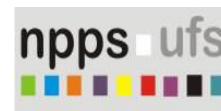




Universidade Federal de Sergipe
Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa



Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Psicologia Social
Mestrado em Psicologia Social

MARCUS VINICIUS OLIVEIRA SANTOS

MODERNIDADE E DESAMPARO: REFLEXÕES A PARTIR DA TEORIA FREUDIANA DO SOCIAL

São Cristóvão – Sergipe
2013

MARCUS VINICIUS OLIVEIRA SANTOS

MODERNIDADE E DESAMPARO: REFLEXÕES A PARTIR
DA TEORIA FREUDIANA DO SOCIAL

Dissertação Apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social do Centro de Ciências de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de Sergipe como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Psicologia Social.

Orientador: Dr. Daniel Menezes Coelho

São Cristóvão – Sergipe
2013

COMISSÃO JULGADORA

Dissertação do discente MARCUS VINICIUS OLIVEIRA SANTOS, intitulada **MODERNIDADE E DESAMPARO: REFLEXÕES A PARTIR DA TEORIA FREUDIANA DO SOCIAL**, defendida e aprovada em / / , pela Banca Examinadora constituída pelos Professores Doutores:

Prof. Dr. Daniel Menezes Coelho (orientador)

Prof. Dr. Eduardo Leal Cunha (examinador)

Prof. Dra. Regina Herzog de Oliveira (examinador)



Esta pesquisa é realizada com o apoio financeiro da FAPITEC – Fundação de Apoio à Pesquisa e à Inovação Tecnológica do Estado de Sergipe.

Só agimos sob a fascinação do impossível: isto significa que uma sociedade incapaz de gerar uma utopia e de consagrar-se a ela está ameaçada de esclerose e ruína. A sensatez, à qual nada fascina, recomenda a felicidade dada, existente; o homem recusa esta felicidade, e essa simples recusa faz dele um animal histórico, isto é, um amante da felicidade imaginada (CIORAN, 2011).

AGRADECIMENTOS

Após dois longos anos de dedicação, mais uma etapa foi cumprida. Pode parecer um tanto clichê, mas uma dissertação envolve muito mais do que a simples escrita, a duas mãos. Com efeito, este trabalho não teria sido possível ou não teria a mesma vivacidade, não fosse a presença de algumas pessoas que listo abaixo, a quem dedico este trabalho. Assim, agradeço:

Aos meus pais, **Genilde** e **Weldison**, e aos meus irmãos, **Charles** e **Sheyla**, pelo incentivo, pelo suporte incondicional, por terem acreditado que eu teria condições de alcançar os meus objetivos. Aos meus demais familiares, especialmente a minha avó **Maria**, pelo acolhimento e carinho de sempre.

Ao meu orientador-amigo, **Daniel Coelho**, pela confiança, pelas intermináveis e proveitosas discussões, por ter me concedido ampla autonomia para modificar meu objeto de pesquisa e agregar novas referências e autores, pelo riso espontâneo.

Ao grande amigo, **Leomir Hilário**, um verdadeiro Gelehrter, interlocutor fundamental do meu trabalho, parceiro nessa jornada acadêmica, sempre de prontidão para fazer alguma sugestão ou crítica.

Ao grande amigo e companheiro de orientação, **Marcel Soares**, pela interlocução, pela presença sensível em nossa expedição, pela destreza nos assuntos domésticos, pelo riso “discreto”, pela cantoria suave.

Ao professor **Marcelo Jasmin**, pelo encontro fortuito, porém, fundamental para o meu trabalho, pelo acolhimento em sua disciplina de “filosofias da história” (juntamente com o professor **Eduardo Jardim**), pela participação na minha qualificação.

A professora **Regina Herzog**, pelo acolhimento na disciplina “história da psicanálise”, pela participação na minha defesa, pelo incentivo, quando eu tive a oportunidade de discutir um texto de sua autoria, antes de ingressar no mestrado.

Ao professor **Eduardo Leal**, pela participação na minha qualificação e na minha defesa, pelas discussões sobre a Dialética do Esclarecimento, pelas sugestões e críticas, por ter me concedido a oportunidade de trilhar novos caminhos.

Ao professor-amigo **Ramon Souza**, pelo exemplo, por ter me mostrado que é possível trilhar o árduo caminho da academia e preservar a sua integridade psíquica, pelas farras no sítio.

Aos demais professores que, de alguma maneira, contribuíram com a minha formação, especialmente, **Marcelo Ferreri**, **Elder Cerqueira**, **Joel Birman**, **Tereza Pinheiro**, **Júlio Vertzman** e **Edmilson Menezes**.

Aos companheiros de grupo de pesquisa, **Elder Magno**, **Livia**, **Mário**, **Carmem** e demais, interlocutores do meu trabalho, pelas contribuições, pela descontração, pelo cafezinho nas tardes de sexta-feira.

Aos grandes amigos da minha graduação, **Erasmus, Gbão, Hugo, Luiz e Silvio**, pelo companheirismo, pela descontração quotidiana, pelo riso espontâneo, pelo bullying nosso de cada dia.

Aos meus estimados amigos que não foram aqui citados, cuja presença foi igualmente de suma importância para esta jornada.

A **FAPITEC** – Fundação de Apoio à Pesquisa e à Inovação Tecnológica do Estado de Sergipe –, pelo apoio financeiro, indispensável para a minha dedicação exclusiva ao mestrado.

A minha namorada **Sarah**, amiga, companheira, interlocutora indispensável em meus trabalhos, pelo incentivo e suporte incondicional, pelo riso espontâneo, pelo abraço acolhedor, pelo amor ilimitado. Com o perdão do chiste (aliás, do Witz), você é meu télos, meu rumo, meu agora e meu porvir. Ao seu lado não há desamparo que não seja devidamente regulado.

RESUMO

Este trabalho, como o próprio título sugere, tem como escopo discutir as relações entre a modernidade e o desamparo, à luz da teoria freudiana do social, isto é, a partir dos chamados textos antropológicos ou sociológicos que compõem a obra freudiana. Inicialmente, faremos uma apresentação acerca da modernidade, a partir de diferentes perspectivas, e, ademais, formularemos uma breve descrição do que compreendemos como o ideário moderno, isto é, o conjunto dos principais pressupostos que definem a modernidade. Em seguida, discutiremos as relações estabelecidas entre a psicanálise, a modernidade e o modernismo, entendido como um movimento de crítica aos pressupostos modernos. Tentaremos, com efeito, problematizar o argumento segundo o qual haveria uma inflexão na leitura freudiana sobre a modernidade que produziria uma ruptura radical com o ideário moderno. Como queremos demonstrar, talvez fosse mais apropriado afirmar o caráter híbrido da teoria freudiana, na medida em que nela se misturam tendências antagônicas, indissociavelmente entrelaçadas. Doravante, investigaremos o estatuto do desamparo no discurso freudiano. O nosso ponto de partida é a discussão do desamparo no registro biológico, a partir do Projeto de 1895. Ademais, trataremos do desamparo no registro social, enfatizando como tal condição seria resultante da falência da tradição e das concepções pré-modernas, notadamente no que tange ao declínio de uma figura protetora. Nessa concepção, vale dizer, o desamparo seria estrutural e inerente à inscrição do sujeito na modernidade. Abordaremos também a questão dos destinos do desamparo. No cardápio dos procedimentos de regulação do mal-estar indicados por Freud, as ilusões aparecem como uma das possíveis alternativas, ou seja, como um dos caminhos para a busca da salvação. Buscaremos, por fim, evidenciar que as ilusões compõem não apenas o arcabouço das ideias religiosas, mas também enunciados característicos de outras formas de visão de mundo (Weltanschauung), com destaque para alguns sistemas filosóficos.

Palavras-chave: Modernidade; Esclarecimento; Psicanálise; Desamparo.

