósofa francesa que,

a menina não inveja o falo a não ser como símbolo dos privilégios concedidos aos meninos; o lugar que o pai ocupa na família, a preponderância universal dos machos, a educação, tudo confirma a ideia de superioridade masculina (BEAUVOIR, 1949/2016, p. 72).

Portanto, a convenção acerca dessa anatomia é determinante para o desenvolvimento do suposto complexo de castração. É desse acordo cultural, garantidor de privilégios a uma determinada parcela da sociedade, que emerge a misoginia e se reproduz o patriarcado, espraiando consequências para todo o pensamento ocidental. Segundo Tiburi (2019, p. 39), “a misoginia é o discurso de ódio especializado em construir uma imagem visual e verbal das mulheres como seres pertencentes ao negativo²”. Tal construção é que torna as práticas de

² Tiburi emprega o termo negativo para designar aquela que está fora do poder, a saber, a quem está destinado a tornar-se inferior.

violências materiais ou simbólicas contra as mulheres socialmente aceitáveis, como justifica a formulação de teorias que colocam as mulheres em posição de subalternidade social.

A partir dessa premissa, não causa nenhum incômodo alicerçar uma cultura em um argumento que desloca a mulher para uma posição submissa, tendo como finalidade apenas o serviço. Em outras palavras, a razão da existência da mulher seria se tornar serva do homem, nada mais e, portanto, qualquer ação que procure alterar a ordem natural do sistema patriarcal deve ser reprimida até que as tensões cessem.

Os discursos, as normas, a internalização de uma moral repressora, a naturalização de dogmas, leis que não podem ser questionadas, as violências simbólicas e físicas, o direito de fazer política, filosofia, ciência são parte de um mecanismo de poder que sustenta o privilégio de alguns, neste caso, o privilégio dos homens. Esse mecanismo, denominado de dispositivo³, é capaz de perscrutar as subjetividades e forjar identidades adaptadas às suas prescrições.

Isso reforça a ideia de que existe uma ordem social que favorece grupos enquanto obriga outros a se submeterem a certo regime de verdade, culminando na violência, inclusive na própria morte de quem ousar desrespeitar a regra. O patriarcado, portanto, é a forma de organização social que sustenta a ordem de privilégios masculinos, dentre os quais está a transformação da vida das mulheres em “escravidão”, ou seja, a reificação da vida humana cujo destino vivencial seja atrelado à satisfação dos desejos dos homens.

Para que tamanha engrenagem funcione, é necessário que as bases sociais estejam em consonância com moralidades inquestionáveis, que dão suporte aos privilégios desigualmente distribuídos. Em outros termos, realça Tiburi (2019, p. 63) “o patriarcado depende da ideia de natureza que define a existência de apenas dois sexos, cujos comportamentos foram programados”. Neste caso, a natureza define a essência humana levando em consideração o sexo, e, caso seja feminino, sua essência⁴ é a sujeição ao homem, pois a natureza lhe teria feito inferior.

Essa inferioridade torna-se decisiva para a generalização de argumentos que excluem as mulheres da atuação na esfera pública como um todo, torna-as vulneráveis e dependentes de um provedor (o homem) e as coloca como principal modelo para o estudo de certas patologias,

³ Estamos nos apropriando do termo utilizado por Foucault, para justificar o privilégio dos homens em relação às mulheres no decurso da história. Segundo ele, dispositivo seria “[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não-dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos” (FOUCAULT, 1984, p. 244).

⁴ Cabe ressaltar que no conceito de essência está inserida a concepção de imutabilidade.

como é o caso da histeria⁵. Sanches e Rodrigues (2021), ao escreverem sobre a misoginia, advertem que o processo civilizatório ocidental caminha de forma estrita ao ódio direcionado às mulheres. Destacam que a transmissão da cultura por meio da escrita - domínio exclusivo dos homens, não só contribui com o silenciamento das mulheres, como também propaga concepções pautadas na depreciação do ser mulher. De Eva à Pandora, facilmente encontramos exemplos da vinculação do feminino com o mal. Relatam as autoras:

A hostilidade contra a mulher é encontrada em todos os tempos e lugares, não sendo possível traçar claramente suas origens. A exclusão das mulheres da vida econômica e política, o feminicídio, as manifestações de assédio moral e sexual, são expressões enraizadas e cotidianas de desprezo e violência dirigidos ao feminino. Para além dessas situações evidentes de hostilidade, temos na cultura mecanismos mais sutis de controle do corpo feminino, que impregnam a sexualidade da mulher com culpas, medos e passividade. A mulher costuma ser concebida como um “outro” indecifrável, enigmático e ameaçador, que precisa ser “domesticado” no pleno sentido da palavra: associada ao selvagem, a mulher deve ser controlada e docilizada, restrita ao espaço doméstico (SANCHES; RODRIGUES, 2021, pp. 129-130).

Tendo em vista a hipótese de que a civilização ocidental está fundada no pensamento misógino, pressupomos que um dos fatores que atuam como sustentáculo da sociedade patriarcal seria a produção de teses que colocam os homens em posição de destaque e as mulheres em posição de inferioridade. Essas inúmeras teses, entretanto, estão ancoradas em argumentos lacunares, mais propriamente supersticiosos do que científicos, que cristalizam preconceitos, hábitos e desejos que impedem o indivíduo de adquirir lucidez acerca da distinção categórica entre crença e realidade material. Como disse Bertrand Russell (1971-2, p. 178), “o homem que se compraz numa tal teoria do conhecimento humano assemelha-se ao homem que nunca abandona seu círculo doméstico por receio de que fora dele sua palavra não seja lei”.

A partir dessa problemática, torna-se necessário pensar em epistemologias que sejam aplicadas como ferramentas que auxiliem na tarefa de implodir os “dogmas científicos” frutos de hábitos culturais que solidificaram estruturas misóginas no campo da ciência. A própria filosofia pode ser exemplo de domínio de saber rigidamente discriminatório, produtora daquilo que estamos chamando de dogmas científicos, pois parte de seu campo retroalimenta uma exclusividade em determinados círculos, em nome de um saber vazado de lacunas. Essa exclusão se evidencia quando nos deparamos com a história da Filosofia no Ocidente. Imaginando um hipotético julgamento da Filosofia podemos simular mentalmente como seria

⁵ Durante um longo período de tempo a histeria foi considerada uma patologia própria da mulher.

o interrogatório de sua trajetória, a fim de tornar as proposições desse texto mais lúcidas: No banco dos réus, está sentada a Filosofia, e, como testemunha, a História toma assento. Como juíza, a ciência. A primeira pergunta é: Quem estava autorizado a fazer filosofia? Por que se acreditava a Filosofia como patrimônio exclusivo de um território geográfico específico? Por que a Filosofia tem uma suposta data de criação e um berço determinado? O gênero masculino é o criador da Filosofia? Se sim, por que a história relata a existência de mulheres que ousaram filosofar? Se não, onde estão as mulheres quando nos deparamos com o cânone filosófico?

Se pensarmos que em dado momento a história foi excludente e se “a filosofia é exclusiva”, como intui Peter Sloterdijk (2016, p. 15) “ela apenas reflete a autoexclusão que a maioria se impõe”. Dessa maneira, infere-se que o fazer filosófico opera a partir de bolhas coexistentes, que têm limites bem definidos na maioria das vezes. Então, cabe ao investigador científico atravessar os limites ou lhes estabelecer novas latitudes. Por essa razão, torna-se essencial tomar como método de pesquisa uma epistemologia que nos permita indagar sobre a pertinência temporal de certos “dogmas”, com vistas à promoção de um conhecimento que preencherá as lacunas deixadas pelas estruturas opressivas.

2 EPISTEMOLOGIAS FEMINISTAS COMO MÉTODO INVESTIGATIVO

Esta sessão procura especificamente pensar a produção feminista, suas críticas à produção dos saberes científicos, reenquadrar questões antigas e vindouras a partir de uma nova ótica, que chamaremos de epistêmico-feminista. Se, por um lado, a história escamoteia as mulheres e, conseqüentemente suas produções; por outro lado, podemos observar a emergência de movimentos de resignificação do passado, por meio do advento das ondas de resistência feministas, que sinalizam um ímpeto emancipatório. A epistemologia feminista, ou, em termos mais precisos, as epistemologias feministas fazem parte desse processo de desnaturalização e releitura do passado, no que tange à construção da civilização alicerçada pelo dispositivo do patriarcado com vistas à reconstrução do presente por meio de uma nova leitura. O objetivo deste trabalho é, também, firmar o compromisso para a construção de uma teoria emancipadora a partir do método epistêmico-feminista. A seguir, um breve resumo do que se poderia entender por esse termo.

As diversas abordagens feministas da epistemologia – ou seja, a crítica feminista da ciência, com a atenção voltada, especialmente, para as relações entre as teorias do conhecimento e os nocivos estereótipos de gênero que as formam – se encontram a partir

da observação de que a exclusão das mulheres da produção de conhecimento tem consequências que são constantemente ocultas pela ilusão da imparcialidade do sujeito conhecedor, dos métodos de que se utiliza e dos objetos que considera dignos de investigação.

Ao adentrarmos no bloco das ideias de um determinado campo do saber da filosofia, como é o caso da teoria do conhecimento,⁶ podemos perceber que os conceitos criados, como o de objetividade científica, mostraram-se distorcidos ou delineados por discursos e práticas que não acomodavam outras maneiras de pensar. Tudo que viesse à lume como produção científica a partir de marcador que não fosse masculino seria descartado, pois havia um critério imprescindível para fazer ciência, ostentar o indivíduo a condição de ser um “sujeito pensante”.⁷ Portanto, a produção de conhecimento era, então, estritamente excludente, como já vimos na sessão anterior. De um lado, o meio científico era refratário ao pensamento criado por mulheres e, de outro, dificultava ou até mesmo impossibilitava a entrada de mulheres nos territórios considerados “de homens”. Essa discussão nem entra em outros campos da problemática da “gentrificação”, mais amplo do que o aspecto ora abordado: o binarismo homem/mulher nos interessa, por ora, como um início de discussão possível.

As teorias feministas, especificamente o que pode ser chamado de epistemologia feminista, procuram novas formas de compreender o “sujeito”, repensar essa categorização, encontrar outras definições e possibilidades investigativas para esse sujeito, de modo a fugir do posicionamento que reflete a cristalização de um binarismo simplista, que só traz marcas estéreis, ou preconceituosas, ou estereotipadas, ou falsas, enfim, marcas que *ainda* deslocam a mulher para situações vivenciais que naturalizem toda a sorte de violências sejam elas simbólica, física, patrimonial, entre outras.

Os processos que envolvem as perspectivas feministas se dão a partir da compreensão epistêmica do sujeito como possuidor de corpo, localização e posição diferentes, isso evidencia o fracasso das tentativas de universalização de perspectivas que são estritamente particulares e, por assim dizer, singulares. Isso possibilita a coexistência da diversidade de agentes do conhecimento. É preciso enfatizar que não existe uma única epistemologia feminista, pois o que existe são coletivos de ideias, aproximações e argumentos que têm em comum somente o comprometimento de suas investigações científicas com a exposição e a reversão da [suposta] derrocada das mulheres e a superação do preconceito de gênero das fórmulas tradicionais (LONGINO, 2012).

⁶ Campo em que a ciência encontra sua base.

⁷ Categoria estritamente masculina, pois não se falava em sujeita, mas apenas sujeito.

A construção dos espaços de debate científico não deve ser monopolizada, nem sua existência identificada como campos de pertencimento estritamente “masculino”; mas, sim, campo de debates, que podem emergir de qualquer lado e encontrar eco. Margareth Rago reconhece os avanços encontrados com o surgimento de novas epistemologias. Ela afirma (1998, p. 10) que “há que se reconhecer as dimensões positivas da quebra das concepções absolutizadoras, totalizadoras, que até recentemente poucos percebiam como autoritárias, impositivas e hierarquizantes”. Portanto, incorrer no mesmo erro do passado – ou dos passados, critério, muitas vezes, utilizado pelo meio acadêmico para dividir o tempo, em temporalidades, épocas ou momentos – o de pensar que não existem “novas epistemologias”, diferentes olhares sobre o mesmo objeto, enunciados científicos distintos, muito menos uma “epistemologia feminista” representa um retrocesso tanto para a ciência quanto para a situação geral das mulheres.

De acordo com Showalter (1994, p. 29), quanto a essa construção epistemológica, que tem como base o feminismo, é necessário “encontrar seu próprio assunto, seu próprio sistema, sua própria teoria e sua própria voz”. A partir dessa base, defende-se que a epistemologia feminista tem se firmado, cada vez mais, após lutas ao longo de décadas e séculos, pois há discursos referentes estritamente a esse modo de pensar. Existe um sistema próprio, teorias que corroboram com o modo de fazer feminismo e, principalmente, uma nítida voz que clama por espaço, tanto na comunidade civil, como nos espaços de poder estatal, e também na academia. Portanto existe um conjunto de discursos e práticas a que podemos chamar feminismo, isso é sabido, há estudos sobre sua genealogia, temporalidades e redes. Mas, por isso mesmo, é necessário que, de tempos em tempos, façam-se investigações acerca de seu andamento, suas intersecções e transdiscursividade.

Por esta razão, não seria escandaloso pensar em uma possível leitura da psicanálise a partir da ótica feminista, pois uma nova ferramenta epistemológica nos permitiria, de fato, discernir a psicanálise da misoginia travestida de teorias lacunares aparentemente robustas. Ainda na lição de Rago (1998, p. 10), “Não há dúvidas de que o modo feminista de pensar rompe com os modelos hierárquicos de funcionamento da ciência e com vários dos pressupostos da pesquisa científica”. Deseja-se com a criação de uma epistemologia feminista não a exclusão de uma tradição, que se inicia no findar da modernidade como é o caso da psicanálise, mas sim questionar sistemas fechados de produções de saberes, romper com uma espécie de enquadramento conceitual normativo e, perceber, que o nascimento de epistemologias feministas, sustenta Rago (1998, p. 5), se dá “pela visibilidade da ‘questão feminina’, pela conquista e ampliação dos seus direitos específicos, pelo fortalecimento da identidade da

mulher [...]”. Poderíamos acrescentar, pelos novos contatos, pelas novas redes, por novos modos de pensar, por aproximações e também afastamentos.

Portanto, ao sermos confrontados com os mesmos questionamentos de Harding (1993, p. 19), sobre a necessidade de produção de uma nova abordagem epistêmica, a saber, “para que serve uma epistemologia feminista?”, ou “qual a razão ou necessidade de explicar o mundo e seus conflitos a partir de uma perspectiva nova?”, devemos parar, analisar, produzir investigações que sirvam de entendimento e de catapulta para as novas situações vindouras. Outra resposta poderia ser dada diretamente a partir das palavras de Margareth Rago, quando aponta para uma das primeiras críticas do feminismo em relação à ciência, a saber:

Não é demais reafirmar que os principais pontos da crítica feminista à ciência incidem na denúncia de seu caráter particularista, ideológico, racista e sexista: o saber ocidental opera no interior da lógica da identidade, valendo-se de categorias reflexivas, incapazes de pensar a diferença. Em outras palavras, atacam as feministas, os conceitos com que trabalham as Ciências Humanas são identitários e, portanto, excludentes. Pensa-se a partir de um conceito universal de homem, que remete ao branco-heterossexual-civilizado-do-primeiro-mundo, deixando-se de lado todos aqueles que escapam deste modelo de referência. Da mesma forma, as práticas masculinas são mais valorizadas e hierarquizadas em relação às feministas (RAGO, 1998, p. 3).

Sandra Harding, ao tematizar os motivos para a defesa de uma epistemologia feminista, sugere que a criação de novas correntes, maneiras de pensar e de construir conceitos e conhecimento – que inclusive buscam deslegitimar certas práticas de fazer ciência, e levar à exclusão de outras – não diminui o *status* do empreendimento científico em relação à epistemologia feminista e suas críticas. Acrescenta ainda a pensadora estadunidense (1993, p. 23), “uma forma de resolver o dilema seria que a ciência e a epistemologia feminista terão um valor próprio ao lado, e fazendo parte integrante, de outras ciências e epistemologia – jamais como superioridade às outras”.

Por intermédio de lutas, as mulheres têm, cada vez mais adentrado em territórios anteriormente inacessíveis, estando a academia entre eles. Em face da *invasão*⁸ desses lugares, a história pode e deve ser reinterrogada, revisitada, pois há um novo olhar que possibilita a problematização de velhos conceitos e ainda a criação de novos. Com a epistemologia feminista existe a possibilidade de se fazer ciência fora de uma estrutura falocêntrica especular (RAGO, 1998, p. 8). Desse modo, torna-se interesse de nossa empreitada neste artigo, reinterrogar Freud

⁸ Propositamente adotamos esse vocábulo uma vez que esses espaços abordados no texto não foram graciosamente franqueados às mulheres, mas alcançados a partir de muitas reivindicações.

e a psicanálise a partir de uma visada feminista. Importante frisar que essa trajetória de pesquisa não pretende alcançar uma resposta definitiva, nem sentença que absolva ou condene o protagonista da Psicanálise; mas, sim, desejamos criar um espaço produtivo de discussão de temas como o adiante abordado, a saber, a psicanálise é fruto de uma estrutura falocêntrica?

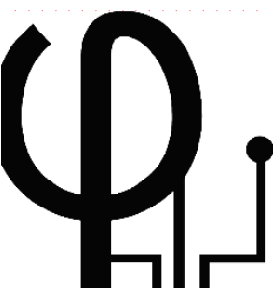
3 FREUD E A PSICANÁLISE: ISENTOS OU PARTICIPANTES DE UMA ESTRUTURA MISÓGINA?

Uma das diversas motivações deste trabalho parte do reconhecimento da necessidade de criação de espaço de debate científico acerca de problemas filosóficos que até pouco tempo não encontravam a devida visibilidade acadêmica, a exemplo de estudos relacionados às questões de gênero sob a perspectiva filosófica. Destarte, a pretensão desta pesquisa é direcionada à realização de uma leitura que fuja do escopo canônico das reflexões postas a partir da psicanálise, visando, assim, um olhar a partir do feminismo.

Mas, se de fato existirem, quais seriam os possíveis pontos de contato do feminismo com a psicanálise? Qual o papel de Freud e, portanto, da psicanálise do início do século XX? Seria o criador de uma abordagem teórica acerca da subjetividade humana que comunga dos valores de estrutura misógina? Ou, ao contrário, seria Freud um revolucionário, que se afastaria do paradigma patriarcal reproduzido há séculos no Ocidente em sua prática de escuta das mulheres, seu distanciamento de Jean-Martin Charcot e da vinculação da histeria como patologia exclusiva das mulheres?

Lea Silveira, ao escrever sobre o feminismo e a psicanálise, ajuda-nos a compreender como os problemas levantados pela psicanálise tornam-se fonte de conteúdo para o aprofundamento das discussões feministas, conforme a pensadora:

A psicanálise interessa à reflexão feminista na medida em que reivindica para si duas tarefas: elaborar teoricamente o fenômeno da sexualidade humana e, em sendo assumida a tese de que existem processos psíquicos inconscientes, diagnosticar o modo pelo qual eles incidem nas dimensões social e política da nossa experiência – ou seja, nesse caso, trata-se de identificar a maneira como a realidade é informada por fantasias que se estruturam à revelia da consciência, indicando a radicalidade da divisão subjetiva. Ela promove, assim, aportes teóricos – senão ao menos problemas – que parecem ser indispensáveis ao feminismo (SILVEIRA, 2020, p. 114).



Em outras palavras, a psicanálise assume o papel de descrever teoricamente não apenas o que é a sexualidade humana, mas a sua representação fenomênica, isto é, como essa sexualidade se manifesta e porque se manifesta do modo como a conhecemos; como também buscará compreender o processo de formação daquilo que podemos denominar como subjetividade. Eis o ponto de encontro entre o feminismo e a psicanálise, uma vez que podemos também considerar o feminismo como uma ferramenta que interroga os saberes estruturantes das identidades.

Mas seria Freud um teórico que foge da estrutura especulativa dogmática falocêntrica ou estaria vinculado à tradição patriarcal? Nossa hipótese, *a priori*, é que tanto Freud como a psicanálise se estruturam a partir de uma ordem simbólica estritamente fundada no imaginário masculino, fruto de uma herança cultural. Evidentemente, não há consenso entre os estudiosos dessa temática. Gilson Iannini (2018, p. 23), por exemplo, defende que, mesmo com o suposto conservadorismo da vida familiar de Freud, ele sempre apoiou as causas libertárias de sua época, colocando-o como um homem à frente de seu tempo. “Quando, em 1910, a Sociedade Psicanalítica de Viena revia seus estatutos internos, houve oposição de alguns membros à admissão de mulheres. [...] Freud posicionou-se firmemente a favor da admissão de mulheres”. Destaca ainda Iannini, que,

[...] não custa lembrar que, naquela altura, um livro como sobre a debilidade mental fisiológica das mulheres [...] não apenas circulava nos meios científicos, mas justificava fisiologicamente práticas de dominação social. Freud, bastante cedo, reagiria veementemente contra tais ideias (IANNINI, 2018, p. 24).

As atitudes de Freud, à primeira vista, podem transparecer uma tentativa de ruptura com teses misóginas que colocam as mulheres em posição de inferioridade por causa de crenças essencialistas, entretanto, alguns de seus escritos não assinalam nessa direção. A partir da década de 20, período decisivo de reviravolta de sua teoria, Freud inicia um movimento de reexame da teoria acerca do complexo de Édipo com o objetivo de extinguir a suposta concepção de simetria entre os processos feminino e masculino.

Freud, quando se reporta à sexualidade infantil, percebe que a criança de sexo feminino, por meio de sua fantasia, não perceberá a existência de um órgão sexual próprio, desconsiderando, assim, a existência da vagina, enquanto percebe a existência do órgão fállico, colocando-se, desse modo, em posição de inferioridade ante o menino, pois seu clitóris é um pênis que ainda não se desenvolveu. Por isso, justifica Freud que (1933/2010, p. 271), “a garota pequena é um pequeno homem”. Embora entendamos que estamos dentro da

instância imaginativa da criança, que, em um primeiro momento, percebe-se como menino, o que está em jogo é o fato de que Freud centraliza o pênis como órgão principal que rege as experiências das crianças em um determinado momento.

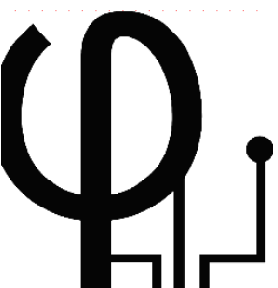
Dessa forma, a criança do sexo feminino, para se tornar mulher, precisaria fazer um movimento de troca do objeto, que, necessariamente, estaria na substituição da mãe pelo pai na condução do amor depositado no outro, como também na substituição do clitóris (concebido como pênis em potencial) pela vagina. Tendo em vista as dificuldades que esse percurso possui para a esperada concretização, a mulher, de acordo com Freud, teria três possíveis destinos, a saber: a frigidez; ou uma espécie de complexo de masculinidade; ou ainda o desenvolvimento de algo que corresponde à construção histórica de feminilidade, ou seja, uma feminilidade dita “normal”, que corresponderia a se tornar mãe, preferencialmente de um filho homem (FREUD, 1925/2011, p. 291).

Além disso, Freud por meio desse desenho teórico evidencia uma concepção de castração, que, no caso da menina, aparece na percepção de que algo importante lhe falta. A conclusão é que, sendo a ausência de um pênis um “defeito”, o outro, que é possuidor do falo, torna-se naturalmente superior (FREUD, 1931/2010, p. 383). Portanto, a anatomia tomaria um papel determinante não apenas do ponto de vista do desenvolvimento psíquico feminino, como também da mulher enquanto “ser social” (FREUD, 1931/2010, p. 379). Sobre essa construção, Beauvoir afirma que:

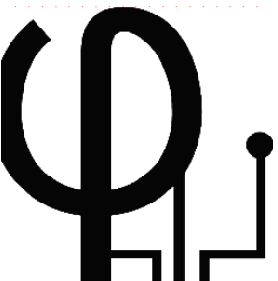
a mulher se sente um homem mutilado. Porém, a ideia de mutilação implica uma comparação e uma valorização [...]. [...] a inveja da menina resulta de uma valorização prévia da virilidade. Freud a encara como existente quando seria preciso explicá-lo (BEAUVOIR, 2016, p. 70).

Em outras palavras, Freud apresenta um sistema em que o homem está em posição de privilégio diante da mulher, mas qual o fundamento real disso? Qual a justificativa científica adotada por Freud para defender estas questões? Silveira acrescenta que, para Freud, todo esse processo decorreria do reconhecimento da constituição mais frágil do Superego na mulher, que desembocaria em uma menor aptidão para desenvolvimento ético e estético, de modo que careceria de sentido a reivindicação feminista por igualdade de direitos (SILVEIRA, 2020, p. 117).

Tendo apresentado em breves linhas alguns pontos da visão do pai da psicanálise sobre a mulher, poderíamos questionar o quanto Freud estava além de seu tempo ou se foi apenas fruto do seu tempo, compactuando com o desenvolvimento e a manutenção da



história da misoginia. Como afirmado anteriormente, o objetivo deste ensaio não pretende esgotar o tema, mas adentrar no campo de debates para melhor compreensão dessas questões, colocando a postura de Freud e suas teorias acerca da sexualidade feminina sob o viés da crítica. Freud está alicerçado em uma base científica para formular a teoria de inveja do falo, ou a sua especulação acerca da sexualidade está limitada à força da tradição?



REFERÊNCIAS

- BEAUVOIR, Simone de. (1949 a). *O Segundo Sexo: Fatos e Mitos*. V. 1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 4 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- FREUD, Sigmund. (1925). Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*. V. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FREUD, Sigmund. (1933). “A feminilidade”. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*. V. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Revista de Estudos Feminista*, v. 1, n. 1, p. 7-31, 1993. DOI: <https://doi.org/10.1590/%25x>.
- IANINNI, Gilson. Freud e a emancipação das mulheres. *CULT - Revista Brasileira de Cultura*, n. 238 p. 23-25, 2018.
- LONGINO, Helen E. Epistemologia Feminista. In: GRECO, J.; SOSA, E. *Compêndio de Epistemologia*. Edições Loyola: São Paulo, 2012.
- RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (Orgs.). *Masculino, Feminino, Plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.
- RUSSELL, Bertrand. *The Problems of Philosophy*. London: Home University Library. Oxford University Press, 1971-2.
- SANCHES, Aline; RODRIGUES, Samara Megume. In: BRIGIDO, E., PONCIANO, J. *A Revolução do pensamento feminino: epopeia de novos tempos*. v. 1. São Carlos: Pedro e João, 2021.
- SHOWALTER, Elaine. A crise feminina no território selvagem. In: Heloísa Buarque de Hollanda (Org.). *Tendências e impasses. O Feminismo como Crítica da Cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- SILVEIRA, Léa. Feminismo e psicanálise. *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, v. 6, n. 3, p. 114-127, 2020. Disponível em: <http://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/feminismo-epsicanálise/>. Acesso em: 05 abr. 2022.
- SLOTERDIJK, Peter. *Esferas I: Bolhas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.
- TIBURI, Marcia. *Feminismo em comum: para todas, todes e todos*. 12 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

Recebido em: 01/05/2022
Aprovado em: 13/06/2022
Publicado em: 30/09/2022

ALGUNS COMENTÁRIOS E OBSERVAÇÕES SOBRE A OBRA DE MERLEAU-PONTY E DE SUA INTERPRETAÇÃO SOBRE A PSICANÁLISE

SOME COMMENTS AND OBSERVATIONS ON MERLEAU-PONTY'S WORK AND HIS INTERPRETATION OF PSYCHOANALYSIS

Daniel Severo Cardozo¹
(dcsevero@gmail.com)

Resumo: O trabalho em questão possui a natureza mencionada no título, isto é, visa declarar alguns comentários e observações referentes: 1) a obra de Merleau-Ponty, tanto comentários sobre o seu pensamento, bem como apresentar observações referentes as interpretações correntes relevantes ao contexto brasileiro de sua obra – se há um rompimento de seu pensamento no interior de seus trabalhos, se é ou não um filósofo da consciência, se seu projeto filosófico fracassou ou não, entre outros; 2) no que tange a Psicanálise, apresentar de modo sintético a interpretação do filósofo dela – tanto de Freud, como seu uso de Klein, como sua interpretação é relevantes a críticas a pós-freudianos, aproximações a pós-freudianos, a importância da Psicanálise a Filosofia e a Fenomenologia, entre outros.

Palavras-Chave: Merleau-Ponty. Filosofia da Psicanálise. Fenomenologia-existencial. Técnica psicanalítica. Linguagem.

Abstract: The scientific paper in question has the nature mentioned in the title. It aims to declare some comments and observations concerning: 1) Merleau-Ponty's work, comments on his thinking, as well as presenting observations regarding current interpretations relevant to the Brazilian context of his work – if there is a disruption of his thinking within his works, whether or not you are a philosopher of consciousness, whether or not your philosophical project has failed, among others; 2) with regard to Psychoanalysis, to present a summary of the philosopher's interpretation – Freud, as well as his use of Klein, as his interpretation is relevant to criticism of post-freudians, approaches to post-freudians, the importance of psychoanalysis, philosophy and phenomenology, among others.

Keywords: Merleau-Ponty. Philosophy of Psychoanalysis. Existential-Phenomenology. Psychoanalytic technique. Language.

Em seus primeiros trabalhos, Merleau-Ponty (1945/2008) possui o projeto de resgatar o contato e a relação primordial e original que fora perdida pela tradição filosófica – ruptura efetivada nos problemas modernos que promoveram a cisão sujeito-objeto. Por esse motivo, o corpo aparece como elemento central em sua obra, devido ao fato de possuir uma existência

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo. Professor da Universidade de Taubaté na cadeira de Psicanálise e Professor de Filosofia na Faculdade Dehoniana.
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7682100151879757>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9953-7438>.



ambígua, pois não conseguimos determiná-lo somente como matéria ou espírito, somente como sujeito ou objeto, ou seja, ele rompe com as dicotomias herdadas da tradição. Logo, o corpo se apresenta como um formidável candidato a ponto de fundação. Concomitante a ele, a percepção aparece, desse modo, como o ponto de redução fenomenológica ímpar por permitir que saíamos desses prejuízos herdados – denominado pelo autor na *Fenomenologia da Percepção* de *prejuízos clássicos* e em *O olho e o espírito de pensamento de sobrevoo* – e possamos resgatar o ponto de contato, elo, vínculo ou emersão originários. Entretanto, o próprio Merleau-Ponty (1964/1971), em duas notas publicadas em *O visível e o invisível*, chamados *Cogito tácito* e *Cogito tácito e sujeito falante*, percebe que esse projeto inicial do modo como foi posto ainda se encontra preso a uma filosofia da consciência ou da subjetividade que precisará ser superado (MOUTINHO, 2012). O filósofo afirma “claro que o Cogito tácito não resolve esses problemas. Ao revelá-lo como fiz na Fenomenologia da Percepção, eu não cheguei a uma solução (meu capítulo sobre o Cogito não se liga ao capítulo sobre a fala): eu ao contrário coloquei um problema” (MERLEAU-PONTY, 2008, p. 229). Esse problema repercutirá em sua obra posterior, principalmente a partir da década de 50 – apesar de ter sido somente diagnosticado em 59 -, como, por exemplo, a alteração da definição de *Natureza* em seus cursos no College de France. Nesses cursos, a *natureza* deixa de ser um objeto para consciência, como ele havia definido em *A Estrutura do Comportamento*. Nesse livro, Merleau-Ponty (1942/1972, p. 1) a define por meio do objetivo da obra que seria a de “compreender as relações da consciência e da natureza – orgânica, psicológica, ou mesmo social. Entendendo-se aqui por natureza uma multiplicidade de eventos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade”. Já nos cursos, ele passa a ver a *Natureza* como o nosso solo (MERLEAU-PONTY, 1956-61/1995, p. 19). Percebemos também, nessa passagem, algumas alterações no vocabulário do filósofo, que gradativamente substitui alguns termos em proveito de outros, e passa adotar termos como *imersão*, e, principalmente, *imbricamento*. Essas substituições conceituais culminarão no final dos cursos sobre a *Natureza* com o estabelecimento de noções centrais a obra final de Merleau-Ponty (1956-61/1995) como *Quiasma* e *Carne*.

Vale ressaltar que dentro de interpretações, comentadores, intérpretes e discussões sobre a obra de Merleau-Ponty há um debate que remete a essa passagem aventada acima sobre as duas notas publicadas em *O visível e o invisível*. O problema circunda-se em findar se houve uma cisão no interior do desenvolvimento do pensamento do filósofo, entre uma obra e outra ou entre um momento inicial ou intermediário de seu projeto filosófico. Como não há consenso, alguns consideram ter havido uma cisão (BARBARÁS, 1991; 1998); enquanto outros veem que essa passagem, o problema entre capítulos, independente de ter havido

uma cisão, revela o fracasso do projeto filosófico do filósofo (MOURA, 2001; 2012); e outros assumem não haver essa cisão (MOUTINHO, 2006; 2012). Nas notas, o próprio filósofo confessa existir um desacordo dentro de sua obra *Fenomenologia da Percepção*, pois o capítulo sobre a fala não coadunaria ou não se encaixaria com a última parte que versa sobre o *Cógitto Tácito*, a *Temporalidade* e a *Liberdade* – em que o maior desacordo ocorre no capítulo sobre o *Cógitto Tácito*. A posição adotada por este trabalho diante desse problema parte do pressuposto de que esse desacordo seria uma *ruptura programada*, ou seja, uma ruptura inerente e causada pelo próprio movimento de *redução fenomenológica* que Merleau-Ponty (1945/2008) define, adota e coloca em curso desde o prefácio da *Fenomenologia da Percepção*.

Inicialmente, o movimento da redução é o de retornar às coisas mesmas, “é retornar a esse mundo antes do conhecimento que o conhecimento sempre fala, e em relação ao qual qualquer determinação científica é abstrata, significativa e dependente” (MERLEAU-PONTY, 1945/2008, p. 9). Com esse objetivo em mãos, o de retornar às coisas mesmas, a redução torna-se um movimento descritivo sempre incompleto e aberto, sem fim e sempre em rumo ao desconhecido, pois, Merleau-Ponty (1945/2008, p. 14) elucida que a “maior lição da redução é a impossibilidade de uma redução completa”. Logo, devido a sua incompletude, a redução obriga o filósofo a ser alguém que sempre (re)começa e:

a filosofia não deve, ela mesma, tomar como certo o que ela pode ter dito que é verdade, ela é uma experiência renovada de seu próprio começo, que ela consiste, toda ela, em descrever esse começo e, finalmente, que a reflexão radical é a consciência de sua própria dependência sobre uma vida irrefletida, que é sua situação inicial, constante e final. Longe de ser, como quiseram, a fórmula de uma filosofia idealista, a redução fenomenológica é a de uma filosofia existencial (MERLEAU-PONTY, 1945/2008, p. 14).

Portanto, essa proposta de uma *ruptura programada* não se encaixa em nenhuma das três teses citadas, embora siga os fundamentos do método anunciado pelo filósofo no prefácio. Ao se interrogar sobre as razões e a necessidade de ainda haver fenomenologia, Merleau-Ponty (1945/2008) tem como consequência lógica esse ponto de tensão como resultado promovido pelo próprio método adotado. Logo, o filósofo não poderia ter outro resultado do que chegar aos limites ou fronteiras da consciência, em sentido transcendental, requerendo mudanças ontológicas que foram adotadas como fundantes - no ponto de partida da redução. Isto é, a mudança da posição inicial adotada em *A Estrutura do Comportamento*, de que o mundo estaria posto como objeto à consciência, requer ser superada e reformulada necessariamente devido ao próprio método (redução) definido e adotado por Merleau-Ponty (1945/2008)

na *Fenomenologia da Percepção*. Dessa forma, o método da redução, proposto e usado por Merleau-Ponty (1945/2008) em suas obras iniciais, o obrigará, em relação a posição empregada para os primeiros passos da redução, que a tenham que ser abandonada ao longo desta por exigência do próprio método. Conclui-se assim que a redução exige que ao mesmo tempo em que se adote o ponto de partida estabelecido em *A Estrutura do Comportamento*, abandone-o e o reformule ao final da *Fenomenologia da Percepção*, pois, chegou-se ao seu limite e a sua fronteira – que coincidem com os da consciência também. Desse modo, a *Fenomenologia da Percepção* leva pelo processo de redução ao limite do ponto de partida estabelecido n’*A Estrutura do Comportamento*, requerendo as mudanças ocorridas nas obras posteriores do filósofo a partir da década de 50. E isso é necessário que ocorra para que a redução continue e não fique estanque, respeitando o seu próprio movimento – de incompletude perpétua, de ser uma experiência que continuamente é renovadora de seu próprio começo, devido a nossa condição existencial e de ser uma filosofia existencial. Um dos primeiros passos dados ao prosseguimento da redução, após ter chegado ao seu ápice na *Fenomenologia da Percepção*, é o de renovação de seu ponto de partida estabelecido n’*A Estrutura do Comportamento*, isto é, a redefinição do conceito de natureza para Natureza realizado no prefácio dos cursos do College de France. Portanto, a proposta adotada aqui a esse problema é que houve uma ruptura, embora não irrompa com a continuidade do movimento metodológico e do pensamento do autor – por isso há ruptura, mas não necessariamente cisão, há quebra sem rompimento. Há uma ruptura de conceitos ou redefinições de noções necessárias para a manutenção do movimento do pensamento e do projeto filosófico do filósofo.

Destaca-se, sintetizando o exposto acima, que a proposta de redução apresentada por Merleau-Ponty (1945/2008) não se trata de uma redução fenomenológica husserliana que conduziria a um *Ego transcendental* ou, como quiseram, a de ser fórmula de uma filosofia idealista – algo que o filósofo critica no prefácio da obra. Aqui, o filósofo se posiciona como existencialista, ou seja, a redução fenomenológica nos conduz ao primordial, que seria a sensibilidade e a experiência, pois são o que nos sustenta, ou seja, a redução fenomenológica é a fórmula de uma filosofia existencial. Dessa forma, o movimento que Merleau-Ponty (1945/2008) coloca em marcha a partir do prefácio da *Fenomenologia da Percepção* tem também como destino a sensibilidade e a experiência, os nossos alicerces. Eles estão presentes na percepção como contato originário, e o resultado desse processo nos leva naturalmente à reformulação do conceito de natureza para Natureza (Merleau-Ponty, 1956-61/1995) devido à ruptura programada do método. Desse modo, se tenho como ponto de partida uma suposta filosofia da consciência, realizando a redução em direção à experiência e

sensibilidade, chego inevitavelmente aos limites desta. Logo, o próximo passo requer a imersão ou o imbricamento que nos obriga que abandonemos o ponto de partida adotado. Percebemos que há uma ruptura, mas uma ruptura programada por ela ser inevitável em virtude do próprio processo de redução em andamento, entretanto, essa ruptura não consegue provocar uma cisão no pensamento do autor. Isso se torna mais claro quando adotamos outra perspectiva, a de que há um núcleo ontológico constante ao longo de toda obra do filósofo. Assim, perceberemos que a dimensão dessa ruptura se abranda, enquanto se destacam outros elementos que possuem permanência conceitual nas obras do filósofo, como a noção de estrutura e dialética – sem síntese e com permanência de tensão, isto é, visível e invisível, voz do silêncio, instituinte e instituído, estrutura (do comportamento), entre outros. Essa tensão dialética também se apresenta na *Fenomenologia da Percepção* no capítulo sobre a linguagem, ou *o corpo como expressão e a fala*, pois, há uma fala *falante* e uma fala *falada*. Convém frisar que a tensão dessa dialética se dá porque a superação inclui o superado, onde a figura inclui o fundo e que só se destaca graças à permanência do fundo. Logo, a possibilidade da fala *falante* na *Fenomenologia da Percepção* só ocorre por meio da fala *falada*, mas com o fundo *Liberdade*, último capítulo do livro, possibilidade essa que permanece ao longo das obras a partir da década de 50. Figura e fundo (o visível requer o invisível para ser visível, a voz do silêncio, o filósofo e sua sombra etc.) nos permitem então entender que há uma estrutura na percepção que se trata de uma estrutura ontológica e uma estrutura dialética de tensão constante.

Para o filósofo, essas tensões são fundamentais, nas quais ainda não destacamos a de *O filósofo e sua sombra*, em que há uma sombra onde a luz da razão não consegue iluminar inteiramente e sempre precisa de sua presença, pois ela doa o contorno e revela o fato de que a consciência nunca consegue colocar inteiramente o objeto diante de si – sempre algo escapa à consciência e à razão (MERLEAU-PONTY, 1960/2014). Sempre há um fundo pressuposto que sustenta o objeto que a consciência irá conhecer e dominar ou controlar, a qual ela não consegue ter acesso total ou completo (MERLEAU-PONTY, 1956-61/1995). Dessa forma, conseguimos observar que a obra do filósofo é recheada de tensões, e aqui podemos perceber outra que nos conduz ao outro tema do texto, a saber: *inconsciente e consciência* – contribuindo não só com a Filosofia, mas também com a própria Psicanálise. O filósofo vê nas relações entre ambos, consciência e inconsciente, uma tensão não no sentido clássico de contradição e nem de oposição. Uma articulação entre duas estruturas perceptíveis, diríamos que ao filósofo o *inconsciente se estrutura como percepção* (SEVERO, 2021, p. 26), em que tencionam, mas também se definem por uma delimitar a outra estrutura. O inconsciente (como o invisível, ou como o silêncio, ou como a sombra) seria aberto em detrimento do

fechamento – aqui pensada como síntese – da consciência, ou seja, no campo do sentido e do significado, o inconsciente segue a abertura do fundo da figura. Enquanto o visível e a consciência delimitam um campo específico, uma figura, para conseguirem pôr o objeto para que, assim, o conhecimento aconteça, por exemplo; já o inconsciente não, ele é aberto em relação ao significado e ao sentido, e até mesmo ao conhecimento, ele registra-se no desconhecido, mas instituinte e falante (SEVERO, 2018). Por isso, vemos o filósofo perceber o inconsciente como simbolismo primordial, e que o permite ver que a Fenomenologia e a Psicanálise visam a mesma *latência* (Merleau-Ponty, 1960/2000, p. 283) - simbolismo primordial e contato originário. A Psicanálise tem uma grande contribuição por conseguir descrever o originário – por exemplo, ao falar da relação mãe/bebê, da instituição do sujeito, emersão do desejo – e, desse modo, apresenta os vínculos originários de imbricamento, *Quiasma*, entre outros. Ela revela que o *Eu* não é dado, não nascemos com ele, não existe *a priori*, ou seja, ele precisa constituir-se e nascemos imersos na *Carne* e no mundo. A Psicanálise não só nos revela, como também nos descreve, isto é, fenomenologicamente, ela é um ponto ímpar de descrição de todos esses elementos, informando-nos e permitindo conhecê-los em suas constituições originárias. Por obter êxito, o filósofo compreende que a Psicanálise se utiliza de premissas distintas das premissas tradicionais que geraram os prejuízos clássicos e/ou pensamento de sobrevoos que herdamos (SEVERO, 2018; 2020).

Entretanto, o modo como a Psicanálise se difere dos prejuízos clássicos herdados não se deu de modo total, ou seja, ao filósofo, somente a técnica psicanalítica não seguiu essas premissas, enquanto que não podemos dizer o mesmo em relação à teoria. Em relação à teoria ou à *metapsicologia*, o filósofo possui certas reservas, mas já em relação à técnica não, pois consegue nos conduzir a essas experiências originárias e estruturar a reflexão (filosófica) a partir e por meio destas. Logo, a técnica psicanalítica, por romper com a Filosofia Tradicional, consegue propor uma Filosofia Nova, mas que ainda está por se realizar – por isso, a insistência do filósofo em termos como *esboço* e/ou *projeto* de uma Filosofia Nova – às vezes denominada como Filosofia do Freudismo ou freudismo somente (MERLEAU-PONTY, 1960-1961/1996). Percebemos também que a importância da Psicanálise para o filósofo, devido ao seu caráter revolucionário, encontra-se presente ao longo de toda a sua obra, da primeira *A Estrutura do Comportamento* à última *O visível e o invisível*. A Psicanálise sempre participa e está presente na reflexão que o filósofo se propõe sobre os temas em discussão, sua participação ocorre sempre como algo que acrescenta elementos a sua reflexão, como fonte de informação. Isso não significa uma aceitação incondicional da Psicanálise em suas reflexões, ou seja, Merleau-Ponty (SEVERO, 2018; 2020) opera críticas à Psicanálise. Apesar disso, sempre

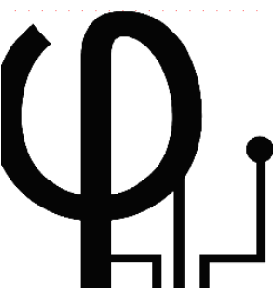
há a participação dela em suas reflexões, seja ela crítica ou não, a Psicanálise sempre acrescenta, sempre apresenta e descreve o originário buscado pelo filósofo e que foi perdido graças às premissas prejudiciais da tradição. Vemos, por exemplo, o capítulo *O corpo como ser sexuado* da *Fenomenologia da Percepção* em que o filósofo revela a aproximação da Psicanálise com a Fenomenologia por buscar exatamente sempre o sentido em tudo e de tudo (MERLEAU-PONTY, 1945/2008, p. 195). No caso específico do tema do capítulo, de conseguir nos revelar que até a sexualidade é um polo de instituição de sentido, que seria também a potência do corpo como expressão e fala (MERLEAU-PONTY, 1945/2008, p. 213). Mas para conseguirmos captar isso que a Psicanálise por si só nos fornece, por meio dela própria, são necessárias algumas depurações – influência de Politzer (1928/1998). O filósofo critica, por exemplo, a tentativa da metapsicologia freudiana de apresentar explicações naturalistas (ou seja, advindas das Ciências Naturais), as quais Freud (1915/2006; 1915/2004) baseou-se para definir o inconsciente (SEVERO, 2021). A metapsicologia, distintamente da técnica, opera como fator de resistência às descobertas freudianas fundamentais. Portanto, o filósofo, em suas escolhas, elege tanto a Fenomenologia quanto a Psicanálise depurada importância notória à Filosofia (SEVERO, 2018).

Como mencionado anteriormente, a Merleau-Ponty (SEVERO, 2018; 2020) alguns elementos da Psicanálise precisam ser depurados para que se ressaltem os pontos positivos e expurguem os pontos negativos para que ela consiga acompanhar a Fenomenologia em uma leitura crítica à tradição e revele uma Nova Filosofia. Então, aos olhos do filósofo tanto a Fenomenologia quanto a Psicanálise depurada criticam a tradição e revelam uma nova perspectiva da existência e novas modalidades existenciais. Uma nota de trabalho de Merleau-Ponty (1964/1971) em *O visível e o invisível*, intitulada de *Corpo e carne – Eros – Filosofia do Freudismo*, coordena-nos nos caminhos tortuosos dentro de sua obra como os caminhos que segue na Psicanálise, principalmente de Freud e Klein. Logo, para conseguirmos compreender o que o filósofo vê de tão original na Psicanálise - a ponto de afirmar na nota que ela é, como o seu pensamento, uma *Filosofia da Carne*, ou sobre a necessidade de realizarmos uma *Psicanálise Ontológica* (MERLEAU-PONTY, 1964/1971, p. 323) - precisamos iniciar a trilha pelas coordenadas fornecidas por Merleau-Ponty (1960/2000) de que a Fenomenologia e a Psicanálise apresentam a mesma *latência*. Com efeito, percebemos que a proposta do filósofo indica um entrelaçamento estruturante entre a Fenomenologia e a clínica psicanalítica, porque elas efetivam um discurso que se *refere às mesmas coisas*. Essa percepção de uma compatibilidade de discursos possibilitou a Merleau-Ponty (1960-1961/1996) ver na Psicanálise uma Filosofia Nova e, ao lado das Artes, uma epistemologia que descreve uma

zona de experiências arcaicas e primordiais que revelam relações entre seres encarnados, forçando-nos, por exemplo, a rever nossas concepções de *Natureza* – como já indicamos antes. Entretanto, para esse discurso clínico psicanalítico se efetivar, faz-se necessário depurá-lo, tal como ponderou Politzer (1928/1998), para, desse modo, conseguirmos captar essa zona de experiências – se não, tal como as Artes (MERLEAU-PONTY, 1960-1961/1996), a Psicanálise corre o risco de ser sintoma de decadência cultural e não ponto de superação. Uma vez realizado este trabalho de depuração da Psicanálise, conseguimos perceber que ela, tal como as Artes, revela nossas experiências arcaicas e primordiais, as quais existem de modo indestrutível e intemporal.

Resumidamente, Politzer (1928/1998) vê na Psicanálise uma cisão entre uma *técnica revolucionária* e uma *teoria “reacionária”*. Se a Psicanálise quiser sobreviver, ela precisa se voltar somente para a técnica e abandonar a teoria. O autor critica, de modo central, o conceito de inconsciente freudiano, qualificando-o como um conceito em *terceira pessoa*. Já Merleau-Ponty (SEVERO, 2018) *concorda discordando*, tensão premente de sua teoria, do diagnóstico de Politzer (1928/1996). Ele compreende que há a cisão indicada na Psicanálise, concorda com a necessidade de depuração da Psicanálise, mas se aprofundarmos a visão de Merleau-Ponty (1956-61/1995; 1958-59/1996) em relação às Ciências - e diferente substancialmente da heideggeriana -, veremos que, além de possuir uma postura própria, essa visão não permitirá seguir o diagnóstico de Politzer (1928/1998) em relação à Psicanálise (SEVERO, 2018). O filósofo não fecha os olhos para a dominação e o desencantamento do mundo promovido pelos cientistas e pelas Ciências contemporâneas, só que, em suas pesquisas, os cientistas conseguem gerar dados e informações que não enxergam completamente. Isto é, eles viram as costas ao *Ser* e a Filosofia com que tropeçam ou se deparam em suas pesquisas, pois não olham para o *Ser* que se delineia no horizonte de seus trabalhos, mas os filósofos precisam olhar. Os cientistas chegam a tocar no *Ser* e na Filosofia, só que se portam como cegos ao que tocam, e, por isso, não revolucionam ou alteram a própria Ciência que praticam – por isso, a decadência da cultura (MERLEAU-PONTY, 1960-1961/1996). Como os filósofos precisam olhar para isso, a Ciência vira um meio em que os cientistas se encontram alienados, mas os filósofos não deveriam estar, visto que precisam olhar para aquilo que os cientistas não querem ver. Em relação à Psicanálise, e, especificamente no que tange a *metapsicologia* freudiana, isso se repete. Freud (1915/2006; 1915/2004), ao filósofo, não olhou e não fez referente a teoria, mas deveria ter feito e olhado.

Logo, é possível vermos por meio dela, entretanto como a definição de inconsciente é reacionária, a salvação aos nossos olhos encontra-se na técnica.



Politzer (1928/1998) é o autor que inspira o processo de depuração da Psicanálise para Merleau-Ponty (SEVERO, 2018) em toda sua obra, e é nele também que encontramos a proposta de refino da Psicanálise atrelada à necessidade de resgatarmos o caráter revolucionário da técnica de Freud (2017). Contudo, em Merleau-Ponty (1960-1961/1996), o revolucionário da clínica psicanalítica ganha estatuto de Filosofia Nova em consonância com a Fenomenologia. A importância de dizer que a Psicanálise e a Fenomenologia apontam e denunciam uma Filosofia Nova se dá pela destreza de ambas em combater as explicações reducionistas reinantes na Ciência e na Filosofia da época do filósofo. Essas explicações calcam-se exclusivamente na causalidade ou em terceira pessoa - termo também emprestado de Politzer (1928/1998), ou como prefere o filósofo, *prejuízos clássicos* (MERLEAU-PONTY, 1945/2008) ou *pensamento de sobrevoos* (MERLEAU-PONTY, 1964/2015) –, que se radicalizou de modo vertiginoso tanto no século anterior como em nosso século. Para a Psicanálise, o sonho sempre é fruto do sujeito concreto, o sentido do ato sempre é fruto do agente, revelando a Fenomenologia que a expressão do mesmo ocorre via *fala falante* (MERLEAU-PONTY, 1945/2008; SEVERO, 2018). Esse fato escapa às explicações causais dominantes nos dias de hoje – até da via falante também se expressar no gestual. Vale ressaltar que, para Politzer (1928/1998), a revolução clínica psicanalítica não se deu de modo integral em virtude de um problema identificado por ele no que se refere à proposta freudiana de Inconsciente. Para ele, quando Freud (1900/1999) teoriza, e também alguns pós-freudianos na visão de Merleau-Ponty (1960-1961/1996; 1964/1971), o conceito de inconsciente, ele cai em uma formulação filosófica e científica tradicionais desse conceito. Essa formulação faz, aos olhos de Merleau-Ponty (SEVERO, 2018), com que a revolução clínica psicanalítica corresse o risco de ser sufocada pela explicação em terceira pessoa, pois a definição teórica não privilegia a verdadeira inspiração clínica freudiana, afastando a Psicanálise da Fenomenologia. Essa verdadeira inspiração clínico-freudiana, a Merleau-Ponty (1960-1961/1996; SEVERO, 2021b), arroga o sujeito à autonomia e que ele se engaje, responsabilize-se e se apodere de seus atos. A autonomia por intermédio da técnica psicanalítica corresponderia a um movimento emancipatório fomentado pela própria aplicação do procedimento terapêutica. Os limites da consciência se efetuam devido às resistências do sujeito de se responsabilizar por seus atos, preferindo a alienação de si (SEVERO, 2021b).

O caráter de Filosofia Nova atribuído por Merleau-Ponty (1960-1961/1996) à Psicanálise e o encontro com a Fenomenologia incidem exatamente nesse ponto, pois, as explicações causais ou em terceira pessoa que dominam a Ciência da época do filósofo e a Filosofia tradicional cindida advogam em favor da alienação. Destarte, a clínica

psicanalítica e a criação artística – genuinamente artística – passam a ser os elementos ímpares de superação desse quadro, e no caso da clínica psicanalítica devido à revolução da técnica e, paradoxalmente, ao desacordo da alienação de sua teoria (calcada na Psicologia Clássica, representante da Ciência que habita o interior teórico da Psicanálise). Se formos fiéis à revolução técnica psicanalítica, poderemos contemplar que tanto ela como a Fenomenologia e as Artes divergem, de um lado, da Ciência contemporânea, que, para Merleau-Ponty (1960-1961/1996), foca-se na manipulação de objetos, e, do outro, da Filosofia tradicional, que gestou a cisão subjetivo/objetivo ou sujeito/objeto.

O enfoque das divergências da Fenomenologia, Artes e da Psicanálise em relação à Ciência contemporânea e à Filosofia tradicional se dão, ao filósofo, pelo combate ao pensamento causal e à busca do simbolismo primordial. A busca do simbolismo primordial é central para Merleau-Ponty (1964/2015), pois permite não só retomarmos o sopro de vida que estrutura a própria Filosofia e a Ciência, bem como combatermos o caráter manipulador reinante na Ciência contemporânea e a cisão sujeito/objeto da Filosofia tradicional. Refundar o conhecimento no solo do mundo passa a ser um processo essencial, e para isso, e além da Psicanálise, a Arte contemporânea, para Merleau-Ponty (1964/2015), é fundamental. Logo, tanto a Arte quanto a clínica psicanalítica se destacam por se fundarem no sentido bruto do mundo, ou seja, no centro da existência que precisa ser resgatado. Nessa busca do simbolismo primordial, encontramos a *fortuna da pintura*, por exemplo, que é a capacidade de escavar a ciência secreta do mundo (MERLEAU-PONTY, 1960-1961/1996). O filósofo percebe, então, um paralelo importante que o faz conceber a fortuna da Psicanálise como a imagem da fortuna da pintura, ou seja, a capacidade da Psicanálise de escavar a Filosofia Nova do mundo. A Psicanálise, tal como a pintura, discursa sobre uma das dimensões do *Ser bruto*, e, em uma possibilidade específica, sobre a dimensão das relações entre os homens e entre eles e a Natureza (MERLEAU-PONTY, 1960-1961/1996). As relações entre os homens apresentada pela Psicanálise calcam-se no que o filósofo denominou de assombração dos corpos, que fomenta um esboço de Filosofia por visar à integração entre estes, integração castigada e perdida pela Filosofia tradicional cindida e a Ciência manipuladora. Esse esboço fomentado pela assombração apresenta soluções filosóficas a alguns problemas tradicionais por meio do entrelaçamento dos corpos ou por seu imbricamento, e, dessa maneira, consegue, por exemplo, delimitar de modo mais claro o lugar e o papel da consciência na existência. A Psicanálise consegue, se mantendo no exemplo, mostrar-nos que a emergência da verdade na existência se efetua pelo amor (platônico) à verdade, por meio de uma ascensão dialética intercorpórea a ela – em consonância com Freud (2017, p. 355). Para Merleau-Ponty

(1960-1961/1996), então, a Psicanálise e as Artes seriam um espírito ou um saber que reconhece os limites da razão e redescobre nossa arqueologia, reencontrando o contato com o *Ser* e o pré-objetivo. Exatamente por conceber o mundo como partes do mesmo Ser e em relações de imbricamento, elas revelam, por meio dessas relações, que o mundo não existe enquanto representação ou como operação do pensamento, mas, sim, como abertura e como contato estruturado pela duplicidade do sentir, enigma da visão e mistério da passividade.

As Artes e a Psicanálise retomam o mundo como questão interminável e revelam a existência de uma potência, de um *Logos Estético e/ou Ser Universal* (MERLEAU-PONTY, 1964/2015; 1960-1961/1996). Uma das importâncias do que foi dito é, por exemplo, que o pensamento deixa de ser a única via de contato com a vida e fomentam-se outras formas de experiências para além do viés epistemológico tradicional ou científico, ampliando a clínica *ao cotidiano* e legitimando formas plurais de subjetivação. Uma das consequências dessa virada, para Merleau-Ponty (1960-1961/1996; 1956-1960/1995), é que tanto a Psicanálise quanto as Artes denunciam tensões entre a Natureza e a Cultura criadas pela tradição epistemológica, buscando superar a visão reducionista da Ciência contemporânea e da Filosofia tradicional que insistem em submeter à primeira a segunda. A Psicanálise possibilita-nos ver o imbricamento entre a Natureza e a Cultura, e uma como *dobra do Ser* da outra. Enquanto as Artes revelam que o solo da Cultura é a Natureza. A importância clínica da Psicanálise se legitima na possibilidade se estabelecer, ao lado das Artes, como dobra do Ser (MERLEAU-PONTY, 1956-1960/1995). Portanto, ela é uma das formas de nos permitir ver o corpo humano como expressão criativa da Natureza, como uma corporeidade específica dentro de um movimento estético mais amplo. O filósofo exemplifica essa potência da Psicanálise no fenômeno do *esquema corporal*, em que Merleau-Ponty (1956-1960/1995) se apropria de modo original do conceito de Schilder (1935/1994), ou seja, dentro do movimento da Natureza, esse conceito revela ao filósofo uma forma de ser corpo específica dentro das demais formas existentes. A Natureza *invisível* se faz *ver* pelo corpo humano visível, e dentro desse movimento mais amplo da Natureza, aos olhos de Merleau-Ponty (1956-1960/1995), a humanidade é uma forma específica de ser corpo dentre as várias existentes, de ser um fio no tecido do Ser e com intencionalidade própria. A Psicanálise, tal como as Artes, percebe essa invisível Natureza pelo *Ineinander* (conceito husserliano compreendido por Merleau-Ponty (1956-1960/1995, p. 269) como aderência de tudo a tudo). Desse modo, para Merleau-Ponty (1960-1961/1996), a Psicanálise, devido as suas capacidades perceptivas, arroga uma reformulação à pergunta filosófica central – “Que sais-je?” –, impregnando-a de experiências devido ao *Ineinander*. Reformular-se-ia o modo como podemos alçar o conhecimento revelado mediante a clínica psicanalítica, pois

a pergunta epistemológica se metamorfoseia em um saber questão, como um contínuo movimento interrogativo que apresenta modos de ser e de variadas formas de subjetivação. A reformulação da pergunta desdobra-se em uma reforma da definição e do conteúdo do conhecimento. O que importa agora não é a resposta em si – uma vez que ela não poderá ser completamente respondida, visto que, se for, será a morte da pergunta e do conhecimento -, mas a capacidade de manter-se na pergunta e alçar-se ao desconhecido, algo idêntico ao objetivo clínico (BION, 1963/2004; 1970/2006). A própria pergunta já é um saber que precisa permanecer aberta à produção de saber, então por isso a reformulação da pergunta desdobra-se na reforma da definição e do conteúdo do conhecimento. O que importa não é a resposta em si, mas a capacidade de manter-se na pergunta. Exemplificando, Merleau-Ponty (1956-1960/1995) vê uma das formas do saber questão se manifestar via Psicanálise pelo esquema corporal (SCHILDER, 1935/1994), como saber de *Ineinander* e que revela e descreve os nossos contatos e experiências primordiais, fonte do conhecimento. O esquema corporal via Psicanálise nos revela o poder de figuração e experimental de tudo pelo corpo por uma unidade existencial centrada em uma imagem corporal – um corpo estetizante. A imagem corporal e a de outrem se formam do mesmo modo, ou seja, para o esquema corporal tanto o corpo quanto o outro são objetos externos à própria imagem, isto é, tanto o eu (imagem) quanto o outro são externos ao corpo, como expressões dele.

Aqui cabe retomarmos os comentários iniciais à obra do filósofo aludido neste trabalho referente à *ruptura programada*. Seria um desdobramento da redução fenomenológica a “cisão” na obra de Merleau-Ponty, se o filósofo não desdobrasse o próximo passo da redução à Natureza como foi feito, o corpo tornar-se-ia um elemento que se enquadraria nos prejuízos da tradição como um ente metafísico ou transcendental. Logo, como o próximo passo da redução requer a redefinição do conceito de Natureza para permitir a redução continuar o seu processo, o filósofo não ficou refém dos prejuízos clássicos que ele critica, e nem do pensamento de sobrevoo. Dentro de um movimento lógico, o ponto de fundação da redução exigiu as redefinições estabelecidas de natureza e corpo do início da obra, pois é dessa fundação que ele chega aos limites dos conceitos requerendo a reformulação necessária para redução e a manutenção do movimento crítico elaborado pelo filósofo. A crítica à tradição e ao movimento de redução requereu esse ponto de fundação para que eles pudessem se realizar por meio da reformulação dos conceitos ocorrida a partir da década de 50. Logo, a ruptura, atribuída ao pensamento do filósofo por alguns comentadores, é um momento lógico necessário ao próprio processo crítico e de redução executado por Merleau-Ponty que representa bem o norte de seu pensamento que trabalha com as tensões da existência.

Retornando à interpretação do filósofo à Psicanálise, vemos que é dentro do universo expressivo que se ultrapassaria uma dita filosofia da consciência, Merleau-Ponty (1945/2008) percebe outra aproximação da Psicanálise com a Fenomenologia; a sexualidade e a fala, que se destacam por serem expressões que animam o mundo original, que fornecem valor e significado às coisas e ao eu. Há um poder de significação na expressão sexual que faz concebermos o corpo como expressão, ser sexual e como fala (SEVERO, 2018). A expressão sexual se realça ao se efetivar na relação de identificação, como inerência ao mundo, como comunicação privilegiada (MERLEAU-PONTY, 1956-1960/1995). A identificação passa a existir em seu expoente máximo como *Carne*, ou seja, como o que nos possibilita não apenas ver o corpo como unidade fundamental de nossa experiência, mas também como doar e dotar de significado a experiência efetiva de sua unidade, e, ao mesmo tempo, como relação empática. A capacidade empática do corpo é de aderência primordial, é de indivisão dele com as sensações que permitem a intercorporeidade se estruturar como elemento básico da existência, como estrutura sensível e de promiscuidade. Se a estrutura sensível coordena a relação do meu corpo com ele mesmo e com as coisas, também coordena as relações entre os elementos existentes no mundo, caracterizando a *Carne* como o estofado do mundo, pois permeia todas as relações existentes e as mantém em um contato promíscuo. Desse modo, ao percebermos essa dimensão da experiência, vemos nela uma dimensão originária ao filósofo e importante para a clínica psicanalítica, cuja importância se dá em razão da proposta de nos direcionar ao novo e de nos direcionar para a mesma latência da Fenomenologia.

Entretanto, a importância não se esgotaria nesse ponto, há outra relação central e fundamental da Psicanálise como Filosofia Nova e que se refere a um dos elementos centrais à Fenomenologia: a *consciência*. Para Merleau-Ponty (1960-1961/1995), a relação da sexualidade com a consciência nos ajuda a compreender o lugar e a importância da própria consciência, não só à Fenomenologia, bem como à Psicanálise. Para o filósofo, faz-se necessário retomar e rever as definições de inconsciente freudianas, pois, para Freud (1915/2006; 1915/2004), o inconsciente é responsável pela mediação da sexualidade com a consciência. A relação se estrutura devido ao recalque, na ordem do *je ne sais pas et je l'ai toujours su* (MERLEAU-PONTY, 1960-1961/1995, p. 351) (ou “na verdade, eu sempre soube disso, mas não pensava nisso” (FREUD 2017, p. 153)), núcleo da *Verneinung* - negativa ou denegação (FREUD, 1925/2007; HANNS, 1996; HYPPOLITE, 1966/1999). A *Verneinung* se apresenta, para Merleau-Ponty (1956-1960/1995), como o ponto de superação do instinto animal – incorporando-o como infraestrutura -, propiciando o surgimento da consciência, e revelando que o *inconsciente* tem a mesma estrutura de comunicação da *percepção* (o

mecanismo da negação seria igual ao mecanismo do sensível). Dessa forma, a percepção e o inconsciente têm a mesma estrutura, infligindo ao inconsciente que ele não pode ser representacional, pois se estrutura como percepção. Por isso, surge a crítica central de Merleau-Ponty (1956-1960/1995) à formulação freudiana de inconsciente, pois o filósofo considera que Freud (1915/2006; 1915/2004) concebe um *inconsciente representacional*, e que lhe faltou filosofia nesse momento. A solução encontrada pelo filósofo se consolida por meio da própria Psicanálise, na proposta de, como ele denominou, *inconsciente figuração* de Klein (1930/1996; SEGAL, 1975; 1982). É exatamente por figurar, como a percepção, que o inconsciente consegue revelar o corpo humano como simbolismo natural, donde brotam sentidos que anunciam outros significados, *ad infinitum*. Dessa forma, Merleau-Ponty (1959-1960/1995) consegue encontrar no coração do *inconsciente figuração* uma das faces criativas da vida, permitindo, ao desvendarmos, percebermos as relações entre Fenomenologia e Psicanálise, e nos depararmos com novas modulações existenciais e novas formas epistemológicas.

Logo, para ampliarmos a imersão fenomenológica ao interior da Psicanálise via o filósofo, é fundamental aprofundarmos a ideia de inconsciente figuração kleiniano. Um caminho frutífero versa sobre os conceitos kleinianos de fantasia, que possuem matriz originária distinta da freudiana. Como vimos, Freud (1915/2006; 1915/2004) privilegia vias representacionais para ancorar o seu conceito de inconsciente e, por conseguinte, o de fantasia. Já Klein (1930/1996; SEGAL, 1975; 1982) apresenta uma relação direta e sem mediação entre pulsão e fantasia, sendo a última expressão da primeira, em uma dimensão vigorosamente psicossomática – algo que facilita ao filósofo perceber o conceito de fantasia como expressão do corpo. É também importante aprofundarmos a nova matriz de linguagem – distinta da lacaniana – que o filósofo traz para a Psicanálise e a deposita em seu interior. O filósofo vê no modo como Freud (1915/2006; 1915/2004) propôs o inconsciente representacional, impedindo o acesso ao novo ou ao desconhecido, paradoxalmente, um inconsciente que só consegue repetir – pura *repetição* –, sem abertura a uma *fala falante* que promova uma nova expressão ou significação. Isso seria um dos principais motivos da necessidade de se reformular ou abandonar a proposta de um inconsciente representação e transitar ao inconsciente figuração – pois, o figurar permite, como nas Artes, arranjos diferentes, promovendo sentidos novos. Aproximando mais do ponto da linguagem propriamente dito, Merleau-Ponty (1960a/2014; 1960b/2014) compreende que ao vermos a linguagem estritamente em termos de significante e significado, essa separação não deixa de ser uma cisão que mantém vivo os prejuízos herdados da tradição – uma repetição da cisão sujeito/objeto. Desse modo, para evitarmos a repetição desses prejuízos, não podemos ver a linguagem em termos estritamente

representacionais, ou em termos de referência, bem como cindida entre significantes e significados. A linguagem precisa manter sua fonte perceptiva, seu contato originário, pois, nesse contato, a cisão significante/significado não se sustentaria mais – como todo e qualquer prejuízo oriundo da tradição. Tendo como ponto de origem de significação a percepção e como movimento o expressivo, a linguagem irá se solidificando em *falas faladas* ou *instituídas* (MERLEAU-PONTY, 1945/2008). Pode-se solidificá-la nesse movimento em pensamentos cada vez mais abstratos até encontrar os matemas e algoritmos, mas que nunca irão estruturar a linguagem ou as relações ao filósofo; eles seriam a solidificação da expressão de modo abstrato do *sujeito falante* e não formador ou sua formação (MERLEAU-PONTY, 1969/2008). Portanto, é necessário fugirmos desses prejuízos herdados para resguardarmos a dimensão expressiva e originária da própria linguagem, e do sujeito, e que corremos riscos alienantes se invertermos a ordem constitutiva.

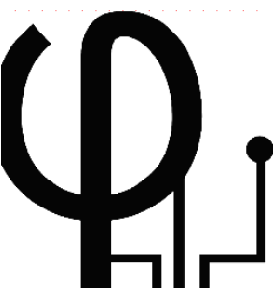
Merleau-Ponty (SEVERO, 2020; 2021) também contribui de forma relevante com a Psicanálise quando percebemos as nuances de suas propostas e como destaca pontos não muito percebidos no universo “psi” (psicólogos, psicanalistas, cientistas sociais, entre outros). Por exemplo, nas observações do filósofo sobre o inconsciente, amor à verdade e produção de sentidos, percebe-se que destaca um dos elementos centrais do processo analítico que é ter como meta final da cura duradoura do paciente o exercício de sua autonomia. Quando adentramos o campo terminológico freudiano – muito castigo pelas traduções para o português (TAVARES, 2011; HANNS, 1996), as novas traduções permitem adentrarmos em detalhes relevantíssimos que apresentam reconfigurações de nossas interpretações sobre o autor. Há, por exemplo, os termos *perlaboração* (*Durcharbeitung*) e *elaboração* (*Verarbeitung*) que, tradicionalmente, foi traduzido para o português como uma coisa só – elaboração – que nos faz perder as nuances clínicas distintas dos fenômenos que esses dois termos indicam. Apesar de não ser o foco de Merleau-Ponty (SEVERO, 2021), ele nos chama a atenção para essas questões clínicas e de método que requerem leituras mais atentas de Freud. Perlaboração, no pensamento freudiano, equipara-se à ideia de superar ou superação, no sentido estrito ou “ao pé da letra” de “passar por cima” – não necessariamente requer elaboração para execução desse ato. Por exemplo, quando Freud (2017) coloca como premissa técnica a passagem do inconsciente a consciente, algo que a resistência impede, defende ser necessário superar a resistência, ou seja, perlaborar a resistência para que a passagem ocorra – isso não requer elaboração necessariamente para ocorrer, pois é uma passagem em que não se acrescenta sentido ao que passou de um estado ou sistema ao outro. Por outro lado, quando se faz necessário dar um sentido a um trauma ou uma vivência sem compreensão (FREUD, 2017) a problemática é outra, pois o

que impede de um indivíduo dar sentido ou compreensão a um trauma ao qual viveu é a resistência. Logo, faz-se necessário o indivíduo perlaborar a resistência para conseguir dar sentido, ou melhor, elaborar. A perlaboração não dará esse sentido, por isso, requer outro ato, ou seja, a elaboração. Portanto, *you perlabora a resistência para elaborar o trauma*. Essa nuance não tanto considerada porque as traduções mais antigas de Freud para o português traduziam termos distintos por um único nome (elaborar). Isso faz com que revejamos a clínica do lado da Psicanálise e nos auxilia a compreender a existência do processo de simbolização e simbolismo primordial, do lado da Filosofia. Logo, discussões de Merleau-Ponty (SEVERO, 2018; 2020; 2021) sobre a Psicanálise chama a atenção para detalhes clínicos relevantes, como o exemplo citado das diferenças entre perlaboração e elaboração. Uma vez que elaboramos, falamos de uma confecção de significado e sentido em um simbolismo primordial porque as coisas elaboradas passam a ganhar existência, ganham linguagem, palavra, pensamento (entre outros), e, ao mesmo tempo, percebe-se porque há resistência. Uma vez que experiências ganham existência pela elaboração, emerge o sofrimento que a resistência visa evitar; logo impedir que vivências passem a existir para determinado sujeito faz com que a resistência impeça o sofrimento, apesar de, paradoxalmente, esse impedir gerar sofrimento também.

Por fim, podemos sintetizar que a visão de Merleau-Ponty (SEVERO, 2018) prepondera acerca da técnica analítica é próxima a de Bion (1967/1990), pois, o analista inglês compreende a Psicanálise antes de tudo como uma metodologia, e que versa sobre um único elemento de importância, isto é, o desconhecido, o novo, a região em que brotam sentidos que anunciam outros significados. Para ele, todas essas características são características da região inconsciente. Desse modo, a Psicanálise torna-se uma ferramenta imprescindível para a Filosofia, pois nos permite livrar-nos de leituras “psicologizantes” e nos direcionar a debates filosóficos. Seguindo a trilha de Bion (1962) sobre o referido problema, estendemos provisoriamente a relação da Psicanálise com a Fenomenologia como define o psicanalista inglês ao ver a semelhança da Psicanálise com uma teoria filosófica pelo fato dos filósofos se preocuparem com os mesmos assuntos e problemas que o psicanalista. Entretanto, não podemos afirmar que a Psicanálise em si seja uma Filosofia, e por isso Merleau-Ponty (1960-1961/1996) a vê também como um método indireto tal como as Artes (FERRAZ, 2009).

Contudo, a Psicanálise se difere da teoria filosófica por se destinar à prática (BION, 1962), ou seja, todas as teorias psicanalíticas visam o uso ou a *práxis*. Portanto, a importância da Psicanálise para a Fenomenologia e a Filosofia, e vice-versa, ocorre visto que estas se debruçam sobre os mesmos assuntos e problemas, mas a Fenomenologia e a Filosofia se diferem porque a Psicanálise sempre tem como objetivo o uso prático desse saber

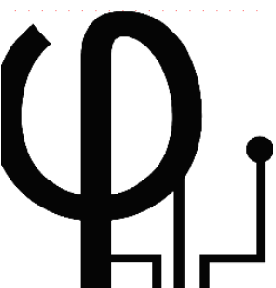
“filosófico” produzido. Portanto, compreendemos que as semelhanças das teorias psicanalíticas com “uma teoria filosófica depende do fato de que os filósofos se preocuparam com o mesmo assunto”, mas “difere da teoria filosófica na medida em que se destina, como todas as teorias psicanalíticas, ao uso” (BION, 1962, p. 306).



REFERÊNCIAS

- BARBARAS, R. *Le tournant de l'expérience*. Paris: Vrin, 1998.
- BARBARAS, R. *De l'être du phénomène: Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Jérôme Million, 1991.
- BION, W. R. (1970). *Atenção e interpretação*. 2. ed. Rio de Janeiro, Imago, 2006.
- BION, W. R. (1967). Notas Sobre Memória e Desejo. In: BION, W. R. *Melanie Klein hoje: Desenvolvimento da teoria e técnica*. Volume 2: Artigos predominantes técnicos. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- BION, W. R. (1963). *Elementos de psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- BION, W. R. The Psycho-Analytic Study of Thinking. *Int. J. Psycho-Anal.*, n. 43, 1962.
- FERRAZ, M. S. A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas: Paparius, 2009.
- FREUD, S. *Fundamentos da Clínica Psicanalítica*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- FREUD, S. (1925). A negativa. In: FREUD, S. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2007.
- FREUD, S. (1915). O Inconsciente. In: FREUD, S. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. v. 2. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- FREUD, S. (1915). O Recalque. In: FREUD, S. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- FREUD, S. (1900). *A interpretação dos sonhos*. Edição comemorativa 100 anos. Rio de Janeiro: Imago, 1999.
- HANNS, L. A. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- HYPPOLITE, J. (1966). Commentaire parlé sur la «Verneinung» de Freud. In: LACAN, J. *Écrits I*. Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- KLEIN, M. (1930) A importância da formação de símbolos no desenvolvimento do ego. In: KLEIN, M. *Amor, culpa e reparação e outros trabalhos (1921-1945)*. Volume I das obras completas de Melanie Klein. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- MERLEAU-PONTY, M. (1969). *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 2008.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964). *L'oeil et l'Esprit*. Paris: Gallimard, 2015.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1971.
- MERLEAU-PONTY, M. (1958-59). La philosophie aujourd'hui. In: MERLEAU-PONTY, M. *Notes des Cours au Collège de France*. Paris: Gallimard, 1996.
- MERLEAU-PONTY, M. (1960-1961). Cours de 1960-1961. In: MERLEAU-PONTY, M. *Notes des Cours au Collège de France*. Paris: Gallimard, 1996.
- MERLEAU-PONTY, M. (1956-61). La Nature. In: MERLEAU-PONTY, M. *Notes Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995.
- MERLEAU-PONTY, M. (1960). Le philosophe et son ombre. In: MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 2014.
- MERLEAU-PONTY, M. (1960a). Le langage indirect et les voix du silence. In: MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 2014.
- MERLEAU-PONTY, M. (1960b). Sur la phénoménologie du langage. In: MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 2014.
- MERLEAU-PONTY, M. (1960). L'oeuvre et l'esprit de Freud. In: MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux*. Paris: Verdier, 2000.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2008.
- MERLEAU-PONTY, M. (1942). *La structure du comportement*. Paris: P.U.F, 1972.

- MOURA, C. A. R. Merleau-Ponty leitor dos clássicos. *Dois pontos*, v. 9, n. 1, p. 97-119, 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v9i1.29094>.
- MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise*: Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editoria; Ed. UFPR, 2001.
- MOUTINHO, L. D. S. Merleau-Ponty e a “filosofia da consciência”. *Dois pontos*, v. 9, n. 1, p. 121-153, 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v9i1.29096>.
- MOUTINHO, L. D. S. *Razão e experiência*: Ensaio sobre Merleau-Ponty. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- POLITZER, G. (1928). *Crítica aos Fundamentos da Psicologia*: a psicologia e a psicanálise. Piracicaba, SP: Unimep, 1998.
- SCHILDER, Paul. *A imagem do corpo*. São Paulo: Martins Fontes, 1935/1994.
- SEGAL, H. *A obra de Hanna Segal*: uma abordagem kleiniana à prática clínica. Rio de Janeiro: Imago, 1982.
- SEGAL, H. *Introdução à obra de Melanie Klein*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1975.
- SEVERO, D. C. A descoberta acidental de Freud: um esboço de uma nova Filosofia e a Filosofia do Freudismo. *Eleuthería*, v. 6, p. 13-28, 2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufms.br/index.php/reveleu/article/view/13082>>. Acesso em: 15 mar. 2022.
- SEVERO, D. C. A técnica freudiana como exercício da autonomia. In: FREITAS PINTO, W. C.; ALBERTINI, R. Z.; SOUZA, R. A. (Org.). *Subjetividade, Filosofia e Psicanálise*. 1. ed. Curitiba: CRV, 2021b.
- SEVERO, D. C. Conclusão: o projeto de uma Psicanálise Ontológica. In: *Os Sujeitos do Homem Psicanalítico*: Rumo à arqueologia dos sentidos. Curitiba: CRV, 2020.
- SEVERO, D. C. *O Projeto de uma Psicanálise Ontológica em Merleau-Ponty*. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2018.
- TAVARES, P. H. *Versões de Freud*: breve panorama crítico das traduções de sua obra. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.



Recebido em: 04/04/2022
Aprovado em: 02/06/2022
Publicado em: 30/09/2022

A RELEITURA HABERMASIANA DA PSICANÁLISE DE FREUD E SEUS PERCALÇOS POSITIVISTAS

THE HABERMASIAN REREADING OF FREUD'S PSYCHOANALYSIS AND ITS POSITIVIST MISCELLANEOUS

Paula Mariana Rech¹
(paula.mariana.rech@gmail.com)

Resumo: O presente artigo aborda, em sentido amplo, o papel ocupado pela psicanálise na obra *Conhecimento e Interesse*, publicada por Jürgen Habermas em 1968. O objetivo central é demonstrar como Habermas utiliza a psicanálise como um método crítico particular, propondo sua releitura como uma forma de discurso hermenêutico. Em face disso, a psicanálise representa uma peça fundamental na suplantação de entraves positivistas ao desenvolvimento da crítica do conhecimento, explicitando um tipo de “interesse emancipatório” inerente à identificação e ao transcender de patologias sociais. Além disso, remontaremos brevemente os passos mais fundamentais da longa trajetória na qual Habermas apreende o desenvolvimento da autorreflexão filosófica e seus percalços positivistas. Será apresentado um processo esquemático cujas etapas vão desde Kant até Dilthey, passando por Hegel e Marx, com ênfase para redescobrir a conexão perdida entre o conhecimento e as condições transcendentais do conhecimento possível.

Palavras-chave: Psicanálise. Hermenêutica. Autorreflexão. Patologias Sociais. Positivismo.

Abstract: The present paper in a broad sense addresses the role played by psychoanalysis in the work *Knowledge and Human Interests*, published by Jürgen Habermas in 1968. The main objective is to demonstrate how Habermas uses psychoanalysis as a particular critical model, proposing its reinterpretation as a form of hermeneutic discourse. Understood in this way, psychoanalysis would be a fundamental part in overcoming the positivist obstacles to the development of the critique of knowledge, explaining a model of “emancipatory interest” inherent to the identification and transcendence of social pathologies. Moreover, we will briefly retrace the most fundamental steps of the long trajectory in which Habermas apprehends the development of philosophical self-reflection and its positivist mishaps. A schematic process will be presented whose stages range from Kant to Dilthey, passing through Hegel and Marx, with its focus on rediscovering the lost connection between knowledge and the transcendental conditions of possible knowledge.

Keywords: Psychoanalysis. Hermeneutics. Self-reflection. Social Pathologies. Positivism.

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bacharela em Filosofia pela mesma instituição.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4231828278705238>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7208-4475>.



1 CONHECIMENTO E INTERESSE

A obra *Conhecimento e Interesse* nasce em meio a um conflito com o positivismo. Publicada por Jürgen Habermas em 1968, um de seus principais objetivos é dar continuidade ao debate de que o positivismo teria como principal premissa “a denegação da experiência de reflexão no âmbito da teoria do conhecimento” (REPA, 2004, p. 14), buscando um conhecimento objetivo da realidade social aos mesmos moldes das ciências naturais e neutralizando com isso, sobretudo, a necessidade filosoficamente fundada de autorreflexão e crítica epistemológica. Nesta obra, Habermas se apropria da psicanálise como um instrumento metódico para a elaboração de sua crítica ao positivismo, no qual ele confronta tanto as ciências empírico-analíticas da natureza quanto as ciências hermenêuticas da história, opondo à autocompreensão objetivista desses campos disciplinares um modelo de autorreflexão inspirado pela cura analítica (CARRÉ, ALVARENGA, 2008).

Habermas procura abordar, implícita ou explicitamente, temas caros à tradição frankfurtiana, como a reflexão voltada à prática, a crítica da cultura, a ideia de uma razão emancipatória e a denúncia do positivismo e de formas patológicas de reprodução social, tendo por intenção fornecer maior plausibilidade aos postulados da teoria crítica. Além disso, ele se detém ao projeto de uma crítica da ideologia que, ao nível teórico, seria uma crítica do saber, destinada a desmascarar a autoilusão objetivista da ciência; ao nível da *práxis*, seria uma crítica da cultura, destinada a desmascarar as legitimações ideológicas que inibem a percepção das estruturas da comunicação sistematicamente deturpada (ROUANET, 2001, p. 258).

1.1 A Crítica do Objetivismo da Ciência

A crítica habermasiana do objetivismo da ciência parte da diferença entre os conceitos de *trabalho e interação*, que remontam ao jovem Hegel. Por um lado, o conceito de trabalho corresponderia à esfera da ação instrumental, visto ser por meio da atividade produtiva que a espécie humana obtém da natureza a satisfação de suas necessidades básicas. O conceito de interação, por outro lado, corresponderia à esfera da ação comunicativa, pois, por intermédio da linguagem, efetua-se a interação dos sujeitos com as instituições e suas normas.

A relação entre esses conceitos encontra-se diretamente ligada aos interesses antropológicos de existência, sobrevivência e conservação, bem como ao gradativo processo de conhecimento da espécie humana. Além desses interesses de preservação, que seriam condutores de conhecimento empírico-analítico, apresenta-se o interesse intrínseco

à espécie pela liberdade e pela autonomia, dando origem ao interesse emancipatório de suas dominações sociais, viabilizado pelo ato reflexivo.

Dessa maneira, a autorreflexão revela o vínculo entre conhecimento e interesse, mostrando um interesse prático da razão vinculado aos seus objetivos mais diretamente empíricos. Além disso, em virtude do ato reflexivo se pode criticar a autoconsciência objetivista das ciências nomológicas e a transformação desta em ideologia cientificista (ROUANET, 2001, p. 265).

Habermas, portanto, propõe-se a discutir sua teoria do conhecimento, baseando-se em três principais linhas: o positivismo; o pragmatismo; o historicismo. Assim, ele parte do desenvolvimento da pré-história do positivismo cujo objetivo seria “excluir [...] o papel da reflexão no processo de construção do conhecimento” (MEDEIROS, 2003 p. 3). Isto se dá a partir de um processo esquemático cujas etapas vão desde Kant até Dilthey, passando por Hegel e Marx, tendo por foco redescobrir a conexão perdida entre o conhecimento e as condições transcendentais do conhecimento possível (ROUANET, 2001, p. 265). Sua tentativa nesse processo é defender a tese de que, após Kant, a ciência não foi mais levada filosoficamente a sério. Dessa forma, a ciência só se deixa ser concebida em termos da teoria do conhecimento, ou seja, como *uma* categoria do conhecimento possível e não equiparado ao saber absoluto de uma grande filosofia nem às cegas com a autoconsciência cientificista do exercício factual de pesquisa (HABERMAS, 1968, p. 28).

Isso significaria dizer que, embora Habermas valorize as contribuições tanto de Hegel quanto de Marx no campo da teoria do conhecimento e até mesmo utilize conceitos hegelianos de *experiência*, de *dialética da eticidade* e de *luta por reconhecimento*, bem como os conceitos marxianos de autoprodução da espécie pelas vias do trabalho social, como alicerces para uma teoria social e para uma teoria do conhecimento, eles não seriam capazes de levar às últimas consequências a elevação da teoria do conhecimento como teoria da sociedade. Em outras palavras, isso significaria dizer que nem Hegel nem Marx conseguiram colocar a investigação epistemológica em um novo patamar, “pelo contrário, ambos suspenderam, cada um a seu modo, a validade do questionamento próprio da teoria do conhecimento” (REPA, 2004, p. 14). Por esse viés, tanto Hegel quanto Marx contribuiriam para o avanço da teoria positivista.

Com efeito, como esclarecido por Rouanet (2001, pp. 266-270), para Kant, o conhecimento possível depende das categorias *a priori*, as quais possibilitam a dissolução da visão objetivista, ao passo que ele próprio confere um alto valor dogmático à sua crítica, visto que enxerga na matemática e nas ciências naturais paradigmas apresentados como invariantes às estruturas do sujeito transcendental. Já Hegel, em sua *Fenomenologia*,

procura demonstrar certo equívoco kantiano, ao assumir que as ciências naturais seriam formas de saber, e que o projeto de Kant, baseado na consciência crítica, seria uma espécie de *Cogito*, o qual negligenciaria o processo de autoformação do Espírito. Todavia, Hegel não percebe que ele mesmo recai neste erro ao identificar a consciência crítica da epistemologia ao “Saber Absoluto”, isto é, ao reduzir as ciências a nada mais que manifestações desse saber. É exatamente isso que faz com que toda a problemática proposta por Kant sobre a relação entre filosofia e ciência desapareça.

Ainda que Marx pudesse minimizar as dificuldades criadas pela teoria da história idealista hegeliana, por meio de uma filosofia materialista, a qual seria igualmente uma teoria do conhecimento, o que Marx faz é utilizar o sujeito transcendental de Kant, historicizado pelos postulados de Hegel, mas em base materialista, para dizer que a espécie humana, na medida em que transforma a natureza por meio do trabalho, constitui transcendentalmente a objetividade, visto que o trabalho constitui o quadro transcendental, permitindo uma constituição da objetividade do conhecimento. Com efeito, Marx considera tanto o momento de síntese por meio das forças produtivas, isto é, o trabalho, quanto a síntese através da interação, que seriam as relações de produção, admitindo, portanto, que essas sínteses não seriam apenas resultado direto do desenvolvimento das forças produtivas e do progresso técnico, mas produto de relações de força por meio da luta de classes.

Desse modo, a investigação filosófica das condições de possibilidade do conhecimento perde seu valor, na medida em que se percebe que Hegel dera início a um processo de dissolução da epistemologia ao anular a ciência na filosofia, e Marx o levou a cabo, anulando a filosofia na ciência. Esse fato, deixa o caminho aberto ao positivismo cuja principal tarefa é fundar a ciência, objetivamente compreendida, em uma ontologia do factual (HABERMAS, 1968, p. 141).

Em sua mais importante teoria, “a lei dos três estados”, baseada em suas observações a respeito da evolução da espécie, Auguste Comte constata que, para que haja a evolução humana, ela precisa passar por três estágios: a) o teológico; b) o metafísico; c) o positivo. Contudo, na visão habermasiana, essa teoria pressupõe uma forma lógica que vai de encontro ao *status* de hipótese de lei atribuído às ciências empíricas, ou seja, o próprio saber de que se vale Comte para interpretar o significado do saber positivo não corresponde às determinações do espírito positivo (POPPER, 1957). Esse conflito, segundo Habermas (1968, p. 122), pode ser solucionado à medida que enxergamos que a intenção do positivismo mais antigo é tão somente “propagar de maneira pseudocientífica o monopólio da ciência sobre o conhecimento”.

Assim como Marx analisa o papel que o progresso técnico-científico emprega na autoconstituição da espécie, focando no conceito idealista de conhecimento, ao reduzi-lo à síntese por meio das forças produtivas, Comte associa a filosofia da história a determinadas circunstâncias do progresso científico. Por conseguinte, propicia a elucidação de um conceito de ciência que não mais se insere na teoria do conhecimento, tendo sido solapado pelo positivismo e passado de uma teoria do conhecimento para uma teoria da ciência. Com isso, a teoria da ciência comtiana se reduziria a um amontoado de regras metodológicas chamadas pelo termo “positivo”.

Embora o positivismo tenha adotado inicialmente a regra fundamental do empirismo, segundo a qual o conhecimento precisa ser comprovado por meio da certeza sensível da observação, pois é exatamente essa certeza sensível que determinaria o acesso aos fatos, o positivismo não considera plena a garantia de certeza do conhecimento por meio das fundamentações empíricas, visto que mais importante que a certeza sensível é a certeza pelo método por ela garantir a fiabilidade do conhecimento científico. Com efeito, a ciência afirma a primazia do método em relação ao objeto cuja fiabilidade se dá através do auxílio dos procedimentos científico.

Desse modo, Comte liga os princípios racionalistas aos empiristas, pois não se trata mais dos teoremas de uma filosofia do conhecimento, mas sim de determinadas regras para o procedimento da ciência, uma vez que a harmonia entre a ciência e a técnica possibilitaria a disposição técnica tanto sobre os processos da natureza quanto sobre os processos da sociedade (HABERMAS, 1968, p. 129). A partir disso, Comte nota que a relatividade do conhecimento, não nos termos de uma teoria do conhecimento, como constituinte das objetivações possíveis da realidade, mas nos termos de uma oposição entre a ciência e a metafísica, poderia ser concebida, tendo em vista que, para ele, a metafísica seria desnecessária se comparada aos fatos, ou melhor, os elementos da tradição metafísica apenas seriam substituídos pelos conceitos positivistas que explicariam de modo causal as regularidades empíricas.

Todavia, Habermas argumenta que essa interpretação positivista permanece atada à metafísica, uma vez que esta pressupõe uma relação existente entre o *cosmos* do ente e o *logos* do homem, enquanto o positivismo nada mais faria que em toda a parte colocar o relativo no lugar do absoluto. O positivismo, ainda que declare que a tradição metafísica é desprovida de sentido, vê-se obrigado a lidar com as oposições metafísicas entre essência e fenômeno e entre totalidade do mundo e saber absoluto. Comte recusa-se a adentrar no campo de questões da metafísica, simplesmente as suplantando de suas discussões ao chamá-las de “indiscutíveis”.

O positivismo não se confronta com a metafísica, ele lhe retira o chão; ele declara as proposições da metafísica como sem sentido e faz os teoremas “caírem em desuso”, deixando-os intactos, por assim dizer. Contudo, o próprio positivismo só se torna inteligível com conceitos metafísicos. Sendo deixados de lado por ele irrefletidamente, eles conservam seu poder substancial pairando também sobre o adversário (HABERMAS, 1968, p. 134).

Essa compreensão cientificista das ciências, que se tornou uma teoria da ciência, substitui o conceito filosófico de conhecimento e a reflexão sobre o seu sentido. Por conseguinte, é a partir da lei dos três estados, que introduz o conceito normativo de ciência sob os termos de uma filosofia da história, que se firma a ideologia que possibilitou fazer a substituição da teoria do conhecimento por uma teoria da ciência.

Habermas argumenta que, após ter sido feita essa substituição, a metodologia das ciências deveria ser capaz de determinar sistematicamente a demarcação entre ciência e metafísica, pois se a ciência se distingue da metafísica por descrever fatos e suas relações, a questão relacionada à demarcação entre ciência e metafísica faz surgir outra questão sobre o que se entende por positividade dos fatos. Essa outra questão, na visão habermasiana, seria a vingança da repudiada teoria do conhecimento, pois ela impôs um problema irresoluto, que precisa ser reelaborado por uma *ontologia do factual* ironicamente renovada (HABERMAS, 1968, p. 135).

Neste ponto, a “doutrina dos elementos”, de Ernst Mach, aparece como um exemplo da tentativa positivista em justificar o domínio de objetos das ciências, já que ela se propõe a explicitar o mundo sob os fatos e, ao mesmo tempo, os fatos como a essência da realidade. Nela, Mach concebe as relações de dependência entre os elementos como relações funcionais, como explicado em *A análise das sensações* (MACH, 1886, p. 321), sendo essas relações formadoras de elementos sensíveis, já que os fatos somente ocorrem na experiência sensível.

Dessa maneira, Mach busca *fundamentar* os fatos, por meio de uma elaboração conceitual que se situa entre o fenomenalismo e o fisicalismo. A principal diferença entre esses elementos como relações funcionais concentra-se na distinção daquilo que é um objeto físico e daquilo que é um ente psíquico, ou seja, encontra-se associada à questão de saber se esses elementos ultrapassam a fronteira do que é da ordem do físico e a que é da ordem do psíquico. A partir disso, segue-se que todos os elementos que pertencem ao mundo dos corpos são constituídos por sensações ligadas a um corpo cuja identificação reside no “Eu”. Quando Mach

dá o seguinte exemplo (HABERMAS, 1968, pp. 137): uma cor é um objeto físico, tão logo atentamos para a sua dependência em relação à fonte luminosa da luz, mas, se

atentamos para sua dependência em relação à retina, então ela é um objeto psicológico, uma sensação.

Disto se infere que, para Habermas (1968, p. 138), “há um grande abismo entre a pesquisa física e a psicológica apenas para o modo de considerar o estereotípico habitual [...] [em que] a direção da investigação é distinta nos dois âmbitos”, pode-se identificar um monismo, já que ele emprega “elemento” e “sensação”, no mais das vezes, como sinônimo. De acordo com Habermas, precisamente aí se encontra a “graça” de seu monismo, pois “os elementos em conexão com um Eu são sensações, mas, quando a relação é entre si, são características de corpos” (HABERMAS, 1968, p. 137).

No entanto, a intenção de Mach é criar uma estratégia, sob o ponto de vista do positivismo, a fim de evitar questionamentos próprios da teoria do conhecimento.

Se os elementos dos quais a realidade se constitui fossem sensações, como supõe a escola empirista, então dificilmente se poderia negar a função da consciência em cujo horizonte as sensações são dadas desde sempre. Impingir-se-ia um ponto de vista próprio da imanência da consciência, a partir do qual se apresentam conclusões idealistas. [...] Nesse caso, porém, a base do dado sensível, que o positivismo procura, voltaria a escapar. Não seriam as sensações os elementos da realidade, mas a consciência, na qual eles se conectam. Os fatos deveriam ser, por seu turno, atados a uma construção *atrás* dos fatos, portanto, seriam interpretados metafisicamente (HABERMAS, 1968, p. 138).

Por conseguinte, se Mach trilhasse por esse caminho, recairia novamente em uma teoria do conhecimento. Todavia, a primazia da reflexão do sujeito em face dos objetos soa como um retrocesso para a teoria positivista.

Assim, a principal tarefa do positivismo parece não ser alcançada através da adoção da doutrina dos elementos de Mach, pelo fato de seu materialismo isolar a questão da teoria do conhecimento sobre as condições subjetivas da objetividade do conhecimento possível. Essa doutrina apenas fornece uma interpretação a longo alcance da realidade e, ao mesmo tempo, satisfaz-se com uma determinação mínima de conhecimento (HABERMAS, 1968, p. 145). A totalidade dos fatos pertence ao domínio dos objetos das ciências e essa ciência é demarcada como uma duplicação dos fatos em oposição à metafísica, mas é aí que consiste sua contradição: a ciência não pode justificar qualquer reflexão aquém da ciência, então também não pode justificar a si mesma.

No entanto, essa doutrina é exatamente uma forma de reflexão da ciência, uma forma que proíbe qualquer reflexão aquém da ciência. Portanto, somente fundamenta o domínio dos objetos e a primazia da ciência sobre a reflexão. A intenção dessa doutrina é

determinar o sentido da facticidade dos fatos para conseguir eliminar qualquer enunciado que não tenha uma pretensão científica, sendo sua doutrina entendida como “a reflexão que destrói as nebulosidades da reflexão, restringindo o conhecimento à ciência” (HABERMAS, 1968, pp. 145-146). Dessa forma, com o positivismo de Comte e Mach, consuma-se o processo de dissolução da teoria do conhecimento, sendo substituída por uma teoria da ciência que prioriza as pesquisas científicas em detrimento das reflexões epistemológicas, legitimando a autoconsciência objetivista da ciência.

1.2 O contramovimento de Peirce e Dilthey

Durante o percurso do positivismo em tentar reduzir a teoria do conhecimento a uma teoria da ciência, houve um contramovimento no qual, através das teorias desenvolvidas por Charles Sanders Peirce e Wilhelm Dilthey, Habermas encontra um vínculo autêntico entre conhecimento e interesse. Esse vínculo poderia ser atestado por meio de uma autorreflexão das próprias abordagens metodológicas das ciências, ao reconstruir as reflexões de Peirce, no âmbito das ciências da natureza, e de Dilthey, no âmbito das ciências do espírito (REPA, 2004, p. 16).

A partir das teorias de Peirce, Habermas busca condicionar a objetividade do conhecimento científico, ao utilizar a categoria do interesse técnico como estrutura transcendental, abrindo espaço para que a reflexão epistemológica reapareça após ter sido reprimida pelo positivismo. A lógica da investigação científica de Peirce demonstra que os métodos de inferência de uma argumentação científica, como a indução, a dedução e a abdução, estão diretamente conectados aos contextos da ação instrumental. Isso revelaria o nexos entre o conhecimento da natureza e o interesse técnico, permitindo Habermas vincular as ciências naturais a esse tipo de interesse.

Assim, Habermas percebeu que a lógica de Peirce está aquém das condições de uma consciência transcendental e ultrapassa as condições formais de validade dos enunciados, constitutivas do conhecimento, uma vez que tanto a lógica da investigação científica quanto a lógica da ação instrumental aplicam hipóteses a casos particulares, tendo como base regras gerais, adquiridas pela experiência empírica, a fim de se transformarem em recomendações técnicas. Por isso, a ciência poderia ser interpretada como certa continuação dos processos espontâneos da ação instrumental cujos resultados seriam revertidos para regras de manipulação técnica da natureza (ROUANET, 2001, p. 265).

No entanto, ainda que com o pragmatismo de Peirce tenha havido certo afastamento das teorias positivistas, Habermas continua a enxergá-lo como uma vertente do positivismo, ou melhor, considera que Peirce reproduz, de certo modo, uma forma nova de positivismo, destruindo o próprio fundamento pragmatista, ao fazer uso do critério pragmático de sentido de um modo absolutista. Além disso, Habermas ainda deixa claro que, se Peirce tivesse levado a sério a comunicação como um modelo transcendental – que trabalha sob condições empíricas e ao mesmo tempo procede sob as regras de uma lógica da pesquisa com valor posicional transcendental -, então o pragmatismo teria sido forçado a realizar uma autorreflexão que ultrapassa as suas próprias barreiras.

A autorreflexão das ciências naturais em Peirce, tem sua contrapartida na autorreflexão das ciências culturais com o filósofo alemão Wilhelm Dilthey (1833-1911) (ROUANET, 2001, p. 269), que detém sua atenção à parte negligenciada pelas ciências naturais: a interação comunicativa viabilizada pela linguagem. Pode-se dizer que o objeto central das ciências culturais está baseado na compreensão, a qual permite que o sujeito interprete as significações que lhe aparecem, pois também participa da mesma tradição da qual elas provêm, enquanto que o objeto das ciências da natureza seria tão somente a observação. É papel, então, da hermenêutica o ato interpretativo dessas significações, uma vez que “a compreensão hermenêutica”, explica Habermas (1968, p. 235), “é a forma metodicamente constituída da reflexividade abafada ou da transparência parcial na qual a vida dos seres humanos, comunicando-se em nível pré-científico e interagindo socialmente, efetua-se”.

A fim de ressaltar a importância da contribuição de Dilthey dentro da chamada hermenêutica romântica alemã, partiremos de dois pontos particularmente importantes: a) os significados atribuídos aos termos “*Verstehen*” e “hermenêutica” sob a perspectiva diltheyana; b) os conceitos de “experiência interna e externa”. No século XIX, por intermédio de Dilthey, a hermenêutica assume um método de conhecimento, o qual busca empregar critérios ora filosóficos, ora epistemológicos, como um modo de conhecimento alternativo ao conhecimento positivista naturalista, distanciando-se da ideia de encontrar na hermenêutica um cânone de regras interpretativas.

O historicismo de Dilthey tem como função remontar os vestígios deixados pelas chamadas ciências do espírito sobre o procedimento hermenêutico cuja tarefa seria tornar palpável o laço com o interesse prático de preservar e ampliar a interação sociocultural, inaugurando, assim, uma hermenêutica no âmbito da ação comunicativa cotidiana (REPA, 2014, p. 16). Visto que Dilthey enxerga o intérprete como pertencente a uma tradição, a consciência hermenêutica pode decifrar as lacunas e remover a obscuridade dos textos da

cultura, pois nisto consiste seu objeto: traduzir as omissões e os mal-entendidos que obstruem e bloqueiam a comunicação intersubjetiva (ROUANET, 2001, p. 270).

A perspectiva hermenêutica diltheyana aproxima-se de uma abordagem preocupada em reafirmar a primazia das ciências humanas em relação às ciências naturais, com vistas à libertação dos dogmas instaurados pelo positivismo, a fim de se obter uma forma de conhecimento relativo às ciências humanas que não esteja atado aos métodos encontrados nas ciências da natureza. Na visão diltheyana, o objeto das ciências naturais apenas estaria ligado àquilo que não varia, àquilo que pode ser generalizado, ou seja, eventos relacionados a outros eventos em consonância com as leis da natureza, os quais não dizem nada quanto à natureza interior das coisas, enquanto que o foco das ciências humanas estaria voltado às singularidades do mundo humano, isto é, ligado a um sentido oculto por trás de suas ações observáveis, algo interno, que possibilita a compreensão (*Verstehen*) das ações humanas em termos de pensamentos, sentimentos e desejos (SCOCUGLIA, 2002).

Para Dilthey, as ações humanas, tanto seus pensamentos quanto suas relações intersociais, empregam características individuais e singulares que não podem simplesmente ser formuladas em termos das leis gerais das ciências da natureza. Em contrapartida, nas ciências do espírito, as experiências humanas não se restringem às condições experimentais de observação sistemática.

Se compararmos a análise de Dilthey a respeito das ciências naturais com a lógica de pesquisa de Peirce, veremos que as teorias propostas por Dilthey apenas serviriam de pano de fundo para destacar a lógica das ciências do espírito (HABERMAS, 1968, p. 232). Nesse sentido, a lógica diltheyana centrar-se-ia na relação entre vivência, experiência e compreensão cujo objeto de pesquisa seria o mundo no qual a vida social dos seres humanos se manifesta.

Neste ponto, Dilthey recorre a Giambattista Vico (1668-1744) ao afirmar que as ciências históricas continuam o pensamento começado na experiência da vida, logo, não precisam começar pelo fundamento da possibilidade de que nossos conceitos coincidam com o "mundo exterior", pois que o mundo histórico de cujo conhecimento trata em Dilthey é sempre um mundo formado pelo espírito humano (SCOCUGLIA, 2002). Nisso, nota-se que o conceito de ciência do espírito é extraído por meio da objetivação da vida no mundo exterior, ou seja, o mesmo sujeito que investiga a história, é o sujeito que a faz (GADAMER, 1997, p. 300).

Como explica Habermas (1968, p. 236), o espírito compreende aquilo que ele mesmo criou, ou seja, o ato de compreensão apenas repete o movimento que se efetua como um processo de formação do espírito no mundo da vida social. A partir disso, ele (HABERMAS, 1968, p. 237) demonstra como Dilthey se enreda em um círculo vicioso

ao afirmar que o sujeito cognoscente, ao mesmo tempo em que tem parte na produção dos objetos de seu conhecimento, tem parte na produção dos juízos sintéticos universalmente válidos da história, haja vista que relacionar vivência, expressão e compreensão com a estrutura do mundo, sendo transcendentalmente determinada pela vida, mostra-se insuficiente para uma lógica das ciências.

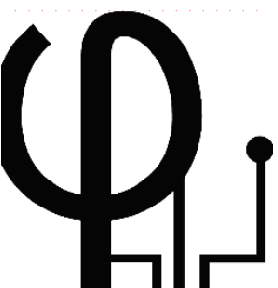
Outro modo que Dilthey procura demonstrar a relação entre vivência, expressão e compreensão é através da autobiografia, que serve como um meio para ele desenvolver as implicações hermenêuticas das ciências do espírito. Essa escolha parte do fato de que a hermenêutica está vinculada à interpretação, pois oferece um paradigma de como nossa consciência age para abranger as relações de vida, desde o nascimento até a morte, incluindo as experiências individuais, que formam a unidade da biografia de um sujeito, ancorada na identidade de um Eu com uma significação. Essa identidade pode ser determinada com as vivências de um sujeito e suas manifestações psíquicas em um contexto biográfico.

As significações são, em geral, uma espécie de derivação da biografia de um sujeito que adquire contornos conforme suas experiências nas diversas relações de vida. Além disso, elas são também uma categoria à qual a compreensão hermenêutica se dirige, sendo parte constituinte das vivências que permitem que haja uma compreensão linguisticamente fundada entre indivíduos de uma dada “comunidade”. Nesse sentido, “essa comunidade se manifesta na mesmidade da razão, na simpatia da vida emotiva, na ligação recíproca da obrigação e do direito, a qual é acompanhada pela consciência do dever” (HABERMAS, 1968, p. 248), ou seja, os indivíduos dessa comunidade podem compartilhar suas significações em uma linguagem não apenas no sentido cognitivo, mas igualmente no sentido afetivo.

Neste ponto, Habermas se detém no conceito de interesse comunicativo, que permite às ciências hermenêutico-culturais objetivar, tendo como base a linguagem comum, a realidade social e histórica. Todavia,

Dilthey não consegue chegar ao conceito de interesse comunicativo, porque os pressupostos positivistas do seu tempo o levam, apesar de reconhecer enfaticamente o enraizamento da hermenêutica em contextos de ação comunicativa, a defender um modelo de objetividade que pretende purificar a hermenêutica da influência desses contextos, em vez de derivar a cientificidade da hermenêutica precisamente de sua inserção na ação interativa (ROUANET, 2001, p. 271).

Dilthey não alcança o conceito de interesse comunicativo, pois, assim como Peirce pressupôs um processo de pesquisa para o quadro das ciências da natureza, Dilthey



pressupôs um processo de formação biográfica para o quadro das ciências do espírito. Dessa maneira, ambos se depararam com dificuldades na relação entre o universal e o particular.

No caso de Dilthey, essa dificuldade sucedeu-se devido à compreensão hermenêutica ter de lidar com categorias inevitavelmente universais em um sentido individual de uma comunidade. No entanto, “o andamento quase-indutivo das ciências hermenêuticas se baseia, pelo contrário, sobre a operação específica da linguagem cotidiana, que possibilita comunicar indiretamente o valor posicional de categorias universais em um contexto concreto de vida” (HABERMAS, 1968, p. 257). Nesse processo, ainda que pressuponha categorias universais, resta pouca clareza a respeito de seu estatuto próprio, bem como de sua gênese histórica e função reflexiva na autocompreensão de contextos culturais. Em síntese, apesar de fazer uso de universais, a hermenêutica filosófica de Dilthey seria incapaz de explicar sua gênese em termos estritamente historicistas, bem como seu papel na autocrítica de formas de vida concretas.

Em suma, conforme conclui Habermas (1968, p. 238), ainda que Peirce e Dilthey aparentemente aproximem-se dos interesses cognitivos, ultrapassando, de alguma forma, o marco positivista, e tornando possível enxergar, em certa parte, alguns traços no próprio positivismo, mesmo que censurados, de uma reflexão epistemológica, suas teorias interpretativas os desviam, cada um a seu modo, para a direção de um objetivismo incapaz de elaborar uma crítica do sentido conduzida em termos de lógica da pesquisa. Para que haja a possibilidade de renovar, fora do campo positivista, uma teoria crítica do conhecimento, seria necessário incorporar a autorreflexão no domínio das questões metodológicas. Esse papel será cumprido pela psicanálise.

2 A PSICANÁLISE COMO MÉTODO HERMENÊUTICO CRÍTICO

A fim de dar continuidade à centralidade atribuída à psicanálise no interior da chamada “primeira geração da teoria crítica” (ROUANET, 2001; WHITEBOOK, 1996), Jürgen Habermas apropria-se da psicanálise nos capítulos finais de *Conhecimento e Interesse* (1968) como um instrumento epistemológico fundamental para a elaboração de sua crítica ao positivismo, compreendido como um conhecimento objetivo da realidade social sob idênticos moldes das ciências naturais, que neutraliza, a seus olhos, a necessidade filosoficamente fundada de autorreflexão e de crítica epistemológica no âmbito da teoria do conhecimento. Desse modo, os conceitos postulados por Freud aparecem como um modelo metodológico

cujo pilar de sustentação repousa no interesse de emancipação, que ocorre através da autorreflexão amparada pelo diálogo entre analista e analisando.

A psicanálise, então, apresentaria intuições satisfatórias a esse processo, uma vez que, por um lado, no autoesclarecimento de sua prática clínica, evita assumir o conhecimento objetivo e distanciado sobre os estados no mundo humano, buscando auxiliar o autoconhecimento do próprio analisando. Por outro lado, ao invés de apenas confirmar a autoelaboração e a produção de sentido do paciente, sua ênfase recai na superação dos limites ao autoconhecimento – encontrados em estruturas repressivas existentes na própria constituição psíquica que distorcem e impedem o acesso a materiais simbólicos significativos.

Desse modo, Habermas dedica-se aos estudos clínicos de Freud e busca interpretá-los como um capítulo-chave na trajetória da reflexão filosófica dedicada aos processos de autoconhecimento subjetivo e seus bloqueios característicos (HABERMAS, 1968, p. 230). A leitura habermasiana, cabe dizer, não apenas inscreve a psicanálise como parte da herança hermenêutica, mas busca reconhecer sua especificidade como um modo particular e original de “hermenêutica crítica” munida de um “interesse emancipatório”, acessando com isso o liame entre o processo de autoconhecimento e suas restrições sociais (REPA, 2004, p. 22), por intermédio de um método clínico dedicado à identificação de bloqueios sistemáticos no acesso às próprias experiências subjetivas. Portanto, a hermenêutica crítica é uma hermenêutica que unifica a análise da linguagem com a pesquisa psicológica e social dos nexos causais à corrupção de sentido, além de ser uma forma específica de hermenêutica que se especializa em interpretar certos conteúdos latentes inacessíveis ao próprio paciente.

A concepção hermenêutica da psicanálise pode ser vista como uma defesa epistemológica da psicanálise clínica. Essa defesa tem como tese principal o fato de que a psicanálise explica o comportamento de uma pessoa dando as razões dessa pessoa, e não as causas para tal comportamento (BELO, 2003, p. 235).

A interpretação da psicanálise como uma hermenêutica crítica não se limita ao pensamento expresso em linguagem escrita, mas inclui a linguagem de gestos corporais e manifestações psíquicas, como os atos falhos, os equívocos e os sonhos. Desse modo, a hermenêutica crítica não mais se refere a textos exclusivamente escritos, mas a uma ampla gama de mensagens linguísticas comunicadas pelo paciente.

Há combinações de linguagem que incluem os nexos simbólicos entrelaçados aos elementos linguísticos (expressões obsessivas), ações (compulsão à repetição) e manifestações corporais distintas. Um jogo de linguagem pode quebrar essas combinações

até o ponto delas não mais concordarem entre si e desmentirem o que é dito pelo paciente – não que este tenha tido a intenção de mentir ou omitir algo –, que pode nem mesmo ter percebido o que aconteceu ou mesmo ter ignorado como se deu o mal-entendido. Por isso, sua autorreflexão deve partir do que é conscientemente comunicado, mas buscando recompor aquilo que lhe escapa como texto deteriorado.

Eles [elementos linguísticos] não podem ser malbaratados como acidentes, mas tampouco podem ser denegados em longo prazo no seu caráter de símbolo, o que o comprova como partes segregadas de uma contextura simbólica: são as cicatrizes de um texto deteriorado, que o autor defronta como um texto que lhe é incompreensível (HABERMAS, 1968, p. 330).

Com efeito, os distúrbios internos e os atos falhos, tais como casos de esquecimento, lapsos de fala, de escrita, de leitura e de entendimento, são indícios seguros que expressam aqueles sentimentos latentes que estão alheios ao paciente, por estarem no inconsciente, embora o pertença. Além disso, quando as moções pulsionais, isto é, os instintos, os desejos libidinosos dirigidos a um objeto exterior de satisfação, entram em conflito com o sistema consciente, muitas vezes representado pelas repressões impostas pela sociedade, esse mecanismo de defesa protege os indivíduos através do aprisionamento de suas representações traumáticas e de suas pulsões, sendo, portanto, um destino a elas. Assim, há um conflito psíquico, um conflito entre desejo e intenção, entre a satisfação pulsional e a limitação necessária, que aparece como traumática a um sujeito, fazendo-o, assim, reproduzir o recalque desse trauma.