ABSTRACT

This work, as its title suggests, aims to discuss the relationship between modernity and helplessness, from the freudian theory of the social, that is, from the so-called sociological or anthropological texts that comprise the works of Freud. Initially, we will make a presentation about modernity, from different perspectives, and, moreover, we will formulate a brief description of what we understand as modern ideas, that is, the set of key assumptions that define modernity. After we discuss the relations between psychoanalysis, modernity and modernism, understood as a movement of criticism of modern assumptions. We will try, indeed, to question the argument for which there would be a shift in the freudian reading of modernity that produces a radical break with the modern ideas. As we want to demonstrate, perhaps it might be more appropriate to state the hybrid character of the freudian theory, according that it combine antagonistic tendencies, inextricably intertwined. Henceforth, we will investigate the statute of helplessness in freudian discourse. Our starting point is the discussion of helplessness in the biological registry from the Project of 1895. Moreover, we will consider the helplessness in the social registry, emphasizing how this condition would be consequent of the collapse of tradition and pre-modern conceptions, notably regarding the decline of a protective figure. In this conception, the helplessness would be structural and inherent to the inclusion of the subject in modernity. We will also explore the question of the destinies of helplessness. On the menu of the procedures to regulating the malaise indicated by Freud, the illusions appear as one of the possible alternatives, that is, as one of the ways to search for salvation. We will seek, finally, to show that the illusions comprise not only the framework of religious ideas, but also statements characteristics of other forms of worldview (*Weltanschauung*), highlighting some philosophical systems.

Keywords: Modernity; Enlightenment; Psychoanalysis; Helplessness.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
SOBRE A ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS	11
CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO NA PESQUISA PSICANALÍTICA	13
CAPÍTULO 1 – MODERNIDADE E ESCLARECIMENTO	20
A POLISSEMIA DA MODERNIDADE E O IDEÁRIO MODERNO	20
GENEALOGIA DO ESCLARECIMENTO (AUFKLÄRUNG)	31
FOUCAULT E AS LUZES: ATITUDE CRÍTICA E DIAGNÓSTICO DO PRESENTE	40
CAPÍTULO 2 – A TEORIA FREUDIANA DO SOCIAL ENTRE A MODERNIDADE E O MODERNISMO	47
MODERNIDADE E MODERNISMO	48
PSICANÁLISE E MODERNIDADE: A APOSTA NO PROCESSO CIVILIZATÓRIO	51
PSICANÁLISE E MODERNISMO: A SUPREMACIA DAS PULSÕES	56
O CARÁTER HÍBRIDO DA TEORIA FREUDIANA	60
CAPÍTULO 3 – O ESTATUTO DO DESAMPARO NO DISCURSO FREUDIANO	62
O DESAMPARO NO REGISTRO BIOLÓGICO: A PERSPECTIVA DO PROJETO DE 1895	62
A FRATURA ENTRE A PALAVRA E O CONCEITO DE DESAMPARO	67
O DESAMPARO NO REGISTRO SOCIAL: A CONDIÇÃO DE ORFANDADE DO HOMEM MODERNO	69
O DESAMPARO E SEUS DESTINOS: DO TRIUNFO À GESTÃO DO MAL-ESTAR	76
DESAMPARO, ILUSÃO E WELTANSCHAUUNG	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	98

INTRODUÇÃO

Sobre a organização dos capítulos

Este trabalho, como o próprio título sugere, tem como escopo discutir as relações entre a modernidade e o desamparo, à luz da teoria freudiana do social, isto é, a partir dos chamados textos antropológicos ou sociológicos que compõem a obra freudiana. Para tanto, dividimos a dissertação em três capítulos, na tentativa de estabelecer um fio condutor ou certo encadeamento entre os temas discutidos. No que segue, apresentaremos a sinopse dos capítulos.

O capítulo 1 – Modernidade e Esclarecimento – possui uma finalidade bem específica: apresentar a modernidade, a partir de diferentes perspectivas, evidenciando assim a polissemia característica do termo modernidade. Assim, no tópico inicial, intitulado A polissemia da modernidade e o ideário moderno, recorreremos aos dicionários – etimológicos e filosóficos – e, doravante, tomaremos como referência as leituras do filósofo Alexandre Koyré e do sociólogo Anthony Giddens, acerca dos tempos modernos. Com este quadro ou panorama geral, longe de uma tentativa de apaziguar as diferentes concepções a respeito da modernidade, temos o intuito de formular uma breve descrição do que compreendemos como o ideário moderno, ou seja, o conjunto dos principais pressupostos que definem a modernidade.

No tópico seguinte, a saber, Genealogia do Esclarecimento (Aufklärung), elencaremos os principais autores que protagonizaram o debate que teve como escopo nomear e circunscrever os limites de um projeto que visava, sobretudo, à emancipação dos homens e ao aperfeiçoamento das instituições. Tentaremos assim, desvelar quais foram os motivos para o alvoroço por parte dos intelectuais que assumiram para si a tarefa de formular uma resposta para a questão “Que é Esclarecimento?”.

No terceiro e último tópico, intitulado, Foucault e as Luzes: atitude crítica e diagnóstico do presente, retomaremos a leitura de Michel Foucault a respeito das Luzes e do Esclarecimento, a partir de alguns textos que o autor escreveu no período compreendido entre 1978 e 1984. A partir da leitura desses textos, interessa-nos

investigar dois aspectos que entendemos ocupar uma posição central na leitura foucaultiana do Esclarecimento, a saber, a atitude crítica e o diagnóstico do presente.

No capítulo 2 – A teoria freudiana do social entre a modernidade e o modernismo –, discutiremos as relações estabelecidas entre a psicanálise, a modernidade e o modernismo, entendido como um movimento de crítica aos pressupostos modernos. Importa salientar que a leitura freudiana sobre os fenômenos sociais tem como objeto central o antagonismo entre a civilização e a vida pulsional do sujeito, ou, em outros termos, o conflito entre o registro do social e o registro do indivíduo. Igualmente, cumpre destacar que as reflexões empreendidas por Freud a respeito do processo civilizatório constituem, efetivamente, leituras sobre a modernidade e seus impasses.

Ademais, tentaremos problematizar o argumento segundo o qual haveria uma inflexão na leitura freudiana sobre a modernidade, a partir da virada teórica dos anos 20, com a introdução da hipótese especulativa da pulsão de morte, que produziria uma ruptura radical com o ideário moderno. Tal inflexão, com efeito, demarcaria supostamente a oposição entre um discurso entusiasta da modernidade – viés otimista – e um discurso modernista ou crítico dos pressupostos modernos – viés trágico. No entanto, como queremos demonstrar, talvez fosse mais apropriado afirmar o caráter híbrido da teoria freudiana, na medida em que nela se misturam tendências antagônicas, indissociavelmente entrelaçadas. Daí decorre a dificuldade em reduzir o seu pensamento a uma tradição específica, bem como propor um ordenamento aparentemente teleológico da teoria freudiana do social.

O terceiro capítulo tem como objetivo investigar O estatuto do desamparo no discurso freudiano. O nosso ponto de partida é a discussão do desamparo no registro biológico, a partir do Projeto de 1895. Nessa perspectiva inicial, o estado de desamparo dizia respeito à incapacidade do recém-nascido para realizar a ação específica, dada a sua condição de prematuridade e extrema dependência. Em seguida, apresentaremos a tese segundo a qual haveria uma fratura entre a palavra e o conceito de desamparo no discurso freudiano. Para esta leitura, fundada em uma interpretação descontinuísta, não obstante a palavra desamparo tenha sido enunciada precocemente, o conceito de desamparo em psicanálise teria se constituído apenas no contexto da formulação final da

metapsicologia freudiana, em decorrência da construção do conceito de pulsão de morte.

Doravante, trataremos do desamparo no registro social, enfatizando como tal condição seria resultante da falência da tradição e das concepções pré-modernas, notadamente no que tange ao declínio de uma figura protetora. Nessa concepção, vale dizer, o desamparo seria estrutural e inerente à inscrição do sujeito na modernidade. Assim, salienta-se que os homens necessitam do pai protetor, em razão de um infantilismo que persiste na vida adulta, de modo que o sujeito jamais poderia deslocar-se de sua posição originária de desamparo.