Os símbolos segregados e os motivos repelidos desdobram seu poder por cima das cabeças dos sujeitos e forçam a satisfações e simbolizações substitutivas. Dessa maneira, eles distorcem o texto dos jogos de linguagem cotidianos e fazem-se notar como distúrbio das interações avezadas: por meio da compulsão, da mentira e da incapacidade de corresponder expectativas convertidas em obrigações (HABERMAS, 1968, p. 380).

O recalque desses conflitos internos funciona como certa exclusão dos nossos instintos que fragmenta e deturpa as situações de latência e trauma de cada sujeito, não seguindo as regras comunicativas dadas como normais – como as narrativas lineares –, a fim de haver uma interpretação clara a respeito dos seus próprios conflitos. Não basta ainda compreender esses fragmentos internos, deve-se também compreender a razão pela qual esses sentimentos foram recalcados e, por consequência, aparecem como fragmentos, ou seja, compreender não apenas o sentido de um texto ou a comunicação possivelmente deturpada, mas o sentido da própria deturpação deles. Dessa maneira, Habermas enxerga o papel da psicanálise como

uma ferramenta que objetiva remover os bloqueios da resistência psíquica, fazendo com que essa representação traumática retorne à consciência.

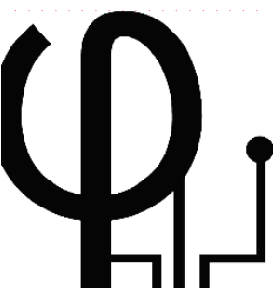
Essa parte inacessível ao paciente é fruto de uma pressão de resistência, que é responsável por tornar a comunicação entre analista e analisando obscura. A resistência, para Habermas, representa um indício de conflito interno, um conflito entre duas forças, entre duas partes, isto é, a parte da nossa psique que deseja manifestar algum conteúdo latente recalcado, e outra força, outra parte que deseja continuar restringindo, recalçando esses sentimentos e lembranças, ou seja, a resistência é ao inconsciente, ou melhor, ao desejo latente inconsciente.

É preciso haver uma força que quer expressar algo e uma outra que teima em não admitir essa manifestação. [...] Em um ponto pode ser que uma força consiga impor o que ela queria dizer, em outro ponto a instância resistente tem sucesso em extinguir por completo a comunicação intencionada ou substituí-la por algo que não revela nenhum sinal dela. (FREUD, 1940- 1952, v. XV, p. 14-15).

Por isso, Freud cunhou a fórmula do *território estrangeiro interno* para capturar o caráter dual deste novo domínio, que se refere à alienação de algo que ainda é muito próprio ao sujeito (McCARTHY, 1985, p. 196). Thomas McCarthy explica que essa fórmula serviria para explicar que, muitas vezes, os sentimentos latentes de cada sujeito lhes causam tanta dor que, por isso, alienam-se em territórios psíquicos tão profundos, que nem mesmo os próprios sujeitos conseguem distinguir, encontrar ou mesmo entender seus sentimentos expressos através da comunicação.

Contudo, é por meio do ato autorreflexivo, que acontece sob as condições de uma comunicação entre analista e analisando, que o paciente se torna interessado pelo próprio autoconhecimento, representando o ponto de partida para que haja uma possível superação do sujeito ante as coerções das instituições sociais com formas patológicas, dando início à reconquista de seu “território estrangeiro interno” (ROUANET, 2001, p. 320). Trata-se, então, de tornar o inconsciente acessível ao consciente. Desse modo, a psicanálise permitiria não apenas evitar certos limites “tradicionalistas” contidos na herança hermenêutica clássica, mas oferecer orientações importantes ao desenvolvimento de um modelo de crítica social, capaz de ser dirigido tanto às inibições da autocompreensão subjetiva quanto a patologias sociais de caráter intersubjetivo – entendidas como “estruturas da comunicação sistematicamente deturpadas” (HABERMAS, 1968; ROUANET, 2001, p. 258).

Esse projeto habermasiano, entretanto, não se impõe sem dificuldades. Em primeiro lugar, teria de se desenvolver à revelia de parcela significativa da própria



autocompreensão freudiana, a qual não poderia ser integralmente enquadrada na herança histórico-hermenêutica, sobretudo nos momentos em que atribui um caráter explicativo de cunho naturalista à dinâmica pulsional e à neurofisiologia, afastando-se da exclusividade que Habermas busca atribuir ao universo interpretativo e aos limites da autorreflexão na constituição do sofrimento psíquico.

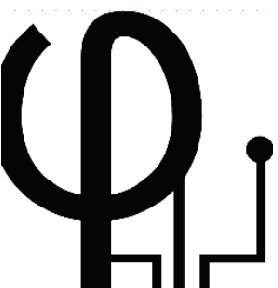
Desde o início de sua carreira como médico, Freud já voltava os seus interesses à fisiologia e aos estudos a respeito do sistema nervoso. Ao aprender mais sobre a neurofisiologia, a qual conseguia reconstruir assuntos antropologicamente fundados, baseando-se em métodos oferecidos pela medicina e pelas ciências naturais, Freud daria início a uma “nova” ciência humana, mas enraizada na tradicional ciência natural, considerando que os nossos processos psíquicos seriam equivalentes a pesquisas observáveis de eventos naturais. Dessa forma, ele não demonstra preocupação em a psicanálise ser comparada às ciências naturais, ou melhor, ele mesmo considera a possibilidade dessa ciência ser possivelmente substituída pelas operações bioquímicas de cunho farmacológico.

Entretanto, para Habermas, o modo freudiano científico de entender os métodos psicanalíticos seria um grande mal-entendido, pois, como citado no prefácio de seu livro *Legitimation Crisis* (1975), seria um erro substituir a psicanálise por qualquer ciência empírica, a exemplo da psicofarmacologia, haja vista que sua eficácia apenas ocorre quando já dispõe de funções dentro do organismo humano que possibilitem as modificações em sua consciência. A psicanálise, por outro lado, fundamentada pelo ato reflexivo, tem como pré-requisito um sujeito em particular, consciente e operante, insubstituível, e não uma técnica apenas eficaz em “desonerar o sujeito de suas próprias operações” (HABERMAS, 1968, p. 370).

Por esse viés, Habermas baseia-se nos pilares psicanalíticos ao postular a hermenêutica crítica, pois eles lidam diretamente com o surgimento das patologias (REPA, 2004, p. 22), visto que ele pretende reconstruir uma hermenêutica voltada a orientar os processos de autoconhecimento, emancipação e superação dos bloqueios de acesso de um sujeito ao seu próprio material inconsciente. Além disso, a hermenêutica crítica tem por fito salientar o papel central que a autorreflexão exerce na superação de um contexto de dominação, ou seja, na tradução de um modelo psicanalítico de clínica individual para um modelo mais amplo de crítica às patologias sociais. Entretanto, o modo específico como as distorções comunicativas de autoelaboração do sujeito seria traduzido aos termos de um modelo crítico de mais amplo alcance, orientado à identificação e superação de patologias sociais de caráter estrutural, permanece pouco claro ao longo da obra, sendo apenas indicado como objetivo maior de

um projeto teórico em andamento. É também sobre esse ponto que recaem algumas das objeções mais contundentes feitas à obra.

Cabe dizer ainda que Habermas (1968 [2011], p. 504) não escreveu *Conhecimento e Interesse* para criticar a pesquisa convencional feita nas ciências sociais, mas para combater uma compreensão cientificista dessa práxis, de acordo com a qual outras abordagens, sobretudo as interpretativas e as críticas, deveriam ser banidas da atividade científica séria. No entanto, visto que tais combates metateóricos permaneceram improdutivos, ele abandonou logo a seguir o projeto de justificar a teoria crítica da sociedade, em primeira linha, nos termos da metodologia e da teoria do conhecimento, dedicando-se às questões substanciais de uma teoria da ação comunicativa.



REFERÊNCIAS

- BELO, F. *A primazia da alteridade: Interlocuções entre psicanálise e pragmatismo*. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2003.
- CARRÉ, L. e ALVARENGA, R. In: *Théorie Critique*. Organização: Vicente Bourdeau e Roberto Merrill – *Dicopo Dictionnaire de théone politique*, 2008. Disponível em: <www.dicopo.fr>.
- COMTE, A. *Discours sur l'esprit positif*. Ed. Fetscher. Hamburg: Felix Meiner, 1956.
- COMTE, A. *Soziologie*. Jena: Fischer, 1923.
- DILTHEY, W. *Introduction to the Human Sciences*. Editado: R. A. Makkreel & F. Rodi; trad. DILTHEY, W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. In: DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913-1967, v. VII.
- DILTHEY, W. *Ethical and World-View Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 2019. (Selected Works, v. VI).
- FISSETTE, D. Fenomenologia e fenomenismo em Husserl e Mach. *Sci. stud.*, São Paulo, v. 7, n. 4, p. 535-576, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1678-31662009000400002>.
- FREUD, S. (1900). *A Interpretação dos Sonhos*. Porto Alegre: Ed. L&PM, 2016.
- FREUD, S. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: FREUD, S. *Gesammelte Werke*, v.XV. Londres: Imago, 1940-1952.
- FREUD, S. Os instintos e seus destinos. In: FREUD, S. *Introdução ao narcisismo, Ensaios de metapsicologia e outros textos: 1914-1916*, v. XII. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*. Boston: ed. Jeffrey Moussaieff Masson, Harvard University Press, 1985.
- HABERMAS, J. (1968). *Conhecimento e Interesse*. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.
- HABERMAS, J. From Kant to Hegel and Back Again: The Move toward Detranscendentalization. In: HABERMAS, J. *Truth and Justification*. Cambridge, MA: MIT Press, 2003.
- HABERMAS, J. *Legitimation Crisis*. Boston: ed. Heinemann Educational Publishers, 1976.
- MACH, E. *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*. 6.ed. Jena: G. Fischer, 1911.
- McCARTHY, T. Psychoanalysis and Social Theory. In: McCARTHY, T. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1985.
- MEDEIROS, A. M. S. de, & Marques, M. A. de R. B. Habermas e a teoria do conhecimento. *ETD – Educação Temática Digital*, vol. 5, n. 1, p. 1–24, 2008. DOI: <https://doi.org/10.20396/etd.v5i1.627>.
- PRADO JR., B. Auto-reflexão, ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud. *Discurso*, n. 14, p. 49-66, 1983. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1983.37902>.
- POPPER, K. *The Poverty of Historicism*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1957.
- REPA, L. Prefácio. In: HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. São Paulo: Ed. Unesp, [1968] 2014.
- ROUANET, S. P. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.
- WHITEBOOK, J. *Perversion and Utopia*. The MIT Press Cambridge, Massachusetts, London, England, 1996.

Recebido em: 17/04/2022

Aprovado em: 29/05/2022

Publicado em: 30/09/2022

A NATUREZA ŒUVRE DO DE L'INTERPRÉTATION – ESSAI SUR FREUD¹

THE NATURE ŒUVRE OF THE L'INTERPRÉTATION – ESSAI SUR FREUD

Weiny Freitas²
(weiny.freitas@ufms.br)

Resumo: O artigo lança a hipótese de que o *Da interpretação – ensaio sobre Freud* – trabalho do filósofo francês Paul Ricœur (1913-2005), publicado em 1965 –, é uma autêntica “œuvre/obra” filosófica. Para sustentar essa hipótese desenvolve-se duas seções argumentativas por meio das quais se demonstram alguns critérios objetivos: métodos, problemas e projetos (primeira seção), e alguns elementos estruturantes: finalidade e método, que somados a comentários da recepção crítica que o trabalho recebeu (segunda seção), favorecem a tese da natureza œuvre do *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Conclui-se que essa tese, embora requeira maior aprofundamento, é extremamente promissora, e, passado meio século da publicação desse trabalho de Ricœur, temos agora melhores condições para compreendê-lo.

Palavras-chave: Obra. Da interpretação. Ensaio sobre Freud. Ricœur.

Abstract: The article launches the hypothesis that *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* – work of the French philosopher Paul Ricœur (1913-2005), published in 1965 –, is an authentic philosophical “œuvre/work”. In order to support this hypothesis, two argumentative sections are developed by means of which some objective criteria are demonstrated: methods, problems, and projects (first section), and some structuring elements: purpose and method, which added to comments of the critical reception the work has received (second section), favor the thesis of the œuvre nature of *De l'interprétation. Essai sur Freud*. We conclude that this thesis, although it requires further study, is extremely promising, and, half a century after the publication of Ricœur's work, we are now better able to understand it.

Keywords: Work. On Interpretation. Essay on Freud. Ricœur.

¹ Este é o segundo de uma série de três estudos por meio dos quais inicio um percurso de pesquisa que visa compreender o conjunto do pensamento ricœuriano, notadamente a partir da análise do *Da interpretação – ensaio sobre Freud*, obra de Ricœur publicada em 1965. O primeiro trata do aspecto contextual do trabalho sobre Freud; o segundo, o presente estudo, se volta ao tema da “natureza obra” desse trabalho; o terceiro indaga sobre o “Estilo Ricœur” de pensar.

² Professor do curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas com período sanduíche na *École des Hautes Études en Sciences Sociales*.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1411304686102041>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7101-9150>.



INTRODUÇÃO

No longo, amplo e diversificado conjunto de trabalhos que constitui a enorme obra ricœuriana, *Da interpretação – ensaio sobre Freud* (1965) (RICŒUR, 1995a), ocupa ainda uma posição não claramente estabelecida. Por certo, todos nós sabemos que se trata de um trabalho de notável relevância, todavia, não compreendemos ainda qual é o seu significado filosófico maior e o que exatamente podemos dele extrair. Enquanto de um lado, o *Ensaio sobre Freud* junto ao *Conflito das interpretações* (1969) (RICŒUR, 2013), operam no interior da grande obra ricœuriana uma transição significativa entre *A filosofia da vontade* (1950-1960) (RICŒUR, 1950; 1960) e *A metáfora viva* (1975) (RICŒUR, 2000); de outro, este “momento de passagem”, esta “transição” teórica e metodológica, este “giro hermenêutico” iniciado n’*A simbólica do mal* (1960) (RICŒUR, 1960), mas apenas efetivamente constituído em *Da interpretação*; tudo isso requer ainda ser mais investigado e compreendido.

Diante desse quadro, gostaria de desenvolver aqui uma linha de investigação baseada na hipótese de que o *Ensaio sobre Freud*, mais que um “momento”, uma “transição” ou um “giro”, deve ser concebido como uma autêntica “obra” filosófica, no sentido mais forte do termo. Para sustentar esta hipótese da natureza *œuvre* do *DI* (*Da interpretação*), desenvolverei duas seções argumentativas: na primeira delas, procurarei reunir e apresentar alguns critérios objetivos – métodos, problemas e projetos – presentes no *Ensaio sobre Freud*, critérios que, segundo a nossa análise, indicam o seu caráter de “obra”. Na segunda seção, destacarei precisamente a finalidade e o método do *DI*, concebendo-os como elementos estruturantes que garantem a sua “natureza *œuvre*”, e reforçarei essa hipótese indicando por meio de uma série de comentários de filósofos e psicanalistas que a própria recepção crítica do *Ensaio sobre Freud* forneceu argumentos a favor dessa caracterização. No fim, após desenvolver esses dois eixos argumentativos, espero concluir, se não pelo estabelecimento rigoroso da natureza *œuvre* do *Da interpretação*, ao menos, pela indicação de que o *Ensaio sobre Freud*, de Ricœur, requer muito mais da nossa atenção.

1 ENTRE MÉTODOS, PROBLEMAS E PROJETOS NO “DA INTERPRETAÇÃO”

É do conflito de vários métodos, problemas e projetos filosóficos que se entrecruzam no *Da interpretação*, que se pode extrair o primeiro indício de sua natureza *œuvre*. O *DI* é um verdadeiro entroncamento de ideias, teses e teorias, no qual temas e

questões, os mais vastos e variados, atravessam-se, causando, às vezes, choques e tensões insuperáveis, fazendo suscitar interpretações não apenas divergentes, mas inclusive antagônicas. Ora, e não é exatamente isso que genuinamente uma “obra” faz?

1.1 Métodos

Já na divisão metodológica do *Ensaio (Problemática, Analítica e Dialética)*, pode-se antever a complexidade e ousadia que ele comporta desde o ponto de vista dos métodos que ele emprega. Em primeiro lugar, as noções ricœurianas de *Analítica* e *Dialética* reenviam-nos implicitamente ao mesmo procedimento, ou compreensão geral, utilizados por Kant, na divisão de sua lógica transcendental em “analítica” e “dialética”. Nesse sentido, *mutadis mutandis* a *Analítica* de Ricœur teria o objetivo de analisar o discurso freudiano, “tal como aparece na experiência”, como “fenômeno”, isto é, pensar como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* na “física” da psicanálise: a obra escrita de Freud. Por sua vez, a *Dialética* ricœuriana representaria, nesse caso, a tendência da razão em “sintetizar para além da experiência”, buscando extrair filosoficamente “a coisa em si” do discurso freudiano, isto é, pensar como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* na “metafísica” freudiana: a interpretação filosófica de Freud³. Em suma, do ponto de vista do método, o *Da interpretação* é, essencialmente, a “crítica da razão pura” da psicanálise. Mas, desde já, convém notar que, tal como Kant, Ricœur sabe que toda a importância da sua *Dialética* está, antes de tudo, em pensar as condições de possibilidade da “coisa em si” freudiana e não na descoberta e defesa ingênuas de qualquer universalidade filosófica da psicanálise⁴.

Em segundo lugar, de forma mais explícita que na utilização do criticismo kantiano, o próprio Ricœur, ao explicar a divisão do *DI*, no que concerne particularmente à *Analítica*, faz referência direta ao método estruturalista de leitura de textos, inclusive citando a noção guéraultiana de “arquitetônica da obra” (RICŒUR, 1966, p. 76); e sobre a *Dialética*, as referências, nesse caso, são os métodos de três fenomenologias, a de Husserl, pelo viés de Merleau-Ponty, para fundamentar a tese da arqueologia do sujeito; a de Hegel, para levar

³ Conforme Kant em *Crítica da razão pura*, (1781), 2001. Ver especialmente a segunda parte da obra.

⁴ Está claro para nós que esta aproximação do estatuto do *DI* ao estatuto da *Crítica da razão pura* merece mais clareza e maior aprofundamento. Devo a Johann Michel a indicação dessa hipótese interpretativa a partir do argumento da divisão do *DI*. Mais tarde, encontrei essa mesma hipótese, mas por meio de argumentos diferentes, em Henry (1991) e Major (1994). Trabalho neste momento sobre o tema, a ser, em breve, objeto de publicação.

adiante a ideia de teleologia do sentido; e, por fim, a de Mircea Eliade, uma fenomenologia da religião que teoriza um sujeito escatológico.

Em um sentido ou outro, fato é que a *Analítica* e a *Dialética* ricœurianas trazem consigo uma variedade de marcadores metodológicos – criticismo kantiano, estruturalismo, fenomenologia arqueológica (Husserl/Merleau-Ponty) fenomenologia teleológica (Hegel), fenomenologia escatológica (Eliade) –, que não são de fácil articulação.

Se é relativamente mais fácil associarmos o método estruturalista empregado na *Analítica* ricœuriana à “analítica” kantiana, as dificuldades aumentam estratosféricamente quando se trata, por exemplo, de relacionar o método da dialética transcendental da *Crítica* de Kant com a teoria dialética da *Fenomenologia* de Hegel; e se as dificuldades são menores quando se trata de articular arqueologia e escatologia do sujeito por meio dos métodos fenomenológicos de Husserl/Merleau-Ponty e Eliade, elas permanecem, no entanto, bastante problemáticas⁵.

1.2 Problemas

Em termos precisos, o *Da interpretação* consiste no remanejamento de uma série de problemas da *Filosofia da vontade* de Ricœur, que passam agora a ser analisados e reorientados por meio da confrontação com a problemática geral da psicanálise. Sob o argumento central da “consistência do discurso freudiano”, o filósofo buscará articular os seus problemas filosóficos com o pensamento de Freud; e o fará por intermédio do estabelecimento de quatro problemas bem delimitados: “epistemológico”, “reflexivo”, “dialético” e “hermenêutico”:

[...] *Meu problema é aquele da consistência do discurso freudiano*. Em primeiro lugar, é um problema *epistemológico*: o que é interpretar em Psicanálise, e como a interpretação dos signos humanos se articula com a explicação econômica que pretende atingir a raiz do desejo? Em seguida, é um problema da filosofia *reflexiva*: qual *compreensão* nova de *si* procede desta interpretação, e de qual *si* se trata de compreender? É ainda, um problema *dialético*: a interpretação freudiana da cultura é exclusiva de qualquer outra? Se não é, segundo qual regra de pensamento ela pode ser *coordenada* com *outras interpretações*, sem que a inteligência seja condenada a só repudiar o fanatismo para cair no ecletismo? Estas três questões constituem o longo desvio pelo qual retomo inteiramente o problema deixado em suspenso no fim de minha *Simbólica do mal*, a saber, *o da relação entre uma hermenêutica dos*

⁵ Explicitar aqui com o devido rigor todas essas dificuldades requereria de nós um desvio que nos afastaria substancialmente de nossa análise, além do que seria necessária uma pesquisa maior do que a que dispomos no momento. Basta aos nossos propósitos, então, apenas indicá-las a título de caracterização da complexidade dos métodos presentes no *Da interpretação* de Ricœur.

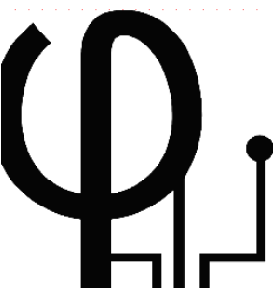
símbolos e uma filosofia da reflexão concreta (RICŒUR, 1995a, p. 8, grifo do autor).

Em termos gerais, essa série de problemas atravessa os três livros que dividem o *Da interpretação*. No *Livro I, Problemática: situação de Freud*, trata-se de situar o fundador da psicanálise no cerne do pensamento filosófico contemporâneo, quer dizer, em meio ao amplo universo de temas e questões regido pela problemática da linguagem. Nesse quadro introdutório, Ricœur formula, principalmente, dois problemas, o “epistemológico” e o “hermenêutico”: o que significa e o que comanda o conflito das duas interpretações opostas, a da *Simbólica do mal* e a da psicanálise? Como, afinal, se pode articular no mesmo discurso símbolo e sintoma?

O *Livro II, Analítica: leitura de Freud*, representa a posição metodológica de Ricœur acerca do “problema da consistência do discurso freudiano”. Não é tanto um problema formal que o guia aqui, mas uma opção de método: compreender Freud por intermédio da leitura estrutural de sua obra. O estruturalismo metodológico, esse método de trabalho filosófico que fez época, escola e doutrina, e foi particularmente usado pela tradição francesa de análise histórica da filosofia, marca, então, o modo como Ricœur pensa a consistência do discurso freudiano. As noções de “sistema”, “compreensão objetiva do texto”, “arquitetônica da obra”, “articulação interna dos conceitos” etc. são as diretrizes que constituirão as soluções da leitura ricœuriana da psicanálise.

Por fim, o *Livro III, Dialética: uma interpretação filosófica de Freud* é o ponto alto do *Da interpretação*. Segundo Ricœur, ele “enquadra” a leitura de Freud vinda da *Analítica*, retoma os questionamentos da *Problemática* e tenta, notadamente por meio das análises do “problema reflexivo” e do “problema dialético”, fornecer soluções à totalidade dos problemas da obra (RICŒUR, 1995a, p. 9).

Como se pode notar claramente, o *Ensaio sobre Freud* de Ricœur conjuga amplo complexo de problemas: i) vai desde as problemáticas específicas da filosofia ricœuriana: a questão do sujeito em relação à compreensão de si, o estatuto da interpretação do símbolo, outras; ii) passa pelo arcabouço teórico da psicanálise: o tipo próprio de interpretação inventado por Freud, a explicação econômica que visa à raiz do desejo, a interpretação freudiana da cultura etc.; e iii) chega a uma nova “interpretação filosófica”, não apenas de Freud, nem somente da própria filosofia ricœuriana, mas, quem sabe, da filosofia em geral.



Este aspecto prospectivo do *Da interpretação*, segundo o qual a quantidade e diversidade de problemas aí tratados fazem avançar a reflexão filosófica, decorre de outra particularidade de conflitos que a obra carrega: o conflito de projetos.

1.3 Projetos

É particularmente no empreendimento da “interpretação filosófica de Freud” que vemos Ricœur entrecruzar vários projetos filosóficos. Neste aspecto, a *Dialética do DI* é, sem dúvida, uma das mais complexas interpretações filosóficas que já se produziu sobre a psicanálise. Do ponto de vista da quantidade de referenciais teóricos objetivamente utilizados, é extremamente difícil encontrar na literatura especializada qualquer combinação parecida com a que Ricœur levou adiante em sua interpretação filosófica de Freud.

Unir concretamente em um único trabalho sobre a psicanálise, desde o referencial da filosofia reflexiva – Biran, Lachelier, Lagneau, Brunschvicg, e notadamente Nabert –, passando, como vimos, pela Fenomenologia de Husserl – e também pela releitura fenomenológica francesa, especialmente, a de Merleau-Ponty –, chegando até a sua própria e original contribuição – a tese do “enxerto da hermenêutica na fenomenologia” –; só aqui já temos elementos complexos o suficiente para tornarmos bastante problemáticos os objetivos de Ricœur. Mas, como se não bastasse, o filósofo recorre ainda, igualmente como vimos, aos referenciais da teleologia hegeliana, da fenomenologia da religião, e tudo isso, amparado na tríade metodológica composta pela lógica de Kant, pelo método estruturalista e pela dialética de Hegel!

Definitivamente, todos esses projetos filosóficos não deveriam caber numa única iniciativa de interpretação. Com certeza, essa é uma das maiores dificuldades na compreensão do *Ensaio sobre Freud*. Em geral, a totalidade desse conjunto teórico movido no fundo da obra, quando não passa despercebida, é inteiramente subestimada por seus leitores.

Contudo, isso não significa, em hipótese alguma, qualquer demérito à interpretação filosófica de Freud realizada por Ricœur. Ora, se é desse complexo contexto que essa interpretação tira a sua singularidade e importância mais radicais, nossa observação aqui é estritamente de ordem metodológica e, no fundo, elogiosa: Ricœur foi filosoficamente audacioso ao reunir na apreensão de autor e tema tão controversos como são Freud e a sua psicanálise, projetos filosóficos tão amplos e diversos entre si. Com efeito, há um “preço a pagar” por tamanha audácia filosófica, e, nesse caso, o preço a ser pago é, em parte, o

grande grau de dificuldade que o *Da interpretação* enfrenta e representa. Scherer, um crítico da obra, não economizou os termos ao reconhecer esse aspecto:

Nós vemos a amplidão do propósito que preside a redação deste livro importante e apaixonado. A audácia prospectiva do filósofo, mesmo se ela requer, como eu mostrarei depois, algumas reservas, é a mais bela homenagem que se possa render a Freud, à medida mesma da própria audácia freudiana (SCHERER, 1965, p. 1052).

Em última análise, o que Scherer chama de “amplidão do propósito” se concretiza, conforme detalhamos anteriormente, nisto que, para nós, são critérios objetivos do caráter de “obra” do *Da interpretação*: os conflitos de métodos, problemas e projetos filosóficos que ele instala, nos quais ele se move e para os quais, ao fim de tudo, ele se projeta. Se, de algum modo, esses conflitos fizeram Ricœur vítima de sua própria audácia, no sentido das severas críticas recebidas, não se pode negligenciar que são eles os responsáveis pela máxima originalidade do *Ensaio sobre Freud*. Ou seja, é especialmente o “conflito”, este estilo particular da filosofia ricœuriana, que, ao mesmo tempo fez de Ricœur um refém da incompreensão dos seus críticos e tornou *Da interpretação* uma verdadeira “obra”⁶.

2 A NATUREZA “ŒUVRE” DO “DA INTEPRETAÇÃO”: FINALIDADE E MÉTODO

Há, curiosamente, no uso prosaico da língua francesa, dois termos para designar, do ponto de vista literário, o que é uma “obra”: *ouvrage* e *œuvre*. Embora possam passar por sinônimos em seu uso coloquial, a sutileza desses termos reserva-nos detalhes diferenciais significativos. Assim, por exemplo, enquanto *ouvrage* evoca a dimensão essencialmente particular de determinado trabalho, uma espécie de resultado *in progress*, o termo *œuvre*, por sua vez, reivindica o caráter global, o conjunto que forma de algum modo o “estado da arte” do pensamento de determinado autor.

Nesse sentido, uma *ouvrage* difere de uma *œuvre*, principalmente em razão da expansividade e do caráter conclusivo e unitário que o conteúdo desta última, diferentemente

⁶ A questão do “estilo” filosófico de Ricœur é concebida por mim, junto à questão do “contexto” e a da “natureza da obra”, como os elementos estruturantes explicativos do *Da interpretação*. Conforme mencionado acima, cada um desses elementos foi tratado em estudos separados (no prelo). O leitor pode recorrer à abordagem inicial que fiz sobre essa problemática em FREITAS PINTO, W. C. *Do círculo à espiral*: por uma história e método da recepção filosófica da psicanálise segundo o freudismo filosófico francês (Ricœur) e a filosofia brasileira da psicanálise (Monzani), 2016.

da primeira, deve obrigatoriamente comportar. Desse modo, na acepção desses termos como sinônimos, toda *ouvrage* é parte de uma *œuvre*, porque toda *œuvre* é composta internamente de uma série de *ouvrages*. Já na acepção que os difere, uma *œuvre* é distinta de uma *ouvrage* porque a primeira é uma espécie de totalidade, ampla e diversa, independente e conclusiva, o que necessariamente não ocorre no caso da segunda.

Toda essa perspectiva linguística da terminologia francesa a respeito de *ouvrage/œuvre* é apenas para chamar a atenção ao caráter de “obra”, de *pièce maîtresse*, do *Da interpretação* (DOSSE, 2008, p. 296). O *Ensaio sobre Freud* de Ricœur é antes de tudo uma *œuvre*, no sentido mais radical que o termo francês pode comportar, e o não reconhecimento desse caráter pode ser, segundo temos insistido em nossa análise, a causa de muitos equívocos quanto à sua compreensão.

Com efeito, o *DI* é mais do que um “momento de passagem”, um trabalho de “transição” entre uma fase e outra do pensamento geral de Ricœur, mais que um “giro” metodológico. Trata-se de um verdadeiro conjunto de teses, conceitos, métodos e teorias que, tal como ocorre frequentemente com obras clássicas de filosofia, mantém certo descompasso com o seu próprio tempo – porque justamente o ultrapassa –, e também certa vivacidade e atualidade de seu conteúdo, que, em alguma medida, sempre são inesgotáveis.

Assim, se por um lado, do ponto de vista do conjunto geral de sua obra, o próprio Ricœur posiciona o *Da interpretação* aparentemente como um “trabalho intermediário” entre a *Filosofia da vontade* e *Tempo e narração* (RICŒUR, 1983; 1984, 1985); por outro, de um ponto de vista mais estrito, reconhece também uma finalidade bastante ambiciosa para o seu *Ensaio*: “o livro sobre Freud” queria ser bem mais que uma simples “explicação com” a psicanálise, pois visava nada menos que “ampliar a concepção da hermenêutica filosófica” (RICŒUR, 1995b, p. 62).

Só esta “ambição teórica” – ampliar a hermenêutica – já bastaria como indício bastante significativo da natureza *œuvre* do *Da interpretação*. E ainda que do ponto de vista do interior da obra ricœuriana em geral, o caráter “intermediário” do *Ensaio sobre Freud* possa ocasionalmente ofuscar a natureza *œuvre* com a qual queremos lhe caracterizar, do ponto de vista da história da recepção filosófica da psicanálise – campo de nosso maior interesse –, a natureza *œuvre* do *DI* é simplesmente incontestável. Em outras palavras, mesmo que não fosse possível tomar o *Da interpretação* como uma *œuvre* dentro da grande obra de Ricœur – temos muitas dúvidas quanto a isso –, seguramente ele o é em relação ao freudismo filosófico geral.

Além do mais, não é apenas a dimensão de sua finalidade que assegura ao *Ensaio sobre Freud* sua natureza *œuvre*. À sua “ambição teórica” soma-se a sua “audácia metodológica”, certamente oriunda daquela mencionada “audácia filosófica”. Dirá o filósofo: “[...] a psicanálise [...] impõe à reflexão filosófica a referência de uma disciplina constituída fora de seu campo. [...]” (RICŒUR, 1995b, p. 62); isto é, Ricœur traz, por imposição crítica, para um debate eminentemente filosófico – o da hermenêutica –, um referencial completamente exterior a este – o da psicanálise. Em face disso, esta dimensão essencialmente heteronômica de método também confere a natureza *œuvre* do *DI*.

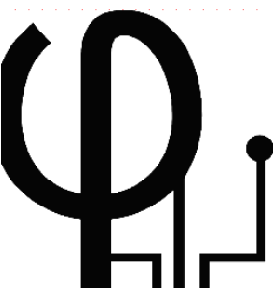
É, portanto, precipuamente por meio da sua finalidade e do seu método que o *Da interpretação* se constitui como “obra”. Contrariamente à ironia de Tort (1966, p. 1.465), para quem este livro de Ricœur não passa de um “manual escolar do pequeno freudiano”, convém ressaltar que uma das poucas unanimidades a respeito do *Ensaio sobre Freud* refere-se justamente, e com demasiada frequência, a este aspecto: sua natureza *œuvre*. O primeiro a chamar atenção para isso foi Lacroix, em uma das primeiras resenhas que o *Da interpretação* recebeu:

Há vinte anos, estando um dia em uma reunião com Emmanuel Mounier, ele me disse, apontando de longe um grupo de jovens filósofos, e mais particularmente um dentre eles: ‘Vários publicarão excelentes livros, mas aquele ali que se chama Ricœur, escreverá uma [*œuvre*] obra’. Mounier era um bom juiz e profeta. Ricœur acaba de realizar o que previa seu amigo (LACROIX, 1965, p. 13).

Ao fazer uma espécie de cronologia da produção filosófica ricœuriana de 1950 até 1965, para Lacroix, enquanto a *Filosofia da vontade I* (1950) era um “grande trabalho” – *ouvrage* –, muito mais o “anúncio de uma obra” que a obra ela mesma, a *Filosofia da vontade II* (1960) representava já, com certeza, um “trabalho de filósofo”; com efeito, era especialmente com o *Da interpretação* (1965) que finalmente se constituía em Ricœur “[...] uma [*œuvre*] obra de plenitude soberana [...]” (LACROIX, 1965, p. 13).

De Waelhens (1965, p. 591; 612), embora crítico da obra, reconhece também que o *Da interpretação* é um “estudo amplo, maduro e minucioso” que inspira observações e reflexões diversas, isto é, uma “[...] obra considerável, em algum sentido, a mais completa que Freud tenha suscitado [...]” (DE WAELHENS, 1965, p. 612).

Em uma expressão, “uma obra magistral”, afirmará Granger (1968, p. 135) ao indicar o *Ensaio sobre Freud* de Ricœur como um modelo da relação entre hermenêutica e estilo.



Mas não apenas do lado dos filósofos, também psicanalistas renomados atribuem um estatuto significativo ao *Da interpretação*. Em 1970, por ocasião do XXX Congresso de Psicanalistas de Línguas Romanas, cujo tema foi *A interpretação. O afeto, o Ensaio sobre Freud*, de Ricœur, ocupou certo lugar de destaque, tendo sido citado com reconhecimento, tanto na conferência sobre o tema da interpretação, a cargo de Didier Anzieu, quanto naquela que tratou sobre o tema do afeto, sob os cuidados de André Green, dois notáveis psicanalistas franceses⁷.

Especialmente Green, ao longo de sua volumosa obra, sempre mostrou uma interlocução bastante atenciosa com a filosofia em geral, e particularmente respeitosa com o freudismo de Ricœur. Em mais de uma oportunidade, vemos “o homem do afeto”⁸ enaltecer o *Da interpretação*: “[...] se pode afirmar que era a primeira vez que a obra do fundador da psicanálise foi tomada como objeto de um estudo filosófico aprofundado.” (GREEN, 1986, p. 25).

A esse mesmo propósito, aliás, desde o *Colloque* de Bonneval, em 1960, do qual participaram, entre outros, tanto Ricœur como Green, o psicanalista sempre demonstrou vivo interesse de diálogo com o filósofo. Em outro trabalho, Green fornece um relato pormenorizado sobre a participação de Ricœur em Bonneval, sobre a atmosfera da recepção do público à conferência do filósofo, e, até mesmo, uma análise crítica e conceitual do evento⁹.

Ainda sobre esta obra e sobre Ricœur, recentemente, em 2002, Green escreveu:

O primeiro que procedeu a um exame detalhado e rigoroso da obra de Freud o submetendo a uma análise filosófica. [...] Ninguém antes dele – eu quero dizer nenhum psicanalista – se arriscou a uma tarefa parecida: estudar Freud, como se estuda Descartes, Leibniz ou Kant. [...] Pela primeira vez, os conceitos freudianos foram apresentados através da articulação do simbólico e do econômico (GREEN, 2002, p. 329).

Há também a declaração do filósofo Michel Henry, que demonstra igualmente a relevância do *Ensaio sobre Freud* de Ricœur:

Da interpretação. Ensaio sobre Freud apresenta, de uma parte, uma das melhores exposições da psicanálise da qual se pode hoje dispor. A capacidade de estruturação conceitual de Ricœur se estende aí sob a forma de uma análise de um extremo rigor ao mesmo tempo em que de uma grande clareza. [...] se trata de uma crítica ao sentido kantiano do termo,

⁷ Todo o conteúdo do referido Congresso foi publicado em *Revue Française de Psychanalyse*, 1970.

⁸ Epíteto pelo qual o psicanalista se tornou conhecido a partir de seu célebre trabalho *O discurso vivo: a concepção psicanalítica do afeto*. (GREEN, 1973).

⁹ Para o texto da conferência de Ricœur, *O consciente e o inconsciente*, em Bonneval (cf. RICŒUR, 1966, pp. 409-422, republicado em RICŒUR, 2013, pp. 147-173). Para o relato de Green, (GREEN, 2004).

de “uma crítica epistemológica” visando a “deduzir” os conceitos realistas da psicanálise – aqueles da tópica e da energética notadamente – quer dizer, os justificar e nisso fazendo aparecer “seu poder de ordenar um novo domínio de objetividade e de inteligibilidade” (HENRY, 1991, p. 127).

Outro notável expoente do *milieu* psicanalítico francês, que também confere ao *Da interpretação* uma posição relevante é René Major:

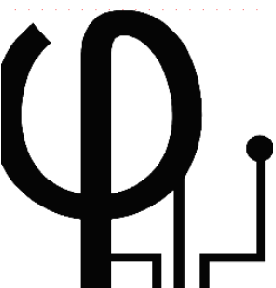
[...] nós devemos a Paul Ricœur uma leitura sistemática da obra de Freud que a filosofia, antes dele, não tinha ousado empreender lhe consentindo com seriedade um questionamento fundamental do saber adquirido pela filosofia (MAJOR, 1994, p. 175).

Por fim, entre nós, no Brasil, o *Ensaio sobre Freud* de Ricœur também teve a sua importância reconhecida. Monzani (1991, p. 121), embora sucinto, foi categoricamente enfático ao fazê-lo: “[...] é, talvez, filosoficamente, o mais importante escrito sobre Freud [...]”.

Todas essas declarações de apreço ao *Da interpretação*, e outras que poderiam ser facilmente encontradas em outros psicanalistas e filósofos importantes, não visam aqui à mera promoção bajulatória do *Ensaio* de Ricœur. Em primeiro lugar, o *DI* não necessita de qualquer reafirmação nesse sentido, trata-se já de um clássico; em segundo lugar, não queremos, dessa maneira, criar subterfúgios para “compensar” ou desviarmo-nos das sérias e graves críticas recebidas pela obra, aliás, a maior parte das declarações é justamente oriunda de críticos da obra.

Ao contrário disso, nossa intenção é apenas tornar explícito como, apesar de críticas tão severas e de uma recepção particularmente cruel em solo francês, o *Da interpretação* subsistiu às adversidades político-intelectuais do seu tempo e permanece, ainda hoje, como um referencial de enorme evidência, quer seja estritamente no interior da grande obra ricœuriana, quer seja, em sentido mais amplo, na história do freudismo filosófico francês. Em suma, trata-se de “[...] um *texto essencial*, um texto que, por seu método e seu estilo, põe questões que inquietam o pensamento contemporâneo” (CHÂTELET, 1965, p. 24).

A nosso ver, uma boa razão para explicar esta “inquietação” que o *Ensaio sobre Freud* ainda permanentemente desperta está justamente na natureza *œuvre* que ele comporta. Ora, críticas virulentas, polêmicas teóricas, tensões político-institucionais não seriam indicativos precisos de que estamos diante de uma grande obra? Evidentemente, a constituição de uma *œuvre* requer mais do que isso, exige originalidade conceitual, repercussão intelectual, profundidade analítica, inventividade teórica etc. E isso não é tudo o que rigorosamente encontramos devidamente reconhecido nas declarações acima?



Portanto, de Lacroix a Monzani, passando por De Walhens, Granger, Anzieu, Green, Henry e Major, o que quisemos evidenciar foi o reconhecimento preciso de qualidades do *Da interpretação* que o caracterizam como uma verdadeira *œuvre* filosófica. Neste sentido, nem a mais incontornável crítica que se possa fazer ao *Ensaio sobre Freud* consegue tirar dele a sua legitimidade como tal: “uma obra de plenitude soberana” (Lacroix), “obra considerável, em algum sentido, a mais completa que Freud tenha suscitado” (De Walhens), “uma obra magistral” (Granger), “o primeiro exame filosófico detalhado e rigoroso da obra de Freud” (Green), “uma das melhores exposições da psicanálise” (Henry), “uma leitura sistemática da obra de Freud que até então a filosofia não tinha ousado empreender” (Major), enfim, “talvez o mais importante escrito filosófico sobre Freud” (Monzani).

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelas razões apresentadas e pela argumentação que até aqui conduzimos: i) o conflito dos métodos, problemas e projetos no *Da interpretação*, ii) a finalidade e o método próprios do *DI*, bem como a sua recepção crítica –; estamos convencidos de ter reunido um conjunto bastante objetivo de critérios que, pelo menos, permite-nos colocar a questão da natureza *œuvre* do *Da interpretação*.

Evidentemente, é necessário ainda investigar com maior rigor a consistência dessa hipótese, articulá-la a uma “teoria da obra”, para verificar a sua caracterização específica;¹⁰ é preciso, além disso, elucidar melhor os problemas que essa hipótese coloca, explicitar com mais profundidade a sua constituição no interior do *Da interpretação*, e, sobretudo, interrogar as suas consequências.

Entretanto, estamos certos de que os elementos que apresentamos, se não satisfazem ainda a todas essas condições, ao menos, indicam que o *Ensaio sobre Freud*, de Ricœur, requer muito mais da nossa atenção. A fim de ilustrar essa atenção particular que o *Da interpretação* exige e merece, uma última observação complementar.

¹⁰ Quem sabe a própria filosofia hermenêutica de Ricœur não possa auxiliar-nos nessa tarefa, se pudermos dela extrair uma “teoria da obra” – e tudo indica que isso é inteiramente possível. Também a noção “obra de pensamento”, desenvolvida por Lefort, e as reflexões de Gadamer sobre o “conceito de clássico” parecem ser bastante promissoras. Todas essas indicações constituem um trabalho para outra ocasião. Agradeço especialmente a Cristian Marques pela interlocução e a Roberto Lauxen pelas preciosas observações e sugestões sobre o tema.

Na primeira parte do *Ensaio sobre Freud*, a *Problemática*, onde Ricœur traz à sua argumentação os emblemáticos “mestres da suspeita”: Marx, Nietzsche e Freud, há aí um pequeno argumento desenvolvido pelo filósofo, sobre o qual eu gostaria de chamar a atenção, designando-o de “argumento da herança futura”.

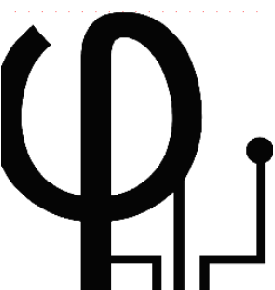
Para Ricœur, a nossa compreensão de Marx, Nietzsche e Freud ainda é fortemente baseada em uma “formulação negativa”:

[...] nós somos muito atentos às suas diferenças e às limitações que os preconceitos de sua época infligem aos seus sucessores, muito mais que a eles mesmos. Marx é então relegado ao economismo e à absurda teoria da consciência-reflexa; Nietzsche é atirado do lado de um biologismo e de um perspectivismo incapaz de enunciar-se a si mesmo sem contradição; e Freud é enquadrado na psiquiatria e acobertado de um pansexualismo simplista (RICŒUR, 1995a, p. 43).

Seria preciso uma apreensão de ordem mais “positiva” sobre o significado das obras destes três grandes mestres do exercício da suspeita. O problema é que, segundo Ricœur (1995a, p. 43): “[...] nós estamos ainda longe de ter assimilado o sentido positivo desses três empreendimentos [...]”.

Haveria algo, então, a respeito da nossa compreensão de Marx, Nietzsche e Freud que parece pertencer a uma tarefa do tempo, ao futuro. A passagem da apreensão negativa que temos desses autores ao sentido positivo de suas contribuições é qualquer coisa da ordem de uma herança futura pertencente ao devir da compreensão; o que, em regra geral, é o destino de toda *œuvre*, e pode, conseqüentemente, ser também o caso do *Da interpretação*.

Há, portanto, qualquer coisa da ordem do tempo neste meio século que já se passou desde publicação do *Ensaio sobre Freud*, que seguramente pode fazer mudar a compreensão que temos a seu respeito. Se estamos hoje em condições de abstrairmo-nos da “formulação negativa”, baseada nas “limitações que os preconceitos de sua época infligem”, para o apreendermos em seu “sentido positivo”, ainda é cedo para dizê-lo. Todavia, estamos convencidos de que algo de sua “herança futura” nos parece atualmente bastante tangível. O reconhecimento de sua natureza *œuvre* é, talvez, um dos sinais que dá provas disso.



REFERÊNCIAS

- CHÂTELET, F. Freud est-il chrétien? *Le nouvel observateur*, Paris, 28 juill.1965. Etude, f. 24.
- DE WAELHENS, A. La force du langage et le langage de la force. *Revue philosophique de Louvain*, tome 63, n. 80, p. 591-612, 1965.
- DOSSE, F. *Paul Ricœur : Le sens d'une vie (1913-2005)*. 2. ed. Édition revue et augmentée. Paris: La Découverte, 2008.
- FREITAS PINTO, W. C. *Do círculo à espiral: por uma história e método da recepção filosófica da psicanálise segundo o freudismo filosófico francês (Ricœur) e a filosofia brasileira da psicanálise (Monzani)*. 2016. 261 f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2016.
- GRANGER, G. G. *Essai d'une philosophie du style*. Paris : Colin, 1968.
- GREEN, A. *Le discours vivant : la conception psychanalytique de l'affect*. Paris : PUF, 1973.
- GREEN, A. La psychanalyse, une science ? Discussion du rapport de P. Ricœur. *Psychiatrie française*, v. 17, n. spécial, p. 25-33,1986.
- GREEN, A. *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine*. Paris : PUF, 2002.
- GREEN, A. Paul Ricœur à Bonneval. In : d'ALLONNES, M. R.; AZOUVI, F. (Dir.). *Cahiers de L'Herne : Ricœur 1*. Paris : Édition de L'Herne, 2004.
- HENRY, M. Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie. In : GREISCH, J.; KEARNEY, R. *Paul Ricœur: les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Cerf, 1991.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- LACROIX, J. Désir et langage. *Le monde*, Paris, 7 juin. 1965, f. 13.
- MAJOR, R. Paul Ricœur et la psychanalyse. In : AESCHLIMANN, J.-C. *Étique et responsabilité*. Paul Ricœur. Boudry-Neuchâtel: Éditions la Baconnière, 1994.
- MONZANI, L. R. Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas. In: PRADO JR., B. (Org.). *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991. pp. 109-138.
- REVUE FRANÇAISE DE PSYCHANALYSE. Paris : PUF, t. XXXIV, n. 5/6, 1970.
- RICŒUR, P. *Philosophie de la volonté*. Le volontaire et l'involontaire. t. 1. Paris : Aubier, 1950.
- RICŒUR, P. *Philosophie de la volonté*. Finitude et culpabilité I. L'homme faible. II. La symbolique du mal. t. 2. Paris : Aubier, 1960.
- RICŒUR, P. Une interprétation philosophique de Freud. *Bulletin de la société française de philosophie*, Paris, 60^e année, n. 3, p. 73-107, 1966.
- RICŒUR, P. Le conscient et l'inconscient. In : HEY, H. (Dir.). *L'inconscient : VI colloque de Bonneval*. Paris : Desclée de Brouwer, 1966.
- RICŒUR, P. *Temps et récit*. 3 t. Paris : Seuil, 1983.
- RICŒUR, P. *De l'interprétation*. Essai sur Freud. Paris : Seuil, 1995a.
- RICŒUR, P. *Réflexion faite : autobiographie intellectuelle*. Paris : Éditions Ésprit, 1995b.
- RICŒUR, P. *Le conflit des interprétations*. Essais d'herméneutique. Paris : Seuil, 2013.
- RICŒUR, P. Le conscient et l'inconscient. In: *Le conflit des interprétations*. Essais d'herméneutique. Paris: Seuil, 2013.
- RICŒUR, P. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000.
- SCHERER, R. L'homme du soupçon et l'homme de foi. *Critique*, Paris, v. 21, n. 223, p. 1052-1067, 1965.
- TORT, M. De l'interprétation ou la machine herméneutique. *Les temps modernes*, n. 237/238, p. 1.461-1.493; 1.629-1.652, 1966.

Recebido em: 10/04/2022
Aprovado em: 24/03/2022
Publicado em: 30/09/2022

LA INFLUENCIA DE LA OBRA DE FREUD EN LA INTERPRETACIÓN RICOEURIANA DE LA HUELLA

THE INFLUENCE OF FREUD'S WORK ON RICOEURIAN INTERPRETATION OF THE TRACES

Esteban Lythgoe¹
(elythgoe@uade.edu.ar)

Resumen: Ricoeur realizó una importante modificación en su concepción de la historia en *La memoria, la historia, el olvido* respecto de la de *Tiempo y narración*. En lugar de apoyarla en la huella, la fundaba en la memoria. En el presente artículo comenzaremos poniendo de manifiesto el modo en que este cambio incidió en la concepción ricoeuriana de la historia. Seguidamente señalaremos que estas modificaciones no fueron el resultado del giro memorial sucedido por aquel entonces sino el resultado de un largo proceso. Éste incluye la convergencia entre la historia y el psicoanálisis, en basar la deuda del historiador para con el pasado en el testimonio de quienes lo vivieron en lugar de en las huellas.

Palabras clave: Deuda. Continuidad. Atestación. Narrativización. Patologización.

Abstract: Ricoeur made an important modification in his conception of history in *History, Memory, Forgetting* with respect to that of *Time and Narrative*. Instead of basing it on traces, it was founded on memory. In this article, we will begin by showing how this change have affected Ricoeur's concept of history. Next, we will point out that these modifications were not the product of the memorial turn that occurred at that time, but the result of a long process. This included the convergence between history and psychoanalysis and stop basing the historian's debt to the past on the trace but on the testimony of the deaths.

Key Words: Debt. Continuity. Attestation. Narrativization. Pathologization.

1 LOS MISMOS TÉRMINOS, DOS DISCURSOS DIFERENTES

Al presentar su obra *La memoria, la historia, el olvido* Ricoeur destaca la continuidad de sus planteos respecto de *Tiempo y narración*, más allá de que hubiera un lapso de más de quince años entre la publicación de una y otra obra. Esta aparente continuidad es reforzada no solo porque el tema en principio es el mismo, sino también por el uso compartido de varios

¹ Investigador independiente Conicet. Docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0827-743X>.



términos de su argumentación, como ser, explicación, comprensión, verdad y representancia,² entre otros. De hecho, se la presenta como el retorno a una “laguna” que quedó entre *Tiempo y narración* y *Sí mismo como otro*, donde el énfasis por la experiencia temporal y la operación narrativa hacen a un lado la problemática de la memoria (RICOEUR, 2004, p. 13). Aunque hay algunas diferencias de matices y de autores tratados, que hemos señalado en artículos previos (LYTHGOE, 2015, p. 9), consideramos que los cambios más importantes se produjeron a nivel de la epistemología de la historia y de la fenomenología del tiempo, y que el concepto de huella cumplió un rol fundamental en estos cambios.

El objetivo del presente artículo es doble. En primer lugar, quisiéramos presentar brevemente las diferencias que existen entre ambas obras en los abordajes arriba mencionados, y de qué modo la redefinición de la huella incidió en estos cambios. El segundo punto consistirá en señalar que, a pesar de las apariencias, el concepto de huella desarrollado en “La marca del pasado” no es totalmente novedoso. Consideramos que ya a finales de la década del setenta el filósofo francés utilizaba un concepto de huella análogo al de su obra tardía, pero aplicado solo al psicoanálisis. Por una parte, Ricoeur no pudo generalizar su aplicación hasta volver compatible su concepción del psicoanálisis y de la historia. Coincidimos así con Weiny Freitas (FREITAS, 2013, p. 241), en que la recepción dialéctica mixta del discurso freudiano por parte de Ricoeur lo llevó a una “nueva concepción de la hermenéutica.” Sin embargo, como sostiene Augusto de Souza, deberemos aguardar hasta su obra tardía para que esta hermenéutica se pueda aplicar en historia (DE SOUZA, 2020, p. 130). Ello se produce, en nuestra opinión, gracias a un proceso de patologización de la historia y narrativización del psicoanálisis. En este sentido, consideramos que el cambio presentado en la primera parte no es tanto una resignificación del término huella en la obra de Ricoeur, sino la posibilidad de aplicar algunos componentes metodológicos y ontológicos del psicoanálisis freudiano a la historia y la neurología. Por otra parte, en *Tiempo y narración* la carga moral de la huella tenía un carácter conminatorio para el historiador. Ricoeur solo pudo reemplazar a la huella como fundamento epistemológico y moral de la historia cuando la carga moral descansó en otro fenómeno. Esto sucedió recién a partir de *Sí mismo como otro* cuando propuso su concepción filo-levinasiana de la atestación, creencia que luego predicará de la memoria y el testimonio.

² Con este neologismo, Agustín Neira, traductor al español de gran parte de la obra de Ricoeur, traduce el término “*représentance*”

2 LA HUELLA Y SU INCIDENCIA EN LA DISCIPLINA HISTÓRICA

Aunque uno de los ejes de *Tiempo y narración* sea el tiempo, éste recién es elaborado en el tercer volumen. Este tratamiento busca salvar lo que, en su opinión, es una aporía insoluble entre una perspectiva fenomenológica del tiempo y otra cosmológica. Como ejemplos de esta tensión el filósofo contrapone el tiempo del mundo de Aristóteles con el tiempo del alma en Agustín, la posibilidad o no de tematizar el tiempo en Husserl y Kant, y la analítica temporal en Heidegger. Ante la imposibilidad de ofrecer una solución especulativa a esta aporía, Ricoeur “ofrece una solución *poética*” (RICOEUR, 1996, p. 636), basada en una suerte de síntesis imaginativa kantiana. En ella se proponen al tiempo de calendario, la sucesión de las generaciones y la huella en calidad de conectores o articuladores entre ambos regímenes temporales. Este intercambio, explica Ricoeur, puede tomar la forma de una *colisión negociada* o de una *contaminación regulada* (RICOEUR, 1996, p. 812). El tiempo del calendario es un ejemplo del primer tipo de imbricación, y la huella del segundo.

Inspirándose en Martin Heidegger y Marc Bloch, Ricoeur sostiene que la huella es un vestigio o marca visible que *ha dejado el pasado*. El vínculo causal de la huella con el mundo sido de origen conecta dos regímenes de pensamiento diferentes: “La huella combina así una relación de *significancia*, que se puede discernir mejor en la idea de vestigio de un paso, y una relación de *causalidad* incluida en la “coseidad” [*choséité*] de la marca. *La huella es un efecto-signo.*” (RICOEUR, 1996, p. 808). Bloch consideraba a la huella como el fundamento epistemológico de la historia: a la base de los archivos se encuentran los documentos, dentro de los cuales se ubican los testimonios y, retrotrayéndose más aún, se hallan las huellas. Ricoeur radicaliza aún más la posición del historiador francés al fundar los conceptos de representancia y deuda en la huella, *constituyéndola así en el fundamento epistemológico y moral de la historia*: “La huella, en efecto, en cuanto es deuda por el pasado, vale por él: ejerce respecto a él una función de *lugartenencia*, de *representancia* (*Vertretung*). Esta función caracteriza la referencia indirecta, propia de un conocimiento por huella, y distingue de cualquier otro el modo referencial de la historia respecto al pasado.” (RICOEUR, 1996, p. 838)³.

Ricoeur utiliza al término “representancia” para referirse al *modo referencial indirecto* propio de la configuración narrativa. En este sentido, antes de proporcionar respuestas, pone de manifiesto el problema del valor mimético de la huella. La representancia explicita una relación

³ Ricoeur, 1996, p. 839: “Con las nociones de ‘enfrente’, de lugartenencia o representancia, hemos dado sólo un nombre, pero no una solución, al problema del *valor mimético de la huella* y, más allá, al sentimiento de deuda respecto al pasado.” (la cursiva es nuestra).

analógica con el pasado. Si, como decía Ranke, la historia aspira conocer el pasado tal como realmente sucedió, sólo se accede al pasado “realmente” a través del “como”. Esto significa que la huella significa sin aparecer (RICOEUR, 1996, p. 805), *vale-por el pasado* en el sentido en que lo hace *ver como* (RICOEUR, 1996, p. 805). Todas estas consideraciones nos remiten a la obra de Carlo Ginzburg, para quien la (re)construcción del vínculo entre la huella y la alteridad ausente que la generó es de un carácter casi adivinatorio y carece de la precisión propia de las ciencias naturales (GINZBURG, 1999, p. 157). En este proceso la imaginación cumple una función central figurando el contexto de vida, entorno social y cultural con el resto del pasado, invistiéndole así el carácter de huella. Sin embargo, en *Tiempo y narración* Ricoeur no retoma en ninguna oportunidad las observaciones del historiador piemontés.