Mais adiante, abordaremos a questão dos destinos do desamparo. Entendemos que enunciar a irredutibilidade de tal posição não implica em considerar que o sujeito terá que conviver com perturbações psíquicas. Ao contrário, argumentamos que o desamparo é a condição de possibilidade para um trabalho permanente de gestão do mal-estar. Em *O mal-estar na cultura* Freud enumera uma série de procedimentos de regulação do mal-estar e assevera que cada um deve buscar a sua forma de ser salvo. No cardápio dos procedimentos indicados pelo autor, as ilusões aparecem como uma das possíveis alternativas. Buscaremos, ademais, evidenciar que as ilusões compõem não apenas o arcabouço das ideias religiosas, mas também enunciados característicos de outras formas de visão de mundo (*Weltanschauung*), com destaque para alguns sistemas filosóficos.

Considerações sobre o método na pesquisa psicanalítica¹

Com o escopo de apresentarmos as principais particularidades da pesquisa com orientação psicanalítica, tomamos como ponto de partida uma indagação formulada por Joel Birman (1994, p. 13), no ensaio intitulado *A direção da pesquisa psicanalítica*: “[...] é possível pensar na existência da teoria psicanalítica na exterioridade da clínica, fundada na transferência?”. Interessa-nos, a partir da reflexão do autor, problematizar a

¹ Esta seção foi elaborada a partir de um recorte do artigo intitulado “Apontamentos sobre o método na pesquisa psicanalítica”, de nossa autoria, publicado em 2012, na *Revista Analytica* da UFSJ/MG. A esse respeito, Cf. COELHO e SANTOS, 2012.

possibilidade de conceber a existência da pesquisa psicanalítica, sem levar em consideração as exigências fundamentais da experiência psicanalítica.

O questionamento supracitado aponta na direção de uma relevante interrogação sobre a qual pretendemos lançar alguns esclarecimentos: seria legítima a postulação de uma psicanálise pura, contrapondo-se a uma psicanálise aplicada? Ao contrário, o texto freudiano² afirma a indissociabilidade entre pesquisa e tratamento, como característica inerente à psicanálise. Diante disso, conforme Birman (1994), a oposição entre a pureza das formulações teóricas e a impureza da prática clínica mostra-se, portanto, insustentável para a psicanálise.

Em outras palavras, a experiência psicanalítica compõe os alicerces para a pesquisa em psicanálise, fornecendo os eixos norteadores para o registro teórico, ainda que o estudo se realize em âmbito distanciado do setting estritamente analítico (psicanálise extramuros³). Com efeito, foram os impasses indicados pela experiência analítica que levaram Freud às inúmeras reformulações em seus enunciados teóricos, assim como a uma reconhecida leitura e interpretação (no sentido psicanalítico do termo) da cultura.

Conforme aponta Lo Bianco (2003), os procedimentos investigativos da psicanálise têm na clínica a sua principal referência de apoio. De tal forma, o objeto da psicanálise, o inconsciente, somente pode ser apreendido à luz do campo da experiência analítica. Trata-se, pois, de compreender quais as ferramentas deixadas por Freud que possibilitam a realização de estudos pautados no método psicanalítico, na medida em que pretendemos sublinhar algumas de suas contribuições para a realização de pesquisas, sobretudo aquelas cujo objeto extrapola o que comumente entendemos como clínica, ou seja, que extrapola a atividade de consultório. Nossa questão, então, é a seguinte: é possível extrapolar os limites do consultório, sem que com isso percamos a especificidade do método de investigação da psicanálise?

² Cf. FREUD, 1912/1996g.

³ De acordo com Rosa (2004, p. 331) “a psicanálise extramuros ou em extensão diz respeito a uma abordagem – por via da ética e das concepções da psicanálise – de problemáticas que envolvem uma prática psicanalítica que aborda o sujeito enredado nos fenômenos sociais e políticos, e não estritamente ligado à situação do tratamento psicanalítico”.

Antes de tentarmos elucidar a questão acima formulada, impõe-se outra reflexão, não menos importante: o que caracteriza a especificidade do método da psicanálise, levando-se em conta a univocidade de sua aplicação no interior e no exterior do setting analítico? É mister destacar que, por um lado, a psicanálise não se identifica a um exercício virtuoso de uma técnica⁴, na medida em que esta apresenta grande variabilidade, o que exige sempre uma espécie de partida do zero. Ora, os pilares da técnica analítica – associação livre e escuta flutuante – indicam praticamente uma ausência de procedimentos, antes que um corpo técnico que se preste ao virtuosismo.

Em contrapartida, deve-se considerar que o método psicanalítico, ao contrário do que possa parecer pelo que chamamos de ausência de procedimentos, tem sua rigorosidade, apoiada exatamente nos pilares da fala (associação livre) e da escuta (flutuante), regulada pelo impacto transferencial. Tal rigor, no entanto, implica num deslocamento do lugar do saber (que está sempre com aquele que fala, ainda que ele não saiba nada sobre isso) e, portanto, numa relação de dependência do que se produz como saber teórico ao que se coloca como saber daquele que fala (ou seja, à própria experiência do inconsciente).

Vale dizer que a escuta e a atividade interpretativa, enquanto método próprio à psicanálise, não se restringem à situação de análise. Se, conforme enunciemos, reconhecermos a indissociabilidade entre a experiência analítica e a pesquisa, seria preciso admitir a aplicação do método a outras situações não estritamente analíticas. Isto implica, por exemplo, na possibilidade de o pesquisador realizar um trabalho pautado na escuta psicanalítica de depoimentos e entrevistas, colhidos em função da questão que se pretende investigar. Ademais, pode-se inferir que o método psicanalítico – pautado na escuta e na interpretação –, pode, inclusive, ser empregado em outras modalidades de coleta de dados, por exemplo, em uma leitura-escuta⁵, ou seja, uma leitura guiada pela escuta ou atenção flutuante.

⁴ Cf. BIRMAN, 1994, p. 27.

⁵ Cf. IRIBARRY, 2003, p. 127.

De acordo com Laplanche e Pontalis (2011), a regra da atenção (uniformemente) flutuante consiste na maneira pela qual o analista deve escutar o analisando. É, com efeito, em seus Conselhos ao médico sobre o tratamento psicanalítico que Freud (1912/1996g, p. 111) apresenta tal regra, com maior clareza. Nos dizeres do autor, exige-se ao analista, a regra que – enquanto contrapartida necessária à regra fundamental da associação livre – “consiste simplesmente em não querer fixar-se em nada em particular e em prestar a tudo o que se escuta a mesma ‘atenção uniformemente flutuante’”⁶.

Vemos que a definição da atenção flutuante comporta uma preocupação central: a de que não se concentre deliberadamente a atenção sobre determinados conteúdos em detrimento de outros, guiando-se apenas pelas inclinações ou expectativas pessoais. Ao descumprir esta regra, Freud adverte que o analista incorre no risco de não descobrir nada além daquilo que já sabia. Ademais, esta regra justifica outra recomendação feita pelo autor aos médicos que exercem a psicanálise: a de não tomar notas integrais durante as sessões. Novamente, aqui, corre-se o risco de efetuar uma seleção prejudicial do material da análise.

Deve-se ressaltar que, nos Estudos sobre a Histeria, Freud sublinhou a importância decisiva que suas descobertas com as pacientes histéricas tiveram na construção dos primeiros rudimentos do método psicanalítico. O caso da Sra. Emmy Von N., por exemplo, aparentemente preparou o terreno para o uso do método da associação livre e, por extensão, da atenção flutuante. A Sra. Emmy mostrava-se aborrecida quando Freud lhe questionava de onde se originava esta ou aquela lembrança: “Disse-me então, com expressão de descontentamento, que eu não devia continuar a perguntar-lhe de onde provinha isto ou aquilo, mas que a deixasse contar-me o que tinha a dizer” (Freud, 1895/1996b, p. 84).

Aos poucos, o autor percebe que, ao não constranger a narrativa da paciente, deixando-a exprimir indiscriminadamente tudo o que lhe ocorre à mente, adquire acesso a uma grande quantidade de material relevante para o processo de análise. Isso, por sua

⁶ Cumpre salientar que, ao longo de toda a dissertação, todas as citações de Freud são feitas a partir da tradução da Amorrotu Editores das Obras Completas de Sigmund Freud.

vez, exigiria como contrapartida por parte do analista, uma postura tal que o levasse a escutar o paciente sem negligenciar nada do que lhe falou, de modo que o analista procure conter a influência consciente da sua capacidade de dirigir a sua atenção.