Ricoeur se apoya a su vez en Levinas para defender el doble alcance de la huella: epistémico y moral: “*la huella significa sin mostrar. Obliga, pero no revela.*” (RICOEUR, 1996, p. 814). De esta manera, la huella acaba siendo vinculada con el concepto heideggeriano de deuda, imbuyéndole un significado moral a las labores epistémicas del historiador. Si la *representancia* nos permite ver a partir de la huella al pasado, sólo la *deuda* nos liga afectivamente con él. Este sentimiento de carga es uno de los ejes que distinguen la labor del historiador del narrador de ficción (RICOEUR, 1996, p. 854), pues lo somete a escribir *lo que fue* y no un producto de su imaginación.

A través del documento y por medio de la prueba documental, el historiador está sometido a *lo que un día fue*. Tiene una *deuda* con el pasado, una deuda de reconocimiento con los muertos, que hace de él un deudor insolvente. Se plantea el problema de articular conceptualmente lo que, con el nombre de deuda, no es aún más que un sentimiento. (RICOEUR, 1996, p. 854).

Según Ricoeur, la deuda no es solo una carga del pasado, sino también una conminación hacia el futuro. Donde se manifiesta con mayor claridad el vínculo entre la deuda y la huella es en su crítica a la discontinuidad entre el pasado y la historia, defendida por Le Goff y Foucault. Desde una perspectiva epistemológica la tesis de Ricoeur de la analogía entre la narración histórica y el pasado le impide defender la tesis de una continuidad absoluta de la historia respecto del pasado, “...asociad[a] a la ambición de una conciencia constituyente y dueña del sentido.” (RICOEUR, 1996, p. 955). Pero, por otra parte, su concepción de la conciencia expuesta a la eficacia de la historia es consistente con la tesis continuista. Su análisis de los distintos conceptos de tradición avala, incluso, una propuesta continuista de la memoria desvinculada a las pretensiones de una conciencia constituyente. Sin embargo, lo que, en última instancia, lleva a que Ricoeur rechace la tesis foucaultiana de la discontinuidad de

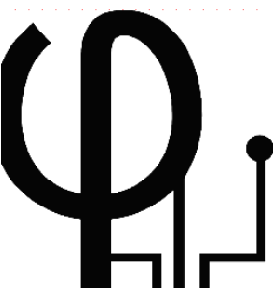
la historia respecto del pasado es de carácter moral, pues busca cuidar a la historia de los efectos disruptivos con respecto a la deuda con el pasado:

¿Es necesario, pues, renunciar a ver en la historiografía contemporánea, con sus bancos de datos, su tratamiento informático, su constitución de series, según el modelo de la historia serial, una ampliación de la memoria colectiva? Significaría romper con las nociones de huella y de testimonio del pasado. La noción de memoria colectiva debe ser considerada una noción difícil, desprovista de toda evidencia propia; análogamente, su rechazo anunciaría en plazo fijo, el suicidio de la historia. En efecto, la sustitución de la memoria colectiva por una ciencia histórica nueva se basaría en una ilusión documental que no sería fundamentalmente diferente de la ilusión positivista que cree combatir. [...] La ilusión es, incluso, más peligrosa: desde el momento en que la idea de una deuda con los muertos, con los hombres de carne a los cuales algo sucedió realmente en el pasado, deja de dar a la investigación documental su finalidad primera, la historia pierde su significación. (RICOEUR, 1996, pp. 805-806).

Con el objeto fundamental de garantizar la carga moral de la huella, Ricoeur se compromete con una tesis continuista con el pasado, que enfatiza el vínculo causal entre la huella y el pasado que le dio origen. En nuestra opinión, con esta posición pierde gran parte del peso que tenía su tesis acerca de la relación analógica de la representación histórica con el pasado.

Quince años después de la publicación de *Tiempo y narración*, en 1998 Ricoeur presenta un artículo denominado “La marca del pasado” donde abandona este vínculo causal entre la huella y el pasado. En su análisis acerca de los criterios para distinguir en la imagen de los recuerdos lo realmente sucedido de aquello producido por nuestra imaginación (RICOEUR, 1999, p. 164), Ricoeur afirma que su tesis acerca de la relación entre la huella y el pasado, así como sus consideraciones acerca de la analogía de la historia respecto del pasado, a través de las meta categorías de lo mismo, lo otro y lo análogo defendidas en *Tiempo y narración* se encontraban demasiado apegadas a la problemática de la marca platónica. En este artículo, el filósofo francés rechaza la posibilidad de reactualizar el sentido pasado mantenido en el transcurso del tiempo, pues la falta de criterios impide garantizar la actualidad de dicha reactualización:

El enigma de la impronta se repite así en el de la huella: es necesario tener un saber teórico previo sobre las costumbres de quien dejó una huella y un saber práctico correspondiente al arte del desciframiento de la huella, que, entonces, funciona como efecto-signo del paso de quién la dejó. (RICOEUR, 1999, pp. 164-165).



Ante la falta de ese saber teórico, lo único que tenemos en la huella es “pura positividad y presencia” (CHANGEUX Y RICOEUR, 2001, p. 134).

Aunque en *La memoria, la historia, el olvido* se afirme que en ella no hay modificaciones en torno al tratamiento de la representancia respecto de *Tiempo y narración*, los efectos de estas afirmaciones de “La marca del pasado,” afectan el nexo de la narración histórica con lo extra-textual, donde la huella cede su lugar al testimonio. El decir “sustituye” el ver por (RICOEUR, 1999, p. 165), aunque en el debate con Changeux diga que ambos se “complementan” (RICOEUR, 2001, p. 134). La desaparición del vínculo causal de la huella respecto del pasado le quita sustento a la lógica icónica parcialmente presente, aunque no reconocida en *Tiempo y narración* (RICOEUR, 1996, p. 859), la cual termina siendo desplazada por una lógica del testimonio. La huella acaba siendo explicada por el testimonio,⁴ con lo que se invierte la relación de fundamentación de *Tiempo y narración*⁵ y se aleja del *ver como* metafórico sobre el que la representancia se inspiraba originalmente⁶.

Estos cambios llevan a que la representancia deje de estar ligada con la huella y en su lugar pasa a estar asociada con la narración histórica. Como lo explica Ricoeur,

esta correlación fundamental impone al examen una modificación terminológica decisiva: *la representación literaria o escrituraria deberá dejarse leer*, en última instancia, *como representancia*, ya que la variación terminológica propuesta no sólo el carácter activo de la operación histórica, sino el objetivo intencional que hace de la historia la heredera erudita de la memoria y de su aporía fundadora. (RICOEUR, 2004, p. 309, *la cursiva es nuestra*).

De este modo, todo lo que en *Tiempo y narración* estaba fundado en la realidad pasada, mantenida a pesar del paso del tiempo gracias a la huella, a partir de “La marca del pasado” descansará en la obra escrita sobre ese pasado. Esto significa que *el peso del nexo con el pasado se desplaza de los entes intramundanos*, utilizando la expresión de Heidegger, *al historiador*. Aceptar este componente subjetivo es reconocer que la historia se apoya en motivaciones

⁴ Cf. Ricoeur, 1999, p. 165: “De ahí que no se deba decir que la huella repite simplemente el enigma de la impronta. Sustituyendo a la impronta, el testimonio desplaza la problemática de la huella; es necesario pensar la huella a partir del testimonio y no a la inversa.”

⁵ Cf. Sobre la primacía de la huella en *Tiempo y narración*, cf. por ejemplo, Ricoeur, 1996, p. 802: “Para mostrar que la huella es requisito tal para la *práctica* histórica, basta seguir los procesos de pensamiento que, partiendo de la noción de archivos, encuentra la de documento (y entre los documentos, la de testimonio) y, de aquí, remonta a su presuposición epistemológica última: la huella precisamente.”

⁶ Cf. Ricoeur, 1999, p. 167: “Hoy intentaré salvar este concepto de representancia o de lugartenencia sacándolo a relucir desde la perspectiva del ‘como’ del testimonio más que desde la del ‘como’ de la metáfora, aun cuando éste se encuentre acoplado con el ‘ser como’ elaborado en el octavo estudio de *La metáfora viva*.”

personales y culturales imposibles de explicitar de manera total: “[...] bajo la denominación canónica de ‘subjetividad frente a objetividad’, se subraya, por una parte, el compromiso personal del historiador en el proceso de conocimiento y, por otra, su compromiso social y, más concretamente, institucional.” (RICOEUR, 2004, p. 435). Con otras palabras, la representación histórica no nos habla sólo del pasado, sino también del presente del historiador.⁷

Al verse imposibilitado del recurso causal, Ricoeur retoma la propuesta de Rancière de un triple pacto del historiador con el lector: científico, narrativo y político (RICOEUR, 2004, p. 443). La representancia queda así garantizada por las expectativas y promesas suscritas por el historiador en ese pacto⁸, y esas promesas se anclan, en última instancia, en la deuda⁹. De este modo, la deuda termina siendo erigida en la condición de posibilidad existencial de la representancia, “guardián de la pretensión referencial del discurso histórico”. Como lo explica Ricoeur,

este concepto de deuda-herencia viene a situarse bajo el de representancia propuesto en el marco de la epistemología del discurso histórico: que las construcciones del historiador puedan ambicionar ser tangencialmente, de alguna forma, reconstrucciones de lo que realmente pasó ‘tal como efectivamente sido’, según palabras de Ranke: es lo que quiere decir el concepto de representancia (RICOEUR, 2004, p. 469).

En síntesis, a partir de *La memoria, la historia, el olvido* la relación entre la deuda y la huella acaba por ser invertida: “si se puede afirmar de ciertas cosas que provienen del pasado, es porque el *Dasein* porta en él las huellas bajo la forma de la deuda y de la herencia.” (RICOEUR, 2004, p. 487).

Además de estos cambios en la filosofía de la historia, se produjeron otras modificaciones de relevancia dentro de la fenomenología del tiempo, donde, recordemos, la huella también cumplía con el rol de conector. En la extensa nota de “La marca del pasado” donde Ricoeur reconoce su alejamiento de concepto de representación defendido en *Tiempo y*

⁷ Cf. Ricoeur, 2004, p. 161: “...la investigación del pasado histórico sólo implica tres posiciones temporales: la del acontecimiento blanco al que se apunta, la de los acontecimientos intercalados entre éste y la posición temporal del historiador, y, finalmente, el momento de la escritura de la historia: tres fechas entonces, dos del pasado y una del presente.”

⁸ Cf. Ricoeur, 2004, p. 361: “El término ‘representancia’ condensa en sí mismo todas las expectativas, todas las exigencias y todas las aporías vinculadas a lo que se llama, por otra parte, la intención o intencionalidad historiadora. [...] Se tratará de saber si, cómo, en qué medida el historiador satisface la expectativa y la promesa suscritas por ese pacto.”

⁹ Cf. Ricoeur, 1999, pp. 178-179: “La deuda es la carga que el pasado hace pesar sobre el futuro. [...] Si existe un deber de memoria, es en virtud de la deuda que, al verter nuevamente a la memoria en el futuro, pone propiamente a la memoria en el futuro.”

narración, el filósofo asocia esta cuestión con la síntesis entre el tiempo del mundo y el de la existencia por medio de los conectores. Así explica,

esta dificultad [la de articular narrativamente el tiempo fenomenológico con el cósmico] perdió su agudeza en la presente obra, en la medida en que, yendo contra San Agustín y Husserl, e incluso Heidegger, el tiempo fenomenológico me parece comportar de manera primordial, rasgos tales como la databilidad, por los cuales el tiempo del mundo es incorporado a la escansión del tiempo fenomenológico mismo (RICOEUR, 1999, nota, p. 167).

En *Tiempo y narración* la databilidad se vinculaba con contar el tiempo, que era una capacidad previa a la asignación de fechas. En esta asignación el tiempo del mundo se arraigaba a la escansión, en tanto medición del tiempo (RICOEUR, 1996, p. 752). La desaparición de esa relación aporética entre el tiempo cosmológico y el de la existencial y de los conectores fue posible gracias a que Ricoeur logró mantener a la temporalidad heideggeriana, a pesar de haber prescindido del existencial del ser-para-la-muerte.

3 DE LA HUELLA AL TESTIMONIO

El reemplazo de la huella por el testimonio resuelve la tensión señalada más arriba que existía en *Tiempo y narración* entre sostener una relación analógica entre lo representado por la narración histórica y el pasado, por un lado, y el énfasis continuista planteado por la existencia de un vínculo causal entre la huella y el pasado, por un lado. Sin embargo, las objeciones contra el vínculo causal de la huella, presentadas en “La marca del pasado,” son débiles, argumentativamente hablando. Aun sosteniendo que sea imposible conocer esta relación, no significa que haya que rechazar un vínculo ontológico entre la huella y lo que la causó. El método indiciario planteado por Ginzburg, y arriba mencionado, acepta la existencia de un vínculo entre la huella y lo que la generó, aun admitiendo la imposibilidad de un método preciso para reconstruirlo. Si la objeción es tan débil, ¿por qué motivo Ricoeur insistió en hacer a un lado a la huella como fundamento epistemológico de la historia? Somos de la idea de Ricoeur que tenía en mente otro concepto de memoria que había tomado de su exégesis de la obra de Freud, que no se basaba en el vínculo causal entre una huella mnémica y el pasado, pero que requirió de otros desarrollos conceptuales para aplicarlo a la historia.

En su artículo, “Psicoanálisis y hermenéutica” de 1978, es decir, un lustro antes de *Tiempo y narración*, Ricoeur destacaba entre las particularidades de los hechos psíquicos

su no linealidad temporal. Sobre la base de la definición de “posterioridad” (*Nachträglichkeit* – *après-coup*), según la cual “las experiencias, impresiones y huellas mnémicas” son modificadas ulteriormente en función de nuevas experiencias o del acceso a un nuevo grado de desarrollo” (LAPLACHE Y PONTALIS, 2004, p. 280), Ricoeur señalaba que, desde una perspectiva psicoanalítica, la memoria no consiste en la mera reproducción de los acontecimientos reales, o una percepción debilitada causada por una impresión anterior, para expresarlo en términos de Hume. Se trataba, antes bien, de una capacidad, un trabajo que se persigue con estructuraciones cada vez más complejas (RICOEUR, 2008, p. 86).

Esta definición de memoria resulta bastante cercana a la propuesta por Ricoeur en sus últimos trabajos. En *La memoria, la historia, el olvido*, por ejemplo, parte del reconocimiento, en tanto cumplimiento mnémico para distinguir dos componentes, uno pasivo y otro activo. El primero está ligado en principio con un trazo del pasado, sea mnémico o material. El componente activo, por su parte, consiste en la materialización o efectivización imaginativa del recuerdo. En la medida en que esta efectivización se realiza en el presente, incorpora como en la posterioridad, estructuraciones cada vez más complejas. Ricoeur también defiende una posición de estas características en su discusión con Changeux acerca la relación entre lo neuronal y lo psíquico¹⁰. Mientras el neurólogo francés sostenía una tesis tradicional acerca del concepto de huella¹¹, Ricoeur enfatizaba el carácter conjetural de esta propuesta y rechazaba la relación continente-contenido con la que describía al “espíritu” (CHANGEUX Y RICOEUR, 2001, pp. 107-108). Por este motivo, instaba a redefinir a la memoria en el reconocimiento, donde la vivencia plenifica el sentido del registro mnémico:

Esto es lo que ofrece la fenomenología: no un sustituto, sino un complemento. En la experiencia viva del reconocimiento del recuerdo buscado y encontrado, ¿no tenemos la sensación paradójica de la presencia de lo ausente, de la distancia de lo anterior y, para decirlo todo, de la profundidad del tiempo? (CHANGEUX Y RICOEUR, 2001, p. 134).

Como señalamos anteriormente, la posibilidad de aplicar algunas categorías psicoanalíticas en la historia por parte de Ricoeur fue el resultado de un largo proceso no exento de dificultades y objeciones. En primer lugar, el filósofo tuvo que elaborar una concepción narrativa del psicoanálisis. En su juventud, el filósofo destacaba sobre todo los componentes

¹⁰ Cabe destacar que este concepto de memoria no es el mismo que estaba supuesto en su ensayo sobre Freud, donde en múltiples oportunidades el filósofo nos remite al concepto de “huella mnémica.” (Ricoeur, 1970).

¹¹ Changeux y Ricoeur, 2001, 128: “La inscripción neuronal de las huellas de memoria queda así patente. Sin embargo, quedan por hacer más esfuerzos por descifrar esos jeroglifos sinápticos...” cf. Tb. 104.

explicativos y causalistas del psicoanálisis. Recién en las décadas del setenta y ochenta la complementó con la hermenéutica al proponer que la formación del sueño y el síntoma funcionaban como un texto a descifrar. Demás está señalar las críticas a esta concepción exegética que le dirigieron desde distintos sectores del psicoanálisis. Laplanche, por ejemplo, le objetaba que la decisión de utilizar la expresión *Deutung* por parte de Freud, y no *Auslegung* no había sido casual. El psicoanalista francés sostenía que esta elección estaba asociada al vínculo entre *Deutung* y *Aufdeuten*, que en alemán significa indicar, separar. Así, el objetivo de “La interpretación de los sueños” y “Estudios sobre la histeria” consistiría en presentar asociaciones y desciframientos, no en elaborar diversas interpretaciones estereotipadas (LAPLANCHE, 1996, p. 3). El método analítico, en su opinión, no es ni una traducción ni una comprensión ni una lectura. Por el contrario, consiste en un proceso de “destrucción.”

El siguiente paso en el acercamiento del psicoanálisis hacia la historia se produjo en el marco de la dialéctica especulativa ipseidad – alteridad. Esta dialéctica se desarrolla al final de *Sí mismo como otro* como vía para abordar las diversas experiencias de la pasividad. Allí Ricoeur distinguía tres modos de alteridad: en tanto carne, en tanto otro y en tanto conciencia. La primera de estas experiencias remite a un principio de acción interno a uno pero que no es posible dominar, sino que se padece. La tradición fenomenológica asocia este concepto al cuerpo propio o “carne”. Ella no es un objeto, pero tampoco es posible identificarla con uno mismo. El otro en tanto alteridad apunta a aquello que es distinto de nosotros pero que igualmente nos afecta. Un ejemplo de esta experiencia lo podemos encontrar en el diálogo, donde cada locutor es afectado por la palabra que se le dirige. La última figura de la alteridad está asociada con el plano moral, y ubica a la alteridad, a la vez, dentro y por encima de uno, conminándonos a actuar de cierta manera. En *Sí mismo como otro*, Ricoeur ubica al psicoanálisis dentro de la tercera de las figuras de la alteridad al abocarse en la problemática del *super yo*, tal como es tratada en “El yo y el ello” (RICOEUR, 2006, p. 395). A partir de su artículo “Múltiple extrañeza”, cuatro años más tarde, Ricoeur reconsidera su planteo previo (BUSACCHI, 2010, p. 442). Allí, en lugar de focalizarse en el superyó, se centra en a la pulsión y la compulsión, tal como son elaboradas en “Lo ominoso” y “Rememoración, repetición, perlaboración” (RICOEUR, 2020, p. 380). De este modo, el psicoanálisis deja de quedar identificado con la experiencia de la alteridad en tanto conciencia, para asociarse con la experiencia de la carne.

La “patologización” de la historia, por su parte, se produjo en *La memoria, la historia, el olvido*. El análisis sobre la disciplina histórica de *Tiempo y narración* no se restringía a ningún un objeto o abordaje en particular, yendo de una historia de

acontecimientos a la historia de la larga duración de Braudel. Aunque en *Sí mismo como otro* la historia no estaba asociada con alguna experiencia del otro en particular, consideramos que podía ser identificada con la experiencia en tanto extrañeza. Recordemos que, en aquel momento, la representación histórica, en tanto representancia, se basaba en la huella (RICOEUR, 1996, p. 839). En tanto la huella “[...] es dejada por el pasado” (RICOEUR, 1996, p. 838), estaba asociada a la alteridad en tanto otro. En su obra del 2000, en cambio, Ricoeur investigó a la memoria colectiva en tanto capacidad, así como sus potenciales impedimentos. Este interés en los usos y abusos de la memoria llevó a desplazar a la historia de la experiencia de la alteridad en tanto otro a la alteridad en tanto carne.

Una vez que se puso de manifiesto el carácter constitutivamente narrativo de la historia y el psicoanálisis, así como su coincidencia en el mismo tipo de alteridad, el de la carne, Ricoeur se encontró en condiciones de tomar los aportes metodológicos y conceptuales del psicoanálisis para aplicarlos a la historia. Este acercamiento metodológico nos remite a otro vínculo entre ambas disciplinas que queda pendiente y es el problema de la verdad. Su tratamiento nos aportará el segundo de los motivos por el que consideramos que Ricoeur dejó de defender el vínculo causal de la huella con el pasado, prefiriendo basar la historia en el testimonio.

En un artículo acerca de “La cuestión de la prueba” en Freud, también de finales de la década del 70, como “Psicoanálisis y Hermenéutica,” Ricoeur reconocía una verdadera dificultad para determinar en qué consistía la verdad psicoanalítica, fundada en el reconocimiento por parte de quien lo ha vivido (“aquel qué...”) (RICOEUR, 2008, p. 54). De este modo, nos encontramos con en este texto con el problema del reconocimiento mnémico planteado de manera análoga a como aparece treinta años más tarde, en *La memoria, la historia, el olvido*, donde se lo define producto de la fusión exitosa de los componentes activo y pasivos, tal como lo esbozamos más arriba. Cuando uno reconoce un recuerdo tiene la sensación de haberlo “ya visto” (RICOEUR, 2004, p. 75), pero la inclusión de elementos imaginativos también impide hablar de una adecuación con el pasado. También en el texto de los setenta la presencia de elementos imaginativos y narrativos atentaban contra cualquier teoría correspondentista de la verdad en psicoanálisis (RICOEUR, 2008, pp. 57-58). Por todo esto, Ricoeur reconocía que el pasaje del desconocimiento al reconocimiento no podía ser juzgado en términos de un “ser verdadero,” es decir, como la adecuación de una proposición con la realidad, tal como sucedía en la física. En su lugar, la caracterizaba como un “decir la verdad,” que se enfrentaba al ocultamiento, la falsificación, ilusión e incomprensión. Es cierto que en este artículo no nos encontramos con mayores precisiones acerca de en qué consiste este “decir la verdad.” Probablemente ello se deba a que en aquel entonces aún no había

desarrollado una alternativa epistémica. Sin embargo, este “decir la verdad” es comparable la fidelidad que reclama a la memoria, como la contraparte por parte del testigo de su reclamo “créanme” propio de la atestación.

Esta última afirmación nos conduce a la pregunta acerca de qué es la atestación. En el prólogo de *Sí mismo como otro*, Ricoeur propuso como primer paso de su hermenéutica del sí reemplazar el concepto cartesiano de certeza por el de atestación. El filósofo la definió como un tipo de creencia dóxica basada no en criterios metodológicos que dependían de, sino en la fidelidad de mi semejante: “el enigma de la relación de semejanza es sustituido por aquel, quizás menos intratable, de la relación fiduciaria, constitutiva de la credibilidad del testimonio.” (RICOEUR, 1999, p. 165). Se trataba de creer y confiar en él (RICOEUR, 2006, XXXV), pero que siempre se encuentra amenazada por la sospecha. No nos encontramos con una creencia que funciona solo a nivel epistémico, sino moral. Así caracterizada la atestación resulta afín al rechazo levinasiano a la reducción del pensamiento teórico a uno mismo y su reclamo en mantener la alteridad de lo otro (LEVINAS, 2001, p. 49). De hecho, cuando Ricoeur mencionaba la confianza supuesta en la atestación, nos remitía explícitamente a este autor con estas palabras: “Esta confianza será, alternativamente, confianza en el poder de decir, en el poder de hacer, en el poder de reconocerse personaje de narración, y, finalmente, en el poder de responder a la acusación con el acusativo: ¡héme aquí!, según expresión del gusto de Levinas.” (RICOEUR, 1999, XXXVI).

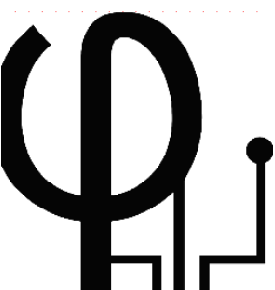
4 CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas, hemos intentado establecer que, en *La memoria, la historia, el olvido*, Ricoeur modificó su concepción acerca de la fenomenología de tiempo y la epistemología de la historia respecto de *Tiempo y narración*, a raíz de una resignificación del término “huella.” En la fenomenología del tiempo la huella cumplía el rol de conector del tiempo del mundo y el tiempo de la vida, así como lo hacía el tiempo del calendario y la sucesión de generaciones. El desplazamiento del ser-para-la-muerte heideggeriano, posibilitó que el filósofo francés pudiera presentar un concepto de temporalidad en el que no se opusieran ambos tiempos, y consecuentemente que pudiera prescindir de la función sintética cumplida por la huella. La huella también perdió relevancia en la epistemología de la historia. En *Tiempo y narración* la totalidad de la disciplina histórica descansaba sobre la huella, debido a su vínculo causal con el pasado. Este nexo más que epistémico es fundamentalmente moral,

pues somete al historiador a una deuda con los muertos del pasado. En “La marca del pasado” Ricoeur criticó la posibilidad de reconstruir lo sucedido en el pasado a partir del nexo causal que lo ligaba con la huella. Ese fue el primer paso para repensar a la totalidad de la disciplina histórica desde el testimonio, sin reivindicar la continuidad con el pasado, sino su distancia. Se podría considerar que esta redefinición de la historia fue contextual, teniendo en cuenta que estos cambios se produjeron en medio del llamado “giro memorial.”

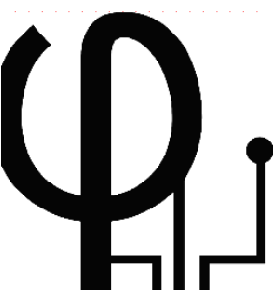
Creo haber mostrado a lo largo de estas páginas que personalmente no comparto esta hipótesis. Ricoeur ya utilizaba un concepto de memoria que rechazan el vínculo causal con el pasado a finales de la década del setenta, pero vinculado con el psicoanálisis. De lo que carecía era de un suelo común entre disciplinas para abordar a la historia desde una perspectiva psicoanalítica. Éste se obtuvo, por una parte, a través de un proceso de narrativización del psicoanálisis y, por la otra, gracias al giro memorial desplazó su interés del pasado en tanto extraño, al pasado ligado con la carne, al igual que el interés tardío de Ricoeur por la pulsión y la compulsión. Asimismo, hubo un desplazamiento del mandato moral de tintes levinasianos que transmitía la huella en *Tiempo y narración* hacia el testimonio cuatro años más tarde. Por este motivo, Ricoeur no precisó más remitirse a la huella para justificar la deuda del historiador, pues ya había vinculado al testimonio y a la memoria con la atestación. Recordemos que el vínculo causal de la huella con el pasado no era crucial por cuestiones epistémicas, sino, antes bien, morales. Recordemos que en la discusión con Le Goff Ricoeur justificaba su rechazo a las tesis discontinuistas arguyendo que esto supondría que le quitaría fundamento a la deuda que el historiador tenía con los muertos. En “La marca del pasado” Ricoeur no solo rechaza el vínculo causal de la huella con el pasado, sino también la deuda que traía aparejada con el pasado. Así sostiene que: “La huella pide ser superada; ella es pura remisión al pasado: significa, pero no obliga.” (RICOEUR, 1999, p. 179). Como contraparte, el filósofo sostiene que el testimonio no es solo uno de los pilares epistémicos de la historia, sino también el fundamento moral de toda la empresa.

Más allá de estas cuestiones conceptuales, consideramos que esta desvinculación del nexo causal entre la huella y lo que la genera volvió a la concepción ricoeuriana de la historia más consistente con la concepción de que la narración histórica era lo análogo del pasado sostenida en *Tiempo y narración*.



REFERENCIAS

- BUSACCHI, Vinicio, Entre narration et action: Herméneutique et reconstruction thérapeutique de l'identité, *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 1-1, 2010, p. 21-33.
- CHANGEUX, Jean Pierre y RICOEUR, Paul, *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*, México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- De SOUZA, Rodrigo Augusto, Paul Ricœur e suas contribuições para a história, *In: FREITAS PINTO, Weiny César, ZANATA ALBERTINI, Rafael, De SOUZA, Rodrigo Augusto (Comp), A Filosofia de Paul Ricœur em diálogo*, Porto Alegre: Editora Fi, 2020, pp. 118-140.
- FREITAS PINTO, Weiny César, Filosofia e psicanálise: sobre a interpretação filosófica de Freud realizada por Ricoeur, *Sapere Aude*, Belo Horizonte, vol. 4, n. 8, p. 229-242, 2013.
- GINZBURG, Carlo, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- LAPLANCHE, Jean, La Interpretación Psicoanalítica. El Psicoanálisis Como Anti-Hermenéutica, *Zona Erógena*, Universidad del Externado, 30, p. 1-13, 1996.
- LAPLANCHE, Jean y PONTALIS Jean-Bertrand, *Diccionario de Psicoanálisis*, Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel, *La huella del otro*, México: Taurus, 2001.
- LYTHGOE, Esteban, Paul Ricoeur: La huella, entre la filosofía de la historia y la fenomenología del tiempo, *Revista de Filosofía*, Universidad del Zulia, vol. 81, n. 3, p. 7-24, 2015.
- RICOEUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI, 1970.
- RICOEUR, Paul, *Tiempo y narración III*, México: Siglo XXI, 1996.
- RICOEUR, Paul, La marca del pasado, *Historia y Grafía*, 13, 1999, pp. 157-185.
- RICOEUR, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
- RICOEUR, Paul, *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI, 2006.
- RICOEUR, Paul, La question de la preuve en psychanalyse, *Écrits et Conférences 1. Autour de la Psychanalyse*, Paris: Seuil, 2008, pp. 19-72
- RICOEUR, Paul, Psychanalyse et herméneutique, *Écrits et Conférences 1. Autour de la Psychanalyse*, Paris: Seuil, 2008, pp.73-104.
- RICOEUR, Paul, Múltiple extrañeza, *Antropología filosófica*, Madrid: BAC, 2020, pp. 371-390.



Recebido em: 16/04/2022
Aprovado em: 18/05/2022
Publicado em: 30/09/2022

ESTUDO SOBRE A NOÇÃO DE ESQUECIMENTO NA OBRA DE PAUL RICŒUR

STUDY ON THE NOTION OF FORGETFULNESS IN THE WORK OF PAUL RICŒUR

Rodrigo Augusto de Souza¹
(rodrigoaugustobr@gmail.com)

Resumo: O artigo analisa os diferentes aspectos que caracterizam a noção de esquecimento na obra de Paul Ricoeur (2012; 2020). Voltando-se para as obras históricas de Ricoeur, em diálogo com os historiadores, busca-se compreender as nuances e as peculiaridades do seu conceito de esquecimento. Em face desse objetivo, prossegue-se na comparação de duas obras do filósofo, publicadas em 1998 e 2000, respectivamente. Na fase final de sua produção intelectual, Ricoeur introduziu sua concepção de esquecimento com base em suas pesquisas sobre a memória, a psicanálise e a história. O esquecimento, estritamente ligado à memória, é tanto um condicionante como um recurso para a pesquisa histórica. Ao apresentar-se como fator determinante da escrita da história, em Ricoeur, o esquecimento evidencia importantes problemas éticos e políticos.

Palavras-chave: Esquecimento. Memória. História. Paul Ricoeur.

Abstract: The article analyzes the different aspects that characterize the notion of forgetting in the work of Paul Ricoeur (2012; 2020). Turning to Ricoeur's historical works, in dialogue with historians, we seek to understand the nuances and peculiarities of his concept of forgetting. In pursuit of this objective, we proceed with the comparison of two works by the philosopher, published in 1998 and 2000, respectively. In the final stage of his intellectual production, Ricoeur introduced his conception of forgetting based on his research on memory, psychoanalysis and history. Forgetting, strictly linked to memory, is both a conditioning and a resource for historical research. By presenting itself as a determining factor in the writing of history, in Ricoeur, forgetting highlights important ethical and political problems.

Keywords: Forgetfulness. Memory. History. Paul Ricoeur.

Se uma forma de esquecimento puder então ser legitimamente evocada, não será um dever calar o mal, mas dizê-lo num modo apaziguado, sem cólera. Essa dicção tampouco será a de um mandamento, de uma ordem, mas a de um desejo no modo optativo (RICOEUR, 2020, p. 462)

¹ Professor na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Doutor em Educação pela Universidade Federal do Paraná.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7979978778208457>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8797-9367>.



INTRODUÇÃO

Este artigo objetiva apresentar alguns aspectos da abordagem feita por Paul Ricoeur (1913-2003) ao tema do esquecimento na obra *A memória, a história, o esquecimento*, publicada originalmente no ano 2000, na França. Procura, ainda, comparar esta abordagem com outra publicação de Ricoeur (2012) feita na Alemanha, *Das Rätsel der Vergangenheit: Erinnern – Vergessen – Verzeihen*², em 1998. O título do texto alemão faz uma alusão direta a Heidegger (2009) ao utilizar termo *Vergangenheit*, traduzido por Ricoeur (2020) como “passado-ultrapassado” (p. 450). Este é um conceito importante da analítica heideggeriana da temporalidade presente na obra *Ser e tempo*. A hipótese da pesquisa é que a noção de esquecimento tem nuances variadas nas distintas obras. Tais características possuem semelhanças e diferenças em relação ao desenvolvimento do conceito de esquecimento na obra de Ricoeur (2012; 2020).

Seria trivial afirmar, inicialmente, que Ricoeur pareceu adotar estratégias distintas nas referidas obras, embora tenha tratado de um tema comum: o esquecimento. O filósofo indicia adaptar as publicações às características intelectuais (e filosóficas) dos distintos países. Assim, na obra de 1998, Ricoeur privilegiou filósofos como Heidegger e Nietzsche e, por sua vez, no livro de 2000, ofereceu atenção a Bergson, Descartes, Deleuze, Husserl, Kant, Spinoza, aos historiadores Pierre Nora e Henry Rousso, e outros filósofos, sociólogos, entre os quais Bourdieu e Elias, e historiadores, sobretudo franceses. Na última obra, o pensador analisou períodos e acontecimentos significativos da história da França, tais como o Édito de Nantes (1598), o Caso Dreyfus (1894-1905) e a França de Vichy (1940-1944), por exemplo. Procurou, em seu estudo, aplicar suas investigações no entendimento de eventos e momentos marcantes da história francesa.

Alguns autores são recorrentes em ambas as obras. Entre os autores antigos e medievais estão Aristóteles, Tucídides, Heródoto, Platão e Agostinho de Hipona. O profícuo estudo de Martinho Soares (2016) analisou a presença dos clássicos na obra de Ricoeur, particularmente a sua interlocução com os escritos do historiador grego Tucídides. Já entre os modernos figuram Freud, Heidegger e Koselleck. Ricoeur pareceu adaptar a sua escrita ao seu público leitor em diferentes contextos, à espera de algum tipo de recepção, interlocução e interpretação.

² “O mistério do passado: lembrar - esquecer - perdoar” (tradução nossa). Utilizamos a obra em sua tradução italiana, publicada em 2012.

Para Silva (2002, p. 430), Ricoeur obteve a inspiração “filosófica” em Agostinho e a “psicanalítica” em Freud. As ideias dos dois autores aparecem conectadas na escrita de Ricoeur. A noção agostiniana de memória como “presente do passado” (SILVA, 2002, p. 428) revelou-se importante para as análises desenvolvidas por Ricoeur, cuja concepção de memória parece encontrar no pensamento agostiniano o principal fundamento. O freudismo se insere na analítica ricoeuriana como método que permite a rememoração (recordação/lembrança) e como forma de afrontar a memória no trabalho de luto. O passado supõe o luto, o vivido, e, neste aspecto, a contribuição da psicanálise de Freud mostra-se decisiva.

Se quisermos pensar com Norbert Elias (2011), a primeira obra aparenta ser mais alemã e a segunda mais francesa. Embora admitamos que esta distinção seja simplista em face da complexidade do pensamento de Ricoeur, pois nos ajuda a compreender os enfoques privilegiados dados pelo autor nas diferentes obras. Essas fronteiras não são obstáculos intransponíveis na obra do Ricoeur, ao contrário, entrecruzam-se e se interpenetram dando à sua escrita notável densidade e grande potência filosófica e histórica.

Entre os avanços realizados por Ricoeur na obra de 2000, em relação ao tema do esquecimento, estão as interlocuções com a *neurociência* e o *bergsonismo*, que foram as principais inovações apresentadas pelo filósofo. Contudo, há outros aspectos que não podem ser desconsiderados, tais como: *o desenvolvimento da noção de esquecimento, a pragmática do esquecimento* e, principalmente, *as implicações éticas e políticas do uso do esquecimento*. Dosse (2004) pontuou que as principais inspirações para a elaboração da análise de Ricoeur (2020) encontram-se em Bergson, por meio da obra *Matéria e memória*, em Maurice Halbwachs, na sociologia, e no campo da história, com Pierre Nora e Henry Rousso.

Ricoeur distingue cuidadosamente [...] as diversas formas de memória, da memória pessoal à memória coletiva, mobilizando tanto *os trabalhos de Bergson no campo filosófico* quanto *os de Halbwachs em sociologia* e *dos de Pierre Nora e Henry Rousso em história*. Mas, sobretudo, ele abre a caixa preta da memória com o terceiro termo de seu tríptico: o esquecimento, duplo desafio ao objetivo de verdade da história e ao objetivo de fidelidade da memória (DOSSE, 2004, p. 154, *grifos nossos*).

A ampliação do diálogo com os historiadores franceses consiste numa característica da obra. O livro de Ricoeur (2020) foi impactado pela publicação de *Le syndrome de Vichy*, de Henry Rousso, em 1987. É possível identificar a relevância desta obra para Ricoeur a ponto de servir de fundamento para a sua análise da problemática da memória e do esquecimento. Alertou Dosse (2017, p. 601), “é sobretudo com a publicação de *A memória, a história, o*

esquecimento que se operará uma verdadeira apropriação das teses de Ricoeur por parte dos historiadores”. No entanto, o interesse de Ricoeur pela história é bem anterior: “Paul Ricoeur atuava no campo da epistemologia histórica já em 1955” (DOSSE, 2001, p. 72). François Dosse referiu-se à obra *Histoire et vérité*, publicada por Ricoeur em 1955. O interesse do filósofo, no entanto, era a *epistemologia da história*. Após a publicação dessa obra, Ricoeur ocupou-se com outros temas, especialmente voltados à linguagem e à hermenêutica. A história retornou à sua produção intelectual com “a publicação da trilogia *Temps et récit* entre 1983 e 1985” (DOSSE, 2001, p. 72). O longo intervalo temporal entre essas publicações permitiu o deslocamento da análise de Ricoeur da epistemologia da história para a operação historiográfica propriamente dita. Apesar disso, a epistemologia da história permaneceu um interesse privilegiado do autor em todas as suas obras ligadas à história. Em amplo diálogo com os historiadores, Ricoeur se inseriu nos principais debates do campo historiográfico no século XX, na França. Entre eles, os debates sobre a *narrativa* e a *memória* foram os mais importantes. Acerca da trilogia *Tempo e narrativa*, Dosse expõe:

não podia deixar indiferente por muito tempo toda uma comunidade de historiadores, apesar de na época ela estar muito satisfeita consigo mesma, acomodada no conforto do triunfo público da escola dos *Annales*, depois de rebatizada de “nova história”, apresentando a natural tendência a rejeitar qualquer diálogo com a filosofia, em nome mesmo da profissão do historiador (DOSSE, 2001, pp.72-73).

Portanto, Ricoeur conseguiu um feito notável: romper com a indiferença dos historiadores franceses pelos filósofos no período de triunfo público da chamada Escola dos *Annales* (ou nova história) que apregoava a rejeição da filosofia no campo da história. Contudo, *A memória, a história, o esquecimento*, de acordo com Dosse (2017, p. 591), representou “a obra mestra de Ricoeur”, por seu turno, publicada “em circunstâncias mais favoráveis”. Sustentou o historiador que a obra foi um “meteorito caído no território dos historiadores e resposta esclarecedora às exigências do momento” (DOSSE, 2017, p. 591). Ricoeur recuperou o projeto de diálogo com os historiadores iniciado em 1952, no texto *Objectivité et subjectivité en histoire* (1952), retomado em *Histoire et vérité* (1955) (DOSSE, 2017, p. 591).

Gagnebin (2020, p. 202), utilizando um estudo de Dosse, mencionou a recepção de *A memória, a história, o esquecimento* em “jornais e revistas parisienses”. A obra foi recebida em meio a críticas acaloradas. Para Gagnebin (2020, p. 202), coube a Dosse corrigir “a recepção frequentemente distorcida, até odiosa” que a obra alcançou. Dosse (2001; 2017) analisou detalhadamente a recepção da obra de Ricoeur (2020) entre os historiadores franceses. A

recepção da “obra-síntese” (SILVA, 2002, p. 436) de Ricoeur na França seja entre o público letrado ou entre os historiadores, por si, constitui outro objeto de estudo que vai além dos intentos deste artigo.

A grande novidade epistemológica na análise operada por Ricoeur (2020), já na fase final de sua obra, recaiu no diálogo com a neurociência. O filósofo divergiu dos estudos de Jean-Pierre Changeux, em especial da sua obra *O homem neuronal*. Para Dosse (2004, p. 151), Ricoeur manteve-se distante “das empreitadas reducionistas como a de Changeux e seu *Homme neuronal* (Homem neuronal)”. Recusava-se a usar a lógica cortical sozinha [tal como fora defendida por Changeux] para explicar todos os comportamentos humanos. Ricoeur serviu-se da neurociência como fundamento para a investigação sobre a problemática dos *rastros mnésicos* ligados aos *fenômenos mnemônicos*. Isto é, a (im)possibilidade de acesso (retorno) à memória (daquilo que foi esquecido) por meio dos rastros. Contudo, segundo Dosse (2017, p. 597), em Ricoeur, os “sinais memoriais” distinguem-se em “três tipos”: “corticais, psíquicos e materiais”. É a terceira dimensão da memória [material/documental] o “campo de investigação do historiador”, que seria ainda responsável pela “imbricação entre história e memória, revelada por sinal na expressão de Carlo Ginzburg de um paradigma ‘indiciário’ do qual dependeria a história”.

A discordância não impediu Ricoeur de colaborar com Changeux. Os pensadores escreveram uma obra em coautoria: *O que nos faz pensar?* publicada na França em 1998, a qual é um atestado da intensidade do diálogo de Ricoeur com a neurociência. Isso nos permite pensar em Ricoeur como filósofo da mente. Valendo-se da crítica freudiana da mente, baseada na descoberta do inconsciente, e com as peculiaridades de suas ideias, Ricoeur ajudou a desconstruir o *cogito* cartesiano, marco fundamental da filosofia moderna.

Umbelino (2016) discorreu sobre o diálogo de Ricoeur com a neurociência, especialmente com as ideias de Maine de Biran (1766-1824). A apropriação da neurociência por Ricoeur seguiria uma interpretação iniciada por Biran. O estudioso português analisou a obra escrita por Ricoeur e Changeaux e a inseriu entre as contribuições advindas do “biranismo”. Ricoeur (2020) apresentou de forma didática suas investigações relacionadas ao esquecimento recorrendo a exemplos de acontecimentos significativos da história francesa. O mais importante deles, no contexto da análise empreendida na obra, foi a “síndrome de Vichy”, apresentada por Rousso e utilizada por Ricoeur para exemplificar as suas ideias sobre a história, a memória e o esquecimento. A obra testemunha uma pragmática do esquecimento, ou seja, preocupa-se com o uso do esquecimento frente à memória.

O esquecimento não tem apenas um caráter negativo ou de dano à memória, visto que também pode ser positivo e, inclusive, um recurso para a memória e a história. Outro aspecto inovador desenvolvido por Ricoeur na obra é *o esquecimento de reserva*. Neste sentido, o esquecimento cumpre, em Ricoeur, uma função paradoxal, uma vez que figura como limite e como possibilidade da pesquisa histórica. Este tipo de esquecimento é consciente e baseia-se no elemento ignorado ou preterido pela escrita da história. Ao recuperar aquilo que foi voluntariamente esquecido, recupera-se uma nova perspectiva para a memória e a história. Trata-se de um tipo de esquecimento arquivado, mas disponível à pesquisa histórica.

1 A EXPLICAÇÃO DA NOÇÃO DE ESQUECIMENTO

O primeiro elemento que caracteriza a abordagem da noção de esquecimento na obra *A memória, a história, o esquecimento* é o desenvolvimento desse conceito operado por Ricoeur (2020), embora algumas ideias já estivessem presentes no texto de 1998, estas foram ampliadas, explicadas e aprofundadas. Novos elementos também foram introduzidos na análise, tais como o diálogo com a neurociência, a historiografia, a política e até mesmo o direito. Ricoeur (2020) desenvolveu a sua noção de esquecimento dando-lhe novos contornos. Válido notar que o diálogo com Nietzsche esteve ausente na sua abordagem na última parte de sua obra, apesar de parecer presente na conceituação realizada pelo autor, principalmente quando destacou os prováveis efeitos benéficos do esquecimento.

De início, em sua nota explicativa, Ricoeur (2020) tratou das questões *éticas* e *políticas* que envolvem o esquecimento (GAGNEBIN, 2020), e há um deslocamento na análise em relação ao texto de 1998. Ricoeur desenvolveu essas implicações que foram apenas sinalizadas na primeira publicação, na qual a ênfase recaía nos temas da fenomenologia da memória (e do esquecimento), nas suas dimensões filosóficas: ontológicas, psicanalíticas e hermenêuticas. Não se esquivando, evidentemente, do debate com os historiadores e a produção historiográfica. O tema do perdão, por exemplo, embora não tenha sido desenvolvido o suficiente na primeira produção, já se encontrava presente nela.

Para Ricoeur (2020), o esquecimento e o perdão estão ligados. Estão unidos e separados. O esquecimento trata da memória e da fidelidade ao passado (fenomenologia da memória e epistemologia da história), enquanto o perdão trata da culpa e da reconciliação com o passado (dimensão ética; a política da justa memória). Por conseguinte, possuem itinerários distintos, mas se entrecruzam num lugar que é um horizonte que representa a

“memória apaziguada” ou um “esquecimento feliz” (RICOEUR, 2020, p. 423). A problemática do esquecimento é mais ampla. A memória apaziguada advém do perdão. Ela é a última etapa de um “percurso do esquecimento”. O percurso culmina na *ars oblivions* (a arte de esquecer) de Harald Weinrich constituída em paralelo com o *ars memorie* (a arte da memória) examinada e celebrada por Frances Yates. O esquecimento está, para Ricoeur, em pé de igualdade com a memória e a história. O esquecimento é “uma inquietante ameaça que se delineia no plano de fundo da fenomenologia da memória e da epistemologia da história” (RICOEUR, 2020, p. 423). Mais ainda, o esquecimento é o emblema da vulnerabilidade da condição histórica ao passo que o problema da memória é o mais vasto, a *ars oblivions* se projeta duplamente sobre a *ars memorie*, a figura da memória feliz. Há um conflito entre a memória feliz e as patologias da memória no pensamento de Ricoeur. Qual é o lugar dessas categorias na fenomenologia do perdão? Ricoeur defendeu o primado da memória feliz. Contudo, isso depende da dialética entre história e memória “para concluir a dupla prova do esquecimento e do perdão” (RICOEUR, 2020, p. 423). O próprio Ricoeur conjecturou uma resposta. Com efeito, há um “jogo de horizontes”, no sentido dado por Gadamer, “jogo de escalas” em que o horizonte não quer dizer somente “fusão de horizontes, mas também fuga de horizontes, inacabamento” (RICOEUR, 2020, p. 423). Isso confere à problemática do esquecimento e do perdão uma notável complexidade, uma vez que requer captar e entender o movimento dialético da memória e do esquecimento, isto é, o modo como um se impõe sobre o outro.

Pode-se tratar do esquecimento, em Ricoeur (2020, p. 424) sem mencionar “a problemática do perdão”. O esquecimento “é sentido como um dano à confiabilidade da memória” (RICOEUR, 2020, p. 424) e, ao mesmo tempo, o esquecimento é “dano, fraqueza, lacuna” (RICOEUR, 2020, p. 424). Ricoeur (2020, p. 424) sustentou que “Heródoto ambiciona preservar do esquecimento a glória dos gregos e dos bárbaros” e mencionou uma dimensão moral para o problema, pois o “nosso dever da memória enuncia-se como uma exortação a não esquecer”. Mas nos afastamos do “espectro de uma memória que nada esqueceria” (RICOEUR, 2020, p. 424). O autor citou como exemplo a fábula de Jorge Luis Borges que tratou do “homem que nada esquecia”, foi retratado como *Funes el memorioso*. O mesmo personagem foi citado no livro de Tzvetan Todorov, publicado em 1992, anterior ao de Ricoeur, para referir-se à impossibilidade de uma memória sem lacunas (TODOROV, 2000, p. 16). Silva (2002) investigou as divergências entre Ricoeur e Todorov a respeito do tema da memória e do esquecimento.

Perguntou-se Ricoeur (2020, p. 424) se “haveria uma medida no uso da memória humana?”, segundo a fórmula da sabedoria antiga. O esquecimento seria o “inimigo da

memória”? (RICOEUR, 2020, p. 424). A memória não deveria negociar seus limites com o esquecimento? Do equilíbrio das relações com o esquecimento surgiria uma “justa memória”. Prosseguiu Ricoeur (2020, p. 424), “uma memória sem esquecimento seria o último fantasma, a última representação dessa reflexão total que combatemos obstinadamente em todos os registros da hermenêutica da condição histórica?”. O combate à história como reflexão total, a qual é impossível perante a hermenêutica da condição histórica, visto que, no esquecimento, existem “malefícios evidentes” e “benefícios presumidos” (RICOEUR, 2020, p. 424).

Para Ricoeur (2020, p. 424), há uma “polissemia opressiva” da palavra “esquecimento”. A leitura de Ricoeur está baseada no grau de profundidade do esquecimento. Recusa-se o uso do esquecimento a partir da história literária e dos estudos da linguagem. Segundo Ricoeur (2020, p. 424), o esquecimento encontra-se em relação com “a descrição dos fenômenos mnemônicos, considerados sob seu ângulo “objetal” (segundo o uso substantivo do termo lembrança), a distinção entre a abordagem cognitivista e a abordagem pragmática”. No primeiro aspecto, “a memória foi apreendida de acordo com sua condição de representar fielmente o passado, enquanto a segunda refere-se ao lado operatório da memória, seu exercício, o qual é a ocasião da *ars memorie*, mas também de usos e abusos que tentamos repertoriar” (RICOEUR, 2020, p. 424). Precisamos pensar nos níveis de profundidade e de manifestação do esquecimento em relação às abordagens cognitivistas e pragmáticas. O esquecimento afronta a fenomenologia da memória em perspectivas diferentes aos temas da distância e do afastamento.

O plano de profundidade do esquecimento supõe pô-lo em correlação relativa ao da abordagem cognitiva da memória espontânea. Considerou Ricoeur (2020, p. 425), “o esquecimento [...] é a própria aporia que está na fonte do caráter problemático da representação do passado, a saber, a falta de confiabilidade da memória; o esquecimento é o desafio por excelência oposto à ambição de confiabilidade da memória”. Referindo-se indiretamente a Heidegger sustentou que “a dialética de presença e de ausência está no âmago da representação do passado” (RICOEUR, 2020, p. 425). O ponto mais crítico do nível de profundidade do esquecimento reside na “problemática de presença, de ausência e de distância, no polo oposto a esse pequeno milagre da memória feliz constituído pelo reconhecimento atual da lembrança passada” (RICOEUR, 2020, p. 425). Desse modo, o esquecimento comporta níveis de profundidade, distingue-se da distância e do afastamento, e está em oposição à memória feliz (ou pacificada), que conseguiu realizar o trabalho de rememoração, pois pode se reconciliar com o seu passado.

Na óptica de Ricoeur (2020, p. 425), há uma grande bifurcação no esquecimento, visto serem “duas grandes figuras do esquecimento profundo [...] esquecimento por

apagamento de rastros, e esquecimento de reserva, expressão”, o qual pontuou que “é a problemática do rastro que comanda o esquecimento nesse nível mais radical” (RICOEUR, 2020, p. 425). Há o uso da obra *Teeteto* de Platão com o objetivo de “unir o destino da *eikōn* ao da *tupos*, da impressão, baseado num modelo de marca deixada por um anel na cera” (RICOEUR, 2020, p. 425). A metáfora da inscrição na cera, a marca do anel na cera, será recorrente no texto de Ricoeur, desse modo, tentou problematizar a relação entre *imagem e impressão*. Segundo o pensador, “nossa problemática do rastro, da Antiguidade aos nossos dias, é herdeira dessa noção antiga de impressão, a qual, longe de resolver o enigma da presença da ausência que agrava a problemática da representação do passado, acrescenta-lhe seu enigma próprio” (RICOEUR, 2020, p. 425). A noção de rastro, segundo Dosse (2001), foi empregada como método para a pesquisa histórica na produção de Carlo Ginzburg (2007), com a sua teoria do paradigma indiciário. Alicerçado nos comentários dos textos de Platão, nos quais Ricoeur (2020) extraiu a metáfora da impressão na cera, o filósofo propôs:

três espécies de rastros: o rastro escrito, que se tornou, no plano da operação historiográfica, rastro documental; o rastro psíquico, que é preferível chamar de impressão, no sentido de afecção deixada em nós por um acontecimento marcante ou, como se diz, chocante; enfim, o rastro cerebral, cortical, tratado pelas neurociências (RICOEUR, 2020, p. 425).

A partir de então Ricoeur (2020, p. 425) explicou sua noção de rastro e aprofundou o conceito, “[...] o rastro cortical está do mesmo lado que o rastro documental –, ele pode ser alterado fisicamente, apagado, destruído; foi, entre outras finalidades, para conjurar essa ameaça de apagamento que se instituiu o arquivo”. Ricoeur, após examinar o rastro documental na segunda parte da obra, propôs-se a investigar a articulação dos rastros psíquico e cortical. Neste sentido, ocorreu a sua incursão pela neurociência investigando o “rastro cerebral, cortical” fundamentado no “conhecimento científico”, que seria o único modo de conhecê-lo. Além disso, usou a noção de rastro mnésico emprestada do vocabulário de neurociência e procurou desenvolvê-la no plano de sua fenomenologia da memória. O primeiro plano do esquecimento profundo se configura como o esquecimento por apagamento de rastros. Esse rastro é muito dissimulado, pois seria “um modelo de reconhecimento das imagens do passado” (RICOEUR, 2020, p. 426).

Muitas lembranças, talvez as mais preciosas entre as lembranças da infância, não foram definitivamente apagadas, mas apenas tornadas inacessíveis, indisponíveis, o que nos leva a dizer que esquecemos menos do que acreditamos ou do que temos (RICOEUR, 2020, p. 426).

No citado trecho encontra-se implícito na teoria de Ricoeur o uso da noção de inconsciente de Freud. Convém salientar que há duas abordagens dos rastros: uma externa e outra íntima. Existem os rastros mnésicos e os rastros não mnésicos. Questionou-se Ricoeur sobre o lugar do filósofo diante das contribuições da neurociência a respeito dos rastros mnésicos, o que representa a discussão do fenomenólogo com o neurocientista. Destacamos as perguntas: “Que lugar a questão [do esquecimento] ocupará no quadro das disfunções da memória? O esquecimento é realmente uma disfunção?” (RICOEUR, 2020, p. 426).

Ricoeur buscou uma noção distinta de rastro psíquico, “seja qual for seu condicionamento neuronal” por ser uma espécie de “experiência-chave”, de “reconhecimento” (RICOEUR, 2020, p. 426). No momento do reconhecimento, temos “a imagem presente como fiel à afecção primeira, ao *choque do acontecimento*” (RICOEUR, 2020, p. 426, *grifo nosso*). O rastro psíquico seria essa *afecção primeira* ou, mais especificamente, o *choque do acontecimento*. É o acontecimento que atinge e até mesmo fere e danifica a experiência humana do tempo. Ricoeur procurou assinalar as especificidades da fenomenologia em face da neurociência e sustentou: “Onde as neurociências falam simplesmente de reativação dos rastros, o fenomenólogo, deixando-se instruir pela experiência viva, falará de uma persistência da impressão originária” (RICOEUR, 2020, p. 426). É neste ponto do estudo que Ricoeur vale-se das ideias de Bergson, especialmente de sua obra *Matéria e memória*, investigando o “nascimento da lembrança desde o momento da impressão, de uma revivência das imagens no momento do reconhecimento” (RICOEUR, 2020, p. 427). Trata-se de mais uma abordagem inédita em comparação com o texto de 1998.

Para Ricoeur (2020, p. 427), a lembrança está no inconsciente, o qual, por sua vez, é “o tesouro do esquecimento”. Disso resulta que para acessar a lembrança deve-se antes adentrar nos recônditos do inconsciente. Indagamos: É-nos acessível o inconsciente (e a lembrança)? Enfatizou Ricoeur: “Uma existência inconsciente da lembrança, deve, então ser postulada” (RICOEUR, 2020, p. 427). Contudo, há uma “figura positiva do esquecimento” denominada por Ricoeur de “esquecimento de reserva” (RICOEUR, 2020, p. 427). É esse tipo de esquecimento que proporciona “o prazer de [me] lembrar do que, certa vez, vi, ouvi, experimentei, aprendi, adquiri” (RICOEUR, 2020, p. 427). Segundo Ricoeur, com base nesse trabalho perseverante de acesso à lembrança presente no esquecimento de reserva, o historiador poderá “na esteira de Tucídides, edificar o projeto de um conhecimento adquirido para sempre” (RICOEUR, 2020, p. 427), pois o trabalho da operação historiográfica tem pontos de contato com a análise psicanalítica.

No entanto, Ricoeur (2020) se propôs a investigar “o estatuto neuronal dos rastros mnésicos” realizando-o nos termos de “persistência, remanência, revivência, duração” (RICOEUR, 2020, p. 427). Nas palavras do autor (2020, p. 427), há uma “polissemia da noção de rastro”, essa noção também será utilizada por Carlo Ginzburg, no âmbito da história. Neste viés, são duas as ideias a respeito dos “fenômenos mnemônicos” (RICOEUR, 2020, p. 427).

A primeira leva à ideia de esquecimento definitivo: é o esquecimento por apagamento de rastros; a segunda leva à ideia de esquecimento reversível e, até mesmo, à ideia do inesquecível, é o esquecimento de reserva (RICOEUR, 2020, p. 427).

Há o enigma do esquecimento profundo, pois discorre:

De um lado, o esquecimento nos amedronta. Não estamos condenados a [nos] esquecer tudo? De outro, saudamos como uma pequena felicidade o retorno de um fragmento de passado arrancado, como se diz, ao esquecimento. As duas leituras prosseguem no decorrer de nossa vida – com a permissão do cérebro (RICOEUR, 2020, p. 427).

Isso confirma a hipótese da ambivalência da noção de esquecimento em Ricoeur. Além disso, Ricoeur (2020) prosseguiu com a análise dos níveis de profundidade do esquecimento. Entre os quais encontra-se o esquecimento manifesto. Ricoeur situou sua investigação sobre a fenomenologia da memória, tratando do esquecimento, na distinção com a abordagem cognitiva e a abordagem pragmática dos fenômenos mnemônicos. Enquanto a primeira trata de um “saber objetivo” (o saber histórico), ou seja, da memória fundada no esquecimento como fonte para a produção do conhecimento histórico. A abordagem pragmática trata dos usos e abusos da memória (e do esquecimento), isto é, da função exercida por determinado uso ou abuso na operação historiográfica. A tese de Ricoeur (2020, p. 427) propôs que “os usos da memória se revelariam sob um novo ângulo dos usos do esquecimento”. Então, o esquecimento tem dois polos: o passivo e o ativo. Ricoeur (2020, p. 427) definiu esse esquecimento ligado à operação historiográfica como uma “estratégia astuciosa”, visto que “o esquecimento manifesto é também um esquecimento exercido” (RICOEUR, 2020, p. 427). Neste ponto, Ricoeur recorreu a um exemplo da história do tempo presente, na França sob o regime de Vichy, algo que também não realizou na obra de 1998.

Na última parte do estudo Ricoeur (2020, p. 427) tratou da “pragmática do esquecimento” em paralelo com os “usos e abusos da memória”. Aqui se chega à dimensão ética de suas análises, na qual Ricoeur (2020, p. 427) defendeu o “dever da

memória” como uma obrigação ou um imperativo categórico. Se podemos falar de um dever da memória, não se pode atribuir tal determinação ao esquecimento, pois embora haja um dever da memória, não há um dever do esquecimento. Nesta senda, Ricoeur (2020, p. 427) ocupou-se em mostrar “por que não se pode falar de modo algum de dever de esquecimento”. O problema do esquecimento também encerra implicações éticas e políticas.

2 O ESQUECIMENTO E OS RASTROS: APAGAMENTOS E PERSISTÊNCIAS

O esquecimento é “então evocado nas proximidades das disfunções das operações mnésicas, na fronteira incerta entre o normal e o patológico” (RICOEUR, 2020, p. 428). Por isso, Ricoeur tratou da memória doente (ou ferida), isto é, compreende uma das patologias da memória: uma memória disfuncional. Ressaltou Ricoeur (2020, p. 248) que “o papel do filósofo é, então, relacionar a ciência dos rastros mnésicos com a problemática central em fenomenologia da representação do passado”. A intenção é abordar a “imagem-lembrança”, ou seja, “a dialética de presença, de ausência e de distância” (RICOEUR, 2020, p. 428). Em face disso, Ricoeur (2020, p. 428) indagou-se: “esquecimento, que espécie de disfunção é essa? Seria uma disfunção como as amnésias ligadas à clínica?”. Neste ponto, Ricoeur tratou do esquecimento como patologia e, por isso, desenvolveu a sua noção de memória doente/ferida.

Para Ricoeur (2020, p. 428), trata-se de problematizar a “posição do filósofo perante as neurociências”. O principal interlocutor de Ricoeur (2020) é Jean-Pierre Changeux, professor do Collège de France, com quem escreveu a obra *O que nos faz pensar?* (tradução nossa). Ricoeur quis investigar a

semântica dos discursos mantidos, por um lado, pelas ciências neuronais, e, por outro, pelos filósofos que reivindicam uma tripla herança da filosofia reflexiva francesa (de Maine de Biran e Ravaisson a Jean Nabert), da fenomenologia (de Husserl a Sartre e Merleau-Ponty) e da hermenêutica (de Schleiermacher a Dilthey, Heidegger e Gadamer) (RICOEUR, 2020, p. 428).

O diálogo de Ricoeur com a neurociência figura como um aspecto inovador do tratamento que oferece à questão do esquecimento no texto de 2000, tendo em vista que o próprio filósofo tentou responder à sua pergunta sobre a posição do fenomenólogo em face da neurociência. Ricoeur (2020, p. 429) afrontou não só o problema do “mental vivido” e do corpo, bem como a discussão sobre os termos “mental” e o “imaterial” (RICOEUR, 2020, p. 429). Sob essa premissa, salientou: “O mental implica o corporal, mas num

sentido da palavra “corpo” irredutível ao corpo objetivo tal como é conhecido pelas ciências da natureza”, pois “o corpo-objeto opõe-se semanticamente ao corpo vivido” (RICOEUR, 2020, p. 429). Há um distanciamento de uma visão mecanicista do corpo e da mente e, portanto, identificamos Ricoeur produzindo uma filosofia da mente, em diálogo com a neurociência e com os autores clássicos da filosofia, como, por exemplo, Descartes. Ricoeur elogiou o dualismo psicofísico cartesiano. “Podemos agradecer a Descartes por ter levado o problema do dualismo epistemológico a seu ponto crítico” (RICOEUR, 2020, p. 429). Convém frisar que há uma discussão sobre a noção de homem elaborada por Descartes. Estamos habituados a ver Ricoeur como crítico de Descartes, por ter sido o filósofo do “cogito ferido”, nas palavras de Jeanne Marie Gagnebin (1997). Seguindo no projeto iniciado por Freud, de implosão da mente cartesiana, Ricoeur, de algum modo, volta a dialogar com o cartesianismo. A retomada da interlocução com Descartes é uma característica de *A memória, a história, o esquecimento*, cujo diálogo não é apenas respaldado pela crítica à mente cartesiana, assim como no reconhecimento de algumas qualidades do cartesianismo para o estudo da problemática do esquecimento.

Ricoeur (2020) discorreu detidamente sobre o assunto dialogando com muitos autores, como Bergson, Spinoza, Descartes, Platão (No *Fédon*, especificamente no julgamento de Sócrates. Perguntou-se por que Sócrates não fugiu? Porque estava preso pelo corpo na obediência às leis da cidade). Para Ricoeur, esse é o exemplo do corpo condicionando o cérebro, além de ter utilizado Aristóteles e sua teoria das formas de causalidade. Já entre os filósofos contemporâneos, dialogou com François Azouvi, Georges Canguilhem, Pierre Buser. O autor mais citado no campo da neurociência foi Jean-Pierre Changeux. Ricoeur afrontou o problema do esquecimento como forma de amnésia e se indagou acerca da possibilidade de uma reapropriação da consciência subjetiva. Retomou a metáfora da cera para referir-se à inscrição da memória, a qual, por sua vez, é vista numa pluralidade de possibilidades. Ricoeur aproximou a memória declarativa e a memória processual (a das atividades gestuais e aptidões motoras), com a teoria do *habitus* de Panofsky, Elias e Bourdieu. Há níveis de consciência e de memória, segundo Ricoeur, e podemos falar de memórias especializadas. O rastro foi entendido como o tempo decorrido e, igualmente, como signo que pede a decifração. Diante disso, depreende-se a necessidade da hermenêutica da condição histórica, que considere a dialética da presença, ausência e distância.

Em suma, Ricoeur perguntou-se se o esquecimento é um equivalente da amnésia. A resposta é não. Embora o esquecimento e a amnésia sejam frequentemente confundidos, o esquecimento por apagamento de rastros é o esquecimento definitivo. Portanto, definir o esquecimento como amnésia supõe operar com a distinção entre o normal e o patológico.

Na compreensão de Ricoeur (2020), a persistência dos rastros indica um tipo de inscrição-afecção, isto é, um acontecimento que nos afeta (RICOEUR, 1994; HARTOG, 2013; DOSSE, 2013). É o esquecimento de reserva, o qual se encontra no inconsciente, mas não está perdido, contudo, há obstáculos que dificultam a recordação. Esse é o terceiro tipo de rastro (depois do documental e do cortical, que “são marcos exteriores”) (RICOEUR, 2020, p. 436). O documental é “o da instituição social para o arquivo” (RICOEUR, 2020, p. 436) e o cortical é “o da organização biológica para o cérebro” (RICOEUR, 2020, p. 436). O rastro afetivo é o terceiro tipo, marcado por um “acontecimento que nos marcou, tocou, afetou e a marca afetiva permanece em nosso espírito” (RICOEUR, 2020, p. 436). Nesse prisma, Ricoeur voltou a dialogar com a obra *Matéria e memória* de Bergson.

O esquecimento de reserva compreende um tipo de esquecimento profundo, que subsiste, apesar de não estar acessível, por isso, há a necessidade da análise como forma de acessar o inconsciente, onde as imagens sobrevivem com as impressões-afecções. O rastro tem um plano epistemológico e um plano existencial. Ricoeur (2020, p. 437) apresentou os usos e abusos do esquecimento, conjugando as implicações do “esquecimento definitivo e a obsessão da memória proibida”. Há a memória feliz, produto do esquecimento, a memória apaziguada; por outro lado, temos a memória proibida que causa obsessão. Reconhecer o rastro esquecido (na reserva) causa o “pequeno milagre da memória feliz” (RICOEUR, 2020, p. 437), ou seja, recordar aquilo que nos marcou.

Ricoeur (2020) voltou a Platão, às obras *Teeteto* e *Filebo*, para tratar das confusões em torno do reconhecimento da lembrança. A palavra grega é *anagnōrisis* para designar esse tipo de reconhecimento presente na tragédia grega, como no caso de Édipo que “reconhece em sua própria pessoa o maléfico iniciador dos males da cidade” ((RICOEUR, 2020, p. 437). Há o prosseguimento de Ricoeur (2020) na investigação do reconhecimento [da lembrança] passando por Kant, Husserl e Agostinho de Hipona (nas *Confissões*). Há uma leitura ricoeuriana das *Confissões* de Agostinho. Tal leitura possui especial significado para a concepção de história e memória elaborada pelo pensador. Na percepção de Ricoeur, seguindo a obra agostiniana, as “lembranças [estão] armazenadas” e a memória pode ser comparada com “vastos palácios” (RICOEUR, 2020, p. 443), ou seja, a lembrança está inacessível, mas não está perdida, portanto, é preciso sondar as profundidades da alma humana para buscar as lembranças e as memórias.

Ricoeur (2020, p. 438) avançou na sua leitura de Bergson, em *Matéria e memória*, especialmente nos capítulos 2 e 3 e afirmou: “Se uma lembrança volta, é porque eu a perderei; mas se, apesar disso, eu a reencontro e reconheço, é que sua imagem sobrevivera”. As ideias de Bergson servem de pressuposto para subsidiar a procura pelas

origens do esquecimento e da lembrança no cérebro. Neste viés, há o diálogo com a obra *Bergsonismo*, de Gilles Deleuze. Ricoeur defendeu a ideia de que o inconsciente consiste numa instância de atuação do esquecimento e pode ser acessado pela memória. Além disso, respaldou a intuição no sentido dado por Bergson como método de investigação do esquecimento de reserva.

Um aspecto interessante da teorização de Ricoeur (2020) é a proposição da aproximação de Bergson com Freud a partir da tese do inconsciente. Os pensadores são relacionados: “impõe-se uma comparação entre Bergson e Freud, os dois advogados do inesquecível” (RICOEUR, 2020, p. 453). Sobre este ponto de vista é relevante analisar a nota 17, da página 442, na edição brasileira, na qual Ricoeur (2020, p. 442) postulou claramente a existência de um “inconsciente bergsoniano” relacionado ao “inconsciente freudiano”. Há algum tipo de proximidade do inconsciente com a metafísica? Essa é a pergunta feita por Ricoeur. O problema da metafísica vinculado ao inconsciente foi confrontado pelo filósofo. Apesar de comparar Bergson com Freud, Ricoeur mostrou também as diferenças entre os autores, tendo se posicionado mais a favor de Freud em relação à tese do inconsciente.

Ricoeur (2020), repetidas vezes, insistiu que o esquecimento é visto como uma forma de apagamento e de erosão da memória. Com efeito, a memória profunda foi reiteradamente comparada por Ricoeur com a noção de *habitus* de Aristóteles, Panofsky, Elias e Bourdieu. Isto é, a memória como *habitus* compreende uma forma de comportamento implícito, eufemizado; é um modo de vida que modela a visão de mundo dos indivíduos. Com relação ao uso de Heidegger, tem-se a repetição de algumas ideias já expostas na obra de 1998, o qual representa uma referência importante para a noção de esquecimento formulada por Ricoeur. Entretanto, o esquecimento, a partir da interpretação ricoeuriana de Heidegger, é visto como uma forma de vida inautêntica. O esquecimento tornou-se, na obra de 2000, o sinônimo do inautêntico defendido por Heidegger.

Os conceitos de Reinhart Koselleck nas suas formulações de espaço de experiência e o horizonte de expectativa tiveram serventia para Ricoeur (2012; 2020). O espaço de experiência é o contexto do acontecimento que, por sua vez, está circunscrito ao seu momento histórico como forma de vivência. O horizonte de expectativa, em Ricoeur, refere-se à possibilidade da lembrança, de acesso da recordação. Contudo, a função imprecisa do esquecimento leva ao dilema entre o esquecimento destruidor e o esquecimento fundador (aquele que possibilita a memória).

3 OS USOS E ABUSOS DO ESQUECIMENTO

A atenção de Ricoeur (2020) voltou-se para as práticas da memória e do esquecimento. Depreende-se que a memória e o esquecimento não são apenas fenômenos psíquicos, mas também práticos, que incidem sobre a consciência histórica. A escrita da história está permeada por essas práticas. No jogo complicado entre a história e a memória situa-se o problema do esquecimento, pois se busca entender “a reminiscência dos Antigos, o recolhimento e a recordação dos Modernos” (RICOEUR, 2020, p. 451). As manifestações individuais do esquecimento estão vinculadas com as suas formas coletivas. Dessa maneira, a preocupação com a memória coletiva possibilita compreender, em grande medida, a memória individual.

Ricoeur (2020) definiu uma tipologia de usos e abusos de memória, esclareceu que “há uma simetria e uma tipologia dos usos e abusos da memória: memória impedida, memória manipulada, memória obrigada” (RICOEUR, 2020, p. 452). Em sua sofisticada análise dos usos e abusos da memória, Ricoeur usou principalmente aquilo que ele chamou de lições aprendidas da psicanálise em que o recurso à obra de Freud mostrou-se decisivo para este feito.

4 O ESQUECIMENTO E A MEMÓRIA: IMPEDIMENTO E MANIPULAÇÃO

As obras de Freud consultadas por Ricoeur (2020) em seu estudo do esquecimento são “Rememoração, repetição, perlaboração” (RICOEUR, 2020, p. 452), *Recordar, repetir, elaborar* (1914), *Luto e melancolia* (1917) e *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901), o uso desta última foi algo inédito na abordagem do esquecimento realizada em 2000. A memória impedida foi extraída da obra de Freud “Rememoração, repetição, perlaboração” (*Recordar, repetir, elaborar*) e de *Luto e melancolia*, Ricoeur (2020, p. 452) obteve a conceituação da “memória esquecida”. O filósofo fez questão de mencionar que a noção de repetição na obra de Freud equivale ao esquecimento, e defendeu: “o paciente repete ao invés de lembrar. [...] o próprio esquecimento é chamado de trabalho na medida em que é a obra da compulsão de repetição, a qual impede a conscientização do acontecimento traumático” (RICOEUR, 2020, p. 452). Estas afirmações de Ricoeur demonstram sua compreensão da história e da memória à luz da psicanálise de Freud.

Dessas obras de Freud são forjadas por Ricoeur (2020, p. 453) as suas três lições da psicanálise: O “trauma permanece mesmo quando inacessível, indisponível”; “Em circunstâncias particulares, porções inteiras do passado reputadas como esquecidas e

perdidas podem voltar” (RICOEUR, 2020, p. 453); A “perlaboração” em que consiste o trabalho de rememoração não se dá sem o trabalho de luto pelo qual nos desprendemos dos objetos perdidos do amor e do ódio” (RICOEUR, 2020, p. 453) e, apoiado na psicanálise freudiana, Ricoeur defendeu a “tese do inesquecível” (RICOEUR, 2020, p. 453). Mesmo no entendimento do inconsciente o autor defendeu um “corte” entre as dimensões do “recalque” e da “lembrança pura” (RICOEUR, 2020, p. 453). Essas conceituações de Ricoeur são relevantes por condensarem bem o legado da obra de Freud para a problemática da memória e do esquecimento. Segundo Ricoeur (2012), é preciso admitir o curso violento da história, pois a história é violenta, fere e produz traumas. O acontecimento histórico é um trauma na medida em que é uma ruptura, uma mudança radical do regime de historicidade. O enfoque do acontecimento traumático frequentemente aparece no plano do sintoma.

A “perlaboração” consiste num trabalho de rememoração que não se dá sem antes um trabalho de luto. Esta é a terceira lição da psicanálise. É preciso integrar a perda do passado com um trabalho de luto (RICOEUR, 2020). O trabalho de “perlaboração” está sujeito à “pulsão de repetição”, à “atração da melancolia” que vai “muito além da esfera propriamente patológica” (RICOEUR, 2020, p. 454). Para Ricoeur, elas compõem “um quadro clínico das neuroses ditas de transferência, das figuras do retorno do recalcado e o vazio do sentimento perdido” (RICOEUR, 2020, p. 454). Aqui estamos no ponto central da noção de memória ferida (ou doente) já sinalizada por Ricoeur na obra de 1998 e mais bem explicada na publicação de 2000, quando defende que são as patologias da memória e as formas patológicas de se lidar com o passado.

A recordação acontece na melancolia (TRAVERSO, 2022). A última obra de Freud citada por Ricoeur, *Psicopatologia da vida cotidiana*, é útil para o estudo do esquecimento. Na perspectiva de Ricoeur (2020, p. 454), a obra consegue “reatar os fios, aparentemente cortados, do presente com um passado que se poderia acreditar abolido para sempre”. Pode-se ampliar o uso de Freud e chegar ao seu estudo sobre a negação, que é uma forma de lidar com a realidade (história) que desagrada, portanto, o pretense negacionismo histórico é mais uma das patologias da memória.

A respeito da memória manipulada tem-se uma fabricação ideológica da memória oficial. Segundo Ricoeur (2020, p. 455), “Aqui se trata da ideologização da memória. Ou, o manejo da história autorizada, imposta, celebrada, comemorada – da história oficial”. A história nacional ensinada nas escolas com livros didáticos redigidos, elaborados e adotados segundo os interesses do Estado corresponde ao exemplo mais explícito desse tipo de manipulação; outro exemplo é o calendário cívico com as efemérides nacionais e suas

respectivas festas, que são eventos de celebração da história oficial. Para Ricoeur (2020, p. 455), a memória manipulada “é uma forma ardilosa de esquecimento”. O pensador explicou as razões do seu argumento sobre essa forma de esquecimento “resultante do desapossamento dos atores sociais e de seu poder de narrarem a si mesmos” (RICOEUR, 2020, p. 455). É uma manipulação que assujeita os atores sociais, impõe-se como uma “narrativa canônica” e faz-se “por meio de intimidação ou de sedução, de medo ou de lisonja” (RICOEUR, 2020, p. 455). O Estado frequentemente recorre a esse modo de manipulação.

O instrumento para superar a história oficial manipulada e celebrada está em reconquistar a capacidade de fazer narrativa. Ricoeur reportou-se ao lema iluminista adotado por Kant: *Sapere aude!* (Ouse saber). É o convite de Ricoeur (2020, p. 456), “Ousa fazer narrativa por ti mesmo!”. Há o dever da memória a partir do trabalho de “perlaboração” como trabalho da memória. Precisamos fazer uma história da memória, visto ser esta a organização do esquecimento. Ricoeur (2020) desenvolveu o estudo da obra *A síndrome de Vichy*, de Henry Rousso, como exemplo da obsessão do passado, é o passado como doença. O período analisado foi a França de Vichy (1940-1945).

A psicanálise foi aplicada por Ricoeur (2020, p. 457) no entendimento da história da França de Vichy como obsessão. Identificou quatro fases: fase do luto (1944-1955), fase das sequelas da guerra civil, da depuração até a anistia; fase do recalque, por meio do mito hegemônico do “resistencialismo” (da resistência francesa do Partido Comunista e do Partido de De Gaulle) (ROLLEMBERG, 2016); fase do retorno do recalado, quando o espelho se quebrou e o mito da resistência se desfez; fase da obsessão, da qual ainda não se saiu, com o despertar da memória judaica.

Há uma lembrança encobridora, visto que, para Ricoeur (2020, p. 458), “Charles Maurras é o fantasma de Vichy”. Qual foi o esquecimento de Vichy? O antissemitismo do Estado francês. Escondido, oculto. Quando o Estado propõe anistia simultaneamente propõe amnésia na verdade. A anistia equivale à amnésia, ao apagamento do passado e ao silenciamento das vítimas esquecidas. Isso tudo se organiza por meio de um jogo de representações. Assim, a patologia do esquecimento se organiza por meio de falsificações do passado.

5 A MEMÓRIA OBRIGADA E O ESQUECIMENTO COMANDADO: A ANISTIA

A anistia reside num evento da memória obrigada e comandada, configura-se como uma política do esquecimento executada pelo Estado. Está em discussão o chamado *direito de graça*, também chamado de *graça anistiante*. Neste diapasão, Ricoeur (2020) investigou a fronteira entre esquecimento e perdão. O direito de graça consistia um *privilégio do rei* tratado por Kant na obra *A metafísica dos costumes*, de 1797 (RENZIKOWSKIM, 2022). Desse modo, a anistia surgiu no direito a partir de uma visão teológico-política.

Entretanto, a anistia é diferente ao direito da graça do rei, pois é concedida pelo parlamento; e o direito de graça apenas pelo soberano. Ambos procuram enfrentar *o passado proibido* com o objetivo de garantir *a paz social*. A anistia acontece geralmente após períodos de ditadura, de guerra civil e de graves crimes de incidência social; nas palavras de Ricoeur (2020, p. 460), “é um pacto secreto de denegação da memória”, visto constituir uma forma de simulação. Por conseguinte, a anistia é a não-memória e difere radicalmente do perdão.

Ricoeur (2020) citou como exemplo a obra *A Constituição de Atenas*, de Aristóteles, com o famoso decreto de anistia publicado em 403 a.C. após a vitória da democracia sobre a oligarquia dos Trinta. Esse decreto figurou como uma “política de reconciliação” que se deu nos “termos da denegação do fundo recalcado da discórdia” e o decreto estava baseado no “juramento da não-memória” (RICOEUR, 2020, p. 460). A anistia foi imposta diante da fúria e da cólera da violência impossível de ser esquecida. É correto, perguntou-se Ricoeur (2020 p. 460): “o esquecimento da discórdia contra o esquecimento dos danos sofridos?”, surge assim um problema ético ante a hipotética solução do conflito social. A anistia parece resolver a tensão social, mas se torna uma política de silenciamento do mal, da injustiça, em prejuízo das vítimas da história. O Estado impõe a obrigação de esquecer. Ricoeur (2020) analisou o Édito de Nantes, promulgado por Henrique IV, no início de março de 1585, e, ao investigar os dois primeiros artigos do texto legal, notou a proibição da memória da guerra civil francesa contra os huguenotes. Na perspectiva de Ricoeur, o texto recorda as políticas gregas de reconciliação apresentadas na obra de Aristóteles.

O esquecimento jurídico (a lei da anistia) equivale ao apagar da memória. Neste sentido, Ricoeur (2020) mencionou como exemplo o Caso Dreyfus (1894-1905). Na lei de anistia perpetrada pelo Estado francês houve a extinção das penas dos envolvidos na enorme injustiça (os militares). A anistia serve para reafirmar a “unidade nacional por uma cerimônia de linguagem, prolongada pelo cerimonial dos hinos e das celebrações públicas” (RICOEUR, 2020, p. 462). É uma forma de amnésia comandada. Esse esquecimento está sob o domínio da utilidade (paz social) e não da verdade (o direito à justiça das vítimas da história). O esquecimento não “será um dever de fazer calar o mal” (RICOEUR, 2020, p. 462). A

anistia serve para a afirmação da unidade nacional, obrigada, celebrada em liturgias civis oficiadas e comandadas pelo Estado. Para Ricoeur (2020), a anistia se opõe ao perdão e não está baseada na verdade nem na justiça às vítimas da violência da história.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As diferentes abordagens do tema do esquecimento na obra de Ricoeur (2012; 2020) analisadas neste artigo mostram uma continuidade e ampliação dos pressupostos teóricos que fundamentam as suas concepções. O interesse pela história configura uma característica que marca por um longo período a produção intelectual de Ricoeur, tendo em vista que o diálogo com os historiadores começou com o texto *Objectivité et subjectivité en histoire* (1952), tendo sido retomado em *Histoire et vérité* (1955). A preocupação principal do filósofo nessas publicações era a epistemologia da história. De fato, a dedicação de Ricoeur à epistemologia da história é algo a perpassar toda a sua obra, especialmente as publicações dedicadas à história. Após 1955, identificou-se uma pausa na produção de suas obras voltadas para a história, pois o fulcro das obras ricoeurianas voltou-se para outros objetivos: hermenêutica, linguagem, psicanálise, fenomenologia, entre outros. Entretanto, a retomada de suas investigações históricas deu-se de forma extraordinária com a publicação da trilogia *Temps et récit* entre 1983 e 1985, que alcançou uma significativa recepção entre os historiadores. Os volumes 1 e 3 desta obra ocupam-se da história. Sua produção sobre a história chegou ao seu ápice com o lançamento de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, no ano 2000 e foi considerada a “obra-mestra” ou a “obra-síntese” de Ricoeur.

A temática do esquecimento inseriu-se na obra de Ricoeur no bojo de suas investigações sobre a história, a memória e a psicanálise. Assim, ela situa-se entre as obras *Temps et récit* e *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. O texto de Ricoeur em alemão – *Das Rätsel der Vergangenheit: Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, de 1998, pode ser entendido como um prelúdio das investigações divulgadas dois anos depois em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, mas com algumas nuances e peculiaridades. Adaptado ao cenário intelectual alemão, o texto privilegiou o diálogo com os filósofos, especialmente com Heidegger e Nietzsche. Isso é algo que se pode depreender do seu título ao fazer alusão ao léxico conceitual heideggeriano com o termo *Vergangenheit*.

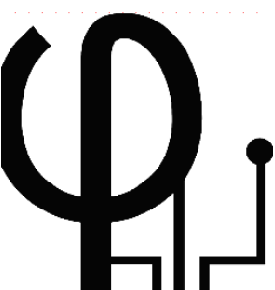
No campo historiográfico, referenciou Reinhart Koselleck, com o uso de sua história dos conceitos em suas pesquisas sobre a história. Embora essas referências não tenham desaparecido na obra de 2000, receberam menor ênfase. A obra-mestra de Ricoeur é mais

francesa e parece interessada em buscar algum tipo de recepção, interpretação e diálogo no campo intelectual desse país, particularmente entre os historiadores. Apesar de ter tido uma recepção envolta em polêmicas nas páginas de jornais e revistas parisienses da época, a obra e a pessoa de Ricoeur foram bem recebidas entre os historiadores franceses, com destaque para Jacques Revel, conforme atestam os estudos de François Dosse (2001; 2017).

Entre as inovações trazidas por Ricoeur (2020) cita-se o uso da neurociência, de Jean-Pierre Changeux, para investigar a problemática dos rastros – noção que também foi utilizada por Carlo Ginzburg ao se debruçar sobre os fenômenos da memória e do esquecimento. O tema dos rastros e da neurociência não foi investigado na obra de 1998. Outro dado novo foi a utilização da obra de Henri Bergson, *Matéria e memória*. Ricoeur comparou Bergson a Freud chamando-os de “os dois advogados do inesquecível” e, foi além, ao postular a existência de um inconsciente bergsoniano comparável ao inconsciente freudiano. No campo da história, especificamente, a principal referência é o historiador Henry Rousso, com sua obra *Le syndrome de Vichy* (1987). Além disso, analisou acontecimentos significativos da história da França: o Édito de Nantes (1598), o Caso Dreyfus (1894-1905) e a França de Vichy (1940-1944). Na execução do seu propósito utilizou aquilo que chamou de “as três lições da psicanálise”, extraídas exclusivamente da obra de Freud. Muitos pensadores, filósofos, historiadores e sociólogos foram citados por Ricoeur, entre os quais enfatizou Maurice Halbwachs e Pierre Nora. Como referências obrigatórias, figuram Agostinho de Hipona e Freud, pensadores indispensáveis para compreender suas noções de memória e de esquecimento.

Alguns conceitos originais foram concebidos por Ricoeur na obra de 2000, entre eles encontram-se: *a memória impedida*, *a memória manipulada* e *a memória obrigada*. Esta última forma de memória permite *a anistia*. O esquecimento, como forma de memória obrigada, tem uma dimensão política e jurídica. Numa digressão histórica, Ricoeur (2020) buscou as origens do direito da anistia como política do Estado para a paz social após eventos de violência com grande repercussão social. As leis de anistia funcionam como políticas de silenciamento, de denegação do mal e da violência. A anistia supostamente resolve o conflito e atinge a paz social, mas tal lei ordenada pelo Estado possui graves problemas éticos: não faz justiça às vítimas da violência tampouco assegura o direito à memória com verdade histórica. Inaugura-se, assim, uma questão jurídica: o direito à justiça, à verdade e à memória. Operou-se um deslocamento teórico na obra de Ricoeur (2020), as preocupações com a epistemologia da história, a fenomenologia da memória e do esquecimento e o diálogo com os historiadores encerrou no problema ético e político. Por isso, Ricoeur terminou sua obra tratando da ética do

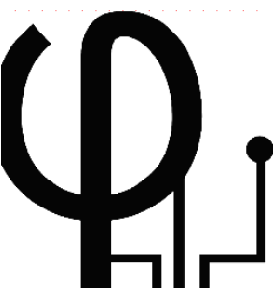
perdão, que resulta da sua hermenêutica histórica. O autor forneceu categorias analíticas para a pesquisa histórica que propiciam afrontar questões contemporâneas, de uma época marcada por violências, guerras, conflitos étnicos, ditaduras e muitas formas de autoritarismo (BENTIVOGLIO, 2020). Estas categorias analíticas permitem pôr em questão as leis de anistia impostas pelo Estado e, também, problematizar as políticas de pacificação social. Mais ainda, permite, até mesmo, questionar a produção do saber histórico. Uma paz social alcançada por leis e políticas de silenciamento, que edulcoram o mal, é certamente falsa, injusta e perpetua a violência.



REFERÊNCIAS

- BENTIVOGLIO, Júlio. Políticas e práticas de esquecimento em um país sem memória: enredamentos da ditadura militar no Brasil. In: FREDRIGO, Fabiana de Souza; GOMES, Ivan Lima (Orgs.). *História e trauma: linguagens e usos do passado*. Vitória: Editora Milfontes, 2020, p.161-181.
- CHANGEAUX, Jean-Pierre; RICOEUR, Paul. *O que nos faz pensar?* Lisboa: Edições 70, 1998.
- DOSSE, François. *A história*. Bauru: Edusc, 2003.
- DOSSE, François. *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- DOSSE, François. *História e ciências sociais*. Bauru: Edusc, 2004.
- DOSSE, François. *Paul Ricoeur: os sentidos de uma vida (1913-2005)*. São Paulo: LiberArts, 2017.
- DOSSE, François. *Renascimento do acontecimento: um desafio para o historiador. Entre Esfinge e Fênix*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Os impedimentos da memória. *Estudos Avançados*, v. 34, n. 98, p. 201-218, 2020.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur. *Estudos Avançados*, v. 11, n. 30, p. 261-272, 1997.
- GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- RENZIKOWSKI, Joachim. Pena e direito penal em Kant: nove teses. *Revista do Instituto de Ciências Penais*, v. 7, n. 1, p. 1-23, 2022. DOI: <https://doi.org/10.46274/1809-192XRICP2022v7n1p1-23>.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.
- RICOEUR, Paul. *Ricordare, dimenticare, perdonare*. Bologna: Società Editrice Il Molino, 2012.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Tomo I. Campinas: Papirus, 1994.
- ROLLEMBERG, Denise. *Resistência: memória da ocupação nazista na França e na Itália*. São Paulo: Alameda Editorial, 2016.
- SILVA, Helenice Rodrigues da. “Rememoração”/comemoração: as utilizações sociais da memória. *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 44, p. 425-438, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-01882002000200008>.
- SOARES, Martinho. Ricoeur e os clássicos: tempo, narrativa e memória. In: PORTOCARRERO, Maria Luísa; BEATO, José (Org.). *Paul Ricoeur em Coimbra: recepção filosófica da sua obra*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016, pp. 157-193.
- TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2000.
- TRAVERSO, Enzo. *Melancolia de esquerda: marxismo, história e memória*. Belo Horizonte: Âyiné, 2022.
- TRAVERSO, Enzo. *O passado, modos de usar: história, memória e política*. Lisboa: Edições Unipop, 2012.

UMBELINO, Luís António. O que nos faz pensar: Paul Ricoeur na Escola do Biranismo. *In*: PORTOCARRERO, Maria Luísa; BEATO, José (Org.). *Paul Ricoeur em Coimbra: recepção filosófica da sua obra*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016, pp. 63-79.



Recebido em: 24/03/2022

Aprovado em: 11/06/2022

Publicado em: 30/09/2022

INTENSIFICAÇÃO DA EXPERIÊNCIA DO TEMPO E AMPLIAÇÃO DO ESPAÇO DE EXPERIÊNCIA

Ricoeur e nosso amplo presente

INTENSIFYING TIME EXPERIENCE AND EXPANDING EXPERIENCE SPACE

Ricoeur and our broad present

Vitor Hugo dos Reis Costa¹
(costavhr@gmail.com)

Resumo: Trata-se de uma exploração da ideia ricoeuriana de *intensificação da experiência do tempo* como possibilidade de enriquecimento da experiência do tempo presente. Considerando as análises dos teóricos da história nos últimos 30 anos, o regime de organização da experiência do tempo encoraja a adoção de uma distraída errância como forma básica do comportamento cotidiano. O texto amparar-se-á na filosofia de Paul Ricoeur (1913–2005), na teoria da história de Reinhart Koselleck (1923–2006) e nos romances e ensaios de Milan Kundera (1929–), no intento de rastrear alternativas éticas e existenciais ao paradigma da errância dispersa no presentismo dos dias atuais.

Palavras-chave: Presentismo. Paul Ricoeur. Reinhart Koselleck. Milan Kundera.

Abstract: This is an exploration of the Ricoeurian idea of intensifying the experience of time as a possibility to enrich the experience of the present time. Considering the analyzes of historical theorists over the last 30 years, the regime of organizing the experience of time encourages the adoption of a distracted wandering as a basic form of everyday behavior. The text will be supported by the philosophy of Paul Ricoeur (1913–2005), the theory of history of Reinhart Koselleck (1923–2006) and the novels and essays of Milan Kundera (1929–) in an attempt to trace ethical and existential alternatives to the paradigm of dispersed wandering in present-day presentism.

Keywords: Presentism. Paul Ricoeur. Reinhart Koselleck. Milan Kundera.

INTRODUÇÃO²

¹ Doutor, Mestre e Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4169758387083771>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0426-1983>.

² A mais preliminar das considerações sobre esse texto, com justiça, deve ser o agradecimento ao professor Weiny Cesar Freitas Pinto, do curso de filosofia da UFMS. Sua generosa confiança na possibilidade de que eu poderia contribuir com a disciplina de filosofia contemporânea no ano de 2021 ao dar a oportunidade para um rico espaço de diálogo do qual frutificam muitas ideias. O *gatilho* desse texto, esteja registrado, foi um conjunto de questões colocadas pelo próprio professor Weiny. Que o pensamento cultivado com paixão e honestidade intelectual permaneça intensificando e ampliando a nossa experiência.



Começo esta reflexão com as palavras de um célebre personagem da história da América Latina, a saber, o ex-presidente uruguaio José “Pepe” Mujica:

No se puede vivir en la vida cultivando el rencor. Ni se puede vivir en la vida dándole vueltas a una columna. Los dolores que padecí en el transcurso de mi vida no me los repara nadie. Ni me los devuelve nadie. Hay que aprender a cargar con las cicatrices y con la mochila y seguir andando y mirando hacia delante. Si me dedico a lamerme las heridas del transcurso, no vivo hacia delante. Y para mi la vida es siempre por venir. Lo que vale es el mañana. Me dicen y me gritan con un aforismo. “Hay que tener memoria para no repetir lo mismo.” Yo conozco al bicho humano. ¡Es el único animal que tropieza 20 veces con la misma piedra! Y cada generación aprende con lo que le toca vivir, no con lo que vivieron otros. No idealizo tanto al hombre. ¿Qué se cree que vamos a aprender con la historia de los que le pasó a otro? Aprendemos con la historia de lo que nos pasa a nosotros. Pero bueno, esa es una manera de ver la vida. No tengo cuentas que cobrar.

Expressas em declaração de dez minutos para o documentário *Human* (2015), essas palavras tendem a chamar menos atenção ou ser menos lembradas do que aquelas ditas em outros trechos, onde Mujica enfatiza a importância de *lutar* e *sonhar*. Todavia, essas palavras ocupam os últimos minutos dessa fala e a encerram, acompanhadas do típico sorriso sereno do ex-presidente uruguaio. Isso me faz pensar que tais palavras não poderiam ser *mais* importantes.

A primeira coisa a chamar a atenção é a aparente desvalorização do passado, da memória e, talvez, até mesmo da consciência histórica que se depreende dessa enunciação. Cada geração só aprende com a própria experiência e o *bicho humano* tropeça vinte vezes na mesma pedra. É, portanto, preciso viver olhando para frente porque o que importa é o amanhã.

A segunda coisa interessante, na economia da presente reflexão, consiste no fato de que o passado comparece, no discurso de Mujica, com um expediente de rancores e de cicatrizes abertas por quem as mantém lambendo as feridas. O passado, segundo Pepe, é mobilizado por quem precisa de instâncias das quais possa fugir do futuro e permanecer na posição segura de uma relação íntima com as próprias mágoas, ou, no dizer da psicanalista Maria Rita Kehl, na “repetição da queixa” que “como toda repetição [...] é veículo de gozo” (KEHL, 2014, p. 46).

Feitas tais observações, quero propor uma reflexão na qual seja possível perceber um relevo positivo nas palavras e ideias de Mujica, nas quais residem uma sabedoria prática que não somos, no século XXI, encorajados a adquirir ou exercitar. Para delimitar os contornos dessa sabedoria prática, opto por me servir amplamente das ideias de outros três autores, a saber, e não necessariamente nessa ou em alguma ordem, o filósofo Paul Ricoeur, o historiador Reinhart Koselleck e o romancista Milan Kundera. Desse modo, em um primeiro momento, tentarei reconstruir a moldura daquilo que tem sido chamado, nos

últimos anos, de *regime presentista de historicidade*. Desenvolvida em um território teórico amplamente informado por décadas de análises de Koselleck, noções como *presentismo* (cunhada por François Hartog) ou *amplo presente* (usada por Hans Ulrich Gumbrecht) designam aspectos de um tempo que parece padecer de uma crise da qual não se divisa facilmente a saída. Num segundo momento, pretendo mostrar como Ricoeur pensa, também respaldado por Koselleck, a possibilidade e o dever de manter viva e, provavelmente, *intensificar* a experiência do tempo presente. Considerando especialmente as obras publicadas entre o início dos anos 80 do século XX e a virada do milênio, espero mostrar como Ricoeur ofereceu, ora de forma fragmentada ora de forma sistematizada, reflexões sobre o amplo presente que hoje paira sobre nós. Finalmente, ainda inspirado por Ricoeur, mas também na companhia de Milan Kundera, pretendo mostrar como a arte do romance se constituiu, ao longo dos últimos quatro ou cinco séculos, em um legítimo reservatório de uma sabedoria de um tipo tal que parece ser precisamente aquele do qual, no presentismo, mais precisamos, a saber, *a sabedoria da incerteza*. Se meu percurso for bem-sucedido, ao final da reflexão teremos chegado mais perto ao lugar donde Pepe Mujica nos convida a continuar olhando para a frente, com a mochila leve e livres da tentação de mantermos abertas as nossas feridas.

1 O PRESENTE QUE NOS FOI DADO

Entre os anos 50 e 60, Hannah Arendt publicou uma série de ensaios reunidos no volume intitulado *Entre o passado e o futuro*, nos quais, entre outras coisas, explorou a experiência de se viver em meio a uma atmosfera de lacuna e intervalo, uma experiência de – para introduzir uma expressão que intitula um texto de Ricoeur e da qual me servirei ao longo do texto – *crise da consciência histórica*³. Já no prefácio do texto, refletindo sobre uma parábola de Kafka, Arendt (2016, p. 37) observa como “o intervalo entre o passado e o futuro” sofre uma transformação profunda desde o rompimento do fio da tradição. Segundo a pensadora, esse espaço lacunar havia deixado de ser um espaço de mero pensamento e se tornou “realidade tangível e perplexidade para todos, isto é, um fato de importância política” (ARENDR, 2016,

³ Assumo, para os fins da economia argumentativa do presente artigo, a definição sumária de “consciência histórica” oferecida em *A crise da consciência histórica e a Europa*, de Paul Ricoeur (1994). No começo do texto, o filósofo define a consciência histórica por três traços decisivos: primeiro, a polaridade entre horizonte de expectativa e espaço de experiência nos termos pensados por Reinhart Koselleck. Segundo, o expediente do “*presente vivo* de uma cultura” (RICOEUR, 1994, p. 87) no qual se dão as trocas entre expectativa e experiência. Terceiro, “o sentimento de uma orientação na passagem do tempo” (RICOEUR, 1994, p. 88).

p. 40). Se as reflexões de Arendt, *hermeneuticamente situadas* na atmosfera do pós-guerra, da Guerra Fria etc., irradiam compreensão de um tempo crítico, todavia, décadas depois suas palavras serão lembradas justamente como índices e marcadores de uma consciência de um tempo que mudou, passou, transformou-se. É o que acontece nas dramáticas palavras finais de François Hartog, em seu *Regimes de historicidade*:

Hoje, a luz é produzida única e exclusivamente pelo presente. Neste caso (somente) não há mais nem passado, nem futuro, nem tempo histórico, se for verdade que o tempo histórico moderno encontrou-se posto em movimento pela tensão criada entre campo de experiência e horizonte de expectativa. Será preciso estimar que a distância entre a experiência e a expectativa aumentou a tal ponto que culminou na ruptura ou que estamos, em todo caso, em um momento em que as duas categorias encontram-se desarticuladas uma em relação à outra? Que se trate de uma situação transitória ou de um estado duradouro, resta que esse presente permanece o tempo da memória e da dívida, da amnésia no cotidiano, da incerteza e das simulações. Nessas condições, não convém mais descrever esse presente – esse momento de crise do tempo –, retomando e prolongando as sugestões de Hannah Arendt, como uma “brecha” entre o passado e o futuro. Nosso presente não se deixa apreender ou mal se deixa como “esse estranho entremeio no tempo”, onde se toma consciência de um intervalo que é inteiramente determinado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda”. Ele se desejaria determinado apenas por si próprio. Esta seria, portanto, a fisionomia do presentismo desse presente: o nosso (HARTOG, 2014, p. 260)

Publicado em 2003, o livro de Hartog explora algumas características marcantes da consciência histórica que sucede aquela tipicamente moderna e orientada para o progresso. Em um horizonte temático similar ao de *A memória, a história, o esquecimento* de Paul Ricoeur, Hartog explora aspectos de um regime de organização do tempo histórico no qual o presente se estende em todas as direções, petrificando o passado e obliterando o futuro. A categoria da *memória* – e, com ela, as de *identidade*, *comemoração*, *patrimônio* e *testemunho*, por exemplo – designa uma instância que, em um mundo no qual “todo acontecimento” – seja o Maio de 68 ou o ataque ao World Trade Center transmitido ao vivo –, “inclui sua autocomemoração” (HARTOG, 2003, p. 184), alagou o espaço da consciência histórica. No que concerne à constituição dessa consciência, Hartog acompanha de perto a perspectiva de Reinhart Koselleck.

Para Hartog, “o tempo histórico, se seguirmos Reinhart Koselleck, é produzido pela distância criada entre o campo da experiência, de um lado, e o horizonte da expectativa, de outro: ele é gerado pela tensão entre os dois lados” e “é essa tensão que o regime de historicidade propõe-se a esclarecer” (HARTOG, 2003, p. 39). O presentismo, portanto, compreende um regime de historicidade, isto é, um modo de equacionar os

transcendentais da consciência histórica, a saber, a *expectativa* e a *experiência*. Embora brinque com a possibilidade de que o regime de historicidade propriamente moderno possa ser demarcado pelos exatos duzentos anos que separam a Revolução Francesa da queda do Muro de Berlim, Hartog apresenta, em seu livro, diversos indícios de uma emergência gradual do regime presentista de historicidade⁴. Se o presentismo começa a roer as bases da consciência histórica moderna no período que se seguiu às guerras mundiais, apelos presentistas podem ser identificados, por exemplo, já nas análises de Nietzsche sobre as vantagens e desvantagens da consciência histórica para a vida.

Outro leitor de Koselleck que também vê nosso tempo marcado por uma hegemonia do presente é Hans Ulrich Gumbrecht. Ao discorrer sobre o *amplo presente* em vez de presentismo e usando o termo “cronótopo” para se referir aos regimes de organização do tempo, Gumbrecht reconhece em Koselleck o mérito de ter *historicizado* a consciência histórica e sumariza esses méritos em seis tópicos:

Primeiro, a humanidade “historicamente consciente” se imagina num percurso linear, movimentando-se no tempo (assim, não é o próprio tempo que, como acontece em outros cronótopos. Segundo, o “pensamento histórico” pressupõe que todos os fenômenos são influenciados pela mudança no tempo — ou seja, o tempo surge como agente absoluto de transformação. Terceiro, à medida que a humanidade se movimenta ao longo do tempo, acredita que vai deixando para trás o passado; a distância permitida pelo momento presente deprecia o valor das experiências passadas enquanto pontos de orientação. Quarto, o futuro se apresenta como horizonte aberto de possibilidades em direção ao qual a humanidade vai construindo o seu caminho. Entre o futuro e o passado — este é o quinto ponto —, o presente se estreita até ser um “breve momento de transição, já não perceptível” (nas palavras de Baudelaire). Acredito — sexto ponto — que o presente assim estreitado dessa “história” veio a constituir o hábitat epistemológico do sujeito cartesiano. Ali estava o lugar onde o sujeito, adaptando experiências do passado ao presente e ao futuro, fazia escolhas entre as possibilidades que este último lhe oferecia. Escolher entre as opções que o futuro oferece é a base — e a estrutura — daquilo que chamamos de “agência” (*Handeln*). (GUMBRECHT, 2015, pp. 14-15)

Deixarei para o próximo tópico do texto a apropriação de Koselleck feita por Ricoeur desde os anos 80 e, em especial, em *Tempo e narrativa*. Menciono, para o momento, que assim

⁴ Mateus Pereira e Valdei Araújo (2020) observam que tanto a noção de presentismo quanto a de regimes de historicidade, da qual a primeira depende possuem fragilidades. Primeiramente, segundo os autores, não ficam claras as razões em função das quais ou o presente, ou o futuro ou o passado devem ser predominantes em intervalos de tempo histórico. Em segundo lugar, observam que Hartog pretende que a noção de regimes de historicidade não seja um mero sinônimo para a noção de época, embora o texto ateste um uso que mais confirma do que afasta esse caráter intercambiável entre as noções. Finalmente, também é observado que o presentismo, enquanto categoria heurística e meramente formal — Hartog enfatiza que um regime de historicidade não é uma instância metafísica — é estreito demais para cobrir as distintas experiências do tempo histórico das diferentes sociedades.

como Hartog e Gumbrecht, Ricoeur encontra em Koselleck os elementos para a reflexão acerca da crise da consciência histórica. Tentarei agora, de modo sucinto, abordar os elementos do pensamento de Koselleck dos quais tantos pensadores lastreiam as próprias reflexões. No último ensaio de *Futuro passado*, originalmente publicado em 1979, Koselleck apresenta as categorias de *horizonte de expectativa* e *espaço de experiência*. Interessante notar que, como observa Kari Palonen (1997), em *Crítica e crise*, Koselleck (1999, p. 43; p. 101) ainda fala em horizonte de experiência [*Erfahrungshorizont*] e mesmo em “horizonte de experiência existencial” [*existenzielle Erfahrungshorizont*] (KOSELLECK, 1999, p. 234).

Em *Futuro passado*, o autor alega que o tempo “não pode ser expresso a não ser em metáforas espaciais” (KOSELLECK, 2006, p. 310) e opta por falar em termos de *horizonte de expectativa* [*Erwartungshorizont*] e *espaço de experiência* [*Erfahrungsraum*], abandonando a noção de horizonte experiencial ou espaços de expectativas. Embora, segundo Koselleck (2006, p. 311), “estas expressões também não deixem de ter sentido” e o que importa é “mostrar que a presença do passado é diferente da presença do futuro”. Nos ensaios publicados de maneira póstuma e intitulados *Histórias de conceitos*, a noção de expectativa também aparece na composição de outra noção, a saber, a noção de “puro conceito de expectativa” [*Erwartungsbegriff*] (2020, pp. 75-76; p. 351). Vejamos, então, o que Koselleck pretende designar por meio de seu par de categorias formais. De acordo com o próprio historiador,

“experiência” e “expectativa” não passam de categorias formais: elas não permitem deduzir aquilo de que se teve experiência e aquilo que se espera. A abordagem formal que tenta decodificar a história com essas expressões polarizadas só pode pretender delinear e estabelecer as condições das histórias possíveis, não as histórias mesmas. Trata-se de categorias do conhecimento capazes de fundamentar a possibilidade de uma história. Em outras palavras: todas as histórias foram constituídas pelas experiências vividas e pelas expectativas das pessoas que atuam ou que sofrem. (KOSELLECK, 2006, p. 306).

Para Koselleck (2006, p. 307), “como categorias históricas, elas equivalem às de espaço e tempo” e não podem ser pensadas uma sem a outra, pois “não há expectativa sem experiência, não há experiência sem expectativa”. O autor afirma que suas categorias “indicam a condição humana universal; ou, se assim o quisermos, remetem a um dado antropológico prévio, sem o qual a história não seria possível, ou não poderia sequer ser imaginada” (KOSELLECK, 2006, p. 308). Se a pretensão de ter encontrado transcendentais meta-históricos da consciência histórica parece uma modulação do pensamento kantiano quando se lê que tais categorias “remetem à temporalidade do homem, e, com isto, de certa forma meta-historicamente, à

temporalidade da história”. Além disso, vê-se um eco do tríplice presente agostiniano na declaração de que “a experiência é o passado atual” (KOSELLECK, 2006, p. 309) e “também a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente” (KOSELLECK, 2006, p. 310)⁵.

Se as estruturas formais da consciência histórica exalam um perfume transcendental, todavia, é preciso notar que a ocasião de seu encontro dependeu de condições históricas concretas, a saber, o afastamento entre a expectativa e a experiência na aurora da modernidade iluminista. O conceito político de progresso – a estrela mais radiante na constelação de puros conceitos de expectativa – oferece uma trilha fecunda para a observação desse divórcio entre expectativa e experiência. Nas palavras de Koselleck (2014, p. 300), “o progresso só pôde ser descoberto quando o próprio tempo histórico começou a ser objeto de reflexão” e a própria descoberta da possibilidade do progresso “vincula-se à descoberta do mundo histórico” (KOSELLECK, 2014, p. 301). Há, portanto, uma recíproca determinação entre a aspiração política iluminista e o tipo de consciência histórica que emerge como possibilidade – e se torna, em certo sentido, hegemônica – no final do século XVIII. Vale dizer que este é o grande tema de sua primeira grande obra, *Crítica e crise*, cujo comentário detalhado e adequado exigiria mais espaço do que o desta reflexão. Para o momento, volto ao exame das categorias formais da consciência histórica oferecidas em *Futuro passado*. Na óptica de Koselleck, expectativa e experiência se equacionam de tal modo que “quem acredita poder deduzir suas expectativas apenas da experiência está errado. Quando as coisas acontecem diferentemente do que se espera, recebe-se uma lição. Mas quem não baseia suas expectativas na experiência também se equivoca. Poderia ter-se informado melhor” (KOSELLECK, 2006, p. 312).

As categorias meta-históricas de Koselleck, portanto, saem de sua invisibilidade e aparecem no exato instante em que estabelecem uma tensão e iniciam um afastamento. Desse modo, é possível conceber regimes de historicidade ou cronótopos, nos quais expectativa e

⁵ Considerando o diálogo aqui estabelecido entre um historiador e teórico da história e um filósofo, cabe mencionar que a formação intelectual de Koselleck passa pelo contato muito próximo com ao menos dois gigantes da filosofia contemporânea. Aluno de Heidegger e Gadamer, Koselleck construiu sua teoria da história em franco diálogo com as ideias destes filósofos. Em *Estratos do tempo*, Koselleck sugere a impossibilidade de uma teoria heideggeriana da história na medida em que “é impossível fundar satisfatoriamente as condições de possibilidade da história a partir de noções como 'origem', 'herança', 'fidelidade', 'destino', 'povo', 'cuidado' e 'angústia’” (KOSELLECK, 2014, p. 95). As ideias de Heidegger serão novamente contestadas junto com a ideia gadameriana de que a teoria da história seria uma hermenêutica setorial de uma hermenêutica geral, como pretendeu Gadamer, em um texto em homenagem ao 85º aniversário do filósofo alemão. O texto de Gadamer pode ser encontrado em uma tradução de Marco Antônio Casanova de *Hermenêutica e retrospectiva* de Gadamer (2012) e, acompanhado da resposta de Koselleck e em uma tradução de Markus Hediger, em *Estratos do tempo* de Koselleck (2014). Um belo balanço da relação de Koselleck com a filosofia pode ser encontrada no texto de Thamara de Oliveira Rodrigues na apresentação de *Uma latente filosofia do tempo* (2021). O texto, organizado pela autora e por Hans Ulrich Gumbrecht, é uma seleção de ensaios de Koselleck por meio dos quais é possível identificar aspectos de uma filosofia do tempo nos textos do teórico da história.

experiência coincidem. Ao que tudo indica trata-se o caso de uma época caracterizada pela hegemonia da *historia magistra vitae*, na qual o passado figurava como um reservatório de narrativas exemplares e o presente era o ambiente de variações dessas possibilidades já dadas. O regime ou cronótopo progressista da modernidade deslocou a fonte de imagens exemplares para o futuro e a sabedoria ancestral cedeu lugar para as utopias. Todavia, como observa Paulo Arantes em *O novo tempo do mundo*, após duzentos anos de vigência de um cronótopo orientado para o futuro, experimenta-se hoje o “eterno retorno de uma conjuntura em que campo de experiência e horizonte de expectativa voltaram a se sobrepôr, depois de seu longo divórcio progressista” (ARANTES, 2014, p. 97). A pergunta a se colocar neste momento da reflexão é a seguinte: por que – e como – o fim do divórcio entre a expectativa e a experiência aparece como *crise*? Retomemos a bela definição que Koselleck, em *Crítica e crise*, oferece para este conceito:

Pertence à natureza da crise que uma decisão esteja pendente mas ainda não tenha sido tomada. Também reside em sua natureza que a decisão a ser tomada permaneça em aberto. Portanto, a insegurança geral de uma situação crítica é atravessada pela certeza de que, sem que se saiba ao certo quando ou como, o fim do estado crítico se aproxima. A solução possível permanece incerta, mas o próprio fim, a transformação das circunstâncias vigentes – ameaçadora, temida ou desejada –, é certo. A crise invoca a pergunta ao futuro histórico. (KOSELLECK, 1999, p. 111)

Cerca de meio século separam a definição de crise oferecida por Koselleck e as palavras finais de Hartog, citadas anteriormente neste texto, em *Regimes de historicidade*, mostra-se evidente que o francês, na esteira do alemão, considera o presentismo como uma espécie de *crise* da consciência histórica. A noção de presentismo designa, portanto, a experiência do tempo histórico característica de um mundo inabitável. Antes, porém, de tentar averiguar a justeza dessa avaliação, opto pela realização de uma elipse por outra interessante e fecunda apropriação do pensamento de Reinhart Koselleck, a saber, aquela realizada pelo filósofo Paul Ricoeur no final de *Tempo e narrativa*.

2 “A CRISE SUBSTITUIU O FIM”

O pensamento de Koselleck é acionado na última seção do imenso *Tempo e narrativa* intitulada *Para uma hermenêutica da consciência histórica*, que pretende oferecer as bases para uma compreensão da dimensão histórica da existência. Uma

compreensão que seja distinta daquela oferecida pela racionalidade dialética oriunda do hegelianismo e na qual a dimensão propriamente histórica da existência é drenada por uma racionalidade metafísica. Como Gumbrecht, Ricoeur também sumariza as conquistas conceituais do pensamento de Koselleck sobre a história⁶. Além das categorias formais, segundo Ricoeur, Koselleck oferece os *topoi* que servem de observatório do funcionamento destas categorias. Para Ricoeur (2010c, p. 357), “tempo novo, aceleração do progresso” e “disponibilidade da história” são três esferas nas quais se pode observar a ascensão e a queda do cronótopo moderno entre o final do século XVIII e o final do século XX. O autor observa, por exemplo, que a aceleração do progresso cedeu lugar, depois de duzentos anos, para as “mutações históricas” (RICOEUR, 2010c, p. 362) que já não são sinônimo de melhoramento.