Por ora, podemos concluir que a exigência – proveniente da prática clínica – de que o analista mantenha uma atenção suspensa (ou flutuante), deve inclusive ser aplicada quando se pretende realizar uma pesquisa bibliográfica com orientação psicanalítica. Destarte, o pesquisador é guiado, em sua leitura-escuta, por suas impressões transferenciais acerca do texto, o que indica que ele está diretamente implicado ao analisar os dados da pesquisa. Segundo Inês Loureiro (2002b), a metodologia de pesquisa psicanalítica apresenta certa passividade, na medida em que o objeto de estudo é deixado à solta, seguindo o seu próprio percurso. Por seu turno, o pesquisador é guiado pelo objeto, utilizando-se da sua associação livre, demonstrando assim o papel ativo que exerce no processo de construção do estudo.

A pesquisa psicanalítica, justamente por lidar com a imprevisibilidade do inconsciente, não poderia jamais exigir uma completa sistematização do trabalho, pois, assim como na experiência analítica, prioriza o estilo e o traço singular do analista. Nesse sentido, Iribarry (2003, p. 117) acrescenta que a pesquisa psicanalítica “é sempre uma apropriação do autor que, depois de pesquisar o método freudiano, descobre um método seu, filiado a essa vertente e o singulariza na realização de uma pesquisa”.

Essa apropriação ativa do autor, em face ao objeto do estudo, é aquilo que pretendemos analisar, sem esgotarmos o assunto, como sendo a principal potência e, concomitantemente, a principal limitação da pesquisa em psicanálise. Para tanto, retomamos um conceito formulado por Joel Birman (1994): a arbitrariedade na função do intérprete⁷. Nos dizeres do autor, “esse arbitrário da interpretação coloca um limite fundamental na representação empirista do saber psicanalítico, deslocando esse saber do campo do determinismo, para o campo do indeterminismo” (p. 20).

No entanto, se por um lado a arbitrariedade do intérprete configura um risco iminente, na construção teórica da psicanálise, por outro lado, a implicação do

⁷ Cf. BIRMAN, 1994, p. 20.

pesquisador na apropriação do objeto de estudo constitui a própria potência do saber psicanalítico. Ao colocar-se de maneira ativa na construção do estudo, deixando-se levar pelo livre fluxo das ideias, o pesquisador é lançado em direção a novas contribuições. Indubitavelmente, este é um dos maiores legados do percurso de Freud, pois o autor sempre foi guiado por suas inclinações pessoais, diante dos dados de sua pesquisa (sem, no entanto, fazer disso seu único farol).

À guisa de conclusão, retomaremos alguns dos principais aspectos que foram abordados até aqui, a fim de esboçar alguns direcionamentos que entendemos ser de fundamental importância para nortear a realização de pesquisas com orientação psicanalítica. Interessa-nos, com efeito, fazer uma defesa do método psicanalítico na produção de pesquisas, sobretudo aquelas de cunho eminentemente bibliográfico. Trata-se, com isso, de defender o próprio espaço da psicanálise no universo da pesquisa acadêmica, e seu uso no campo dos estudos da cultura e da sociedade que, aliás, Freud defendia como principal campo de impacto da análise. Dada a brevidade das nossas considerações, sublinhamos que não temos o intuito de anunciar um paradigma para a pesquisa psicanalítica, mas, tão somente, pretendemos apresentar alguns apontamentos que podem auxiliar na realização dessas pesquisas.

No início do texto procuramos problematizar a legitimidade da afirmação da existência de uma oposição entre uma psicanálise pura e outra aplicada – teoria e clínica –, mostrando que esse dualismo não pode ser sustentado pela psicanálise, como se tratassem de compartimentos estanques. Afirmamos então, que os procedimentos investigativos da psicanálise encontram na clínica a sua principal referência de apoio. Dito isso, buscamos caracterizar a especificidade do método psicanalítico, pautado na escuta e na atividade interpretativa, dando ênfase à possibilidade de sua aplicação a outras situações não estritamente analíticas, desde que sejam mantidas as mesmas exigências provenientes da prática clínica.

No caso de um estudo bibliográfico, por exemplo, a mesma recomendação de que o analista mantenha a sua atenção uniformemente suspensa, não dirigindo o reparo para um conteúdo específico, deve ser preservada. Ademais, de modo idêntico ao que acontece no setting analítico, o analista utiliza-se da atividade interpretativa, bem como das construções, de modo que possa ir além daquilo que a leitura lhe possibilitou.

Na conferência intitulada *Em torno de uma Cosmovisão (Weltanschauung)*, Freud (1933a/1996p) chama atenção para uma possível aproximação entre o trabalho científico e o trabalho analítico, apontando certa semelhança na postura do cientista e do analista. Em conformidade com nosso objetivo, entendemos que a mesma postura deve pautar o trabalho do pesquisador que faz uso do método psicanalítico. Nos dizeres do autor:

O progresso no trabalho científico se consuma exatamente como em uma análise. Trazemos para o trabalho certas expectativas, mas estas necessariamente devem ser contidas. Mediante a observação, encontra-se algo novo, ora num ponto, ora noutro; mas, no início, os fragmentos não se completam. Fazemos conjecturas, criamos construções auxiliares que retiramos quando não se confirmam, necessitamos de muita paciência e vivacidade em qualquer eventualidade, renunciamos às convicções prematuras, de modo a não sermos levados a negligenciar fatores inesperados, e, no final, todo o nosso dispêndio de esforços é recompensado, os achados dispersos se encaixam mutuamente, obtemos uma compreensão interna (insight) de toda uma parte dos eventos mentais, temos completado nosso trabalho e, então, estamos livres para o próximo trabalho (Freud, 1933a/1996p, p. 160-161).

Ressaltamos então que não se pode prescindir das especulações, tampouco evitar que o pesquisador esteja diretamente implicado na realização da sua investigação, o que não impede que seja mantido o rigor da pesquisa psicanalítica, a despeito da possibilidade de trilharmos um caminho delirante. O próprio Freud (1937a/1996r, p. 228) admitiu: “Sem especulação e teorização metapsicológica – quase disse ‘fantasiar’ –, não daremos outro passo adiante”. Assim como na experiência analítica, a atividade interpretativa e as construções constituem somente um trabalho preliminar⁸ no desenvolvimento da pesquisa, ou seja, tais ferramentas possibilitam a emergência de novas associações que permitem um novo entendimento do texto. Dessa forma, graças à aplicação das exigências provenientes da prática clínica na condução das investigações e à interferência subjetiva de Freud, surgiu – e foi, por diversas vezes, reformulada – a feiticeira⁹ metapsicologia, aparelho teórico-conceitual da psicanálise.

⁸ Cf. FREUD, 1937b/1996s, p. 262.

⁹ Cf. FREUD, 1937a/1996r, p. 228.

CAPÍTULO 1 – MODERNIDADE E ESCLARECIMENTO

A polissemia da modernidade e o ideário moderno

Não é tarefa simples apresentar um quadro esquemático ou um panorama geral acerca da modernidade, dada a polissemia atribuída a esta palavra. Talvez, isto se deva, sobretudo, à pluralidade de áreas do conhecimento que assumem o objeto modernidade como tema de estudo, a saber, a sociologia, a filosofia, a história, a psicanálise, etc. Ademais, vemos atualmente um sem-número de denominações utilizadas para caracterizar o presente como um período de ultrapassamento ou de radicalização da modernidade, de modo que compreendê-la tornou-se ainda mais premente.

De acordo com Joel Birman (2000a), esta bifurcação a respeito dos desdobramentos da modernidade opõe, por um lado, autores como Jean-François Lyotard (2011) e Gianni Vattimo (1987) – que acreditam na ruptura, no fim da modernidade em detrimento do advento de um mundo pós-moderno –, e, por outro lado, autores como Jürgen Habermas (1992) e Anthony Giddens (1991) – que apostam na continuidade, na radicalização do projeto da modernidade, sem alteração dos seus pressupostos.