Para Ricoeur, a disponibilidade da história, isto é, sua abertura para a realização por uma humanidade sujeito de si mesma, aparece como “o mais vulnerável e, em muitos aspectos, o mais perigoso” na medida em que “teoria da história e teoria da ação nunca coincidem devido aos efeitos perversos dos projetos mais bem concebidos e mais dignos de nos envolver”, pois “o que acontece é sempre algo diferente do que esperávamos” e “as próprias expectativas mudam de modo amplamente imprevisível” (RICOEUR, 2010c, p. 362). Na premissa do autor, Marx já percebera esses perigos e fragilidades ao fazer notar, no seu *18 Brumário de Luís Napoleão Bonaparte*, que “além dos resultados não desejados que a ação gera, ela mesma só se produz em circunstâncias que ela não produziu” (RICOEUR, 2010cp. 363). Em todas as três esferas da análise – novidade, aceleração, disponibilidade da história – é possível constatar “um encolhimento do espaço de experiência, que faz com que o passado pareça cada vez mais distante à medida que se torna mais pretérito” e caracterizado por uma “distância crescente” (RICOEUR, 2010c, p. 362) com relação ao horizonte de expectativas. Com efeito, o *encolhimento do espaço de experiência* é um tema que sensibiliza Ricoeur – e, por meio da sensibilidade de Ricoeur, motiva a presente reflexão, isso pode ser notado quando este, ainda na metade da década de 80 do século XX, declara que

[...] é preciso resistir à sedução de expectativas puramente *utópicas*; elas nada mais podem senão desencorajar a ação; pois, por falta de enraizamento na experiência em curso, são incapazes de formular um caminho praticável dirigido para os ideais que elas situam “em outro lugar”. Expectativas têm de

⁶ Não pretendo sugerir, aqui, uma eventual afinidade profunda entre o pensamento de Gumbrecht e o de pensadores do campo hermenêutico tão duramente criticados por Gumbrecht, em especial em seu livro *Produção de presença* (2010), no qual o autor volta sua atenção para a desvalorização da presença em detrimento do sentido, amplamente alimentada por uma cultura hermenêutica. Para os fins dessa reflexão, o nome de Gumbrecht é evocado junto aos de Hartog e Ricoeur enquanto pensadores que fazem distintas apropriações do legado do pensamento de Reinhart Koselleck.

ser *determinadas*, portanto finitas e relativamente modestas, para que possam suscitar um engajamento *responsável*. (RICOEUR, 2010c, p. 367)

Se, portanto, “com a utopia, a tensão se torna cisma” (RICOEUR, 2010c, p. 366); entre a expectativa e a experiência, há para Ricoeur um dever ético e político de “impedir que a tensão entre esses dois polos do pensamento da história se torne cisma” (RICOEUR, 2010c, p. 367). Na visão do renomado autor, devemos “resistir ao encolhimento do espaço de experiência”, “lutar contra a tendência de só considerar o passado sob o ângulo do acabado, do imutável, do findo”, “reabrir o passado, reavivar nele potencialidades irrealizadas, impedidas”, a pensar “contra o adágio que diz que o futuro é aberto e contingente e o passado univocamente fechado e necessário”, a “tornar nossas expectativas mais determinadas e nossa experiência mais indeterminada” (RICOEUR, 2010c, p. 368). Indo um passo além de Koselleck, cujo afã é estritamente descritivo e analítico, Ricoeur depreende uma dimensão prescritiva – ética e política – da tensão entre expectativa e experiência. Quase uma década após a publicação de *Tempo e narrativa*, em uma conferência intitulada *A crise da consciência histórica e a Europa*, Ricoeur (1994, p. 94) continuará acionando Koselleck enquanto se pergunta se “podemos viver sem um sentido da história”, questão que “tornou-se perturbadora desde a perda na crença do progresso”. Poucos anos depois, em *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur já não fala em uma *hermenêutica da consciência histórica*⁷. Confessa, na abertura da obra, estar imbuído de preocupações mais cívicas. Incomodam o filósofo “o inquietante espetáculo que apresentam o excesso de memória aqui, o excesso de esquecimento acolá, sem falar das comemorações e dos erros de memória – e de esquecimento” (RICOEUR, 2007, p. 17). Sugiro, aqui, que a identidade quase total entre o vocabulário de Ricoeur com o de Hartog seja uma indicação de que na virada do século e do milênio, Ricoeur, ainda que não use uma expressão específica como o fazem Hartog e Gumbrecht, está incomodado com a onipresença de um amplo presente sem futuro, no qual o passado tornado monumental e não se presta a inspirar a experiência viva. Se o Ricoeur de *Tempo e narrativa* temia as imagens utópicas que drenam os poderes da iniciativa humana; e, se nos anos 90, o filósofo já reconhece a dificuldade de viver sem um

⁷ Se Ricoeur já não fala, em *A memória, a história, o esquecimento*, em uma hermenêutica da *consciência histórica*, todavia, na referida obra, o filósofo opta por falar em termos de uma hermenêutica da *condição histórica*. O significado profundo desse horizonte de preocupações e a relação entre essas duas hermenêuticas e seus níveis de análise mereceriam um tratamento especial em um outro texto. Para o momento, enfatizo que em uma e outra proposta, o pensamento de Koselleck é fundamental para as reflexões de Ricoeur. Em ambos os empreendimentos, vale dizer, a noção de *horizonte de expectativas* designa uma abertura para o futuro que ganha ênfase por meio da comparação com a noção heideggeriana de ser-para-a-morte que, para Ricoeur, tem a virtude precisamente oposta àquela pretendida pelo filósofo alemão, a saber, a de *fechar* o horizonte de possibilidades da iniciativa e da expectativa, fazendo da finitude humana um expediente de fatalidade e de empalidecimento da experiência viva do presente.

sentido da história organizando as expectativas; em *A memória, a história, o esquecimento*, o filósofo já aparece dominado pela preocupação com as ameaças de um cronótopo presentista para o qual outros pensadores aqui convocados cunharam nomes. Neste sentido, um retorno ao domínio das problemáticas de *Tempo e narrativa* tem o potencial de reavivar o pensamento ricoeuriano no sentido não apenas de esboçar respostas, bem como organizar as questões colocadas por um regime presentista de historicidade.

Tempo e narrativa começa com a confrontação entre a “perplexidade provocada pelos paradoxos do tempo” e “a confiança na capacidade do poeta e do poema de fazer triunfar a ordem sobre a desordem”, em um texto montado, de modo confessado, em uma perspectiva na qual “ficaria mais dramático” (RICOEUR, 2010a, p. 11) apresentar a primeira sucedida pela segunda. Esse confronto entre a perplexidade da experiência viva do tempo e a confiança na capacidade narrativa será primeiramente apresentada por meio de um confronto entre a teoria do tríplice presente de Santo Agostinho e a *Poética* de Aristóteles. O intento de Ricoeur é colocar a perplexidade a serviço da confiança e, nesta senda, assumir o compromisso da tarefa de Sísifo da narração, a saber, a de transformar a discordância da experiência viva do tempo na concordância narrativa inspirada pela prática de romancistas e historiadores. Todavia, no final das centenas de páginas de *Tempo e narrativa*, Ricoeur se alia a Koselleck (2010c, p. 353) quando declara que propõe “adotar como fio condutor de todas as análises que vem a seguir” o par de categorias formais de Koselleck. Enfatizo esse aspecto porque a escolha pelo pensamento de Koselleck pode ser visto como uma espécie de concessão, consciente ou não, ao esquema agostiniano de concepção do tempo. As palavras do próprio Koselleck, em *Estratos do tempo*, podem ilustrar o que se quer dizer:

Em primeiro lugar, existem [...] um passado presente e um futuro presente, aos quais corresponde um presente presente, seja este concebido como algo que se dissolve num ponto ou como algo que abarca todas as dimensões.

Em segundo lugar, existe - já que todo presente se estende simultânea mente para a frente e para trás - um presente passado com seus passados passados e seus futuros passados.

Em terceiro lugar, existe um presente futuro com seu passado futuro e seu futuro futuro. Com a ajuda dessas categorias, todas as determinações temporais históricas podem ser suficientemente circunscritas, sem a necessidade de se emaranhar na indefinição de conceitos como história contemporânea ou história do presente. (KOSELLECK, 2014, p. 232).

A compreensão koselleckiana dos *estratos do tempo* não só é claramente semelhante à de Agostinho como, em certo sentido, revela-se uma radicalização da teoria do tríplice presente. O próprio Ricoeur percebe a similitude entre Koselleck e Agostinho quando

declara, em *A memória, a história, o esquecimento*, que “o paralelismo entre o par horizonte de expectativa e espaço de experiência e o par presente do futuro e presente do passado é marcante” (RICOEUR, 2007, p. 312). Em outras palavras, se *Tempo e narrativa* começa com o intento de fazer a perplexidade da experiência viva do tempo trabalhar para o anseio por ordem que só a narrativa oferece, a escolha das categorias formais de Koselleck revelam a força de um presente vivo que, já no começo de *Tempo e narrativa*, poderia ser vislumbrado na ideia de “intensificação da experiência do tempo” (RICOEUR, 2010a, p. 14). A expressão designa a interpretação de Ricoeur acerca do lugar da eternidade na reflexão de Agostinho. Como uma espécie de ideia-limite kantiana que é também, no plano existencial, o pavimento da *tristeza do finito*, a eternidade enquanto *outro* do tempo tem a característica de um “presente eterno” (RICOEUR, 2010a, p. 49) sem passado nem futuro.

Há, portanto, uma relação íntima entre uma *intensificação da experiência do tempo* e uma obliteração do passado e do futuro⁸. Essa relação íntima parece ser confirmada por François Hartog, no prefácio de *Regimes de historicidade*, quando se permite a pergunta sobre a verdadeira natureza do presentismo: seria ele uma circunstância concreta que se realiza de forma *plena* ou, antes, seria a forma *padrão* de qualquer experiência do tempo? Em outras palavras: na ausência dos *singulares coletivos* organizando e sincronizando a experiência social da historicidade, a orientação que privilegia o presente sobre o passado e o futuro não seria a forma *padrão* de organização da experiência do tempo vivido? A resposta parece ser indicada pelo fato de que Ricoeur começa seu esboço de hermenêutica da consciência histórica com uma valorização do conceito koselleckiano de “horizonte de expectativa”; e, conclui com um recurso a ninguém menos do que o Nietzsche das considerações acerca das vantagens e desvantagens da história para a vida.

Em um tópico intitulado *O presente histórico*, Ricoeur sumariza contribuições oriundas desde a tradição fenomenológica – o “cuidado” de Heidegger, o “eu posso” de Merleau-Ponty – para pensar uma forma de iniciativa que desloque a compreensão do presente de “uma categoria do ver, para ser uma categoria do agir e do sofrer”, promovendo uma compreensão

⁸ Se a ideia de uma intensificação da experiência do tempo nos arrasta para os influxos agostinianos em Ricoeur, porém, disso não se segue que essa intensificação poderia, para o filósofo, superar o caráter passado do passado, isto é, sua *passividade*. Como se pode ver no texto intitulado *A marca do passado*, Ricoeur (2012) recorre sempre a Aristóteles para demarcar os limites ontológicos do passado que, por exemplo, lastreia a memória de uma deriva que faria dela uma mera província da imaginação. Assumo o risco da violência hermenêutica acentuando mais a herança agostiniana do que a aristotélica no pensamento do filósofo francês que, no final de *Tempo e narrativa*, declara que “é preciso reconhecer que a narrativa não é tudo e que o tempo se diz também de outro modo, porque, também para a narrativa, ele continua inescrutável” (RICOEUR, 2010c, p. 460), pois “o mistério do tempo não equivale a um interdito que pesa sobre a linguagem” mas, pelo contrário, “suscita, antes, a exigência de pensar mais e de dizer de outra forma” (RICOEUR, 2010c, p. 463).

de que “começar é começar a continuar” (RICOEUR, 2010c, p. 392). Uma vez mais, Ricoeur recorre ao pensamento de Koselleck:

Não é tarefa desta obra sequer bosquejar os lineamentos da filosofia ética e política à luz da qual a iniciativa do indivíduo poderia se inserir em um projeto de ação coletiva racional. Podemos ao menos situar o presente dessa ação, indivisamente ética e política, no ponto de articulação do horizonte de expectativas e do espaço de experiência. Reencontramos, então, a afirmação esboçada acima, quanto notávamos, com Reinhart Koselleck, que nossa época se caracteriza concomitantemente pelo afastamento do horizonte de expectativas e por um encolhimento do espaço de experiência. Sofrida passivamente, essa ruptura faz do presente um tempo de crise, no duplo sentido de tempo de juízo e tempo de decisão. Na crise, exprime-se a distensão própria à condição histórica, homóloga da *distentio animi* agostiniana. O presente é todo ele crise quando a expectativa se refugia na utopia e quando a tradição se transforma em depósito morto. Ante essa ameaça de fragmentação do presente histórico, a tarefa é aquela que antecipamos acima: impedir que a tensão entre os dois polos do pensamento da história se torne cisma; portanto, por um lado, aproximar do presente as expectativas puramente utópicas por meio de uma ação estratégica zelosa dos primeiros passos em direção do desejável e do racional; por outro lado, resistir ao encolhimento do espaço de experiência, liberando as potencialidades não empregadas do passado. A iniciativa, no plano histórico, não consiste em nada além da incessante transação entre essas duas tarefas. Mas, para que essa transação não exprima apenas uma vontade reativa, mas um enfrentamento da crise tem de exprimir a força própria do presente. (RICOEUR, 2010c, p. 399)

Longa, a passagem diz muitas coisas. Primeiro, a confirmação da familiaridade entre as teorias do tempo de Agostinho e Koselleck uma vez mais. Segundo, a ideia de que enfrentar o encolhimento do espaço de experiência passa pela exploração da força do presente vivo e, acrescento, pode implicar uma *intensificação da experiência do tempo*. Terceiro e por fim, que Ricoeur, nos anos 80 do século XX, soa algo profético: se Hartog só vê crise no presentismo que, segundo Arantes, seria o fim de um longo divórcio entre a expectativa e a experiência, a leitura de Koselleck feita por Ricoeur implica um imperativo de compromisso responsável com o presente histórico vivo, com o presente que nos foi dado. Retomando a fala de Pepe Mujica com a qual esse texto começou, a resistência da tentação utópica passa por uma libertação do passado congelado em excessos de memória e esquecimento e pela possibilidade de reavivar futuros passados no futuro do presente. A interpretação que Ricoeur faz de Nietzsche oferece algumas pistas do modo como isso pode ser operado.

Inatuais, extemporâneas e intempestivas, as considerações de Nietzsche, na recepção ricoeuriana, mostram como já no final do século XIX – conforme também observa Hartog, vendo em Nietzsche uma espécie de relâmpago distante que anunciava a tempestade presentista – revela que “a cultura histórica dos modernos transformou a aptidão para a

lembrança, por meio da qual o homem difere do animal, em um fardo, o fardo do passado” da qual se torna imperativo perceber que “o esquecimento é uma força” que permite “sair dessa relação perversa com o passado” (RICOEUR, 2010c, p. 401). Nietzsche, segundo Ricoeur, (2010c, p. 402) propõe que “o homem da vida julga o homem do saber, aquele para quem a história é um modo de *encerrar a conta de vida* da humanidade”. Ricoeur encontra em Nietzsche a inspiração para a ideia de que “somente a grandeza de hoje reconhece a de outrora” e a de que “é da força do presente que procede a força de refigurar o tempo” (RICOEUR, 2010c, p. 406). Ao antecipar aquilo que poderia ser um programa de enfrentamento de nosso amplo presente presentista, Ricoeur vê em Nietzsche um manancial de inspiração para a iniciativa viva e, acrescento, uma *intensificação da experiência do tempo histórico* que, sempre vivo, insta os indivíduos e grupos ao envolvimento lúcido com o futuro do presente, um engajamento responsável no horizonte de expectativas específico em cada situação histórica e hermenêutica. Embora o pensamento de Ricoeur tenha, em certo sentido, abandonado a pretensão de oferecer uma *hermenêutica da consciência histórica* e se reorientado para a preocupação com o perdão e com a memória feliz atesta que, mesmo em idade avançada, o filósofo permaneceu profundamente sintonizado com seu presente histórico vivo e sobre o qual ainda nos falam Hartog e Gumbrecht. O amplo presente presentista é um regime de organização do tempo histórico no qual, como em nenhum outro, o presente clama por ser encarado como um tempo histórico vivo; e, no qual, a atmosfera de crise indica a possibilidade da própria superação. Na esteira da reflexão de Ricoeur, o amplo presente presentista é uma ocasião de, sob a inspiração de Nietzsche, meditar sobre a sugestão de Mujica: não será o caso de *lembrar menos*? Para explorar essa possibilidade, passo para a terceira e última parte da presente reflexão.

3 A INTENSIDADE DA INSUSTENTÁVEL LEVEZA

Num capítulo d’*A cortina* intitulado *A beleza de uma súbita densidade da vida*, Kundera faz uma discreta crítica ao uso estético das *cenas* por parte de Balzac e Dostoiévski. Segundo Kundera, estes romancistas saturam suas cenas importantes com coincidências improváveis e significativas. A crítica é *suave*, pois Kundera considera esse recurso estético do romance está a serviço da captação da “*beleza de uma súbita densidade da vida*” (KUNDERA, 2006, p. 25).

Embora não apareça assim novamente nomeada, é essa beleza que Kundera parece reconhecer em operação no desfecho de *A educação sentimental*, de Flaubert. No referido desfecho, os personagens, “melancólicos, comentam a primeira visita deles a um bordel”

(KUNDERA, 2006, p. 140). Se a conhecida ênfase de Kundera no lado *don juán* e na dimensão erótica da vida parece uma idiossincrasia da estética romanesca do autor, Ricoeur nos ajuda a perceber a relevância existencial desse estrato da vida. Em *A memória, a história, o esquecimento*, o filósofo diz que “as lembranças felizes, mais especialmente eróticas, não deixam de mencionar seu lugar singular no passado decorrido, sem que seja esquecida a promessa de repetição que elas encerravam” e “a própria extensão do lapso de tempo decorrido pode ser percebida, sentida, na forma da saudade, da nostalgia” (RICOEUR, 2007, p. 57).

Assim como em Ricoeur, embora em uma direção significativamente diferente, encontramos em Kundera uma série de meditações que trança, de maneira indissociável, as instâncias da experiência, da memória e da narração. Provavelmente, a apresentação mais sintética e sumária dessa relação seja o terceiro capítulo de *À procura do presente perdido*, quinta parte de sua coletânea de ensaios intitulada *Os testamentos traídos*. Ao se debruçar sobre a exploração do diálogo no âmbito da narrativa de ficção, Kundera nos convida a tentar lembrar em detalhes dos diálogos de nossas próprias vidas. Segundo o romancista, o exercício fatalmente encontra um desfecho desastroso e “as situações mais caras, as mais importantes, ficam perdidas para sempre” “nem ao menos ficamos espantados com essa perda” que faz do relato uma “abstração”, um “breve resumo” do qual “não nos damos conta de a que ponto seu conteúdo é esquemático e pobre” (KUNDERA, 2017, p. 134). Em uma direção também nietzschiana, mas diferente daquela de Ricoeur, Kundera alega que “a lembrança não é a negação do esquecimento”, mas “uma forma de esquecimento” (KUNDERA, 2017, p. 135). Ainda segundo o romancista:

Podemos manter assiduamente um diário e anotar todos os acontecimentos. Um dia, relendo as notas, compreendemos que elas não são capazes de evocar uma só imagem concreta. E, pior ainda: que a imaginação não é capaz de socorrer nossa memória e de reconstruir o esquecido. Pois o presente, o concreto do presente, como fenômeno a ser examinado, como *estrutura*, é para nós um planeta desconhecido; não sabemos portanto nem como retê-lo em nossa memória nem como reconstruí-lo pela imaginação. Morremos sem saber que vivemos (KUNDERA, 2017, p. 135).

Podemos admitir que a formulação de Kundera carrega exageradamente em tintas dramáticas. Todavia, é uma perspectiva que pode ser observada em muitos momentos de sua obra. Vê-se essa perspectiva em a narrativa de Karel – e vinculada com o estrato erótico da vida –, protagonista de *Mamãe*, terceira parte d’*O livro do riso e do esquecimento*, quando Kundera (1987, p. 61) alega que o personagem “sabe muito bem que entre mil ou três mil atos de amor (...) sobram apenas dois ou três que são realmente essenciais e inesquecíveis,

enquanto os outros são apenas retornos, imitações, repetições ou evocações”. É o mesmo drama de Rubens, protagonista d’*O mostrador*, sexta parte d’*A imortalidade*, que será assombrado por “farrapos de lembranças” de uma memória que “não filma, fotografa” (KUNDERA, 1998, p. 306) e que lhe deixou a quantidade “melancolicamente pequena” de “sete ou oito fotos” (KUNDERA, 1998, p. 307) de seus momentos íntimos até o ponto em que constatou ter restado “uma fotografia”; e, sua vida erótica, em determinado momento, passou a ser vivida “para permitir que essa foto reviva” (KUNDERA, 1998, p. 321). As narrativas de Karel e Rubens podem ser lidas na perspectiva da compreensão kunderiana do fenômeno da nostalgia. Segundo Kundera, “a nostalgia não intensifica a atividade da memória, não estimula as lembranças, ela basta a si mesma, à sua própria emoção, tão totalmente absorvida por seu próprio sofrimento” (KUNDERA, 2002, p. 31). A nostalgia não é a memória, que “não guarda senão um milionésimo ou um bilionésimo, em suma, uma parcela ínfima da vida vivida” (KUNDERA, 2002, p. 100). A nostalgia, como qualquer experiência – mesmo a própria memória – é vivida no presente, no presente que é, ao mesmo tempo, um planeta desconhecido e, no fundo, a única face verdadeira da vida. Em uma consideração acerca da primazia do presente, Kundera oferece uma interessante reflexão sobre a narração. Diz o romancista:

A narrativa é uma lembrança, portanto um resumo, simplificação, abstração. O verdadeiro rosto da vida, da prosa da vida, só se encontra no presente. Mas como contar acontecimentos passados e restituir-lhes o tempo presente que perderam? A arte do romance encontrou a resposta: apresentando o passado em *cenas*. A cena, mesmo contada no passado gramatical, é ontologicamente o presente: nós a vemos e ouvimos; ela acontece diante de nós, aqui e agora. (KUNDERA, 2006, p. 20)

Estranha situação: enquanto o romancista nos lembra de que a narrativa é mera *lembrança, resumo, simplificação e abstração* do vivido, o filósofo – Ricoeur – oferece-nos uma antropologia filosófica centrada em uma ideia de ser humano “que fala, age e é personagem-narrador de sua própria história” (RICOEUR, 2014, p. 340), que se constitui “simultaneamente como leitor e como *scriptor* de sua própria vida” (RICOEUR, 2010c, p. 419). Na perspectiva dessa *hermenêutica da narrativa do si*, a ideia kunderiana de *cena* parece adquirir um distinto relevo. Ao desdobrar a noção kunderiana de cena nessa direção, amparome significativamente na teoria da tríplice *mímesis* ricoeuriana e, em especial, no primeiro momento dela, a saber, o momento da prefiguração em cujo desfecho se lê que “a literatura seria para sempre incompreensível se não viesse configurar o que, na ação humana, já faz figura” (RICOEUR, 2010a, p. 112). Neste sentido, parece plausível dizer que *se é possível*

descrever cenas que compõem narrativas é porque é possível viver cenas na experiência viva do presente. Tendo isso em mente, alicerço-me em dois fragmentos dos romances de Kundera para tentar mostrar a articulação entre a *experiência viva* das cenas e a *economia entre memória, esquecimento e narração*. Neste diapasão, a experiência viva das cenas é uma intensificação da experiência do tempo; e a modulação da narrativa em *esboços* e *contos* – ou, talvez, em *perpétuos esboços de contos* – proporciona uma ampliação do espaço de experiência em um regime de historicidade como o nosso. Tentarei, de modo breve, mostrar isso em detalhe.

Em *Risíveis amores*, lê-se que “acontecia muitas vezes, se não constantemente, de Fleischman *se ver*, de maneira que ele estava constantemente acompanhado de um duplo e sua solidão se tornava divertida de fato” (KUNDERA, 2012, p. 104). Independente do lugar do personagem no espaço diegético da narrativa, interessa sobremaneira o recurso de Kundera ao colocar a capacidade reflexiva enquanto instância de autoconsciência. O personagem *se via* nas cenas enquanto vivia e o fazia *muitas vezes, se não constantemente*. Se a existência humana na atmosfera do presentismo tende a ser vivida em uma atmosfera de errância dispersa e sonâmbula, deve-se lembrar de que se encontra no núcleo da condição humana a capacidade de lançar sobre o presente uma luz de autoconsciência a iluminar o espaço de experiências individual como um holofote ilumina um palco. Evidentemente essa capacidade pode ser exercida em um horizonte narcísico e teatralizado por *performances* sociais pouco sinceras. Apesar do risco, essa capacidade de autoconsciência vivifica o espaço de experiência do presente e intensifica a experiência do tempo nessa unidade mínima de experiência com sentido, a saber, a *cena*.

Em *A ignorância*, o personagem Josef encontra o próprio diário que escrevera quando jovem. Kundera (2002, p. 61) relata que “ele lê e não se lembra de nada”. O personagem, diante da narrativa de sua versão juvenil, “tenta compreender o garoto virgem, coloca-se na pele dele, mas não consegue” (KUNDERA, 2002, p. 69). Pelo contrário, Josef sente que “à medida que os painéis de sua vida se dissolvem no esquecimento, o homem se desfaz do que não gosta e se sente mais leve, mais livre” (KUNDERA, 2002, p. 64). O esquecimento que se interpõe entre o personagem e o seu diário juvenil parece tornar compreensíveis as razões pelas quais a vida, para Kundera, ser *talvez* apenas uma coleção de episódios, embora toda pessoa tente “transformar sua vida em mito” (KUNDERA, 2017, p. 139) ou viva como o personagem Mirek, d’*As cartas roubadas* – primeira parte d’*O livro do riso e o esquecimento* –, dominado pelo enredo do “romance de sua vida” (KUNDERA, 1987, p. 32). Aqui se insinua a categoria narrável que, no contexto de uma hermenêutica narrativista do si como a de Ricoeur, a reflexão kunderiana oferece para pensar o tipo de identidade pessoal concernente aos

nossos tempos: o esboço. Coincidentemente, é também sob os augúrios do pensamento de Nietzsche que Kundera conclui o fato da existência individual ter a aparência de um esboço. No início d'*A insustentável leveza do ser*, Kundera declara que “o eterno retorno é uma ideia misteriosa” que “colocou muitos filósofos em dificuldade” porque

[...] nos diz, por negação, que a vida que vai desaparecer de uma vez por todas, e que não mais voltará, é semelhante a uma sombra, que ela é sem peso, que está morta desde hoje, e que, por mais atroz, mais bela, mais esplêndida que seja, essa beleza, esse horror, esse esplendor, não temo menor sentido (KUNDERA, 1995, p. 9).

A ausência do retorno, para Kundera (1995, p. 10), faz pairar sobre a experiência viva do presente as “nuvens alaranjadas do crepúsculo” que “douram todas as coisas com o encanto da nostalgia”. A ausência do retorno implica que “nunca se pode saber aquilo que se deve querer, pois só se tem uma vida e não se pode nem compará-la com as vidas anteriores nem corrigi-la nas vidas posteriores” (KUNDERA, 1995, p. 14). A ideia aparece sintetizada de maneira mais nítida e completa em uma das mais célebres passagens do romance:

Não existe meio de verificar qual é a boa decisão, pois não existe termo de comparação. Tudo é vivido pela primeira vez e sem preparação. Como se um ator entrasse em cena sem nunca ter ensaiado. Mas o que pode valer a vida, se o primeiro ensaio da vida já é a própria vida? É isso que faz com que a vida pareça sempre um esboço. No entanto, mesmo “esboço” não é a palavra certa porque um esboço é sempre um projeto de alguma coisa, a preparação de um quadro, ao passo que o esboço que é a nossa vida não é o esboço de nada, é um esboço sem quadro. (KUNDERA, 1995, p. 14)

Caso levemos em consideração o ideal da *unidade narrativa da vida* que Ricoeur busca em MacIntyre (2001), com Kundera, estamos nas antípodas da ideia de que a existência individual seja como uma história com começo, meio e desfecho de um só enredo. A despeito de nosso desejo de que nossas existências formem um belo romance – ou um mito excelso – a existência é ontologicamente constituída pela descontinuidade de cenas e episódios que, na perspectiva narrativa, podem ser arregimentadas por histórias que jamais podem ultrapassar a condição de esboços. Ora, se vividas com autoconsciência lúcida em vez de percorridas na errância dispersa da qual o vivido naufraga no esquecimento, as cenas e os episódios não são uma forma *intensa* de experiência de um tempo experimentado como perpétua despedida? Enfrentar o desafio de uma narrativa identitária que não ultrapassa jamais a condição de esboço não é manter acesa a chama da interpretação que amplia os horizontes do espaço de experiência? Ou, para pensar com Mujica e Ricoeur concomitantemente, esse

encurtamento da malha identitária provocado pela iluminação autoconsciente do presente vivo não é um modo de acomodar o apelo por uma *expectativa mais determinada* e uma *experiência mais indeterminada* e, conseqüentemente, aberta às intermitências do acaso e do coração? Penso que sim. A valorização de Kundera de uma das mais prosaicas e ordinárias experiências humanas aponta na direção do que vou chamar aqui, variando sobre a fórmula que intitula um livro de Gumbrecht, de *produção de leveza*: o papel do riso na *Weltanschauung* kunderiana a operar como um lembrete permanente de que a existência pode se conduzir com *leveza*, ainda que esta, eventualmente, como o peso, faça a vida parecer *insustentável*.

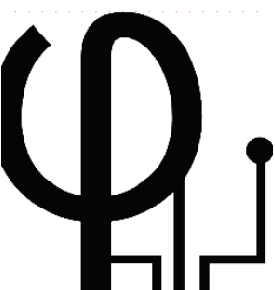
Para fins de conclusão, vale mencionar que a compreensão exibida por Kundera, em seus romances e ensaios, da historicidade específica dos nossos tempos é uma compreensão altamente compatível com a dos teóricos aqui mobilizados. Ao sugerir que romancistas como Franz Kafka, Robert Musil e Hermann Broch revelaram os *paradoxos terminais* dos tempos modernos, Kundera (1988, p. 16) os apresenta como quase profetas de um tempo no qual, por razões históricas, “todas as categorias existenciais mudam subitamente de sentido”. Em certo sentido, “é o próprio Dom Quixote que, após três séculos de viagem, regressa à aldeia disfarçado de agrimensor” (KUNDERA, 1988, p. 14); e que, por meio da narrativa de Kafka, anuncia-nos a impossibilidade da aventura, a tradição romanesca oferece um reservatório de uma sabedoria suprapessoal, a saber, a “sabedoria da incerteza” (KUNDERA, 1988) que, para Jean Greisch (2013), é uma fórmula que resume o legado filosófico de Ricoeur. Ao passo que o próprio Kundera (2006, p. 17) considera que “a única coisa que nos resta diante dessa inelutável derrota que chamamos vida é tentar compreendê-la”, o autor nos reconecta com um amanhã determinado da “história por fazer” (RICOEUR, 2010c, p. 352), no qual o presente vivo é “tempo de iniciativa” e de “decisão responsável” (RICOEUR, 2010c, p. 353).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando Pepe Mujica declara que *lo que vale es el mañana evoca o futuro do presente*, numa improvável sintonia com o pensamento de Ricoeur, essa ideia harmoniza com o sabor da expectativa determinada e da experiência indeterminada da hermenêutica da narrativa ricoeuriana, seja na escala da Grande Marcha da História ou naquela mais prosaica e cotidiana da compreensão de si. Determinar a expectativa permite que a experiência não apenas se reúna desde uma eventual dispersão no atacado das visões de mundo, como também se abra para as intermitências externas e internas, do acaso e do coração. Aproximar a

expectativa do presente vivo implica também, parece, que a memória – e, com esta, o ser-afetado-pelo-passado designado pela expressão “espaço de experiência” – esteja mais próxima e disponível para a recriação de sentidos.

Ao me servir da fórmula de que “a Crise substituiu o Fim” no domínio da arte da composição ficcional, evoco a estrutura de uma reflexão tipicamente ricoeuriana e que poderia ser apresentada também em termos de substituição do luto pela melancolia e da elaboração pela repetição. Poder colocar e recolocar pontos finais em projetos, promessas e propósitos compreende uma capacidade que, sem dúvida, não é experimentada com alegria na maioria das vezes em que é exercida. Todavia, a imagem de um ser humano capaz, como aquela que Ricoeur não cessa de nos oferecer em diversas e reelaboradas formas no decorrer de sua obra, sugere a dignidade de uma condição de capacidade de elaboração dos pontos finais e dos lutos, em vez da aflitiva imagem de uma pessoa inviabilizada pela melancólica e repetitiva experiência da errância dispersa pelos desertos de uma crise sem fim.



REFERÊNCIAS

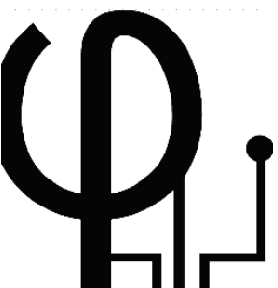
- ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- GREISCH, Jean. Paul Ricoeur: la sagesse de incertitude. *Argument: Biannual Philosophical Journal*, v. 3, n. 2, p. 475-490, 2013.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea*. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Tradução Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. 5. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. *Histórias de conceitos: estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social*. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.
- KOSELLECK, Reinhart. *Uma latente filosofia do tempo*. Organizado por Hans Ulrich Gumbrecht e Thamara de Oliveira Rodrigues; traduzido por Luiz Costa Lima. São Paulo: Editora Unesp, 2021.
- KUNDERA, Milan. *A arte do romance: (ensaio)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- KUNDERA, Milan. *A cortina: ensaio em sete partes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- KUNDERA, Milan. *A ignorância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- KUNDERA, Milan. *A imortalidade*. São Paulo: Círculo do Livro, 1998.
- KUNDERA, Milan. *A insustentável leveza do ser*. Rio de Janeiro: Record, 1995.
- KUNDERA, Milan. *O livro do riso e do esquecimento*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- KUNDERA, Milan. *Risíveis amores*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- KUNDERA, Milan. *Os testamentos traídos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Bauru: EdUSC, 2001.
- PALONEN, Kari. An Application of Conceptual History to Itself: From Method to Theory in Reinhart Koselleck's Begriffsgeschichte. *Finnish Yearbook of Political Thought*, v. 1, n. 1, p. 39-69, 1997. DOI: <http://doi.org/10.7227/R.1.1.4>.
- PEREIRA, M. H. de F.; ARAÚJO, V. L. de. Updatism: Gumbrecht's broad present, Hartog's Presentism and beyond. *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, V. 43, n. 3, 2020.
- RICOEUR, Paul. A crise da consciência histórica e a Europa. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n. 33, p.87-95, maio 1994. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-64451994000200007>.
- RICOEUR, Paul. A marca do passado. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 5, n. 10, p. 329–349, 2012. DOI: <https://doi.org/10.15848/hh.v0i10.456>.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. *O si mesmo como outro*. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. (Tomo I). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. (Tomo II). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. (Tomo III). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010c.



Recebido em: 09/04/2022
Aprovado em: 24/08/2022
Publicado em: 30/09/2022

[TRADUÇÃO]

**JAMES J. PUTNAM, ÜBER DIE BEDEUTUNG PHILOSOPHISCHER
ANSCHAUUNGEN UND AUSBILDUNG FÜR DIE WEITERE ENTWICKLUNG DER
PSYCHOANALYTISCHEN BEWEGUNG**

Por

Theodor Reik

Tradução e notas

Caio Padovan¹

(caiopadovans@gmail.com)

Guilherme Germer²

(guilhermeguita@gmail.com)

NOTA INTRODUTÓRIA

Caio Padovan

Weiny César Freitas Pinto³

(weiny.freitas@ufms.br)

O texto aqui traduzido, originalmente escrito em língua alemã, foi publicado em 1913 na seção de Resenhas críticas [*Referate und Kritiken*] do *Zentralblatt für Psychoanalyse und*

¹ Professor colaborador de Psicologia clínica na *Université Paul Valéry*, Montpellier 3, e pesquisador vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5546489394122208>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6397-6631>.

² Doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9731890269292935>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3173-6750>.

³ Professor Doutor do curso de Filosofia e de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1411304686102041>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7101-9150>.



*Psychotherapie*⁴. Nele, Reik comenta a conferência do psicanalista estadunidense James Jackson Putnam, publicada em 1912 com o título: *Sobre a importância da formação e das perspectivas filosóficas para o desenvolvimento futuro do movimento psicanalítico*. Para mais detalhes sobre a conferência de Putnam, ver Freitas Pinto e Padovan (2019)⁵.

Trata-se da primeira versão brasileira do texto de Reik e, possivelmente, a sua primeira tradução publicada. Este trabalho dá sequência a uma série de traduções e publicações realizada por nós, daquilo que pode ser denominado o primeiro debate entre filosofia e psicanálise no interior do movimento psicanalítico⁶. É o resultado parcial de uma pesquisa em andamento sobre as origens da relação entre filosofia e psicanálise.

⁴ Cf. REIK, T. James J. Putnam, über die Bedeutung philosophischer Anschauungen und Ausbildung für die weitere Entwicklung der psychoanalytischen Bewegung. (Imago, Heft 2.), *Zentralblatt für Psychoanalyse*, n. 3, p. 43-44, 1913.

⁵ Cf. FREITAS PINTO, W. C.; PADOVAN, C. James J. Putnam e as origens do diálogo entre filosofia e psicanálise: Apresentação, tradução e notas de um apelo para o estudo de métodos filosóficos na preparação para o trabalho psicanalítico (1911). *Modernos & Contemporâneos – International Journal of Philosophy*, v. 3, n. 6, p. 305-316, 2019.

⁶ Além da tradução já referenciada acima, relativa ao seu artigo de 1911, foram também publicadas em língua portuguesa a réplica de Ferenczi e a réplica de Putnam. Cf. PADOVAN, C. GERMER, G. Filosofia e psicanálise (considerações sobre um artigo do Sr. Professor Dr. JAMES J. PUTNAM da Universidade de Harvard, Boston, EUA), *Eleuthería*, v. 6, n. 10, p. 345-358, 2021. PADOVAN, C. GERMER, G. Resposta à réplica do Senhor Dr. Ferenczi. *Eleuthería*, v. 6 (número especial), p. 398-405, 2021.

**JAMES J. PUTNAM, SOBRE A IMPORTÂNCIA DA FORMAÇÃO E DAS
PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS PARA O DESENVOLVIMENTO FUTURO DO
MOVIMENTO PSICANALÍTICO (Imago, caderno 2)**

Por

Theodor Reik

[Tradução e notas: Caio Padovan e Guilherme Germer]

Esta conferência foi realizada no terceiro congresso internacional de psicanálise, em Weimar⁷. Se a tomarmos sob certo ponto de vista, ela é bastante interessante, pois aborda questões fundamentais de ordem geral e indica outras vias para o desenvolvimento futuro da psicanálise de maneira séria e enérgica.

Putnam descreve rapidamente a técnica atual da psicanálise e salienta que a forma de pensar biogenética prestou-lhe até agora serviços ora mais, ora menos preciosos. Mas afirma que este método implica um grande erro, pois ele só pode lançar luz sobre o desenvolvimento [*Entwicklung*] de modo fragmentado.

Putnam é um monista espiritualista [*geistiger Monist*]. Ele afirma que não são os processos psíquicos, mas sim os espirituais que devem ser tomados como centro do universo. Ora, desde Kant, está provada a impossibilidade da metafísica como ciência, toda ideia desse tipo não pode valer mais do que uma questão de fé, uma construção simbólica, ou mesmo uma obra de arte, bastando que apresente em sua estrutura uma coerência interna. O mesmo vale para Fechner⁸, que acredita que o psíquico e o físico (no indivíduo, por exemplo) se apresentam como dois lados de uma mesma moeda, tal como o lado côncavo e o lado convexo de uma lente.

Putnam argumenta que, para exercer as suas funções, os psicanalistas deveriam assumir esta ou aquela visão de mundo. Ora, não vemos isso como uma necessidade. Melhor seria simplesmente reconhecer que a psicanálise se corresponde com ou repousa sobre algumas ideias fundamentais [*Grundansichten*], como, por exemplo, o determinismo do psíquico. Ora, essas

⁷ [Nota dos tradutores: O terceiro congresso psicanalítico foi realizado em Weimar, na Alemanha, entre os dias 21 e 22 de setembro de 1911. De acordo com o programa do evento, a conferência de Putnam abre o congresso na manhã do dia 21, às 8h. Cf. MCGUIRE, W. SAUERLÄNDER, W. *Sigmund Freud, C. G. Jung: Briefwechsel*. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1974.

⁸ [N.T. Referência à hipótese do paralelismo psicofísico proposta por Gustav Fechner (1801-1887) em sua obra *Elemente der Psychophysik* (1860). Para um comentário a este respeito, ver: HEIDELBERGER, M. *Nature from within: Gustav Theodor Fechner and his psychophysical worldview*, tradução de Cynthia Klohr. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2004].

ideias são derivadas da experiência, sendo através dela verificadas. Posto que a psicanálise não é um sistema filosófico, mas sim um método psicológico, a exigência de que os psicanalistas assumam uma teoria metafísica não se justifica. Seria possível para um psicanalista excluir completamente a metafísica da sua esfera de interesses sem que isso afetasse o valor científico das suas realizações (Nietzsche poderia até dizer: elas ganham com isso [*sie gewinnen daduch*]⁹). Até agora, nossa posição em relação à metafísica nunca foi negativa, como aliás supõe Putnam, mas sim neutra. A psicanálise se aproxima aqui do Pragmatismo [*Pragmatismus*]¹⁰, que se apresenta como um corredor através do qual podemos ter acesso a várias salas. Neste sentido, ela oferece aos seus adeptos uma total liberdade individual. Pois o que impulsiona alguém a uma filosofia depende, sim, em última instância, do que ele é como pessoa [*Denn was einer für Philosophie treibt, hängt ja in letzter Linie davon ab, was er für Mensch ist*] (Fichte)¹¹.

⁹ [N.T. Essas palavras não consistem numa citação literal de Friedrich Nietzsche (1844-1900), cujas obras são anteriores ao surgimento da psicanálise, mas se trata de uma suposição de Reik do que esse autoralaria sobre a independência da psicanálise ante a metafísica. É provável que Reik tenha levado em consideração, aqui, os registros de Nietzsche das diferenças das ciências ante a metafísica e suas críticas à última. Ambas as noções estão bem explicitadas em *Menschliches, Allzumenschliche* (*Humano, demasiado humano*, 1878), em que o autor defende haver um “antagonismo entre os campos particulares da ciência e a filosofia”, pois “nos primeiros se procura conhecimento e nada mais” (NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Tradução de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. I, §6, p. 7); e na segunda, sobretudo, a questão da utilidade ou do propósito do conhecimento. Nesse caminho, a filosofia cultiva “a intenção inconsciente de atribuir” ao conhecimento “a mais alta utilidade. É por isso que há em todas as filosofias tanta metafísica altaneira” (Idem). Essa, por sua vez, teria surgido, segundo o autor, “nas épocas de cultura tosca e primordial” (Idem, §5, p. 7), em que “o homem acreditava conhecer no sonho um segundo mundo real”. Com base nesse dualismo que, segundo ele, foi o primeiro da história, a metafísica passou a dar “para o livro da natureza uma explicação, digamos, pneumática” (Idem, §8, p. 12), isto é, passou a “farejar, ou mesmo pressupor, um duplo sentido” em tudo. Porém, “foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar” (Idem, §9, p. 13) nas explicações metafísicas. Essas se originam da “paixão, erro e autoilusão” (Idem), e tão logo sua fragilidade metodológica é reconhecida, a metafísica é refutada. Ou caso aceitemos a possibilidade da existência de outro mundo, “nada se poderia afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas” (Idem). Portanto, ou a metafísica é abandonada pela ciência por sua fragilidade metodológica, ou posta de lado pelo pensamento como inócua. É provável que, com base nessas críticas e defesa da autonomia científica, Reik tenha citado Nietzsche acreditando que encontraria nele um aliado em sua defesa da independência da ciência psicanalítica ante a metafísica

¹⁰ [N.T. Segundo o *Dicionário de conceitos filosóficos*, organizado pelo filósofo vienense Rudolf Eisler e publicado em sua terceira edição em 1910 (p. 1.047), o pragmatismo será caracterizado como uma filosofia “teleologicamente imanente, voluntarista, biologicamente orientado, relativista, antidogmática”. Dois autores de referência citados por Eisler em seu verbete são: Charles Pierce e William James, ambos filósofos de origem estadunidense. Cf. EISLER, R. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Zweiter Band, L-SCH. 3. ed. Berlim: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1910].

¹¹ [N.T. Provável referência não literal de Reik a uma passagem de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), que se encontra em *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, originalmente publicada em 1797: “A escolha de uma filosofia depende, portanto, do homem que se é: pois um sistema filosófico não é uma peça de mobiliário sem vida que pode ser abandonado ou adotado a bel-prazer, mas, sim, um objeto animado pela alma do homem que o possui. Um caráter naturalmente fraco, frouxo e curvado pela servidão do espírito, pelo luxo da erudição e pela vaidade, jamais se elevará ao idealismo” („Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus

A relação que a psicanálise poderá encontrar com a metafísica se aproxima no sentido daquilo que Freud chamou na “Interpretação dos sonhos”¹² de “metapsicologia”, quer dizer, que a psicologia aplicada [*angewandten Seelenkunde*]¹³ tem como missão descobrir a psicogênese dos sistemas filosóficos a partir da reunião da constituição e da vivência, assim como de todas as deformações, repressões e transformações da energia psíquica.

Apesar de discordarmos do Professor Putnam em muitos aspectos essenciais, mesmo assim, não podemos deixar de sermos gratos por ter levantado esta questão fundamental.

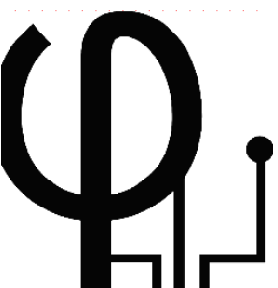
und Eitelkeit erschlafte und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben“) (Grifo e tradução nossos). Cf. FICHTE, J.G. *Fichtes Werke*. Band I, Zur theoretischen Philosophie I. Berlin: W. de Gruyter, 1971].

¹² [N.T. Referência imprecisa do autor. O termo “metapsicologia” será pela primeira vez empregado por Freud em 1901, na obra *A Psicopatologia da vida cotidiana*, publicada em forma de artigo e, posteriormente, foi reunida em um volume com título idêntico. Cf. FREUD, S. Zur Psychopathologie Des Alltagsleben, *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, v. 10, n. 1, p. 1-32; n. 2, p. 95-143, 1901. Chegamos a esta conclusão após consultar as três primeiras edições da obra *A interpretação dos sonhos*, datadas de 1900, 1909 e 1911. A título de curiosidade, lembramos que a primeira menção conhecida ao termo metapsicologia foi feita por Freud em 1896, em uma carta endereçada ao colega Wilhelm Fliess. Cf. FREUD, S. *Briefe an Wilhelm Fliess 1887-1904*. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1986].

¹³ Expressão utilizada por Freud para dar nome à primeira coleção de textos psicanalíticos publicada ainda em 1907, pelo editor Hugo Heller: *Schriften zur angewandten Seelenkunde*. Uma tradução para o português do prospecto desta coleção se encontra em: FREUD, S. Anúncio da coleção Escritos de psicologia aplicada. *Sigmund Freud, Obras completas*. v. 8. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

REFERÊNCIAS

- PADOVAN, C. GERMER, G. Filosofia e psicanálise (considerações sobre um artigo do Sr. Professor Dr. JAMES J. PUTNAM da Universidade de Harvard, Boston, EUA), *Eleuthería*, v. 6, n. 10, p. 345-358, 2021
- PADOVAN, C. GERMER, G. Resposta à réplica do Senhor Dr. Ferenczi. *Eleuthería*, v. 6 (número especial), p. 398-405, 2021.
- REIK, T. James J. Putnam, über die Bedeutung philosophischer Anschauungen und Ausbildung für die weitere Entwicklung der psychoanalytischen Bewegung. (*Imago*, Heft 2.), *Zentralblatt für Psychoanalyse*, n. 3, p. 43-44, 1913
- FREITAS PINTO, W. C.; PADOVAN, C. James J. Putnam e as origens do diálogo entre filosofia e psicanálise: Apresentação, tradução e notas de um apelo para o estudo de métodos filosóficos na preparação para o trabalho psicanalítico (1911). *Modernos & Contemporâneos – International Journal of Philosophy*, v. 3, n. 6, p. 305-316, 2019.
- MCGUIRE, W. SAUERLÄNDER, W. Sigmund Freud, C. G. Jung: Briefwechsel. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1974.
- HEIDELBERGER, M. Nature from within: Gustav Theodor Fechner and his psychophysical worldview, tradução de Cynthia Klohr. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2004.
- NIETZSCHE, F. Humano, demasiado humano. Tradução de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- EISLER, R. Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Zweiter Band, L-SCH. 3. ed. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1910.
- FICHTE, J.G. Fichtes Werke. Band I, Zur theoretischen Philosophie I. Berlin: W. de Gruyter, 1971.
- FREUD, S. Zur Psychopathologie Des Alltagsleben, *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, v. 10, n. 1, p. 1-32; n. 2, p. 95-143, 1901.
- FREUD, S. Briefe an Wilhelm Fliess 1887-1904. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1986.
- FREUD, S. Anúncio da coleção Escritos de psicologia aplicada. Sigmund Freud, Obras completas. v. 8. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.



Recebido em: 08/04/2022
Aprovado em: 24/08/2022
Publicado em: 30/09/2022

[TRADUÇÃO]

PSYCHOANALYSE UND PHILOSOPHIE

eine Erwiderung auf die Kritik von Dr. Theodor Reik

Por

*James J. Putnam (Boston)*¹

Tradução e notas

*Guilherme Germer*²
(guilhermeguita@gmail.com)

*Caio Padovan*³
(caiopadovanss@gmail.com)

NOTA INTRODUTÓRIA

Caio Padovan

*Weiny César Freitas Pinto*⁴
(weiny.freitas@ufms.br)

O presente artigo foi publicado por James Jackson Putnam em 1913, no *Zentralblatt für Psychoanalyse und Psychotherapie*, alguns meses após a publicação da resenha crítica de Reik sobre a conferência de Putnam intitulada *Sobre a importância da formação e das perspectivas filosóficas para o desenvolvimento futuro do movimento psicanalítico*. Para mais informações

¹ Originalmente publicado em: PUTNAM, J. J. *Psychoanalyse und Philosophie. Eine Erwiderung auf die Kritik von Dr. Otto Reik. Zentralblatt für Psychoanalyse und Psychotherapie*, v. 3, n. 6-7, p. 265-269, 1913.

² Doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9731890269292935>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3173-6750>.

³ Professor colaborador de Psicologia clínica na *Université Paul Valéry*, Montpellier 3, e pesquisador vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5546489394122208>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6397-6631>.

⁴ Professor Doutor do curso de Filosofia e de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1411304686102041>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7101-9150>.



a respeito da conferência de Putnam, ver Freitas Pinto e Padovan (2019)⁵. Escrita originalmente em alemão, apresentamos aqui ao leitor a primeira versão brasileira da resposta de Putnam a Reik. Não temos notícia de outras traduções desse material para qualquer outro idioma. Trata-se, portanto, de um trabalho pioneiro, que encerra uma sequência de traduções e publicações realizadas por nós, dirigidas a textos que compõem o primeiro grande debate entre filosofia e psicanálise no interior do movimento psicanalítico⁶. Nosso próximo passo é integrar o conjunto desses textos, aprofundando a reflexão sobre a sua importância histórica e filosófica, e ampliar o debate, apresentando outros autores que se debruçaram sobre o tema, no mesmo período, discussões acerca da relação entre psicanálise e filosofia.

⁵ Cf. FREITAS PINTO, W. C.; PADOVAN, C. James J. Putnam e as origens do diálogo entre filosofia e psicanálise: Apresentação, tradução e notas de um apelo para o estudo de métodos filosóficos na preparação para o trabalho psicanalítico (1911). *Modernos & Contemporâneos – International Journal of Philosophy*, v. 3, n. 6, p. 305-316, 2019.

⁶ Além da tradução já referenciada acima, relativa ao seu artigo de 1911, foram também publicadas em língua portuguesa a réplica de Ferenczi e a réplica de Putnam. Cf. PADOVAN, C. GERMER, G. Filosofia e psicanálise (considerações sobre um artigo do Sr. Professor Dr. James J. Putnam da Universidade de Harvard, Boston, EUA), *Eleuthería*, v. 6, n. 10, p. 345-358, 2021; PADOVAN, C. GERMER, G. Resposta à réplica do Senhor Dr. Ferenczi. *Eleuthería*, n. 6 (Especial), p. 398-405, 2021.

PSICANÁLISE E FILOSOFIA
uma resposta à crítica do Dr. Theodor Reik⁷

Por

James J. Putnam (Boston)

[Tradução e notas: Guilherme Germer e Caio Padovan]

Mesmo que com um pequeno atraso, seria ainda possível reivindicar um espaço no *Zentralblatt* para explicar, um pouco mais, o objetivo da minha conferência realizada no Congresso de Weimar, em 1911, conferência que o Sr. Dr. *Theodor Reik* teve a bondade de debater no número de outubro?

Espero que o senhor expositor me desculpe por também dizer aqui que, depois da leitura de sua recensão, estou ainda mais profundamente convencido do direito e valor prático de meus argumentos. Eu também queria, por outro lado, admitir que ficou claro para mim mesmo que não fui capaz de gerar em meus colegas psicanalistas o mesmo sentimento que me impeliu a realizar essa palestra.

Há, principalmente, quatro elementos que eu procurei defender.

Em primeiro lugar, afirmei que quando os psicanalistas saem do estreito círculo do trabalho puramente terapêutico (como eles, de fato, muitas vezes fizeram, precipitando-se como conhecedores da alma), deles se deveria exigir, para que se faça justiça à ciência e a si próprios, que estudem cuidadosa e amistosamente todos os demais métodos de interpretação através dos quais as ações e as motivações humanas normais [*Motive normaler Menschen*]⁸ têm sido explicadas até aqui. Isso vale, antes de tudo, para os métodos de interpretação filosóficos, que deveriam ser de especial interesse a todos os psicanalistas, e precisamente, por causa de sua sutileza e relevância.

⁷ Resenha do Dr. Reik sobre o trabalho de Putnam: “Sobre a importância da formação e das perspectivas filosóficas para o desenvolvimento futuro do movimento psicanalítico”, publicado no primeiro número do terceiro volume do *Zentralblatt für Psychoanalyse*. [Nota dos tradutores (N.T). “Dr. Otto Reik”, no original. Corrigimos o erro de grafia na tradução incluindo o primeiro nome de Reik, “Theodor”.

⁸ [N.T. A questão das “motivações humanas normais” será desenvolvida por Putnam dois anos mais tarde em uma obra de divulgação científica intitulada *Motivações humanas*. Dois dos seis capítulos que compõem este trabalho abordarão diretamente questões psicanalíticas. Cf. PUTNAM, J. J. *Human motives*. Boston: Little, Brown, and Company, 1915].

O estudo da filosofia e da metafísica foi tão indevidamente negligenciado pelos cientistas naturais nos últimos cinquenta anos que, muitos, têm ainda hoje a convicção de que essas tentativas de interpretação da vida humana não podem trazer à luz nada de essencial. Isso, porém, é um grave erro. Minha opinião é a de que, justamente, os psicanalistas seriam capazes de trazer um material precioso para reabilitar a reputação da filosofia e da metafísica entre médicos e naturalistas; [pois] lhes foi possível, graças à sua perspicácia, descobrir muitas nuances da atividade espiritual, que os outros pesquisadores até agora eludiram.

É certo, no entanto, que a postura dos psicanalistas que levantam de maneira otimista a bandeira da “verdade total” não seria nem científica, nem digna, uma vez que se permitem continuamente adentrar o domínio da filosofia sem fazer justiça à própria filosofia. Assim, a escolha dos sistemas [filosóficos] é atribuída “parcialmente” à ação do inconsciente dos diversos filósofos; mas não deveríamos permanecer no escuro, e por tanto tempo, sobre *em que medida* essa ação do inconsciente é vista como responsável pela escolha do sistema. A proposta de substituir a palavra e o conceito de “metafísica” por “metapsicologia” também é de grande importância; gostaríamos, no entanto, de saber se desse modo se entende que a filosofia e a metafísica devem ser antes de tudo vistas como manifestações [*Erscheinungen*] de origem biogenética.

Eu reconheço de bom grado que, enquanto a psicanálise dava os seus primeiros passos, seus partidários não estavam obrigados ou comprometidos a serem completamente justos em relação à sua rival filosofia e a reconhecê-la. Minha crítica não se endereça, portanto, de modo algum, ao fato de que *até agora* as reivindicações da filosofia não foram consideradas. Contudo, como diz o título de minha conferência, espero que chegue o dia em que se considere benéfico estudar as atividades espirituais não apenas do ponto de vista biogenético, mas também filosófico. O fato de se ter até agora hesitado é, segundo minha visão, baseado em uma resistência, ou seja, em um preconceito infundado. Acreditava-se e ainda se acredita que, se as ciências naturais são exatas, e seus procedimentos confiáveis, isso não poderia ser admitido no caso da metafísica. Essa é uma conclusão muito deficiente. A causa dessa opinião repousa no fato de que a metafísica é uma ciência demasiado complexa, que exige, junto a uma grande clareza de pensamento lógico, uma capacidade especial de penetração nos processos anímicos, bem como uma formação particular. Poderíamos afirmar a mesma coisa, como todos nós sabemos, da própria psicanálise, o que explica facilmente o lamentável desdém que persiste ainda hoje também em relação a esta.