Em todo caso, na medida em que o escopo desta seção do texto é apresentar, em linhas gerais, um quadro ou panorama acerca da modernidade, cuja finalidade última se trata de circunscrever aquilo que compreendemos como sendo o ideário moderno, deparamo-nos, de saída, com a seguinte questão: o que é a modernidade? Para tentarmos elucidá-la, propomos, como ponto de partida da investigação, a pesquisa em alguns dicionários – etimológicos e filosóficos –, com o intuito de traçarmos os primeiros contornos do objeto de estudo em questão.

No Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, o termo modernidade denota “qualidade ou estado do que é moderno”, ao passo que, o vocábulo moderno exprime o sentido de “relativo ou pertencente à época histórica em que se vive” (HOUAISS, 2009,

p. 1302). Vemos, em outra perspectiva, no Dicionário básico de filosofia, que, de modo geral,

A modernidade se opõe ao classicismo, ao apego aos valores tradicionais, identificando-se com o racionalismo, especialmente quanto ao espírito crítico, e com as ideias de progresso e renovação, pregando a libertação do indivíduo do obscurantismo e da ignorância, através da difusão da ciência e da cultura em geral (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2011, p. 185).

No dicionário da língua francesa Le Nouveau Petit Robert, o termo moderno refere-se, dentre várias acepções, a “quem se beneficia com os progressos recentes da técnica e da ciência”, e tem como antônimo os termos “ultrapassado”, “obsoleto”, “tradicional”, “velho”, “antigo” e “clássico” (ROBERT, 2000, p. 1595, tradução nossa). O Vocabulário técnico e crítico da filosofia, por sua vez, apresenta a seguinte definição para o vocábulo moderno:

No sentido técnico, oposto a medieval (e algumas vezes, em sentido inverso, a contemporâneo): a ‘história moderna’ é a história dos fatos posteriores à tomada de Constantinopla em 1453; a ‘filosofia moderna’ é a do século XVI e dos séculos seguintes, até os nossos dias. Contudo, Bacon e Descartes são frequentemente chamados os fundadores da filosofia moderna (LALANDE, 1999, p. 693).

Baseando-se, inicialmente, nas definições apresentadas acima, podemos entrever alguns aspectos da modernidade que são fundamentais para o nosso entendimento. Vemos que a modernidade caracteriza-se, por um lado, negativamente, contrapondo-se aos valores tradicionais e ao classicismo. Por outro lado, identifica-se positivamente com o racionalismo, notadamente com relação ao espírito crítico e com a emancipação dos indivíduos em face das antigas tutelas.

Ademais, podemos igualmente observar que a denominada história moderna compreende o período histórico de acontecimentos posteriores à tomada de Constantinopla, em 1453, e que a dita filosofia moderna, historicamente situada no século XVI e seguintes, tem como referência inicial as obras de Bacon e Descartes. No entanto, as coisas não são assim tão simples. O filósofo Alexandre Koyré (1991a, p. 15) nos adverte: “a história não opera através de saltos bruscos; e as divisões nítidas em períodos e épocas só existem nos manuais escolares”.

Dessa forma, uma questão se coloca para o autor supracitado: não seriam infundadas as tentativas de instituir divisões no curso da história da humanidade? A esta questão ele formula duas respostas. Na primeira destas, Koyré mostra-se contrário às segmentações radicais da história, alegando que as correntes de pensamento se superpõem e se entrecruzam ao longo dos séculos, de modo que podemos encontrar concepções medievais mesmo no pensamento de Descartes. Na segunda, o autor admite que, a certa distância, a despeito das divergências, é possível afirmar que os homens que pertencem a uma mesma época compartilham a mesma atitude¹⁰.

Koyré (1991a) assinala que os primórdios da modernidade situam-se no tempo em que viveram pensadores da Renascença e da Pré-Renascença, a saber, Petrarca, Maquiavel, Nicolau de Cusa, Cesalpino, dentre outros. Na obra destes pensadores podemos entrever alguns aspectos que evidenciam que se está diante de uma revolução que marca o fim da Idade Média. Nos dizeres do autor,

Trata-se da substituição do teocentrismo medieval pelo ponto de vista humano; da substituição, pelo problema moral, do problema metafísico e, também, do problema religioso; da substituição do problema da salvação pelo ponto de vista da ação. Ainda não é o nascimento do pensamento moderno, mas já é a expressão do fato de que ‘o espírito da Idade Média’ está à beira do esgotamento, agonizando, morrendo (KOYRÉ, 1991a, p. 18, grifo nosso).

No ensaio *Do mundo do “mais-ou-menos”* ao universo da precisão, Koyré (1991b) atribui o advento da modernidade ao corte provocado pela ciência galileana. Com efeito, a revolução engendrada pelo pensamento de Galileu, sobretudo na medida em que tornou possível a realização de uma física e a construção de instrumentos precisos, estabeleceu a transição entre mundo do mais-ou-menos e o universo da precisão. Esta passagem, vale dizer, produziu uma grande mudança que afetou não apenas o domínio das ciências, como também a vida cotidiana de seus contemporâneos.

¹⁰ No texto “O que são as Luzes?”, escrito em 1984, Michel Foucault esboça o que ele chama de “atitude de modernidade”, considerando a modernidade não apenas como um período histórico, mas como aquilo que os gregos chamavam de *êthos* – uma maneira de pensar, sentir, agir. Para caracterizar essa atitude de modernidade, o autor recorre à descrição do homem moderno elaborada por Baudelaire (1996), que é exemplificada pela figura do desenhista Constantin Guys. O homem moderno é aquele cujo objetivo, mais nobre que o de um simples *flâneur*, é buscar aquilo que se chama modernidade. Nos dizeres de Baudelaire (1996, p. 25): “trata-se, para ele, [...] de extrair o eterno no transitório”. Para Foucault (1984/2008b, p. 342) trata-se, em suma, de “apreender o que há de heróico no momento presente”.

Este ensaio inicia-se com a reflexão em torno da seguinte questão: por que a ciência grega não deu origem a uma verdadeira tecnologia e teve o seu desenvolvimento interrompido? O autor responde que tal empreendimento não seria concebível devido à ausência de uma física. Mas como então poderíamos explicar o porquê de o pensamento grego não ter constituído uma física? Koyré argumenta que os gregos rejeitavam a ideia de que a exatidão pudesse ser atribuída ao mundo terrestre, uma vez que este não seria matematizável, pertencendo, pois, ao domínio do impreciso, do inexato, do mais-ou-menos. Em contrapartida, os gregos admitiam que o mundo celeste fosse regido por movimentos uniformes, de acordo com as leis da geometria.

Segundo Koyré (1991b), a maior evidência da incapacidade do pensamento grego para superar a dicotomia entre o mundo do mais-ou-menos e o mundo da precisão seria a sua incapacidade para conceber uma medida unitária do tempo. Cumpre ressaltar que é justamente através do advento do instrumento para medir o tempo, diz o autor, que “a noção de precisão chega a se introduzir na vida cotidiana, a se incorporar nas relações sociais” (p. 280). Outrora, dividia-se o tempo em fatias bastante espessas e imprecisas, como a sucessão das estações e o ciclo lunar. Doravante, em uma civilização cada vez mais urbanizada, é que se sente a necessidade de determinar a hora exata. Daí, pois, o surgimento e a difusão dos relógios.

A despeito de os relógios terem se propagado a partir dos monastérios, devido às obrigações da vida religiosa, os relógios medievais não eram efetivamente precisos. Havia sempre uma margem de erro, de imprecisão. Koyré assevera que, a partir da segunda metade do século XVI, os relógios tornam-se cada vez menos raros, por um lado, e mais aperfeiçoados, por outro lado. Todavia, o autor acrescenta:

Não foi da relojoaria dos relojoeiros que finalmente saiu a relojoaria de precisão. O relógio do relojoeiro nunca ultrapassou – e jamais poderia fazê-lo – o estágio do ‘quase’ e o nível do ‘mais-ou-menos’. O relógio da precisão, o relógio cronométrico, tem uma origem totalmente distinta. De modo algum é uma promoção do uso prático do relógio. Ele é um instrumento, ou seja, uma criação do pensamento científico ou, melhor ainda, a realização consciente de uma teoria (KOYRÉ, 1991b, p. 283).

Destarte, a invenção dos relógios de precisão deve ser atribuída aos sábios e não aos relojoeiros. A explicação está no fato de que a medição precisa do tempo seria uma necessidade premente para a ciência, mais do que para as necessidades do

cotidiano, de modo que os cientistas seriam os principais interessados. Em todo caso, foi a partir da dedução teórica e não da empiria que o relógio de precisão tornou-se possível. Em suma, de acordo com o autor, a história do relógio de precisão demonstra “que é através do instrumento que a precisão se encarna no mundo do mais-ou-menos” (KOYRÉ, 1991b, p. 287).

Vimos até aqui, de que maneira o filósofo Koyré concebe a modernidade. Importa destacar, à guisa de conclusão, as duas referências centrais para a concepção do autor: 1) o período da Renascença; e 2) a revolução galileana. Com relação ao primeiro elemento, Koyré argumenta que podemos encontrar, nos autores da Renascença, os primórdios de algumas noções que irão compor o ideário moderno: o ponto de vista humano, o problema moral e o ponto de vista da ação. Por outro lado, o corte produzido pela revolução galileana permitiu que a noção de precisão entrasse decididamente no domínio das coisas mundanas. Salientamos que, para o autor, foi justamente a incorporação da noção de precisão no mundo terrestre que marcou o advento daquilo que se conhece por modernidade. A precisão e o cálculo são fundamentais para o desabrochar da ciência que, como veremos, assume um lugar de grande importância na era moderna.

Deslocamo-nos agora, vale dizer, de maneira absolutamente proposital, para outro território que nos oferece uma visão acerca da modernidade completamente distinta daquela apresentada até aqui, apoiada nos estudos do filósofo Koyré. Com isso pretendemos evidenciar o que apontamos no início desta seção como sendo a polissemia da modernidade. Passamos a tomar como referência a obra do sociólogo Anthony Giddens (1991, 2000), cuja preocupação central, no que se refere ao problema da modernidade, é proporcionar uma análise das dimensões institucionais do mundo moderno, que possibilite a explicação do seu dinamismo e das discontinuidades em relação às sociedades tradicionais.

Como ponto de partida, começemos com a seguinte questão: o que Anthony Giddens entende por modernidade? “Modernidade refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência” (GIDDENS,

1991, p. 11). Uma primeira aproximação a esta definição mostra que o autor associa a modernidade a um período histórico, bem como a uma localização geográfica inicial.

Mais especificamente, da maneira que Giddens a concebe, a modernidade está associada a: a) um conjunto de atitudes em face do mundo, como a ideia de que este é passível de transformação pela ação do homem; b) um complexo de instituições econômicas, notadamente a produção industrial e a economia de mercado; c) toda uma gama de instituições políticas, como o Estado nacional e a democracia de massa (GIDDENS, 2000).

Cumprе ressaltar que, em sua interpretação, Giddens sublinha o caráter descontinuísta da modernidade. Que isso quer dizer? Segundo o autor, os modos de vida engendrados pela modernidade nos deslocaram de todas as formas tradicionais de ordem social de maneira tal que não se pode encontrar precedentes na história. Giddens (1991) enfatiza que as transformações produzidas pela modernidade foram as mais profundas, tanto no plano extensional – na medida em que se estabeleceram formas de interconexão que cobriram todo o globo –, quanto no plano intensional – tendo em vista as modificações que incidiram nas mais íntimas características do cotidiano das pessoas.

Nesse ponto, o autor coloca a questão de saber como então poderíamos identificar as discontinuidades que separam as instituições sociais modernas das ordens sociais tradicionais. Nos dizeres do autor são três as características que nos permitem identificar as discontinuidades da modernidade: 1) o ritmo da mudança; 2) o escopo da mudança; e, 3) a natureza intrínseca das instituições modernas. A primeira característica alude à rapidez da mudança em condições de modernidade. A segunda refere-se ao alcance das transformações, na medida em que toda a superfície terrestre é posta em conexão. A terceira característica destaca que alguns modos de organização social modernos simplesmente não encontram antecedentes em ordens sociais pré-existentes, por exemplo, o sistema político do Estado-nação (GIDDENS, 1991, p. 15).

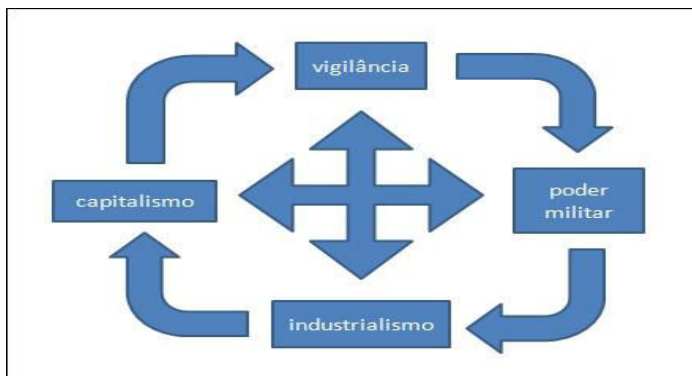
Giddens enfatiza que a separação entre tempo e espaço é crucial para elucidar o caráter dinâmico das sociedades modernas. Esta separação é fundamental para compreendermos o processo de desencaixe que o autor aponta como um componente fundamental da modernidade. Por desencaixe o autor refere-se ao

“deslocamento das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço” (GIDDENS, 1991, p. 29). Giddens distingue dois tipos de mecanismos de desencaixe, a saber, as fichas simbólicas e os sistemas peritos. Não gostaríamos de detalhar as especificidades de tais mecanismos, bastando apenas dizer que ambos removem as relações sociais das imediações do contexto.

Doravante, o autor destaca que algumas das concepções defendidas no campo da sociologia, oriundas do impacto da teoria social clássica, produziriam uma análise insatisfatória das instituições modernas. A principal crítica do autor é que as tradições teóricas pautadas nos escritos de Marx, Durkheim e Weber, tenderiam a sublinhar apenas uma única e mais relevante dinâmica de transformação dominante nas sociedades modernas. Assim, em Marx o elemento que define a modernidade seria o capitalismo, ao passo que para Durkheim seria o industrialismo. Em Weber, a racionalização, expressa na tecnologia e na regulação das atividades humanas, seria o elemento principal da era moderna.

Contrapondo-se ao suposto reducionismo da teoria social clássica, Giddens (1991, p. 21), por sua vez, afirma que “a modernidade (...) é multidimensional no âmbito das instituições”. Desse modo, nos dizeres do autor, “devemos ver o capitalismo e o industrialismo como ‘feixes organizacionais’ ou dimensões diferentes envolvidos nas instituições da modernidade” (p. 61). Destacamos, a partir do quadro apresentado a seguir, as quatro dimensões institucionais básicas da modernidade e as suas inter-relações, de acordo com a concepção de Giddens (1991, 2000).

Figura1- As dimensões institucionais da modernidade



Fonte: GIDDENS (1991, 2000).

De acordo com a figura 1, vemos que são quatro as instituições básicas da modernidade: capitalismo, industrialismo, poder militar e vigilância. O capitalismo é um sistema de produção de mercadorias que se apoia na relação entre a propriedade privada do capital e o trabalho assalariado, sem posse de propriedade, de modo que esta relação constitui o traço principal de um sistema de classes. O industrialismo caracteriza-se pela utilização de fontes inanimadas de energia material na produção de bens. Trata-se da base tecnológica das sociedades modernas, com destaque para o papel da maquinaria no processo de produção. O poder militar diz respeito ao monopólio bem-sucedido dos meios de violência, dentro de fronteiras delimitadas, como marca das sociedades modernas. A vigilância refere-se à supervisão das atividades da população na esfera política, bem como ao controle de informação (GIDDENS, 1991, 2000).