Meu segundo ponto foi de que todo o tratamento psicanalítico é “*uma etapa de um processo educacional*”, e aponta, necessariamente, para algum tipo de “sublimação”

como seu objetivo final e ideal. Essa sublimação talvez não seja sempre perseguida pelo psicanalista. Existem pouquíssimos casos em que a vontade, ou as ideias morais, ou a consciência social [*soziale Bewusstsein*]⁹ do paciente não sejam exigidas em um certo grau, por vezes particularmente elevado. O psicanalista, em seu papel de educador, deveria, portanto, ser íntimo de todas as fontes de ideias e impulsos morais, mesmo que ele não comunique esse saber de modo sistemático ao paciente. Quando temos a certeza de conhecer as fontes de nossas ideias morais, então, essa certeza contribuirá, substancialmente, na determinação da direção de nossos processos sublimatórios. Nenhuma sublimação, porém, pode ser completa, se não se estudam os fatos que compõem a sua base. Todo procedimento distinto (agnóstico) reconduz àquele individualismo e infantilismo terríveis do assim chamado período “científico”¹⁰, de cuja grande estreiteza felizmente nos livramos, e precisamente agora¹¹. Os psicanalistas aplicam um grande

⁹ [N. T. O conceito correspondente em inglês, *social consciousness*, foi bastante debatido na filosofia norte-americana, em especial pelo pragmatismo, com o qual Putnam provavelmente teve contato por ser-lhe contemporâneo e conterrâneo. Em seus textos inéditos, Charles Peirce fala tanto de uma “consciência social, ou o sentimento de simpatia em relação ao outro” (PEIRCE, C. *The Collected papers of Charles Peirce*, IV – Consciousness, §2, Forms of consciousness, 7.540); quanto de uma consciência social distinta da carnal, e “pela qual o espírito de um homem é incorporado em outros, e que continua a viver e respirar e ter o seu ser muito mais longo (*longer*) do que os observadores superficiais imaginam” (Idem, §5, 7.575). James Tufts, em *Creative intelligence – essays in the pragmatic attitude* (1917), publicado quatro anos após o presente artigo, defendeu que a “consciência social [...] não foi trabalhada nos tempos de Kant como por autores recentes” (TUFTS, H. *The moral life and the construction of values and standards*. In: DEWEY, J. (Org.). *Creative intelligence*, New York: Henry Holt and Company, 1917, p. 363). E a definiu como “a atitude [...] de ir junto (*along*) ao outro, e assim, estender e enriquecer nossas experiências. Entramos em suas ideias, nos alinhamos à sua imaginação, nos acendemos com seus entusiasmos, nos simpatizamos com suas alegrias ou tristezas [...] Se ‘o lar é o lugar onde, quando você deve ir até ele, ele deve te acolher’, como diz Frost, um amigo é aquele que, quando você vai a seu encontro, ele irá te aceitar” (Idem, p. 377)

¹⁰ Putnam parece opor-se, aqui, à “lei geral do desenvolvimento do espírito humano” (COMTE, A. *Curso de filosofia positivista*. In: CIVITA, V. (Org.). Coleção Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril, v. 33, 1973, p. 13), defendida por Augusto Comte em *Curso de filosofia positivista* (1830). Essa lei foi citada por Freud em *Totem e tabu* (1913), e seus colaboradores próximos pareciam simpatizar com esta. Trata-se da seguinte teoria: para Comte, o desenvolvimento da inteligência humana atravessa três fases principais: a teológica, a metafísica e a científica. Essa última supera as duas anteriores, tidas por “primitivas”, por usar o método positivo no filosofar, fundado no reconhecimento da “impossibilidade de obter noções absolutas” e de se “conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para preocupar-se unicamente em descobrir, graças ao uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e de similitude” (Idem). Essa teoria também engloba um otimismo prático que Putnam associa, aqui, ao infantilismo: Comte cria que o desenvolvimento científico-positivista seria necessariamente acompanhado de uma evolução política, social e moral da humanidade, a qual só poderia ser alcançada por aquele caminho. Em suas palavras: “A grande crise política e moral das sociedades atuais provém, em última análise, da anarquia intelectual” (Idem, p. 23). “A razão pública deve encontrar-se implicitamente disposta a acolher atualmente o espírito positivo como a única base possível para uma verdadeira resolução da profunda anarquia intelectual e moral, que caracteriza sobremaneira a grande crise moderna” (COMTE, A. *Discurso sobre o espírito positivo*. In: CIVITA, V. (Org.). Coleção Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril, v. 33, 1973, p. 74). “Completando a vasta operação intelectual iniciada por Bacon, por Descartes e por Galileu, construíamos diretamente o sistema de ideias gerais que esta filosofia, de agora em diante, está destinada a fazer prevalecer na espécie humana, e a crise revolucionária, que atormenta os povos civilizados, estará essencialmente terminada” (COMTE, 1974a, p. 25).

¹¹ [N. T. Curiosamente, o mesmo Friedrich Nietzsche que Theodor Reik utilizou, em seu texto, para defender a importância da emancipação da ciência da psicanálise perante a metafísica, pode ser citado entre os autores

cuidado ao estudo dos aspectos dos instintos [*Triebe*], e rastreiam as pegadas de suas influências. Contudo, eles só se ocupam de modo insuficiente da origem dos instintos, e sobretudo da origem e natureza dos processos espirituais.

Entre os homens formados nas ciências naturais, parece existir a ideia geral de que a mente resulta de uma evolução puramente física, que começou com o caos. De acordo com essa doutrina, não se exigirá dos homens, segundo sua determinação e origem, nenhum reconhecimento [*Anerkennung*] de uma responsabilidade moral superior. Por esses homens, a

que encabeçam essa tendência aludida por Putnam de crítica à estreiteza de uma fé infantil e exagerada na ciência: “É ainda uma fé metafísica, aquela sobre a qual repousa a nossa fé na ciência” (NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. Tradução de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. III, 1998, §24, p. 139-140). Assim como o sacerdote ascético acredita ter encontrado o único método de apreensão da essência das coisas, Nietzsche afirma que a ciência também faz isso, ao recusar qualquer traço de interpretação e subjetividade em sua busca de uma verdade puramente objetiva e factual: “Mas o que força a isto, a incondicional vontade de verdade, é a fé no próprio ideal ascético [...] — é a fé em um valor metafísico, um valor em si da verdade, tal como somente esse ideal garante e avaliza [...] Não existe, a rigor, uma ciência ‘sem pressupostos’ [...] deve haver antes uma filosofia, uma ‘fé’, para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um limite, um método, um direito à existência. (Quem entende o contrário, quem, por exemplo, se dispõe a colocar a filosofia ‘sobre base estritamente científica’, precisa antes colocar não só a filosofia, mas também a verdade de cabeça para baixo” (Idem). Ou seja, ao se crer capaz de despir-se de qualquer fundação ou orientação externa, como a filosófica, a ciência se apresenta como uma nova religião, mais refinada, é verdade, mas, analogamente, acredita no valor absoluto (e, portanto, metafísico) de sua própria verdade e metodologia. Daí a semelhança externa entre o cientista e o sacerdote ascético: “Também do ponto de vista fisiológico, a ciência pisa no mesmo chão que o ideal ascético: um certo empobrecimento da vida é o pressuposto, em um caso como no outro — as emoções tornadas frias, o ritmo tornado lento, a dialética no lugar do instinto, a seriedade impressa nos rostos e nos gestos” (Idem, III, §25, p. 141). Em um texto anterior, Nietzsche também precisa que o homem objetivo, “no qual o instinto científico vem a florir por inteiro”, priva-se de toda personalidade, filosofia e finalidade, e desse modo, torna-se um simples espelho ou escravo: “Habitado a submeter-se ao que quer ser conhecido, sem outro prazer que o dado pelo conhecer, ‘espelhar’ [...] Sua alma-espelho, que eternamente se alisa, já não sabe afirmar, nem sabe negar; ele não comanda [...] tampouco é um homem-modelo; a ninguém precede nem sucede; colocando-se muito a distância, não tem motivos para tomar partido entre o bem e o mal [...] Ele é um instrumento, algo como um escravo [...] Um homem sem conteúdo e substância, um homem ‘sem si’” (NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Cia. das Letras, 2005, §207, p. 97-98). Nietzsche opõe a essa ideia de uma ciência puramente factual e objetiva, sem filosofia e ideal, o perspectivismo do conhecimento: “Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’” (NIETZSCHE, 1998, III, §12, p. 108). O apelo de Putnam a um trabalho em conjunto da filosofia e psicanálise retoma significativamente o perspectivismo nietzschiano. Quanto ao individualismo da concepção científica criticada por Putnam, ele também foi alvo da crítica de seu contemporâneo John Dewey. Para ele, “As ciências criaram novas artes industriais. O domínio físico das energias naturais do homem foi multiplicado indefinidamente [...]. Porém, um pequeno grupo de pessoas é suficientemente otimista para declarar que um comando similar das forças que controlam o bem-estar social e moral do homem foi alcançado [...]. Não apenas a evolução do método de conhecimento permaneceu muito limitado aos assuntos econômicos e físicos, como que o progresso também trouxe consigo distúrbios morais novos e sérios” (DEWEY, J. *Reconstruction in philosophy*. New York: Henry Holt and Company, 1920, p. 125). Há uma necessidade, portanto, de uma “reconciliação das atitudes da ciência prática e da apreciação estética e contemplativa”, liderada pela filosofia. Sem essa conciliação, ou seremos “vítimas de forças naturais” avassaladoras (enfrentadas pela técnica), ou nos tornaremos “uma raça de monstros econômicos” (Idem, p. 127), individualistas, entediados ou extravagantes (combatido pela filosofia). Somente o último pode guiar o saber científico para além da condição de ser um mero “catálogo dos fatos particulares descobertos sobre o mundo” (DEWEY, J. (1916). *Educação e democracia*. Tradução de G. Rangel e A. Teixeira. São Paulo: Ed. Nacional. 1979, p. 357), e situá-lo na construção de “uma atitude geral para com este”, orientada à “continuidade social da vida” (Idem, p. 2).

ética se reduziria ao nível de um utilitarismo puro e estreito. Essa doutrina se transformou diretamente em uma visão geral, que, porém, pode ser defendida apenas com grandes dificuldades. Mas ela é incontestavelmente o resultado lógico da superstição existente de que se poderia explicar tudo com o auxílio do método biogenético.

O estudo da metafísica e dos pressupostos necessários da filosofia não são meras frases sem alcance prático. Quem acredita nisso precisa apenas considerar o frontispício do “*Studies in Hegelian Cosmology*” de McTaggart e ler o prefácio do livro¹². A metafísica superior é difícil de conceber, mas, segundo minha visão, os princípios fundamentais dessa ciência consistem, inerentemente, em um patrimônio comum de todos os homens tidos por normais.

A afirmação de Abraham, que diz em seu admirável “Sonho e mito” (p. 67): “Assim como a criança não vem ao mundo com uma ética altruísta, tampouco é de se aceitar que os homens dos tempos pré-históricos portem em si ideias religiosas ou filosóficas, as quais se simbolizaram posteriormente nos mitos” não me parece especialmente iluminadora¹³. Como se deve explicar que a filosofia tenha sido trazida à existência, se os seus germes já não existissem nas mentes saudáveis dos homens pré-históricos, ou dormissem como disposições naturais no espírito de cada recém-nascido? O mesmo vale, naturalmente, para toda forma de ciência. Nenhuma evolução caminha em linha reta, mas se manifesta em círculos e espirais. Em cada broto está a coroa da árvore e das próximas sementes por virem, e a realização de cada espírito pressupõe que o espírito já exista como seu precursor. O espírito, portanto, deve ter sido o início de todo universo. A carência do método biogenético, como de todo método de explicação, repousa, destarte, no fato de que ele não estuda um exemplo real de evolução como um todo, mas sempre e somente uma curta etapa deste.

O espírito de todo homem, mesmo nas formas mais primitivas, deve, além disso, ser criado de acordo com o mesmo plano do espírito universal, cujas reações internas, conseqüentemente, são dignas de estudo.

Meu terceiro ponto foi, em sua essência, de que hoje não se arriba mais na pergunta de se os psicanalistas deveriam usar “intuições gerais” [*Allgemeine Anschauungen*], pois eles já as

¹² [N.T. Referência do autor à obra: McTAGGART, J. *Studies in Hegelian Cosmology*. Cambridge: University Press, 1901. John McTaggart (1866-1925) foi um filósofo idealista britânico, importante representante do pensamento de Hegel na Inglaterra. Ao consultar a obra citada, não encontramos nenhuma informação a este respeito, nem no frontispício, nem no prefácio, comentados por Putnam. Talvez o psicanalista estadunidense estivesse se referindo à introdução do livro, na qual McTaggart discute a noção cosmologia do ponto de vista hegeliano].

¹³ [N.T. Referência à obra: ABRAHAM, K. *Traum und Mythos. Eine Studie zur Völkerpsychologie*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke, 1909. A mesma passagem de Karl Abraham já havia sido evocada por Putnam, também em tom crítico, em sua resposta a Ferenczi. Ver a versão por nós traduzida deste texto em: PUTNAM, J. J. Resposta à réplica do senhor Dr. Ferenczi. *Eleuthería*, v. 6, número especial, p. 398-405, p. 401, 2021].

usam, por mais que queiram relutar tanto contra isso, e inclusive mais do que deveriam. Assim, por exemplo, o Dr. Reik me caracteriza como um monista (espiritual), e convoca a autoridade de Kant para a discussão, para apresentar as minhas intuições como indefensáveis. Aqui, porém, é um caso de: ou isso ou aquilo. Se o Dr. Reik discorda das minhas ideias, ele deve, necessariamente, aceitar outras como melhores. Ele é, portanto, dualista? E está realmente preparado para defender a impossível doutrina dualista? Ele negaria que um pensador talvez ainda maior do que Kant (Hegel) nos conferiu boas provas (que deveriam interessar diretamente a nós psicanalistas) de que as afirmações do pensador de Königsberg sobre a questão acima foram fundadas de modo muito insuficiente? Ou o senhor expositor rejeita, de algum modo, o princípio dualista; e aceita, em contrapartida, a doutrina de um monismo material, embora precise de suas habilidades espirituais para provar que os fenômenos psíquicos, em sua esfera de ação e por meio das habilidades evolutivas, são subordinados aos fenômenos físicos e podem ser a eles reduzidos? Isso, porém, seria uma afirmação bem grave, e que representa, segundo minha visão, uma perspectiva que não poderá ser defendida.

Meu quarto ponto é que nenhuma atividade espiritual depende apenas da experiência. É possível que cada ação espiritual guarde da experiência certa tonalidade, quer dizer, que ela não possa, em condições normais, desfazer-se de todos os elementos da experiência. Mas existe uma porção de pressupostos necessários que opera silenciosamente no espírito de todo homem, acompanhando cada pensamento, e que, por isso, não nos chegam por meio da experiência. Ninguém “experimenta”, por exemplo, o “movimento” enquanto tal ou a causalidade enquanto tal, mas somente seus resultados. Portanto, esses conceitos nos remetem a capacidades analisáveis e reais do espírito, que foram estudadas zelosamente por homens habilitados. Graças a eles, uma miríade de fatos importantes foi trazida à luz, e que nós, pesquisadores do campo da atividade espiritual e de seus símbolos, não podemos ignorar. Alguns desses fatos, foram mencionados em minha palestra, outros; eu relatei em meu segundo artigo na revista “*Imago*” (n. 5)¹⁴ (todos eles naturalmente podem ser encontrados na literatura filosófica). Eu também chamei a atenção ao fato de que esse tipo de atividade do espírito, por meio dos quais aqueles “pressupostos” são reconhecidos, tem o seu próprio meio de expressão simbólica, que nós deveríamos limitar em nosso estudo, para poder avaliar aqueles outros tipos de simbolismos que interessam especialmente a nós, psicanalistas, exatamente de acordo com sua importância.

Nessa oportunidade, eu gostaria de me referir aos preciosos trabalhos de Silberer, sobretudo àqueles em que ele estuda o mecanismo dos sonhos que são sonhados no estágio

¹⁴ [N.T. Cf. PUTNAM, J. J. Antwort auf die Erwiderung des Herrn Dr. Ferenczi. *Imago*, v. 1, n. 5, p. 527-530, 1912].

de transição entre o sono e a vigília¹⁵. “Transição” em si mesma, porém, considerada como um verdadeiro objeto de investigação, não foi a nenhuma parte reconhecida a não ser na metafísica, e sua interpretação não foi estudada por ninguém com mais zelo do que Hegel e seus discípulos, que a trataram como um processo espiritual definitivo e típico. O mesmo se aplica à “reconciliação de estados espirituais opostos”, que nós temos de considerar continuamente em nosso trabalho. Por que, contudo, devia ser uma ofensa ao movimento psicanalítico quando propomos esclarecer o objetivo de nosso trabalho e elevar seu valor através do estudo, do modo como mencionamos? O Sr. Dr. Reik insiste em que “Até agora, nossa posição em relação à metafísica nunca foi negativa, como, aliás, supõe Putnam, mas, sim, neutra”¹⁶. Entretanto, já ofereci argumentos que defendem, com completude, que isso não é o caso nem pode sê-lo. Afinal, a uma potência neutra não se dá a liberdade de determinar suas próprias fronteiras, dando a entender senão uma exigência, ao menos um desejo de reduzir, assim, as linhas de demarcação dos vizinhos. O Sr. Dr. Reik, todavia, faz algo semelhante quando, sem qualificação, afirma: “O que impulsiona alguém a uma filosofia depende, sim, em última instância, do que ele é como pessoa”¹⁷. Essa afirmação é parcialmente verdadeira, mas é apenas parcialmente verdadeira. O Sr. Dr. Jung, por exemplo, cujas exposições são de palavras tão eminentes, também tornaria a “libido” em sentido amplo a base de todo conhecimento espiritual. Por que, porém, temos de nos deter aqui? Por que não poderíamos obter o conhecimento de que a “libido”, considerada sob esse ângulo, não é, na realidade, nada além da “*poussée vitale*” de Bergson, ou a “autorrealização” [*Selbstbetätigung*]¹⁸ de Hegel, ou outros

¹⁵ [N.T. Referência do autor aos trabalhos do filósofo vienense Herbert Silberer, então membro da Sociedade Psicanalítica de Viena. O primeiro desses trabalhos foi publicado em 1909, com o título *Notas sobre um método de produção e observação de certos fenômenos de alucinação simbólica*. Cf. SILBERER, H. Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinations-Erscheinungen hervorzurufen und zu beobachten. *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, n. 1, p. 513-525, 1909.

¹⁶ Reik, T., Padovan, C., & Germer, G. (2022). JAMES J. PUTNAM, SOBRE A IMPORTÂNCIA DA FORMAÇÃO E DAS PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS PARA O DESENVOLVIMENTO FUTURO DO MOVIMENTO PSICANALÍTICO. *Eleuthería - Revista Do Curso De Filosofia Da UFMS*, vol. 7, n. 13, 289 – 294, 2022.

¹⁷ [Reik, T., Padovan, C., & Germer, G. (2022). JAMES J. PUTNAM, SOBRE A IMPORTÂNCIA DA FORMAÇÃO E DAS PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS PARA O DESENVOLVIMENTO FUTURO DO MOVIMENTO PSICANALÍTICO. *Eleuthería - Revista Do Curso De Filosofia Da UFMS*, vol. 7, n. 13, 289 – 294, 2022.

¹⁸ [N.T. O termo *Selbstbetätigung*, traduzido por “autorrealização”, aparece pela primeira vez na resposta de Putnam a Reik. No primeiro artigo de Putnam, publicado em inglês, encontramos a expressão *self-active energy* (p. 252 e p. 255). Cf. PUTNAM, J. J. A Plea for The Study of Philosophic Methods in Preparation for Psychoanalytic Work. *The Journal of Abnormal Psychology*, 6, pp. 249-264, 1911. Na versão alemã de seu primeiro artigo, encontramos a expressão *Selbsttätige Energie* e *Selbsttätige Kraft* (p. 104, 105, 106, 107, 108, 109) que parecem traduzir a expressão inglesa de maneira bastante literal. Cf. PUTNAM, J. J. Ueber die Bedeutung philosophischer Anschauungen und Ausbildung für die weitere Entwicklung der psychoanalytischen Bewegung. *Imago*, v. 1, n. 2, p. 101-118, 1912. Considerando a filiação desta noção ao conceito hegeliano de *Selbstbetätigung*, explícita no presente artigo, optamos por traduzir todas as demais

filósofos? Admitir isso é, com certeza, reconhecer por completo a realidade ou o domínio superior de um princípio idealista como sendo a base de toda a vida. Negá-lo, porém, significa aderir a uma doutrina que torna a atividade do espírito dependente logicamente das leis físicas, e que, no entanto, falta na explicação do sentido e da origem das leis físicas ou da atividade do espírito como o resultado delas.

Em poucas palavras, nós temos de entrar nos jardins da filosofia, o que também já fizemos. Se não podemos penetrá-lo pela porta, devemos pular a cerca, como amigos ou inimigos – tanto faz! Contudo, isso de fazer rodeios sem se ter reconhecido, de fato, o significado da filosofia é cair no mesmo erro em que sucumbem aqueles médicos que se nomeiam psiquiatras, psicólogos, psicoterapeutas etc., mas que não estudaram com exatidão a psicanálise.

Nós que nos declaramos desejosos da investigação e descoberta “da realidade”, não deveríamos nos satisfazer apenas com a realidade relativa. Não é suficientemente reconhecido que “realidade” significa, para nós, “concordância com nosso espírito”, o qual unicamente sente e julga. Contudo, realidade, neste sentido, não será expressa completamente por meio de conteúdos de experiência, como o definem as percepções sensíveis. Nossas experiências poderiam ser vistas, antes, como formas de expressão simbólica da realidade, do que como a realidade “em si”.

Para finalizar, eu acredito que se pode dizer que a confusa discussão sobre “monismo” e “dualismo” perde seu direito de existência quando considerada à luz da pesquisa filosófica. Isso, em todo caso, é um alívio e um benefício para nós.

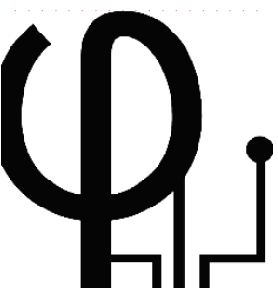
Os trabalhos de Bergson sobre esse tema são muito interessantes e importantes, inclusive quando não são metafísicos¹⁹. Contudo, o reconhecimento da demonstração *hegeliana* (que me parece logicamente irrefutável), segundo a qual é uma característica de toda atividade do espírito que ela suceda sob uma forma subjetivo-objetiva *quase* dualista, oferece-nos, ao menos, uma base para a argumentação posterior, por meio da qual todo o problema é trazido a uma luz que pouco pode ser extraída de outras fontes.

ocorrências das expressões inglesa e alemãs por “força” ou “energia autorrealizadora”. Cf. FREITAS PINTO, W. C.; PADOVAN, C. Ibid.].

¹⁹ [N.T. Segundo Geovana Monteiro, Bergson defende uma “espécie de monismo do tempo que não exclui a variedade qualitativa de seus fluxos. Em certo sentido, teríamos o monismo apresentado desde *Matéria e memória* (1896), a partir da constatação da temporalidade na matéria, e, por fim, da interpretação da duração como dissipada em ritmos distintos em todos os níveis do real. Mas, Deleuze caracteriza esta multiplicidade de ritmos como uma espécie de ‘pluralismo quantitativo’, o que poderia, no entanto, recolocar o problema do monismo/pluralismo” (MONTEIRO, G. Um absoluto movente: considerações sobre monismo e pluralismo em Bergson. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 18, n. 2, p. 86-99, 2018, p. 92). Esse embate entre monismo e pluralismo é abordado por Bergson sob uma nova luz em *A evolução criadora* (1907), e, também, em *Duração e simultaneidade* (1922), mas que, no entanto, é posterior ao presente artigo].

REFERÊNCIAS

PUTNAM, J. J. Psychoanalyse und Philosophie. Eine Erwiderung auf die Kritik von Dr. Otto Reik. *Zentralblatt für Psychoanalyse und Psychotherapie*, v. 3, n. 6-7, p. 265-269, 1913.



Recebido em: 06/04/2022
Aprovado em: 03/06/2022
Publicado em: 30/09/2022

[TRADUÇÃO]

DO LIVRO DE MONTAIGNE
DU LIVRE DE MONTAIGNE

Por

Nicolas Malebranche

Tradução

Jeferson da Costa Vaz¹
(jeferson.2004@outlook.com)

Biografia do autor: Nascido em Paris, o padre Malebranche (1638-1712) foi um dos filósofos mais populares de seu tempo (BADIOU, 2013). Smith afirma, na sua tradução da obra *De la Recherche de la Verité* (1674/75)² – o primeiro texto publicado por Malebranche – que seus textos foram amplamente editados naquele contexto, tendo ampla influência sobre muitos autores³. Malebranche ficou conhecido principalmente por sua doutrina da Visão em Deus, e pela sua doutrina das causas ocasionais, hoje conhecida como *ocasionalismo*, que teve reconhecida influência sobre as reflexões de David Hume (1711-1776) (GOMES; SIMON, 2019). Yves-Marie André (1675-1764), discípulo e biógrafo de Malebranche, fala-nos do sucesso extraordinário (ANDRÉ, 1970) de suas obras⁴. Sobre o caráter do padre do Oratório, P. Adry, outro biógrafo, informa-nos: “Nada era mais admirável do que a sua simplicidade de criança, sua humildade, sua retidão, sua sinceridade, sua afabilidade.” (ADRY, 1970, p. 412).

Resumo do texto original: O texto *Du livre de Montaigne* se encontra no interior da obra *De la Recherche de la Verité*, mais especificamente no meio do livro II sobre a Imaginação. De maneira geral, a obra trata “da natureza do espírito do homem e do uso que devemos fazer para evitar o erro nas ciências”, como sugere o subtítulo do texto. A obra contém seis livros: Dos sentidos, Da imaginação, Do entendimento ou do espírito puro, Das Inclinações, Das Paixões e Do método. No livro II, Da

¹ Doutorando em Filosofia pelo *Joint PhD do Programme Dottorato in Scienze Umane* da Università degli Studi di Ferrara e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5729343600126279>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5162-6909>.

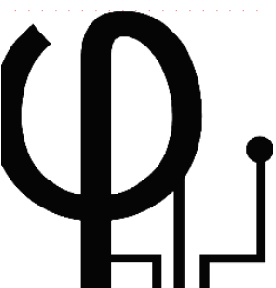
² Sobre o fato de os textos de Malebranche terem sido amplamente editados, cf. a *Introdução* de Plínio Junqueira Smith, cuja referência é: MALEBRANCHE, Nicolas. *A busca da verdade (textos escolhidos)*. Trad. Plínio J. Smith. 1ªed. São Paulo: Discurso editorial, 2004.

³ Podemos mencionar o conceito de *Vontade* que influenciou Arthur Schopenhauer (1788-1860), como o próprio autor confessa na sua mais célebre obra. Há também a noção de *inquiétude* que influenciou na construção de John Locke da noção de *uneasiness* (ALQUIÉ, 1974; MONZANI, 2011). Além desses autores, podemos mencionar Pierre de Bayle (1674-1706), La Mettrie (1709-1751) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Sobre estas últimas influências, ver, respectivamente: Solère (1995), Araújo e Bocca (2013), e Riley (1986).

⁴ É interessante como o biógrafo descreveu a *De la Recherche de la Verité* como a “obra maior de seu tempo”, algo que não podemos considerar como um exagero, tendo em vista o número amplo de edições deste texto.



imaginação, Malebranche reflete acerca de como a imaginação pode conduzir o ser humano ao erro no tocante aos raciocínios. Ora, mas por que se identifica um texto sobre os *Ensaíos* de Montaigne no meio deste livro? Montaigne aparece como alguém que seria o modelo de como não fazer uso da imaginação. Para Malebranche, o uso que Montaigne fez desta faculdade indicou uma erudição que obstava o raciocínio, como veremos abaixo.



DO LIVRO DE MONTAIGNE

Por

Nicolas MALEBRANCHE.

[Tradução: Jeferson da Costa Vaz]

Os *Ensaio*s de Montaigne também podem nos servir de prova da força que as imaginações têm umas sobre as outras: pois este autor tem um certo ar livre; ele dá um aspecto tão natural e tão vivo aos seus pensamentos que é difícil lê-lo sem se deixar inquietar. A negligência que ele causa condiz muito bem com ele e o torna agradável para a maior parte do mundo sem o fazer desprezar; e seu orgulho é certo orgulho de homem honesto, se isso se pode dizer assim, que faz com que se lhe respeite sem odiá-lo. O ar do mundo e o ar de cavalheiro, apoiados por alguma erudição, produzem um efeito tão prodigioso sobre o espírito, que geralmente o admiramos e nos rendemos quase sempre ao que ele decide, sem ousar examiná-lo e, por vezes até sem entendê-lo. Estas não são de maneira alguma as razões que persuadem: ele não adiciona a elas quase nunca coisas que ele afirma, ou pelo menos ele quase nunca adiciona as que tenham alguma solidez. Com efeito, ele não tem princípios sobre os quais ele funda seus raciocínios, e ele não tem ordem para fazer as deduções de seus princípios. Um trecho da história não prova; um pequeno conto não demonstra; dois versos de Horácio, um apotegma de Cleômenes ou de César não devem persuadir as pessoas razoáveis: no entanto seus *Ensaio*s não são senão um tecido de traços de histórias, de pequenos contos, ditos espirituosos de dísticos e de apotegmas⁵.

É verdade que não devemos olhar Montaigne em seus *Ensaio*s como um homem que raciocina, mas como um homem que se diverte, que tenta agradar e que não pensa em ensinar; e se aqueles que o leem apenas se divertem, é preciso concordar que Montaigne não seria um livro tão perverso para eles. Mas é quase impossível não amar o que apraz e não se alimentar das carnes que adulam o gosto. O espírito não pode se aprazer na leitura de um autor sem tomar

⁵ [N. T.] É interessante notar que, tal como a filósofa Syliane Charles (1997) observou, a forma na qual Malebranche julga Montaigne indica de maneira precisa um hiato entre dois períodos históricos com noções antropológicas bem distintas. Malebranche olha para Montaigne como um cartesiano, exigindo do filósofo renascentista um método racional de escrita para conduzir o público leitor à uma verdade. Esta era, porém, uma preocupação cartesiana. No período do Renascimento, como a filósofa supracitada observou, a preocupação era tecer uma filosofia para dar conta de problemas da vida prática, pois não a noção de que os seres humanos são dotados de uma Razão que pode conduzir à verdade assegurada por Deus, surgiu com Descartes. Charles (1997) não infere, com isso, que Malebranche foi anacrônico. Mas atenta para a dificuldade de julgar um pensamento expressado em períodos históricos antecedentes.

seus sentimentos, ou pelo menos sem receber alguma tinta, as quais se misturando com suas ideias, tornam-nas confusas e obscuras.

Não é apenas perigoso ler Montaigne para se divertir, porque o prazer que alguém sente compromete insensivelmente seus sentimentos; mas também porque este prazer é mais criminoso do que pensamos. Porquanto é certo que este prazer nasce principalmente da concupiscência e que ele não faz outra coisa a não ser manter e fortalecer as paixões, a maneira de escrever deste autor só é agradável porque ela nos toca e porque ela desperta nossas paixões de uma maneira imperceptível.

Seria bem inútil provar isso em detalhes porque geralmente todos os diversos estilos nos apazem ordinariamente apenas por causa da corrupção secreta de nosso coração; mas não é aqui o lugar para tratar disso, e isso nos levaria muito longe. Todavia, se queremos fazer uma reflexão sobre a ligação das ideias e das paixões das quais falei antes, e sobre o que se passa em si mesmo no momento em que lê qualquer peça bem escrita, poderemos reconhecer, de certa forma, que se amamos o gênero sublime, o ar nobre e livre de certos autores, é porque temos vaidade e porque amamos a grandeza e a independência; e porque este gosto que encontramos na delicadeza dos discursos efeminados não tem outra fonte que não uma secreta inclinação para a languidez (*mollesse*) e para a volúpia. Em uma palavra, porque é certa inteligência para o que toca os sentidos, e não a inteligência da verdade, que faz com que certos autores nos encantem e nos enlevem, como que apesar de nós. Mas voltemos a Montaigne.

Me parece que seus maiores admiradores o louvam por certa característica de autor judicioso e distante do pedantismo, e de ter perfeitamente conhecido a natureza e as fraquezas do espírito humano. Se mostro, portanto, que Montaigne, todo cavalheiro como é, não deixa de ser tão pedante como muitos outros e que ele tinha apenas um conhecimento muito medíocre do espírito, terei feito ver que aqueles que mais o admiram não foram persuadidos por razões evidentes, mas que somente foram ganhos pela força de sua imaginação.

O termo *pedante* é muito equívoco; mas o uso, parece-me, e mesmo a razão querem que chamemos pedantes aqueles que, para exhibir sua falsa ciência citam a torto e a direito toda sorte de autores, que falam simplesmente por falar e para se fazer admirar aos olhos dos tolos, os quais acumulam sem julgamento e sem discernimento apotegmas e traços de história para provar ou para fingir provar as coisas que não podem se provar senão por razões.

Pedante é o oposto do razoável; e o que torna os pedantes odiosos às pessoas de espírito, é que os pedantes não são razoáveis: porque as pessoas de espírito naturalmente amam raciocinar, elas não podem tolerar a conversa daqueles que não raciocinam. Os pedantes não podem raciocinar, porque eles têm o espírito pequeno, ou mesmo preenchido de uma

falsa erudição; e eles não querem raciocinar porque eles veem que certas pessoas os respeitam e os admiram mais quando citam algum autor desconhecido e alguma sentença de um antigo, do que quando pretendem raciocinar. Assim, sua vaidade, satisfeita ante o respeito que se tem por eles, os vincula ao estudo de todas as ciências extraordinárias que atraem a admiração do Homens comuns.

Os pedantes são, portanto, vãos e orgulhosos, de grande memória e pouco julgamento, felizes e fortes em citações, infelizes e fracos em razão; de uma imaginação vigorosa e espaçosa, mas volúvel e desregrada, e que não pode se conter (*contenir*) com precisão (*justesse*).

Agora não será muito difícil de provar que Montaigne foi tão pedante como muitos outros, segundo esta noção da palavra pedante que parece mais conforme à razão e ao uso; pois não falo aqui de pedante com um vestido longo: o vestido não pode fazer o pedante. Montaigne, que tem tanta aversão pela pedanteria, poderia bem nunca ter usado um vestido longo; mas ele não poderia se desfazer de seus próprios defeitos. Ele bem trabalhou para parecer ter um ar de cavalheiro, mas ele não trabalhou para se fazer um espírito justo, ou pelo menos não teve sucesso. Assim, ele se tornou, antes, um pedante do que cavalheiro e de uma espécie completamente singular, porque ele não se tornou razoável, judicioso e homem honesto.

O livro de Montaigne contém provas tão evidentes da vaidade e do orgulho de seu autor, que parece, talvez, assaz inútil se deter para fazê-los observar; pois é preciso estar muito cheio de si para imaginar como ele que o mundo queira ler um livro tão grosso para ter algum conhecimento de nossos humores. Era preciso necessariamente que ele se separasse do comum e se olhasse como um homem extraordinário.

Todas as criaturas têm uma obrigação essencial de mudar os espíritos daqueles que os querem adorar em direção aquele único que merece ser adorado; e a religião nos ensina que nunca devemos tolerar que o espírito e o coração do homem, que é feito apenas para Deus, se ocupem de nós e se detenham para nos admirar e para nos amar⁶. Quando São João se prosterna diante do anjo do Senhor, este anjo o proíbe de adorá-lo: *Sou servidor*, disse ele, *como você e como os seus irmãos. Adore a Deus*⁷. Há apenas os demônios e aqueles que participam do orgulho dos demônios que se aprazem em serem adorados; e é querer ser adorado, não de uma

⁶ [N.T] Nesta passagem percebemos outra crítica a Montaigne com base em pressupostos que, muito possivelmente, não foram os do autor dos *Ensaíos*. Além disso, também percebemos a presença de um conceito de significativa importância na filosofia de Malebranche: o conceito de *Glória*. Para ele, Deus fez e faz, numa dinâmica de criação contínua, tudo para a Sua Glória. Toda a criação foi realizada com esta finalidade. Sendo assim, um sujeito que potencializa o amor-próprio, acaba por desonrar Deus, pois se vangloria ao invés de glorificar aquele que, para Malebranche, é o único merecedor da Glória. Em artigo intitulado “A união entre Deus e a alma na epistemologia de Malebranche: uma proposta de reinterpretção” (2021), comentei a respeito. Sobre este assunto, também é possível consultar Guérault (1959).

⁷ Nota do Autor (NA): *Apoc. 19, 10. Conservus tuus sum, etc. Deum adora.*

adoração exterior e aparente, mas de uma adoração interior e verdadeira, porque querer que os outros homens se ocupem de nós é querer ser adorado como Deus quer ser adorado, isto é, em espírito e em verdade.

Montaigne fez seu livro apenas para se pintar e para representar seus humores e suas inclinações; ele mesmo confessa na advertência ao leitor inserida em todas as edições: *É a mim que pinto, diz ele; sou eu mesmo a matéria de meu livro*. E isso aparece bastante o lendo, pois há poucos capítulos nos quais ele não faça alguma digressão para falar de si, e há capítulos inteiros nos quais ele só fala de si. Mas, se ele compôs seu livro para se pintar, ele o imprimiu para que a gente o leia. Ele quis, portanto, que os homens o olhassem e se ocupassem dele, *embora ele diga que não é certo que alguém empregue seu lazer em um assunto tão frívolo e tão vão*. Essas palavras não fazem outra coisa que não o condenar; pois se ele acreditasse que não é certo que alguém empregue o tempo para ler o seu livro, ele mesmo teria agido contra o senso comum imprimindo-o. Assim, alguém é obrigado a acreditar ou que ele não disse o que pensava, ou que ele não fazia o que deveria.

É ainda uma aprazível desculpa de sua vaidade dizer que não escreveu senão para seus pais e amigos. Pois, se isso tivesse sido assim, por que ele teria mandado fazer três impressões? Uma só não seria suficiente para seus pais e amigos? Donde vem que ele aumentou o seu livro nas últimas impressões que ele teria mandado fazer e nunca as suprimiu, se esta é apenas a fortuna secundária de suas intenções? “Acrescento, diz ele⁸, mas não corrijo. Em primeiro lugar porque entendo que quem hipotecou ao mundo a sua obra já não tem direito sobre ela. Que ele, se puder, fale melhor em outro lugar, e não estrague a mercadoria que vendeu. De tais pessoas só se deveria comprar alguma coisa depois de mortas. Deveriam pensar bem antes de produzir. Por que pressa? Meu é sempre o mesmo, etc..”. Ele quis, portanto, exhibir-se e hipotecar ao mundo sua obra, assim como aos seus pais e aos seus amigos. Mas a sua vaidade seria sempre muito criminal, quando ele não teria mudado e detido o espírito e o coração de seus pais e seus amigos em direção ao seu retrato pelo tanto de tempo que é preciso para ler o livro.

Se é um defeito falar frequentemente de si, é um descaramento ou antes uma espécie de loucura se louvar em todos os momentos, como fez Montaigne: pois não é somente pecar contra a humildade cristã, mas é ainda chocar a razão.

Os homens são feitos para viver juntos, e para formar corpos e sociedades civis. Mas, é preciso observar que todos os particulares que compõem as sociedades não querem que os olhemos como a última parte do corpo no qual eles estão. Assim, aqueles que se louvam

⁸ NA: Liv. III, cap. IX. NT: Passagem extraída da tradução de Ivone Castilho Benedetti do Ensaio “Sobre a vaidade”.

se colocam acima dos outros, olham-nos como as últimas partes de sua sociedade e se consideram, eles mesmos, como os principais e os mais honoráveis, eles se tornam necessariamente odiosos para todo o mundo, em lugar de serem amados e estimados.

É, portanto, uma vaidade indiscreta e ridícula, para Montaigne, falar favoravelmente de si mesmo em todos os momentos. Mas é uma vaidade ainda mais extravagante para este autor de descrever seus defeitos. Pois, se prestarmos atenção, veremos que ele dificilmente não descobre senão os defeitos dos quais nos vangloriamos no mundo, por causa da corrupção do século; que ele se atribua de boa vontade os que podem fazê-lo passar por espírito forte ou lhe dar o ar de cavalheiro, a fim de que, por essa franqueza simulada da confissão de suas desordens, acredite-se com mais boa vontade quando fala em seu favor. Ele tem razão de dizer “tanto prezar como desprezar costumam nascer do mesmo ar de arrogância”⁹. É sempre uma marca certa que se está cheio de si mesmo; e Montaigne me parece ainda mais orgulhoso e mais vão quando ele se culpa do que quando se louva, porque é um orgulho insuportável ter vaidade de seus defeitos, em lugar de se humilhar. Amo mais um homem que esconde seus crimes com vergonha, do que outro que os alardeia com descaramento; e me parece que devemos ter algum horror da maneira cavalheira e pouco cristã como Montaigne apresenta seus defeitos. Mas, examinemos as outras qualidades de seu espírito.

Se acreditamos em Montaigne, em sua palavra, nós nos persuadiremos de que era um homem “de nenhuma reserva; que ele não tinha reservatório; que a memória lhe faltava completamente, mas que ele não carecia de sentidos e de julgamento”¹⁰. Porém, se acreditamos no próprio retrato que ele fez de seu espírito, quero dizer de seu próprio livro, não concordaremos, absolutamente, com ele: “Não posso receber uma carga sem comprimidos, disse ele, e quando tenho algo para dizer, se for de longo fôlego, fico reduzido a essa necessidade vil e miserável de aprender de cor (*apprendre par cœur*)”¹¹, palavra por palavra que tenho para dizer, do contrário não teria nem maneira nem segurança, com medo de que minha memória viesse a falhar.”. Um homem que pode aprender palavra por palavra dos discursos de longo fôlego, para ter alguma maneira e alguma segurança, carece antes de memória do que de julgamento? E podemos acreditar em Montaigne quando ele fala de si: “Às pessoas que me servem, é preciso que eu as chame pelo nome de seu cargo ou de seu país, pois é muito difícil

⁹ NA: Liv. III, cap. XIII. NT: Para traduzir esta passagem foi consultada a tradução do ensaio “Sobre a experiência” traduzida Rosa Freire D’Aguiar.

¹⁰ NA: Liv. II, cap. X; Liv. I, cap. XXIV; Liv. II, cap. XVII.

¹¹ [N.T.] Ainda que fosse cabível traduzir literalmente a expressão “*apprendre par cœur*” (aprender de coração), optou-se pela expressão advinda desta construção que busca descrever a ação prontificada a como que guardar ou depositar certas informações no coração. Isso pelo motivo de que a palavra latina “*cor*” indica tanto o coração, como conhecimento.

para mim lembrar nomes e, se eu vivesse por muito tempo, não acho que eu não esqueceria o meu próprio nome.”. Um simples cavalheiro que pode reter no coração palavra por palavra, com segurança, dos discursos de *longo fôlego*, tem um número tão grande de funcionários que não consegue lembrar os nomes? Um homem “que é nascido e alimentado no campo, que está entre a lavoura, que tem negócios e trabalho braçal,” e que diz “que deixar de lado o que está aos nossos pés, o que temos em nossas mãos, o que olha mais de perto o uso da vida, é algo muito distante de seu dogma,” pode esquecer os nomes franceses de seus criados? Pode ignorar, como ele diz, “a maior parte das moedas, a diferença entre um grão e outros na terra e no celeiro, se ela não está muito aparente; os mais grosseiros princípios da agricultura e que as crianças sabem, para que serve o fermento do pão, e o que faz fermentar o vinho¹²,” e todavia ter o espírito cheio de nomes de antigos filósofos e de seus princípios, “as ideias de Platão, os átomos de Epicuro, o pleno e do vazio de Leucipo e de Demócrito, a água de Tales, a infinitude da natureza de Anaximandro, o ar de Diógenes, os números e o sistema de Pitágoras, o infinito de Parmênides, o ar de Museus, a água e o fogo de Apolodoro, as partes similares de Anaxágoras, a discórdia e a amizade de Empédocles, o fogo de Heráclito, etc.¹³”. Um homem que, em três ou quatro páginas de seu livro, relaciona mais de cinquenta nomes de autores diferentes com suas opiniões; que preencheu toda a sua obra de traços de história e de apotegmas amontoados sem ordem, que diz que “a história e a poesia são seu jogo em matéria de livros¹⁴,” que se contradiz em todos os momentos e no mesmo capítulo, mesmo quando fala de coisas que pretende melhor saber, quero dizer quando fala das qualidades de seu espírito, deveria se incomodar de ter mais julgamento do que memória?

Admitamos, portanto, que Montaigne foi *excelente em esquecimento*, uma vez que Montaigne nos assegura o desejo de que tenhamos esta opinião sobre ele, e, enfim, isso não é de fato contrário à verdade. Mas, não sejamos persuadidos por sua palavra ou pelos louvores que ele se dá, que foi um homem de grande sensibilidade e de uma penetração de espírito extraordinária. Isso poderia nos lançar ao erro e dar muito crédito às opiniões falsas e perigosas que ele debita com um orgulho e uma ousadia dominante que faz apenas atordoar e ofuscar os espíritos fracos.

¹² NA: Liv. II, cap. XVII.

¹³ NA: Liv. II, cap. XII.

¹⁴ NA: Liv. I, cap. XXV. NT: Identificamos aqui uma citação indireta de Malebranche da seguinte passagem, conforme a tradução de 2010 do ensaio “Sobre a educação das crianças”: “A história é minha caça em matéria de livros, ou a poesia, que amo com especial pendor, pois, como dizia Cleanto, assim como o som comprimido no tubo estreito de uma trombeta sai mais agudo e mais forte, assim me parece que a frase, comprimida pelo número de pés da poesia, se lança bem mais abruptamente e golpeia-me com mais vivo abalo.” (MONTAIGNE, 2010, p. 61).

O outro elogio que fazemos a Montaigne, é que detinha um conhecimento perfeito do espírito humano; que ele penetrou o fundo, a natureza, as propriedades; que sabia o forte e o fraco, em uma palavra, tudo o que se pode saber. Vejamos se ele merece esse elogio e donde vem o fato de que somos tão liberais com relação a ele.

Aqueles que leram Montaigne sabem bem que este autor fingia ser pirroniano, e que se vangloriava de duvidar de tudo. “A persuasão da certeza, diz ele, é um certo testemunho da loucura e da incerteza extrema; e não existem mais tolas e menos filósofas do que os filodoxos de Platão.¹⁵”. Ele tece, ao contrário, tantos elogios aos pirronianos no mesmo capítulo, que não é possível que ele não tenha sido desta seita. Para se passar por um homem inteligente e valente, era necessário, em sua época, duvidar de tudo; e a qualidade de uma mente forte da qual se orgulhava ainda o mantinha nessas opiniões. Assim, supondo que ele seja acadêmico, poderíamos, de um só golpe, convencê-lo de ser o mais ignorante de todos os homens, não somente no tocante à natureza do espírito, mas ainda em qualquer outra coisa. Porque, uma vez que haja uma diferença essencial entre saber e duvidar, se os acadêmicos dizem o que pensam quando asseguram que nada sabem, podemos dizer que estes são os mais ignorantes de todos os homens.

Mas, estes não são somente os mais ignorantes de todos os homens, estes são os defensores das opiniões menos razoáveis. Pois, eles não somente rejeitam tudo o que é de mais certo e de mais universalmente acolhido (*reçu*) para se fazerem passar por espíritos fortes; mas, pelo mesmo movimento de imaginação, eles se aprazem em falar de uma maneira decisiva das coisas mais incertas e menos prováveis. Montaigne é visivelmente acometido dessa doença de espírito; é preciso necessariamente dizer não somente que ele ignorava a natureza do espírito humano, mas ainda que ele estava enganado grosseiramente sobre o assunto, supondo que nos tenha dito o que pensava, como deveria fazer.

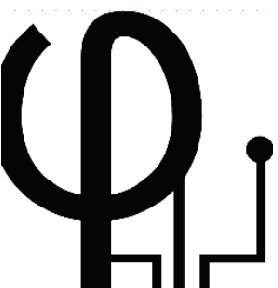
Porque podemos dizer de um homem que confunde o espírito com a matéria, que relaciona as opiniões mais extravagantes dos filósofos sobre a natureza da alma, sem as desprezar e ainda de um ar que faz saber que ele aprova as mais opostas à razão; quem não vê a necessidade da imortalidade de nossas almas, quem pensa que a razão humana não pode reconhecê-la e quem olha as provas que damos como sonhos, porque o desejo faz nascer em nós: *Somnia non docentis, sed optantis*¹⁶; quem voltar a declarar que todos os homens *se separam da multidão das outras criaturas e se distinguem dos animais*, que ele chama de *nossos compadres e nossos companheiros*, os quais ele acredita falar, ouvir e gozar de nós, da

¹⁵ NA: Liv. I, cap. XIII.

¹⁶ [N.T:] “Os sonhos não fazem parte do professor, mas de quem deseja”. Frase atribuída a Cícero.

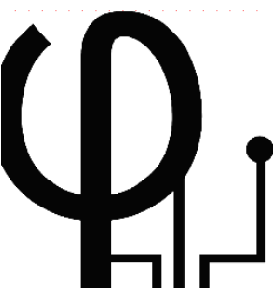
mesma forma que nós falamos, que nós nos ouvimos e que gozamos deles; quem coloca mais diferença entre um homem e outro homem, do que entre um homem e um animal; quem dá até às aranhas *deliberação, pensamento e conclusão*; e quem, depois de ter sustentado que a disposição do corpo do homem não tem nenhuma vantagem sobre aquele dos animais, aceita de boa vontade este sentimento, “que não é pela razão, pelo discurso e pela alma que nos destacamos sobre os animais, mas por nossa beleza, nossa pele bonita e nossa bela disposição dos membros, pela qual precisamos colocar nossa inteligência, nossa prudência e todo o restante ao abandono, etc.” Podemos dizer que um homem que se serve de opiniões as mais bizarras para concluir “que não é por palavras reais, mas por um orgulho e teimosia que nós nos preferimos a outros animais,” teria um conhecimento exato do espírito humano, acreditando persuadir os outros?

Mas é preciso fazer justiça a todo o mundo e dizer de boa-fé qual foi a caráter do espírito de Montaigne. Ele tinha pouca memória, ainda menos julgamento, é verdade, mas essas duas qualidades juntas não formam o que no mundo é comumente chamado de beleza do espírito. É a beleza, a vivacidade e a extensão da imaginação que fazem passar por belo espírito. O comum dos homens estima o brilhante e não o sólido, porque amamos mais o que toca os sentidos do que o que instrui a razão. Assim, tomando a beleza da imaginação por beleza do espírito, podemos dizer que Montaigne tinha um belo espírito e até extraordinário. Suas ideias são falsas, mas belas; suas expressões irregulares ou ousadas, mas agradáveis; seus discursos mal raciocinados, mas bem imaginados. Vemos em todo o seu livro um caráter original que apraz infinitamente: copista que ele é, ele não se sente seu copista; e sua imaginação forte e ousada dá sempre originalidade às coisas que copia. Ele tem, enfim, isso que é necessário ter para agradar e para impor; e penso ter mostrado suficientemente que não é convencendo a razão que se faz admirar tantas pessoas, mas conduzindo (*tournant*) o espírito para a sua vantagem, pela vivacidade sempre vitoriosa de sua imaginação dominante.



REFERÊNCIAS

- ADRY, P. *Vie privée du P. Malebranche*. In: ANDRÉ, Yves-Marie. *La vie du R. P. Malebranche : prêtre de l'Oratoire, avec l'histoire de ses ouvrages*. Genève: Slatkine Rerpints, 1970, pp. 404-425.
- ANDRÉ, Yves-Marie. *La vie du R. P. Malebranche : prêtre de l'Oratoire, avec l'histoire de ses ouvrages*. Genève: Slatkine Rerpints, 1970.
- ARAÚJO, Arthur; BOCCA, Francisco Verardi (org). *La Mettrie ou filosofia marginal do século XVII*. 1ª ed. Curitiba: Editora CRV, 2013.
- BADIOU, Alan. *Malebranche : L'être 2 – figure théologique (texto établi par Isabelle Vodoz)*. Paris, Librairie Arthème Fayard, 2013.
- CHARLES, Syliane. “Le Procès De Montaigne Par Malebranche. La Véracité à L'aune De La Vérité Moderne.” *Renaissance and Reformation / Renaissance Et Réforme*, vol. 21, no. 3, 1997, pp. 25-41. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/43445137>>. Acesso em: 13 set. 2021.
- GOMES, Evandro da Rocha; SIMON, Samuel. A contribuição do ocasionalismo de Nicolas Malebranche para a crítica à causalidade de David Hume. *Dois pontos*, vol. 16, n. 3, p. 1-19, nov. 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v16i3.66674>.
- GUÉROULT, M. *Malebranche II : Les cinq abîmes de la providence – L'ordre et l'occasionalisme*. 1ª ed. Paris : Aubier Éditions Montaigne, 1959.
- MALEBRANCHE, Nicolas. *A busca da verdade (textos escolhidos)*. Trad. Plínio J. Smith. 1ª ed. São Paulo: Discurso editorial, 2004
- MALEBRANCHE, Nicolas. *De la Recherche de la Verité*. In: MM. de Genoude; Lourdeux (org). *Oeuvres complètes*. Paris: Libraire de Sapia, 1837.
- MONTAINGE, Michel de. *Os ensaios: uma seleção*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- MONTAINGE, Michel de. *Sobre a vaidade*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. 2ª ed. Curitiba: Champagnat, 2011.
- SOLÈRE, Jean-Luc. *Tout plaisir rend-il heureux ? Une querelle entre Arnauld, Malebranche et Bayle*. *Chroniques de Port-Royal*, vol. 44, p. 351-379, Abril-Juin 1995.
- VAZ, Jeferson da Costa. A união entre Deus e a alma na epistemologia de Malebranche: uma proposta de reinterpretação. *Revista controversia*, v. 17, n. 3, p. 56-82, set-dez, 2021. Disponível em: <<https://revistas.unisinos.br/index.php/controversia/article/view/23075>>. Acesso em: 13 set. 2021.



Recebido em: 18/02/2022
Aprovado em: 24/03/2022
Publicado em: 30/09/2022

[RESENHA]

SUBJETIVIDADE, FILOSOFIA E PSICANÁLISE

Organização

Weiny César Freitas Pinto, Rafael Zanata Albertini e Rodrigo Augusto de Souza

Resenhado por

Amanda Malerba¹
(unifesp.amanda@gmail.com)

Resumo: O presente texto tem como objetivo apresentar uma resenha da obra *Subjetividade, Filosofia e Psicanálise* (CRV, 2021), organizado por Weiny César Freitas Pinto, Rafael Zanata Albertini e Rodrigo Augusto de Souza. O livro é uma coletânea composta por dez capítulos sobre temas e autores diversos, os quais representam os trabalhos realizados pelo *Grupo de Pesquisa Subjetividade, Filosofia e Psicanálise* no ano de 2020. A divisão da obra é feita em três eixos teóricos: História da Filosofia da Psicanálise; Filosofia das Ciências Humanas e Estudos de Filosofia Ricœuriana, eixos que constituem as principais linhas de pesquisa do *Grupo*.

Palavras-chave: Subjetividade. Filosofia. Psicanálise. Ciências Humanas. Paul Ricœur.

Abstract: The present text aims to present a review of the work *Subjetividade, Filosofia e Psicanálise*, organized by Weiny César Freitas Pinto, Rafael Zanata Albertini e Rodrigo Augusto de Souza. The book is a collection composed of ten chapters on different themes and authors, which represent the work accomplished by the *Subjetividade, Filosofia e Psicanálise Research Group* in the year 2020. The work is divided into three theoretical axes: History of the Philosophy of Psychoanalysis; Philosophy of the Human Sciences and Studies of Ricœurian Philosophy, axes that constitute the main lines of research of the Group.

Keywords: Subjectivity. Philosophy. Psychoanalysis. Human Sciences. Paul Ricœur.

O livro *Subjetividade, Filosofia e Psicanálise*, publicado pela Editora CRV em formato impresso e digital, é uma coletânea de dez textos científicos divididos em três eixos teóricos – História da Filosofia da Psicanálise; Filosofia das Ciências Humanas e Estudos de Filosofia Ricœuriana –, cujos autores são membros ou colaboradores do *Grupo de Pesquisa*

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universität Hildesheim. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4160996671087824>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9509-1811>.



Subjetividade, Filosofia e Psicanálise (CNPq/UFMS),² fundado uma década antes da publicação do livro. Os organizadores Weiny César Freitas Pinto, Rafael Zanata Albertini e Rodrigo Augusto de Souza descrevem, na *Apresentação* da obra, a importância das diversas realizações do *Grupo*, desde as reuniões abertas para estudantes interessados de variados cursos e instituições, até os *Seminários de pesquisa* que oferecem anualmente programação diversa de minicursos e conferências com a participação de pesquisadores externos, para a qualidade e a diversidade dos trabalhos de pesquisa apresentados pelo *Grupo*.

O *Grupo* já havia publicado, no ano de 2020, seu primeiro livro, composto dos trabalhos realizados no ano anterior, *A filosofia de Paul Ricœur em diálogo* (FREITAS PINTO; ZANATA; SOUZA 2020). Todavia, *Subjetividade, Filosofia e Psicanálise* é um livro que não apenas reúne os trabalhos produzidos ao longo de um ano, mas também apresenta ao leitor o fio norteador do *Grupo*, difundindo e celebrando sua história de uma década, por meio da apresentação de suas linhas de pesquisa no decorrer da obra, enquanto evidencia possibilidades futuras de diversificação e ampliação do trabalho de pesquisa.