Salientamos que cada uma destas dimensões institucionais da modernidade não deve ser entendida como sendo um compartimento estanque em relação às demais. Ao contrário, como indicam as setas da figura 1, há uma inter-relação entre cada uma das dimensões institucionais, demonstrando, pois, o dinamismo da modernidade. Não pretendemos examinar pormenorizadamente cada uma destas interações, mas tão somente exemplificar algumas destas. Giddens destaca, por exemplo, o vínculo entre o industrialismo e o poder militar, cuja resultante fundamental é a industrialização ou mecanização da guerra. Outro exemplo fornecido pelo autor diz respeito à ligação entre a vigilância e o industrialismo, representada pela consolidação do poder administrativo no interior das fábricas. O último exemplo que gostaríamos de destacar é a conexão entre o capitalismo e o industrialismo, que pode ser estabelecida a partir da transformação da força de trabalho em mercadoria.

Gostaríamos de sublinhar outro aspecto de grande relevância para a leitura de Giddens sobre a modernidade, qual seja, a ideia de reflexividade. Para o autor todo ser humano é reflexivo na medida em que pensar a respeito daquilo que se faz é parte integrante do próprio fazer. Nas sociedades pré-modernas, a reflexividade restringia-se ao exame da tradição, de modo que havia uma maior consideração pelo passado, exaltado por perpetuar a experiência das gerações anteriores. Na vida social moderna, por sua vez, a reflexividade “consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas

próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter” (GIDDENS, 1991, p. 45). Isto que dizer que vivemos em um mundo cada vez menos orientado em função de modos estáveis e preestabelecidos de conduta, ancorados na tradição, em detrimento da contínua renovação de informação, que passam a servir de referência para as nossas decisões.

No início desta seção mencionamos que Giddens opõe-se àqueles autores que caracterizam o presente como um período pós-moderno ou de ultrapassamento radical da modernidade. O autor argumenta que “em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançado um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes” (GIDDENS, 1991, p. 13). Dizer que estamos em um período de radicalização da modernidade implica em reconhecer que atualmente vivemos de modo mais reflexivo que nos primórdios da era moderna. Contudo, deve-se ressaltar que os princípios dinâmicos e as dimensões institucionais básicas da modernidade continuam presente em nossa atualidade.

Apresentamos acima um panorama acerca da modernidade, a partir de duas concepções absolutamente distintas – tomando como referência os trabalhos do filósofo Koyré e do sociólogo Giddens. O critério adotado para a escolha destes autores foi precisamente o pertencimento a diferentes áreas do conhecimento, de modo que podemos assim evidenciar a polissemia do termo modernidade. Mencionamos no início do capítulo que a apresentação de tal quadro nos serviria para que pudéssemos circunscrever aquilo que compreendemos como sendo o ideário moderno. Longe de uma tentativa de apaziguar as diferentes concepções a respeito da modernidade, temos como intuito formular uma breve descrição das principais ideias que marcaram o projeto moderno. Dito isso, caracterizemos de maneira esquemática o que estamos chamando de ideário moderno.

É lugar-comum a afirmação de que a modernidade fez surgir uma nova forma de individualismo, sobre a qual foi engendrada uma nova concepção acerca do sujeito individual (HALL, 2006). Isto não significa que nas sociedades pré-modernas as

peças não eram reconhecidas como indivíduos. No entanto, nas tradições da antiguidade clássica e no período medieval, os indivíduos estavam vinculados a uma concepção holística do mundo, inscritos na totalidade do Cosmos. Com a modernidade, em contrapartida, o indivíduo desprende-se dessa totalidade, de modo que a sociedade passa a ser centrada no indivíduo como *mônada*¹¹. Assim, segundo Birman (2000a), podemos afirmar que “a individualidade é a categoria fundamental que define o ideário da modernidade, sem a qual esta é impensável” (p. 214, grifos nossos).

A ideia de individualidade, vale dizer, está diretamente implicada em um dos pilares do projeto das Luzes¹²: a autonomia. Cumpridos aos homens, tomados individualmente, o esforço para que se desvinculem da tutela imposta pela autoridade, ou, como enunciou Kant (1784/1985b), para que saiam do estado de menoridade (*ünmündigkeit*), onde são incapazes de conduzir-se sem a direção de outrem. A autonomia deve promover, portanto, a liberdade para o exercício da crítica sobre a autoridade. Toda e qualquer autoridade, diz Todorov (2008), “[...] deve estar de acordo com os homens, isto é, ser natural e não sobrenatural” (p. 15). É, sobretudo, nesse sentido que podemos nos aproximar de Max Weber, quando afirmou que a modernidade produz o desencantamento do mundo¹³.

Como veremos na próxima seção do texto, o projeto do Esclarecimento deve proporcionar o afastamento dos homens do estado de menoridade; neste sentido, tal empreendimento deve contrapor-se às figuras de autoridade, sobretudo, a autoridade eclesiástica e a autoridade legislativa. Ora, se a autonomia deve imputar aos homens a liberdade para examinar, questionar, criticar e colocar em dúvida, nenhum dogma ou instrução poderá ser considerado sagrado. Dada a condição de reflexividade das

¹¹ Contrapondo-se ao holismo do mundo antigo, a modernidade forjou uma concepção atomística da sociedade, isto é, centrada no indivíduo como *mônada*. A esse respeito, Cf. DUMONT, 1991.

¹² Para o historiador Tzvetan Todorov (2008, p. 14), a despeito da multiplicidade característica da época das Luzes, podemos reconhecer a existência do que se pode chamar de projeto das Luzes. “Três ideias se encontram na base desse projeto, as quais nutrem também suas inúmeras consequências: a autonomia, a finalidade humana de nossos atos e, enfim, a universalidade”.

¹³ A expressão “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*) aparece na Ética Protestante com o sentido de supressão da magia como meio de salvação. O sentido literal do termo *Entzauberung* é, na verdade, “desmagificação” (Cf. PIERUCCI, 2004, p. 14). Nos Ensaio, Weber (1982, p. 165) afirma que, num mundo desencantado “já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos fazem o serviço”.

sociedades modernas, como descreveu Giddens (1991), os homens não mais se orientam em função de modos estáveis e preestabelecidos de conduta, ancorados na tradição ou no discurso inquestionável da autoridade. Em suma, no mundo desencantado, onde a autoridade perde o seu fundamento sobrenatural, as coisas devem ser esclarecidas, trazidas a público. Dessa forma, segundo Todorov (2008), abre-se espaço para o combate em favor da liberdade de consciência, de opinião e de expressão.

Na modernidade, onde não há mais espaço para a magia e para a revelação, o conhecimento torna-se acessível a todos, tendo como fontes legítimas a razão e a experiência. A conquista da autonomia do conhecimento abre caminho para o desenvolvimento da ciência. Assim, podemos dizer que nos tempos modernos o discurso científico passa a ocupar o lugar deixado pelos discursos teológico e filosófico na regulação da verdade dos enunciados (BIRMAN, 2000a). Ademais, ressaltamos que o ideário moderno promove uma mudança fundamental com relação à finalidade das ações humanas: estas descem à terra, ou seja, não visam mais a Deus, mas aos homens (TODOROV, 2008). Isto significa que os homens devem dar um sentido para a existência terrena, ou seja, os homens assumem efetivamente a função de legislar sobre a sua vida e seu futuro, de modo que a busca pela felicidade e bem-estar tomam o lugar da busca pela salvação.

Salientamos agora outro traço constitutivo do ideário moderno: a laicidade. Falamos em uma sociedade laica quando distinguimos o poder temporal do poder espiritual, na medida em que cada um destes dispõe de certa autonomia e se vê protegido contra as intrusões do outro. Nas sociedades modernas, todos os setores tendem a se tornar laicos, ou seja, ocorre a separação entre o registro teológico e o registro político, cada qual sendo organizado em função dos seus próprios critérios. Com efeito, devemos ressaltar que não apenas o poder político sente os efeitos dessa laicização da sociedade, de modo que, um após o outro, todos os segmentos da sociedade reivindicarão o direito à autonomia em face da tutela religiosa. Assim, por exemplo, o programa de laicização atinge a esfera do Direito, de modo que formula-se com clareza a separação entre o pecado e o delito, sendo apenas este último, alvo da regulação jurídica. O mesmo ocorre com a educação, que desvencilha-se do domínio eclesiástico para tornar-se um espaço de propagação das Luzes (TODOROV, 2008).