Na apresentação do livro expõe-se, de forma detalhada, os feitos realizados pelo *Grupo*, mostrando desde o início a seriedade e o comprometimento dos membros para a concretização de seus objetivos. A exposição das conquistas passadas transmite o entusiasmo daqueles que participam das atividades e desejam perpetuá-las de modo cada vez mais acessível, isto gera no leitor a confiança de que as expectativas futuras serão também alcançadas. Assim, cada capítulo pode ser lido como um incentivo e um rico material para novos pesquisadores dedicados à temática.

A partir da citação de Paul Ricœur, escolhida para dar início à *Apresentação* do livro: “Somos hoje esses homens que não terminaram de matar os ‘ídolos’ e que mal começaram a entender os ‘símbolos’” (RICŒUR, 2021, p. 9), é possível compreender que um dos objetivos do livro, bem como do *Grupo de pesquisa*, é refletir sobre a morte dos ídolos e a compreensão dos símbolos que são, no caso, Sujeito (subjetividade), Conhecimento (filosofia) e Inconsciente (psicanálise). Portanto, o eixo teórico que inaugura a obra é *História da Filosofia da Psicanálise*, com cinco capítulos que percorrem a trajetória da recepção filosófica da psicanálise por meio da leitura de diferentes autores, desde Sigmund Freud até Sandor Ferenczi.

² Informações gerais sobre o *Grupo de Pesquisa Subjetividade, Filosofia e Psicanálise* podem ser encontradas no *Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil*, em <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/41650>. Informações atualizadas sobre as atividades de rotina do *Grupo* são publicadas em <https://pt-br.facebook.com/GrupodePesquisaSFP/> e <https://www.instagram.com/grupodepesquisasfp/>.

A escolha de tal eixo faz com que o começo do livro não assuste os leitores menos familiarizados com a temática e permita um desenvolvimento natural entre os capítulos.

O primeiro capítulo, escrito por Daniel Cardozo Severo³, intitula-se *A técnica freudiana como exercício da autonomia* e apresenta, pela leitura de Georges Politzer e Maurice Merleau-Ponty, a proposta da técnica freudiana de responsabilização do sujeito, isto é, o paciente, durante o processo de análise. Embora trabalhe com três autores cujos textos são complexos, Severo os analisa de maneira clara e objetiva, permitindo ao leitor compreender não só a perspectiva de cada um deles, assim como suas discordâncias em relação a um tema importante para o capítulo que abre o livro, a saber: a conquista pelo sujeito de sua autonomia como o êxito do processo analítico.

Claudio Rubin⁴ apresenta o capítulo seguinte, *Elementos para uma noção de História em Freud*, como o esboço de um trabalho em andamento no qual examina os limites e as possibilidades da compreensão de História construída integralmente a partir da percepção da Psicanálise. Mesmo se tratando de um delineamento inicial, o texto é bem estruturado e introduz ao leitor de maneira notável as obras freudianas trabalhadas no decorrer da pesquisa.

O terceiro e mais longo capítulo, escrito por Guilherme Marconi Germer,⁵ *As explicações de Freud do totemismo e dos tabus com base na comparação com a neurose obsessiva*, é uma análise sobre a semelhança apresentada por Freud entre os mecanismos psíquicos das sociedades primitivas e os dos neuróticos obsessivos na sociedade moderna. Esta ocorre a partir da investigação da concepção freudiana de tabus, em especial os tabus mais antigos, tais como o do totem e o da exogamia, isto é, a proibição de manter relações sexuais com membros do mesmo clã. Nota-se desde o início a meticulosidade com que escreve Germer, ao fazer uso de extensas notas de rodapé ao longo de seu texto, para ambientar o leitor sobre os conceitos, em especial o de totemismo e o de tabu, e sobre os escritos freudianos.

Ainda que todo diagnóstico seja retrospectivo, por ser feito sempre *a posteriori* do desenvolvimento da patologia, no capítulo *O problema do diagnóstico retrospectivo em psicopatologia: Littré, Charcot, Freud*, Rodrigo Barros Gewehr⁶ e Rondineli Bezerra Mariano⁷ dissertam sobre as controvérsias do conceito de diagnóstico retrospectivo, isto é, a tentativa de traçar um diagnóstico de patologia ou psicopatologia mediante o exame de figuras históricas

³ Psicólogo. Psicanalista. Graduado em Filosofia e Doutor em Filosofia (Unifesp).

⁴ Psicanalista, psicólogo e doutor em Filosofia (PUC-PR).

⁵ Atualmente, professor de Filosofia (IFPR); doutor em Filosofia (Unicamp).

⁶ Professor do curso de Psicologia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia (UFAL); doutor em Psicopatologia e Psicanálise (Paris VII).

⁷ Doutorando no Programa de Pós-graduação em Psicologia (UFJF).

ou obras de arte. Com uma escrita minuciosa e cativante, Gewehr e Mariano explicam como o uso do diagnóstico retrospectivo em Charcot e Freud, influenciados por Littré, também pode ser encarado como uma estratégia de afirmação de suas teorias médicas.

No quinto capítulo, *Comentário explicativo de “Filosofia e Psicanálise (Ferenczi, 1912)”*, Weiny César Freitas Pinto⁸ produz uma apresentação introdutória ao artigo *Filosofia e Psicanálise*, de Sándor Ferenczi (2021), baseando-se na recente e única tradução brasileira, feita diretamente da versão original alemã da primeira edição desse texto. Em um capítulo bem estruturado que pode servir de guia explicativo para aqueles interessados na tradução, Freitas Pinto elucida que o artigo de Ferenczi é uma réplica de um artigo escrito por James Jackson Putnam. A partir disso, o capítulo fornece uma análise completa de seu conteúdo, desde a visão de Ferenczi sobre a filosofia de Putnam até os conceitos centrais trabalhados.

Na abertura do segundo eixo teórico, *Filosofia das ciências humanas*, Eduardo Ribeiro da Fonseca⁹ discorre acerca da questão da objetividade do conhecimento em relação à Vontade em *Schopenhauer e o conhecimento objetivo do mundo*. Logo na introdução, Fonseca oferece um precioso quadro sobre a concepção de Vontade em Schopenhauer e analisa em que condições ocorre a primazia do intelecto sobre a Vontade nos campos da arte e da filosofia.

Em *As ciências humanas e a psicologia clássica: uma reflexão sartreana sobre o papel da subjetividade no processo da construção de verdades científicas*, Carlos Eduardo de Moura¹⁰ aborda as reflexões de Jean-Paul Sartre sobre as Ciências Humanas e o que pode ser concebido como verdade científica nas humanidades. Ao refletir acerca de uma proposta sartreana de uma metodologia para as Ciências Humanas e para a Psicologia e a Psicanálise, Moura apresenta e articula os conceitos freudianos de maneira clara e pontual.

O oitavo capítulo é capaz de surpreender o leitor devido à peculiaridade dos autores escolhidos: *Darwin, Canguilhem e o desvio não patológico*, texto em que Vinícius Armiliato¹¹ expõe de que forma o pensamento de Darwin e de Canguilhem expandem as possibilidades de compreensão do “desvio” a ponto de fragilizar noções apreciadas e solidamente estabelecidas pela filosofia e por práticas terapêuticas. A partir da perspectiva de dois autores não tão habitualmente estudados nos cursos de humanidades, Armiliato escreve um interessante ensaio a respeito de outra possível maneira de encarar o processo patológico.

⁸ Professor do curso de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Psicologia (UFMS); doutor em Filosofia (Unicamp).

⁹ Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PUC-PR); doutor em Filosofia (USP).

¹⁰ Psicanalista; doutor em Filosofia (UFSCAR).

¹¹ Professor dos cursos de Psicologia da Univille e da PUC-PR; doutor em Filosofia (PUC-PR).

Quanto ao último eixo teórico do livro, *Estudos de filosofia ricœuriana*, Rodrigo Augusto de Souza¹² escreve *O esquecimento, a memória e a escrita da história no pensamento de Paul Ricœur*, capítulo no qual investiga os efeitos do esquecimento sobre a consciência histórica segundo o pensamento de Ricœur. Souza tece uma análise cuidadosa das orientações antagônicas relativas ao esquecimento e as suas relações com a pesquisa histórica, fornecendo uma boa introdução ao eixo teórico que visa aprofundar e ampliar os estudos sobre a filosofia ricœuriana.

Por fim, no último capítulo, *Paul Ricœur e sua proposta de uma ética hermenêutica*, Rafael Zanata Albertini¹³ introduz diversas obras ricœurianas para examinar a noção de “ética hermenêutica”. No decorrer do capítulo, Albertini dialoga com muitos outros autores da filosofia e da psicanálise, desde Aristóteles até Habermas, enriquecendo o texto e concluindo o livro de forma aprazível.

É possível perceber que *Subjetividade, Filosofia e Psicanálise* se trata de um livro cujo conteúdo apresenta variados temas e pensadores, o que talvez afaste alguns leitores menos familiarizados. No entanto, essa diversidade, bem como a sólida formação dos autores dos capítulos, pode se tornar chamativa para pesquisadores da área e estudantes interessados.

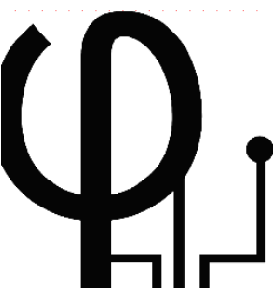
Ao concluir a leitura do livro, o leitor encontra-se envolto pela seriedade e compromisso que cada autor conseguiu transmitir ao longo da obra, o que gera a curiosidade por novos textos e o desejo de fazer parte de um *Grupo* tão ativo. Desta forma, o livro não é somente uma coletânea dos trabalhos de pesquisa, como também um convite para acompanhar os futuros eventos e realizações do *Grupo de Pesquisa Subjetividade, Filosofia e Psicanálise*.

¹² Professor da Faculdade de Educação (UFMS), doutor em Educação (UFPR).

¹³ Professor. Mestre em Psicologia (UCDB)

REFERÊNCIAS

- FERENCZI, S. Filosofia e psicanálise: considerações sobre um artigo do Sr. Professor Dr. James J. Putnam da Universidade de Harvard, Boston EUA. *Eleuthería*, v. 6, n. 10, p.348-358, 2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufms.br/index.php/reveleu/article/view/13494>>.
- FREITAS PINTO, W. C.; ALBERTINI, R. Z.; SOUZA, R. A. (Org.). *Subjetividade, filosofia e psicanálise*. Curitiba: CRV, 2021.
- FREITAS PINTO, W. C.; ZANATA, R.; SOUZA, R. A. (Org.). *A filosofia de Paul Ricœur em diálogo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.
- RICŒUR, P. Da interpretação – ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago, (1965), 1977, p. 15, 33. In: *Subjetividade, filosofia e psicanálise*. FREITAS PINTO, W. C.; ALBERTINI, R. Z.; SOUZA, R. A. (Org.). Curitiba: CRV, 2021, p. 9.



[ENTREVISTA]

TEORIA CRÍTICA E PSICANÁLISE

Com

Amy Allen

por

Paula Mariana Rech, Ingrid Cyfer, Felipe Gonçalves Silva, Inara Luisa Marin, Arthur Oliveira Bueno¹

INTRODUÇÃO

Com mais de duas décadas de intensas pesquisas e produções filosóficas, Amy Allen é uma importante filósofa feminista vinculada à quarta geração da teoria crítica e é professora de filosofia e estudos de gênero, mulheres e sexualidade da Universidade Estadual da Pensilvânia. Suas obras trazem uma abordagem crítica ao pensamento feminista e à crítica social, em uma tentativa de integrar as contribuições conflitantes tanto da teoria crítica quanto da *práxis* feminista. Recentemente, Allen tem procurado demonstrar como a psicanálise pode oferecer um modelo frutífero para a metodologia da teoria crítica, rearticulando a analogia entre o método psicanalítico e o método crítico a partir de uma compreensão menos racionalista e cognitivista da psicanálise. Entre os seus trabalhos mais relevantes, podemos destacar: *O poder da teoria feminista: dominação, resistência e solidariedade*² (1999); *A política dos nossos selves: poder, autonomia e gênero na Teoria Crítica contemporânea*³ (2008); *O fim do progresso: descolonizando os fundamentos normativos da Teoria Crítica*⁴ (2016); *Crítica no divã: por que a Teoria Crítica precisa da psicanálise?*⁵ (2020). Nesta entrevista, Allen foi convidada a revisitar partes marcantes de sua obra anterior à luz de seus mais recentes trabalhos sobre psicanálise e teoria crítica.

¹ Todos os autores são pesquisadores que possuem grande contato com as obras de Amy Allen e colaboraram para a formulação das questões que constituem a entrevista. A entrevista foi realizada em inglês, por e-mail, e traduzida por Paula Rech. A tradução foi revisada por Ingrid Cyfer.

² Tradução livre de *The Power of Feminist Theory: Domination, Resistance and Solidarity*.

³ Tradução livre de *The Politics of Ourselves: Power, Autonomy and Gender in Contemporary Critical Theory*.

⁴ Tradução livre de *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*.

⁵ Tradução livre de *Critique on the couch: why critical theory needs psychoanalysis*.



- 1 Uma característica importante de seu trabalho desde *O poder da teoria feminista e A política dos nossos selves* é o compromisso de construir uma análise crítica da subjetividade situada entre duas perspectivas teóricas que podemos caracterizar amplamente como transcendentalista e imanentista. Esse diálogo é mantido em seu livro mais recente, *Crítica no divã*, que busca oferecer uma concepção de subjetividade emancipada que vai além da alternativa entre uma noção racionalista e coercitiva do *ego* e o horizonte irracionalista de uma dissolução do *self*⁶. Com base nas obras de Melanie Klein, você articula consistentemente uma noção de integração psíquica não coercitiva marcada pela incorporação nunca completa de conteúdos inconscientes e pela capacidade de sustentar a ambivalência. Ao mesmo tempo, você indica como situações de crise e processos ainda mais amplos na sociedade capitalista tendem a minar a constituição de tal integração não coercitiva. Como conceber as conexões entre esses dois argumentos de modo a evitar cair na oposição entre ideal e realidade, transcendência e imanência? Como pensar o *real* potencial das subjetividades emancipadas em um contexto que em vários aspectos as bloqueia *objetivamente*?

De muitas maneiras, esta é a questão central que a teoria crítica enfrenta hoje: como preservar o poder transformador e emancipatório da crítica, enquanto se leva a sério o que poderíamos chamar de impureza da razão prática, sua inserção nas condições históricas, sociais e culturais que são elas próprias saturadas de relações de poder, coerção, dominação e opressão. Não pretendo ter resolvido essa difícil questão – na verdade, suspeito que ela não possa ser totalmente resolvida, mas que se trata de uma tensão ambivalente com a qual devemos lidar continuamente em nosso trabalho crítico. Contudo, posso pelo menos começar a abordar sua questão dizendo algumas palavras sobre como entendo o projeto da teoria crítica.

Uma dificuldade de definir a “teoria crítica” é que o próprio termo é instável e contestado. No sentido mais estrito, refere-se ao projeto teórico da Escola de Frankfurt, mas também pode ser usado de forma mais ampla para se referir a qualquer corpo de teoria progressista (incluindo, mas não limitando, a teoria feminista, a teoria *queer*, a teoria crítica da raça, a teoria pós-colonial, a teoria decolonial e a teoria da deficiência) e/ou para se referir à

⁶ Frequentemente traduzido por “eu” ou “si-mesmo”, optamos por não traduzir o termo *self* para o português, tendo em vista que essas opções não referem adequadamente a concepção da autora, além de ser um termo técnico tanto da filosofia quanto da psicanálise. Amy Allen, em seu trabalho mais recente, tem trabalhado o conceito de *self* a partir da psicanálise de Melanie Klein.

obra teórica que mais influenciou os estudos literários e culturais, o que normalmente significa “teoria francesa” (desconstrução, pós-estruturalismo, psicanálise lacaniana). Tendo em mente essa paisagem conceitual, trabalho com uma compreensão da teoria crítica que define esse projeto em termos de sua tradição, seu método e seu objetivo.

Situo meu trabalho na tradição da Teoria Crítica entendida como o projeto intelectual e político compartilhado da Escola de Frankfurt. No entanto, a meu ver, a maneira de fazer justiça à tradição da Escola de Frankfurt é precisamente herdá-la, retomá-la e, ao mesmo tempo, transformá-la por meio do diálogo com um conjunto mais amplo de teorias críticas progressistas ou emancipatórias. Ao longo do meu trabalho, tentei contribuir para esse diálogo, particularmente através do engajamento com a obra de Michel Foucault (e, em menor grau, com a de Derrida e de Lacan) e com a de teóricas feministas, *queer*, pós e descoloniais, e, mais recentemente, com filósofos críticos da raça.

Talvez o legado mais importante da tradição da Escola de Frankfurt seja seu poderoso método crítico. No meu entender, a percepção metodológica central dessa tradição, o que a distingue tanto da teoria ideal quanto do realismo político obstinado, é que ela se entende como enraizada e constituída por uma realidade social, cultural, histórica e política existente, que é permeada por relações de poder – relações que, no entanto, visam criticar racional e reflexivamente. Isso significa que a teoria crítica lida desde o início com a tensão essencial entre poder e razão e, além disso, com o risco de qualquer tentativa de resolver essa tensão em uma direção ou outra equivale a uma perda de perspectiva crítica. Segue-se disso que a crítica deve ser sempre imanente – isto é, parafraseando Foucault, que devemos desistir da esperança de acessar um ponto de vista fora do poder a partir do qual nossa crítica do poder possa ser lançada, mas, principalmente, isso não significa que ela será necessariamente convencional. A crítica imanente, como eu a entendo e a pratico, não se limita a medir a realidade social contra os padrões normativos vigentes na época nem equivale a uma afirmação conservadora do *status quo*. A teoria crítica nos desafia a identificar fontes imanentes de *insight* normativo que podem abrir possibilidades para uma crítica e *práxis* transformadoras no presente. Em meu trabalho recente, baseio-me na imagem foucaultiana de crítica, traçando linhas de fragilidade e ruptura no presente; de acordo com essa imagem, a crítica é completamente imanente e, ao mesmo tempo, capaz de trazer à tona uma profunda transformação de mundo.

No entanto, a teoria crítica é mais que uma tradição intelectual que articula um método específico; como a sua pergunta indica, também tem o objetivo prático e político da emancipação. Nos primeiros anos da Escola de Frankfurt, a emancipação significava, antes de tudo, a superação das estruturas de opressão e alienação características do

capitalismo tardio. A teoria crítica contemporânea se esforça para ampliar seu alcance para a teoria e a prática da emancipação de outras formas de dominação também – incluindo, mas não limitando, ao sexismo, heterossexismo, racismo, imperialismo e ao colonialismo – mas sem desistir da crítica do capitalismo. (Como exatamente cumprir este objetivo, continua sendo um desafio premente). De fato, há uma tensão potencial entre a minha abordagem do método da teoria crítica – segundo a qual a tensão entre poder e razão não pode ser resolvida em nenhuma direção – e as concepções tradicionais de emancipação – que é tipicamente entendida como uma libertação ou uma libertação do poder. É por isso que entendo a emancipação em termos negativistas – como a minimização e transformação das relações de dominação em relações de poder móveis, fluidas e reversíveis. Chamei isso de “emancipação sem utopia”, [em artigo com esse título].

2 Em *A política dos nossos selves*, você se engajou no projeto de acolher o pós-estruturalismo de Foucault e Butler na Teoria Crítica, explorando suas tensões com as concepções de poder, agência e intersubjetividade de Jürgen Habermas e Seyla Benhabib. Em seu livro mais recente, *Crítica no divã*, essas questões parecem ainda estar em jogo, mas desta vez você destaca a contribuição de Melanie Klein para complexificá-las com uma “concepção mais realista de pessoa”. Em ambos livros, os debates envolvem disputas sobre diferentes formas de se compreender o *self*. No entanto, em seus últimos trabalhos, a psicanálise desempenha um papel maior em sua reflexão sobre subjetividade e política que teve anteriormente. Você diria que recorrer à psicanálise pode ter modificado sua compreensão anterior do *self*? Mais precisamente: você diria que pode haver algumas tensões entre o estatuto conceitual do *self* em sua abordagem kleiniana mais recente e sua concepção de *self* em *A política dos nossos selves*? Em caso afirmativo, isso teria alguma implicação em sua crítica a um “núcleo do *self* não-generificado” no modelo de *self* narrativo de Seyla Benhabib?

É verdade que, na época em que escrevi *A política dos nossos selves*, ainda não havia me engajado em um estudo sério da psicanálise. Na verdade, foi trabalhar naquele livro que me fez perceber que eu realmente precisava ler mais profundamente a teoria psicanalítica. Senti isso de forma mais aguda ao trabalhar no capítulo sobre a Butler, que se concentra em seu magnífico livro de 1997, *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*,⁷ e intervém em seu debate com a teórica feminista psicanalítica Jessica Benjamin. Mas a psicanálise também

⁷ Tradução livre de *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*.

está em jogo na leitura em que faço de Habermas em *A política dos nossos selves*, uma vez que sua explicação do *ego* e do desenvolvimento moral retém alguns traços interessantes da influência de Freud, mesmo depois de adotar a estrutura da psicologia do desenvolvimento cognitivo. Assim, logo após a publicação de *A política dos nossos selves*, passei um ano sabático como pesquisadora visitante no *Instituto e Sociedade Psicanalítica de Boston*,⁸ o que foi uma experiência verdadeiramente surpreendente e transformadora.

Mesmo que meu trabalho anterior não tenha sido instruído por um profundo envolvimento com a psicanálise, vejo muitas linhas de continuidade entre a concepção de *self* que desenvolvo em *Crítica no divã* e o modelo articulado em *A política dos nossos selves*. Ambos modelos abordam a noção de ambivalência, embora de maneiras diferentes. De fato, *Crítica no divã* coloca em primeiro plano o trabalho de Melanie Klein, precisamente porque, para mim, ela é a teórica preeminente da ambivalência psíquica – ainda mais que Freud, que sem dúvida está profundamente sintonizado com as ambivalências da vida psíquica. A diferença entre Klein e Freud nesse ponto é que a metapsicologia de Klein começa onde termina a de Freud: com a dualidade ineliminável das pulsões de vida e morte, de amor e ódio, agressão e destrutividade. A teoria da psique de Klein, portanto, gira em torno da gestão de uma ambivalência profundamente enraizada que estrutura a vida psíquica à medida que procura negociar as vicissitudes dessas pulsões. Para Klein, a marca da maturidade psicológica – que ela entende não como um estágio de desenvolvimento que alcançamos, mas como uma posição que podemos assumir ou habitar naqueles momentos em que estamos sendo nossos melhores *selves* – é a capacidade de aceitar, sustentar e negociar a ambivalência que decorre da dualidade das pulsões, uma ambivalência que marca indelevelmente todas as nossas relações, inclusive a nossa relação com nossos *selves*. Certamente, a tentação de excluir ou negar essa ambivalência ao se engajar na lógica maniqueísta da cisão, segundo a qual os outros são totalmente maus ou puramente bons, está sempre presente. Resistir a essa tentação exige persistir teimosamente em nos relacionarmos com os outros (e com nós mesmos) como pessoas inteiras, com partes boas e ruins. A capacidade de sustentar a ambivalência é uma marca registrada do que Klein chama de posição depressiva, que também é a fonte de criação de significado, criatividade e reparação. Como tal, poderíamos dizer que seu trabalho se concentra na questão de como a ambivalência pode se tornar produtiva.

Vejo essa mesma orientação para a ambivalência e rejeição da lógica da cisão e da purificação em minha abordagem da tensão entre sujeição e autonomia em *A política dos*

⁸ Boston Psychoanalytic Society & Institute.

nossos selves. O objetivo central desse livro era recorrer às obras de Habermas, Benhabib, Foucault e Butler para entender o *self* como constituído pela sujeição às relações de poder e, ao mesmo tempo, sendo capaz de autoconstituição autônoma. Isso, por sua vez, envolve reconceituar a autonomia como uma capacidade que não se situa fora das relações de poder e dependência, mas que emerge delas. A autonomia é possibilitada pela sujeição – heteronomia e dependência são suas condições de possibilidade – e, no entanto, ela torna possível, por sua vez, uma práxis crítica, reflexiva, autotransformadora. O fio que conecta esses dois modelos de *self* é o que podemos chamar de uma orientação “ambos/e” que vê as seguintes tarefas como urgentes para a teoria crítica: pensar através da interação entre condicionantes (*constraints*) e capacidades (*enablement*) na constituição da subjetividade, agência e autonomia; lidar com o entrelaçamento de poder e dominação com racionalidade e validade; e trabalhar com as implicações da ambivalência dos impulsos agressivos e eróticos para nossa compreensão da sociabilidade.

Há também uma conexão mais substantiva entre as duas concepções: o papel da dependência na constituição do *self*. O fato de todos começarmos nossas vidas em um período prolongado de dependência radical de nossos cuidadores, em quem nós impotentemente confiamos para nos manter vivos, atender às nossas necessidades básicas e nos fornecer o amor e o apoio emocional de que precisamos para crescer e prosperar é uma característica distintiva da condição humana com profundas implicações psíquicas e sociais. Em geral, os teóricos críticos têm estado mais atentos a esse aspecto da condição humana que muitas outras tradições filosóficas, por meio de seu foco no papel da intersubjetividade e do reconhecimento intersubjetivo na formação do *self*. A obra de Habermas e Honneth é exemplar neste sentido, e tem importantes ressonâncias com concepções relacionais de autonomia e de si que foram desenvolvidas por filósofas feministas. No entanto, por mais valiosos que sejam esses *insights* sobre a natureza relacional e intersubjetiva da individualidade (e não devemos subestimar a importância desses modelos para a crítica do individualismo atomístico da teoria política liberal), a teoria crítica pós-habermasiana tende a minimizar algumas das implicações ambivalentes da intersubjetividade do *self*. Uma dessas implicações, que exploro em *A política dos nossos selves*, é que nossa dependência radical de nossos cuidadores nos torna sistematicamente vulneráveis à subordinação, precisamente porque nos torna dispostos a aceitar o reconhecimento em quaisquer termos que seja oferecido. Aqui, baseio-me nos profundos *insights* da análise de sujeição de Butler, ao mesmo tempo em que me afasto de sua sugestão de que a sujeição é por si subordinada. *Crítica no divã* explora um aspecto diferente da dependência, a saber, seu envolvimento com a dinâmica profundamente

ambivalente de amor e ódio, agressividade e destrutividade. Não é preciso dizer, mas direi de qualquer maneira: o objetivo dessas análises é decididamente não rejeitar *insights* feministas e teórico-críticos sobre intersubjetividade, relacionalidade e dependência, muito menos reafirmar um modelo liberal de *self* como uma “cidadela interior”. A questão, ao contrário, é complicar e aprofundar essas percepções feministas e teórico-críticas, explorando a promessa e o perigo da intersubjetividade do *self*. Então, para voltar à sua pergunta, embora eu certamente veja diferentes ênfases e pontos de foco entre esses dois modelos de *self*, não os vejo em desacordo um com o outro.

3 Em *O fim do progresso* você argumenta convincentemente que um engajamento mais robusto da teoria crítica com as lutas decoloniais exigiria o abandono da categoria de progresso na reflexão normativa e na análise social. A psicanálise poderia também ser pensada como uma forma de resistência ao tipo de fundação normativa pautada na noção de progresso? Em que medida *Crítica no divã* pode nos oferecer recursos teóricos alternativos ou complementares àqueles defendidos por você em 2017?

Sim, de fato! A meu ver, os dois livros são profundamente complementares. Na verdade, ambos os livros têm suas origens em um artigo que fui convidada a apresentar na *Associação Filosófica Americana*,⁹ em 2008, para um painel sobre o tema *O futuro da Teoria Crítica*. Com a tarefa de refletir sobre o futuro da teoria crítica, pensei sobre seu passado e, mais especificamente, como os teóricos críticos contemporâneos se relacionam com esse passado. Enquanto alguns veem a história da teoria crítica como uma história do progresso triunfante do racionalismo habermasiano, outros a entendem como uma narrativa de declínio e queda das grandes realizações da primeira geração da Escola de Frankfurt. Esta é uma divisão profunda dentro do campo da teoria crítica. Pensar nessas diferentes narrativas me levou a um envolvimento sério e continuado com a *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer. Foi através do meu encontro com este texto e as formas como ele foi (mal) interpretado por gerações subsequentes de teóricos críticos que me convenci de que o melhor caminho para a teoria crítica era voltar – isto é, recuperar alguns dos *insights* que foram centrais para o trabalho da Escola de Frankfurt, mas que foram posteriormente esquecidos ou deliberadamente abandonados. O principal desses *insights* foi uma apreciação da relação profundamente ambivalente entre poder e razão no cerne da modernidade.

⁹ American Philosophical Association.

Inicialmente, planejei escrever um único livro mais ambicioso, que recuperasse e reconstruísse as críticas inter-relacionadas de inspiração freudiana e nietzschiana ao *ego* racional e ao progresso histórico encontradas na *Dialética do Esclarecimento*, com o objetivo de teorizar a relação entre poder e razão como uma tensão essencial e insolúvel. Após vários anos de trabalho, desisti desse grande plano e decidi dividir o projeto em dois livros. O primeiro deles, *O fim do progresso*, criticou o papel que as concepções de desenvolvimento histórico, evolução social e processos de aprendizagem desempenham no estabelecimento dos fundamentos normativos da teoria crítica habermasiana e pós-habermasiana. Reconstruir a história da modernidade europeia como um processo de aprendizagem, argumentei, não apenas compromete a teoria crítica com um encerramento problemático da tensão entre poder e razão – pelo qual a história se torna o meio através do qual a razão progressivamente se liberta do poder, culminando em uma utopia sem poder – também envolve a teoria crítica em modos eurocêntricos de pensamento que precisamos urgentemente deixar para trás se quisermos viver de acordo com nossos próprios objetivos críticos. O interesse em manter aberta a tensão entre poder e razão também informa minha virada construtiva, nos capítulos finais de *O fim do progresso*, para problematizar a genealogia como a metodologia mais promissora para a teoria crítica e o contextualismo metanormativo como sua concepção mais adequada de justificação normativa. A genealogia problematizadora e o contextualismo metanormativo são práticas racionais que permanecem completamente impuras – ou seja, situadas, por sua vez, em contextos históricos, sociais e culturais que estão saturados de relações de poder. Em vez de excluir a tensão entre razão e poder em qualquer direção, essas ferramentas metodológicas e conceituais ajudam a tornar essa tensão produtiva para a crítica.

A tensão entre poder e razão permanece em jogo, ainda que de forma quase implícita, também em *Crítica no divã*. Ecos dessa tensão animadora podem ser encontrados em cada um dos objetivos abrangentes do livro, que incluem recorrer à psicanálise para desenvolver uma concepção realista de pessoa, contrariar o desenvolvimentismo normativo e o progressismo da teoria crítica e repensar a metodologia da crítica. Uma concepção realista de pessoa é aquela que leva a sério o papel ineliminável da irracionalidade, da insensatez e da agressão na vida social humana. Embora a agressão e a destrutividade obviamente não sejam o mesmo que poder ou dominação, certamente elas não são desvinculadas. A crítica psicanalítica do desenvolvimentismo normativo oferece talvez o vínculo mais óbvio com minha crítica anterior ao progresso; dizer que a cura é que não há cura é oferecer um análogo psicanalítico à afirmação de que poder e razão existem em uma tensão ineliminável. Finalmente, minha explicação do método psicanalítico é coerente com o modelo de genealogia

problematizadora articulado em meu trabalho anterior, e lida com o papel (um pouco circunscrito, mas não inexistente) do *insight* racional em processos motivadores de autotransformação e transformação social.

4 São muito interessantes as considerações que você tece sobre a crítica à psicanálise de Freud, sobretudo quanto à centralidade do conceito do complexo de Édipo e a uma forma de desenvolvimentismo que estaria presente na compreensão freudiana da formação da subjetividade. Seria correto, dessa forma, vincular sua guinada à psicanálise de Melanie Klein como uma tentativa de evitar uma teoria centrada exclusivamente no desenvolvimento masculino e no progresso que lhe subjaz?

Sim, com certeza essa é uma das características do trabalho de Klein que considero especialmente produtiva. Claro, deve-se ter cuidado aqui para não exagerar seu afastamento do modelo edipiano freudiano de sexualidade. É inegável que ela mesma aceitou esse modelo de desenvolvimento da sexualidade e o implantou – muitas vezes de forma bastante autoritária – em seu próprio trabalho teórico e clínico. Referências à teoria do desenvolvimento psicosssexual de Freud – juntamente com suas próprias ideias sobre fantasias internalizadas de seios, pênis e bebês – estão em todos os estudos de caso de Klein. O ponto que gostaria de enfatizar, no entanto, é que a metapsicologia madura de Klein, que consiste em sua compreensão do movimento nas e através das duas posições psíquicas que ela chama de esquizo-paranoide e depressiva, não depende dessa teoria do desenvolvimento psicosssexual. De fato, porque sua metapsicologia se concentra no período pré-edipiano e, mais especificamente, na dinâmica psíquica que ela toma como operante no primeiro ano de vida, ela diz respeito a uma constelação de angústias e defesas que poderiam ser descritas como mais primordiais que aqueles relacionados à repressão sexual, focando na estabilidade, fragilidade e preservação do *ego* e dos seus objetos.

Percebo por que essa linha de pensamento levantaria a questão que você fez há pouco sobre minha crítica anterior à concepção narrativa do *self* de Seyla Benhabib. Minha crítica à Benhabib a acusou de supor a existência de um núcleo racional de um *self* sem gênero, um *self* que retoma narrativas de gênero e as entrelaça em sua história de vida mais ampla. No entanto, pode muito bem parecer que minha leitura do relato de Klein sobre a psique pré-edipiana pressupõe algo nessa mesma linha – a saber, um núcleo não-generificado do *self* e suas ansiedades e defesas mais primordiais que existem antes dos processos de edipianização através dos quais gênero e identidade sexual são instalados.

Embora admita prontamente que alguns detalhes de minha crítica a Benhabib talvez precisem ser reformulados, ainda assim gostaria de defender o que considero ser sua afirmação central, a saber, que pensar o gênero como uma narrativa que o *self* retoma e tece em sua história de vida obscurece as maneiras pelas quais o gênero está muito mais profundamente ancorado no *self*. Grande parte dessa ancoragem ocorre por meio da linguagem, mas a dinâmica do vínculo psíquico com os cuidadores primários que estão desempenhando papéis de gênero específicos obviamente também desempenha um papel crucial. O ponto dessa observação não é que o gênero seja mais primordial ou central para o *self* que outros marcadores de identidade, como raça, sexualidade, etnia, habilidade e assim por diante. Aqui, eu admitiria que a linguagem do que é e do que não é “núcleo” para o *self* não é muito útil e que afirmar, como eu fiz em *A política dos nossos selves*, que o *self* é “generificado do início ao fim” talvez seja insuficientemente matizado. Em vez disso, o ponto é simplesmente que, com base nas evidências empíricas disponíveis que temos sobre o desenvolvimento de gênero nas sociedades capitalistas tardias, o mundo das crianças já está dividido em categorias binárias de gênero muito antes de desenvolverem a capacidade de construir narrativas. Ou seja, o binário de gênero, que é produzido por meio de muito trabalho linguístico, cultural e social meticuloso, mas em grande parte invisível, já está em vigor antes que as crianças desenvolvam a capacidade de se constituir e se reconstituir por meio da narrativa. Na medida em que isso é verdade, os modos predominantes de apresentação de gênero constituem uma precondição para a construção de qualquer narrativa. Para ser clara, não considero isso um fato ontológico, mas social e histórico. Como tal, é mutável – de fato, esse aspecto de nosso mundo social está passando por uma transformação dramática, à medida que apresentações de gênero fluidas e não binárias se tornam cada vez mais comuns e nossa linguagem evolui com elas.

5 Em *Teoria Crítica entre Klein e Lacan*¹⁰ você e Mari Ruti desenvolvem o texto como um diálogo no qual vocês se propõem a responder diretamente às perguntas, interpretações e objeções tanto à teoria de Klein quanto às de Lacan, a fim de explorar suas semelhanças e diferenças. Em *Crítica no divã*, por outro lado, você parece reconstruir o papel da transferência na técnica analítica e sua relação com o *insight* racional na obra de Freud, Klein e Lacan, priorizando, a teoria kleiniana. Apesar das divergências existentes entre os entendimentos kleiniano e lacaniano da técnica analítica, ambos convergem para a afirmação de que a psicanálise não funciona, se

¹⁰ Tradução livre de *Critical theory between Klein and Lacan: a dialogue*.

e quando funciona, por meio do *insight* racional. Ainda assim, parece haver impreterivelmente a primazia do entendimento kleiniano sobre o lacaniano neste trabalho. Você poderia explicar o que mais especificamente tornaria a herança lacaniana insuficiente ou menos promissora para cumprir os objetivos de uma teoria crítica da sociedade?

Espero que tenha ficado claro em minha conversa com Mari que acho sua interpretação de Lacan tremendamente produtiva para a teoria crítica – embora seja verdade que isso ocorra porque sua interpretação é mais reparadora, menos implacavelmente negativa, que outras versões proeminentes da teoria lacaniana. E Lacan figura no argumento de *Crítica no divã*, particularmente no capítulo quatro, onde tento articular a noção de progresso voltada para o futuro que é compatível com o postulado da pulsão de morte. Essa discussão gira em torno da reivindicação de elaborar uma versão da afirmação de Lacan de que a cura é que não há cura.

Dito isso, você está correta ao dizer que *Crítica no divã* coloca mais ênfase em Klein que em Lacan (ou Freud, ou qualquer outro teórico psicanalítico, aliás). Parte da razão para essa ênfase é simplesmente que eu acho que o trabalho de Klein é um recurso subutilizado para a teoria crítica – uma afirmação que não poderia ser feita sobre Lacan cujo trabalho tem sido muito mais influente nas humanidades críticas.

Mas há também uma razão substantiva: eu acho que a teoria psicanalítica de Klein está em sintonia única com as dimensões intrapsíquica e intersubjetiva da experiência. Para falar muito esquematicamente, eu diria que a teoria lacaniana se concentra tanto nas dimensões intrapsíquicas da experiência que se torna difícil ver se ou como a intersubjetividade é possível, enquanto os psicanalistas relacionais se concentram tanto no polo intersubjetivo que minimizam o poder do intrapsíquico – mais notavelmente, rejeitando a teoria das pulsões. Embora seja muitas vezes (mal)interpretada nesse ponto, tanto por críticos lacanianos, que a acusam de não levar suficientemente a sério a dimensão intrapsíquica, quanto por críticos relacionais, que a acusam de ignorar completamente o ambiente social, Klein situa-se no ponto médio produtivo entre esses dois extremos. Ela entende a psique em termos relacionais, como relacionada ao objeto desde o início, ao mesmo tempo em que conceitua nossas relações objetais como inevitavelmente mediadas e filtradas pelas lentes da fantasia intrapsíquica inconsciente. Isso dá a sua compreensão da relacionalidade uma profundidade, riqueza e ambivalência únicas.

Com certeza, a afirmação de Klein de que a psique é relacionada ao objeto desde o início não é exatamente a mesma que as teorias feministas e críticas do *self* relacional ou intersubjetivo. Para Klein, a fantasia inconsciente inevitavelmente molda e potencialmente distorce nossas percepções dos seres humanos de carne e osso com os

quais nos relacionamos. Assim, quando Klein fala de “objetos”, ela está sempre se referindo simultaneamente aos objetos internalizados e fantasiados e aos outros reais e externos nos quais essas fantasias se baseiam. Ainda assim, embora nossas relações com objetos externos (incluindo, talvez especialmente, o objeto primário) sejam necessariamente estruturadas e filtradas por nossas fantasias e projeções intrapsíquicas, elas permanecem relações (ainda que mediadas) com objetos externos. Mesmo a fantasia do seio bom, tão central no argumento de Klein, baseia-se na experiência incorporada de ser alimentado, nutrido e amado por um cuidador. Assim, o “objeto” para Klein é interno e externo ao mesmo tempo. O que lhe interessa, penso eu, é justamente a distância entre a fantasia e a realidade, entre os próprios objetos fantasmáticos internos e os outros externos nos quais esses fantasmas se baseiam. Embora ela afirme que essa lacuna nunca possa ser totalmente fechada – pois fazê-lo seria eliminar completamente a fantasia inconsciente –, ela pode ser estreitada. De fato, a capacidade de diminuir essa lacuna, de reprimir as próprias projeções psíquicas e aproximar-se de experimentar os outros como eles são, em si mesmos, é uma marca registrada da maturidade psíquica e, como Bob Hinshelwood coloca, é “a tarefa de uma vida”.

6 Em *Crítica como prática social*¹¹, Robin Celikates defende o projeto habermasiano encontrado em *Conhecimento e Interesse* como capaz de evitar um objetivismo sociológico que ignora a autocompreensão dos agentes, bem como os limites de uma perspectiva hermenêutica preocupada estritamente com a dotação de sentido entre os agentes socialmente inseridos, sem se perguntar por suas possíveis falhas e restrições sociais. Em *Crítica no divã*, você critica esse tipo de tratamento da psicanálise pela teoria crítica em função de seus excessos racionalistas. Ainda assim, gostaria de saber se você admite a necessidade de superar o objetivismo psicanalítico e formas acríticas do discurso hermenêutico. Em caso positivo, em que medida a leitura “menos racionalista” da psicanálise proposta por você é capaz de apresentar uma resposta alternativa a essas duas polaridades?

Sim, absolutamente! Na verdade, estou completamente convencida por muitos dos argumentos de Celikates em *Crítica como prática social* – e sou uma grande fã do trabalho de Robin em geral. Na verdade, eu caracterizei minha crítica a ele no capítulo cinco de *Crítica no divã*, como uma proposta de emenda amigável ao seu projeto. Como tal, não acho que minha leitura forneça uma resposta alternativa às polaridades que ele identifica, mas (espero!)

¹¹ Tradução livre de *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*.

acrescente um pouco mais de profundidade e nuance à sua interpretação (extremamente frutífera) do método psicanalítico.

7 Estaríamos corretos em afirmar que, apesar de suas críticas a Habermas e Celikates, você ainda admitiria um papel a ser cumprido na relação metodológica entre teoria crítica e clínica psicanalítica? Em caso positivo, gostaria de pedir para falar um pouco sobre a importância que o conceito de transferência possui em seu livro *Crítica no divã*, especialmente, sobre os desafios de se fundar um método crítico em uma analogia entre a transferência individual e o plano de análise social.

Sim, acho que está correto. Estou interessada em reconstruir a intuição, que foi proeminente nos primeiros trabalhos de Habermas, e que foi recentemente revivida por Honneth e Celikates, de que a psicanálise oferece um modelo frutífero para a metodologia da teoria crítica. Embora eu ache essa intuição convincente, também me preocupo, como você notou, que as interpretações da psicanálise que esses teóricos oferecem para apoiá-la sejam excessivamente racionalistas e cognitivistas. Nenhum de seus relatos leva suficientemente a sério, parece-me, o papel da transferência no método psicanalítico. Como resultado, eles nem mesmo abordam – muito menos respondem – a questão de que papel algo semelhante a fenômenos de transferência pode desempenhar no projeto de crítica. Assim, o objetivo do capítulo cinco de *Crítica no divã* é rearticular essa analogia entre o método psicanalítico e o crítico a partir de uma compreensão menos racionalista e menos cognitivista do primeiro.

Certamente, pode-se estar inclinado a dizer que enfatizar a centralidade da transferência para o método psicanalítico mina a própria possibilidade de modelar a crítica à psicanálise. Afinal, pode-se muito bem perguntar o que poderia servir como o equivalente funcional para a transferência na teoria crítica? Como argumento no livro, a melhor maneira de começar a entender isso é entender a transferência em termos estruturais e não relacionais. Em termos estruturais, a transferência refere-se não tanto ao processo de transferência de vínculos afetivos ou investimentos para a pessoa do analista, mas à emergência, no contexto da análise, do modo de o analisando vivenciar o mundo como precisamente isso — uma maneira idiossincrática de vivenciar o mundo que ele mesmo criou. Por meio dessa emergência, esse padrão de experiência é aberto à transformação prática. Quando a transferência é compreendida dessa forma, sua ressonância com um modelo de crítica entendido como um processo de desnaturalização pelo que era dado como dado, revela-se antes como o produto contingente da construção histórica e social, processo que simultaneamente abre o espaço social à transformação, parece óbvio (pelo menos para mim!).

Ainda assim, pode-se temer que usar o modelo de transferência neste contexto implicitamente me comprometa com a ficção problemática de um sujeito social total e integrado, semelhante ao indivíduo que se engaja no tratamento psicanalítico. E, de fato, essa preocupação aponta para um importante descompasso entre psicanálise e teoria crítica: os indivíduos decidem entrar no tratamento analítico, enquanto as sociedades como um todo – mesmo aquelas profundamente perturbadas, talvez especialmente as profundamente perturbadas – não buscam a teoria crítica. Embora seja verdade que eu não aborde esse problema em meu livro, acho que se poderia ao menos começar a fazê-lo estando mais atento à relação entre crítica e movimentos sociais. Movimentos ou lutas sociais dão voz à indignação afetiva, ao sofrimento sentido e ao desejo de transformação de grupos de indivíduos marginalizados ou oprimidos; neste sentido, poderiam ser vistos como análogos ao analisando em busca de tratamento. Se a teoria crítica permanece, como Nancy Fraser argumentou, em uma relação simpática, embora não acrítica, com os movimentos sociais emancipatórios, então o análogo do diálogo psicanalítico através do qual a transferência opera não seria um diálogo entre teóricos críticos e a sociedade como um todo, mas entre teóricos críticos e os agentes sociais coletivos que já estão engajados em lutas por mudanças sociais progressivas – exatamente como Robin Celikates argumenta em *Crítica como prática social*. Embora eu fosse cética em apelar aos movimentos sociais para abordar essa preocupação em alguns dos meus primeiros esboços deste projeto, agora percebo que meu ceticismo era em grande parte em função do fato de que eu estava implicitamente pressupondo uma concepção relacional de transferência. Até encontrar a concepção estrutural de transferência, através da leitura da obra de Jonathan Lear, não pude ver o que poderia servir de análogo para a transferência no caso da teoria crítica.

8 Em *Crítica no divã*, você fala também em “domesticação” dos conflitos provenientes dos conceitos de pulsão de morte e pulsão de vida. Você acredita que, de algum modo, o conceito de “fantasia inconsciente” de Melanie Klein pode oferecer parâmetros para que esse conflito manifestamente de ordem intrapsíquica não seja apagado pela teoria social?

Quando falo sobre domesticação, estou principalmente preocupada com a domesticação do poder explosivo da teoria psicanalítica das pulsões por teóricos críticos que trabalham em uma veia habermasiana. Enquanto a primeira Escola de Frankfurt procurou preservar o conteúdo explosivo da teoria das pulsões em seu engajamento com a psicanálise – daí sua crítica aguda às abordagens revisionistas – Habermas e seus seguidores, quando não

abandonaram a psicanálise por completo, rejeitaram a linguagem das pulsões por temores do biologismo reducionista. Em seus primeiros encontros com Freud, Habermas ofereceu uma interpretação altamente cognitivista e racionalista da psicanálise – muito mais uma psicologia do *ego* que uma psicologia do *id*, para tomar emprestada a distinção de Erich Fromm. Posteriormente, como se sabe, mesmo essa versão linguística da psicanálise mostrou-se especulativa demais para Habermas, e possivelmente também perturbadora demais para sua teoria racionalista e progressista da ação comunicativa. Nesse ponto, ele deixou Freud para trás e se voltou para o trabalho empírico em psicologia cognitiva e do desenvolvimento. Em sua maioria, os teóricos críticos habermasianos seguiram a liderança de Habermas e deixaram de se envolver com a psicanálise. Aqueles que continuaram o diálogo com a psicanálise, como Axel Honneth, favoreceram abordagens intersubjetivistas e relacionais que rejeitam a teoria pulsional. Como resultado, eles tiveram dificuldade para fazer justiça à profundidade e persistência da agressão na vida psíquica e social humana.

Com relação a esse primeiro tipo de domesticação, o trabalho de Klein oferece um importante corretivo. Como defendo no capítulo um do livro, Klein está profundamente comprometida com a dualidade das pulsões de vida e morte e, portanto, com a ideia de agressão primária. Como a agressão e a destrutividade estão enraizadas na pulsão de morte, elas são características inelimináveis da vida psíquica humana — e, por extensão, social. Isso é, em grande parte, ao que me refiro quando digo que Klein oferece uma concepção realista de pessoa. No entanto, ao reconceituar as pulsões como fundamentalmente dirigidas aos objetos, Klein as reformula em termos relacionais, como modos de se relacionar com os outros de forma amorosa ou destrutiva. Assim, sugiro, Klein permite que os teóricos críticos preservem o conteúdo explosivo da teoria das pulsões, enquanto permanecem dentro das restrições metodológicas da teoria crítica, aderindo, conforme me refiro, ao compromisso de compreender o *self* como social, histórico e culturalmente constituído.

No entanto, e isso é crucial, em vez de simplesmente tirar conclusões conservadoras da primazia e ineliminabilidade da agressão – mantendo que a sociedade precisa de instituições repressivas poderosas e estruturas sociais para manter a agressão sob controle – Klein nos mostra outras possibilidades. Ao contrário de Freud, ela pensa que a agressão pode e deve ser sublimada produtivamente – na verdade, ela afirma que todas as atividades produtivas contêm alguns elementos de agressão. Isso inclui tudo, desde atividades mundanas, como a limpeza da casa, que exige um ataque constante à sujeira e à desordem, passando por todos os tipos de jogos e esportes competitivos, até atividades exaltadas, como argumentar casos perante a Suprema Corte. De maneira mais geral, a sublimação da agressão é crucial para todas as

formas de criatividade; para Klein, não há criação sem destruição. A lição de Klein para a teoria crítica é que devemos nos preocupar menos com os supostos perigos de reconhecer a primazia da agressão e mais sobre como entender as ligações entre agressão e destrutividade, por um lado, e criatividade e reparação, por outro.

Há também um segundo tipo de domesticação em questão no livro. Enquanto o primeiro tipo de domesticação é metateórico, tendo a ver com as implicações de endossar ou rejeitar a teoria pulsional, o segundo tipo diz respeito ao próprio inconsciente. A ideia aqui é que o inconsciente resiste teimosamente à normalização e à plena incorporação na ordem social – em outras palavras, o inconsciente fornece o que Mari Ruti chama de “núcleo de rebeldia” que é produtivo para teorias críticas de resistência. Ruti se baseia na teoria do real de Lacan para articular esse *insight*, mas acho que a noção de fantasia inconsciente de Klein caminha na mesma direção. Afinal, ambas são formas de falar sobre a irredutibilidade das pulsões, e da pulsão de morte em particular. A ideia de que as pulsões são uma importante fonte de impulsos utópicos, precisamente porque são tão indisciplinadas, tão incapazes de serem totalmente domesticadas mesmo pela ordem social mais totalizante, também foi um ponto importante para o início da Escola de Frankfurt, e que, posteriormente, foi perdido. Este é reconhecidamente um tema menor em meu livro, que se concentra um pouco mais nas questões metateóricas, mas é um tema importante no diálogo permanente entre psicanálise e teoria crítica.

9 Como essa junção entre teoria crítica e psicanálise proposta por você poderia intervir na compreensão e crítica da atual crise democrática? E, para finalizar, você poderia falar um pouco sobre sua agenda de pesquisa atual e como ela dá continuidade ao programa apresentado em *Crítica no divã*?

Bem, infelizmente parece não haver escassez de agressão, destrutividade e irracionalidade na política contemporânea! Assim, a psicanálise é mais relevante que nunca para a teoria crítica e, de fato, vimos um ressurgimento do interesse pelos *insights* psicanalíticos entre os teóricos críticos nos últimos anos. Certamente, não sou a única a defender um compromisso renovado entre a psicanálise e a teoria crítica; meu livro conversa com o trabalho de Joel Whitebook, Jessica Benjamin, Noelle McAfee, Mari Ruti, Jamieson Webster, Robyn Marasco, Claudia Leeb, David McIvor, Benjamin Fong, Fred Alford, Wendy Brown, Inara Marin e outros que também fizeram um importante trabalho sobre este tema.

O trabalho de Klein em particular oferece alguns *insights* muito interessantes sobre a atual crise da democracia, como exploro brevemente na conclusão do livro. A ideia aqui é tentar aplicar a noção de Klein da posição esquizo-paranoide não tanto em um

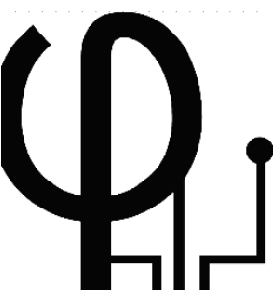
diagnóstico de personalidades autoritárias, mas usar essa estrutura como uma forma de entender nossa própria política. Dizer que a política é cada vez mais feita de modo esquizo-paranoide é dizer que ela adere a uma lógica de cisão, desintegração e polarização que aumenta as tendências à demonização dos oponentes e às distorções fantasmáticas da realidade. Esse modo de política é alimentado por ansiedades persecutórias – ansiedades que são intensificadas quando, por exemplo, líderes de direita dizem a seus eleitores que estão sendo invadidos ou substituídos por imigrantes – e fornece terreno fértil para teorias da conspiração.

Se a noção de Klein a respeito da posição esquizo-paranoide fornece uma estrutura útil para diagnosticar nossa situação política atual, sua concepção de posição depressiva oferece algumas ideias frutíferas para pensar sobre possíveis caminhos a seguir. A política em um modo depressivo é marcada principalmente pela capacidade de resistir à ambivalência e de se relacionar com nossos oponentes políticos como pessoas inteiras das quais discordamos (talvez fortemente) e não como a personificação do mal. O trabalho de Noelle McAfee em repensar a democracia deliberativa à luz dos *insights* da psicanálise é realmente crucial nesse ponto. A política depressiva também é caracterizada por formas abertas e expansivas de integração que permitem comunidades políticas internamente contestadas, fraturadas e fragmentadas, como mostra o repensar de David McIvor a respeito das “Comissões da Verdade e Reconciliação” à luz do trabalho de Klein.

Com certeza, manter o que poderíamos chamar de uma postura política depressiva não é fácil – a posição esquizo-paranoide, com sua simplicidade reconfortante de pureza ideológica, continua sendo uma tentação constante – nem resolve por si mesma todos os nossos problemas – na melhor das hipóteses, cria um contexto político no qual soluções coletivas para problemas políticos urgentes podem ser encontradas. Mas isso está longe de ser nada. O análogo político da concepção realista de pessoa de Klein é, portanto, uma forma de realismo democrático que entende a democracia como um mecanismo para negociar a ambivalência, lidar com a perda e canalizar a agressão de forma produtiva. Mais esperançosamente, o realismo democrático kleiniano também prevê o processo contínuo, meticuloso e aberto de construção de comunidades políticas em face de divergências e diferenças profundas e permanentes. Evitando as tentações gêmeas do triunfalismo e do derrotismo, Klein oferece uma defesa sóbria e realista, mas ainda assim significativa, do potencial produtivo e criativo da democracia.

Quanto à minha pesquisa atual, comecei a trabalhar em um novo projeto sobre Marx e o marxismo do século XX. Estou interessada na relação entre a teoria da história – o que geralmente é chamado de materialismo histórico, embora o próprio Marx não tenha usado esse termo – e a crítica do capitalismo na obra de Marx e nas tradições marxistas

posteriores. Parte do projeto é interpretativo, lidando com textos do próprio Marx e abordando questões como o que é a teoria da história de Marx? Quais são seus principais comprometimentos e como eles mudam ao longo do tempo? Quantos desses comprometimentos permanecem na crítica madura de Marx ao capitalismo, conforme articulado em *O Capital* e seus escritos posteriores? O resto do projeto é mais reconstrutivo, voltando-se para pensadores marxistas posteriores, para ver como eles tentaram desarticular a crítica do capitalismo da teoria da história. Há muitos exemplos interessantes desse tipo de trabalho na tradição marxista europeia – incluindo Althusser e o marxismo francês, o marxismo cultural dos primeiros teóricos da Escola de Frankfurt, como Adorno, Benjamin e Bloch, e a Escola Britânica de Raymond Williams, Stuart Hall, e outros – mas neste projeto estou particularmente interessada naqueles pensadores que usaram o trabalho de Marx para criticar o imperialismo, o colonialismo e a escravidão. Também estou interessada em me envolver com marxistas não europeus, como Frantz Fanon, W. E. B. Du Bois e Enrique Dussel. Embora este novo projeto não trate extensivamente da psicanálise, certos temas de *Crítica no divã* ainda estão muito em jogo, particularmente questões sobre progresso, desenvolvimento, história e, claro, como entender os potenciais imanentes de crítica e emancipação em nosso presente.



REFERÊNCIAS

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M (1947). *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro. Ed. Zahar, 1985.
- ALLEN, A.; RUTI, M. *Critical theory between Klein and Lacan: a dialogue*. New York: Bloomsbury Academic, 2019.
- ALLEN, A. *Critique on the couch: why critical theory needs psychoanalysis*. New York: Columbia University Press, 2020.
- ALLEN, A. Emancipação sem utopia: sujeição, modernidade e as exigências normativas da Teoria Crítica Feminista. *Novos estudos CEBRAP* [online], n. 103, p. 115-132, 2015. DOI: <https://doi.org/10.25091/S0101-3300201500030006>.
- ALLEN, A. *The Power of Feminist Theory*. Boulder: Westview Press, 1999.
- ALLEN, A. *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2008.
- ALLEN, A. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Nova York: Columbia University Press, 2016.
- BUTLER, J. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford University Press, 1997.
- CELIKATES, R. *Kritik als soziale Praxis*. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2009.
- HABERMAS, J. (1968). *Conhecimento e Interesse*. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