O último componente do ideário moderno que gostaríamos de destacar é a ideia de racionalização. O sociólogo Alain Touraine assevera que a ideia de modernidade está intimamente associada à de racionalização. O autor compreende que a modernidade funda o que ele chama de sociedade racional, ou seja, um tipo de ordem social na qual a razão regularia não apenas a atividade científica, mas o governo dos homens e a administração das coisas (TOURAINÉ, 1997). Vale dizer que o tema da racionalização, bem como o incremento das formas de racionalidade e seus efeitos na cultura ocidental, nos remete diretamente ao diagnóstico weberiano da modernidade. Weber utilizou o termo racionalização para designar o processo pelo qual a natureza, a sociedade e a ação individual são crescentemente enquadradas por uma orientação voltada para o planejamento, o procedimento técnico e a ação racional (WEBER, 2004; CARDOSO, 2008).

Por fim, gostaríamos de elencar os principais elementos que definem o ideário moderno, com fulcro naquilo que apresentamos acima: a individualidade, a autonomia, o exercício da crítica, o desencantamento do mundo, a reflexividade, a primazia do discurso científico, a finalidade humana das ações, a busca pela felicidade, a laicidade e o incremento da racionalização. Dito isso, destacamos o personagem Fausto, como modelo do indivíduo autônomo e soberano, forjado com base nos ideais da modernidade. Birman (2000a) argumenta que a história desse mito problematiza a onipotência humana em face do jugo divino, de modo que a racionalidade científica consistiria no único caminho pelo qual o homem poderia emancipar-se. Fausto é, com efeito, um herói moderno, aquele que melhor representa a incorporação dos ideais da modernidade, que desafia a autoridade do criador em nome da razão científica que lhe confere autonomia e soberania perante o mundo.

Genealogia¹⁴ do Esclarecimento (Aufklärung¹⁵)

¹⁴ O termo “genealogia” foi introduzido por Michel Foucault na obra *Vigiar e Punir*, referindo-se a uma análise histórica das condições políticas de possibilidade dos discursos. De acordo com Roberto Machado (2006, p. 167), “é essa análise dos saberes, que pretende explicar sua existência e suas transformações situando-os como peças de relações de poder ou incluindo-os em um dispositivo político, que, utilizando um termo nietzschiano, Foucault chama ‘genealogia’”. É justamente a partir da análise histórica das condições políticas que gostaríamos de examinar o tema do Esclarecimento, na medida em que destacaremos os riscos e as consequências políticas de tal projeto, bem como as tentativas de responder ao problema do seu desvirtuamento.

¹⁵ Consideramos de suma importância justificar a nossa escolha pelo uso do termo Esclarecimento, como tradução mais apropriada da palavra alemã *Aufklärung*, em detrimento de outras possibilidades já

Nas últimas décadas do século XVIII, a Alemanha foi palco de uma intensa interlocução em torno de uma questão: Was ist Aufklärung? Nesta seção buscamos situar o contexto no qual foi formulada esta pergunta, bem como desvelar o que entendemos ser a principal preocupação contida em tal questão. Para isto, elencamos os principais autores que protagonizaram o debate que teve como escopo nomear e circunscrever os limites de um projeto – o Esclarecimento – que visava, sobretudo, à emancipação dos homens e ao aperfeiçoamento das instituições. Tentaremos assim, responder quais foram os motivos para o alvoroço por parte dos intelectuais que assumiram para si a tarefa de formular uma resposta para a mencionada questão.

Em 1783, Johann Erich Biester e Friedrich Gedike fundaram um periódico chamado Mensário Berlinense (Berlinische Monatsschrift), publicação do círculo de intelectuais conhecidos externamente como “Sociedade das Quartas-Feiras”¹⁶ (Mittwochsgesellschaft) e, internamente, como “Sociedade dos Amigos do Esclarecimento”. Naquele mesmo ano, Biester publicou no Mensário Berlinense um artigo intitulado “Proposta de não mais se dar trabalho aos eclesiásticos na consumação do matrimônio”¹⁷, cujo intuito, como o próprio título sugere, era propor a desvinculação entre a sanção religiosa e o enlace matrimonial. O autor argumentava que, se o restante das relações jurídicas entre os homens dispensava a sanção religiosa, o mesmo deveria ocorrer com o contrato que une o homem e a mulher. E, ademais, acrescentava que para os esclarecidos essas cerimônias seriam dispensáveis.

utilizadas com a mesma finalidade, por exemplo, Iluminismo e Ilustração. Tomamos como referência os argumentos do tradutor Guido A. de Almeida, responsável pela tradução da Dialética do Esclarecimento, de Adorno e Horkheimer. O referido autor argumenta que a expressão esclarecimento apresenta maior fidelidade na tradução do termo Aufklärung, não apenas no sentido histórico filosófico, como também no sentido coloquial da língua alemã. Ademais, Almeida (1985) adverte que o conceito de esclarecimento não pode se restringir estritamente ao período conhecido como Século das Luzes, uma vez que Adorno e Horkheimer afirmam que o protótipo do esclarecimento é encontrado muito antes do século XVIII, no herói Ulysses. Salientamos que, embora tenhamos optado pelo uso do termo Esclarecimento, eventualmente o leitor irá encontrar as expressões “Ilustração” ou “ilustrados”, nos casos em que citamos diretamente um trecho em que o autor escolheu tais expressões.

¹⁶ “A sociedade de Amigos do Esclarecimento, que existiu em Berlim entre 1783 e 1798 e era comumente conhecida pelo nome de ‘Sociedade das Quartas-Feiras’, foi fundada no ponto alto do ‘movimento social’ do Esclarecimento. Organizada como um círculo de amigos, pertenceu a um tipo comum de sociedades letradas e teve um significado especial devido ao status oficial e à influência intelectual da maioria dos seus membros” (BIRTSCHE, 1996, p. 235, tradução nossa). Alguns de seus membros – dentre eles, Biester, Zöllner, Möhsen e Mendelssohn – participaram ativamente do debate sobre a Aufklärung.

¹⁷ Cf. TORRES-FILHO, 1987, p. 87.

A resposta à proposta de Biester não tardou a aparecer. Naquele mesmo ano, o teólogo e reformador educacional Johann Friedrich Zöllner publicou no mesmo periódico o ensaio “Será aconselhável não mais sancionar o vínculo matrimonial pela religião?”¹⁸. Zöllner mostrava-se inteiramente contrário à proposta de seu interlocutor, argumentando que a relação entre os cônjuges, bem como a relação entre pais e filhos, decide em grande medida sobre a felicidade do ser humano e, portanto, não deveria ser tratada como se tivesse o mesmo grau de importância que os demais contratos burgueses. Além disso, o laço matrimonial e o laço familiar que dele decorre, sustentaria todo o Estado, na medida em que o valor do patriotismo dependeria precisamente deste vínculo. Nos dizeres do autor, para a maioria das pessoas, a pátria é querida, sem embargo, porque estão atadas a ela pelo vínculo de sangue. Em contrapartida, em um Estado no qual os laços matrimoniais fossem afrouxados, desapareceria o entusiasmo dos cidadãos por sua pátria.

Aos poucos, Zöllner oferece claros indícios do que está em pauta quando rebate a proposta de Biester:

Nos tempos atuais; em que os excessos se expandem tão fortemente; em que se fala sorrindo sobre os vícios mais abomináveis; em que um homem frívolo tem a ousadia de vangloriar-se de suas galanterias e, não obstante, tem ainda pretensões ao qualificativo de bom homem; em que os escritores de novelas e comédias miseráveis inoculam os princípios mais repugnantes, mediante doces veículos, no coração de leitores desprevenidos; em que se crê haver elevado a libertinagem à verdade fundamental; em que inclusive se ouve dizer, pelos chamados filósofos: ‘não posso dominar meu coração’; em que todos se burlam dos costumes, sem refletir e imaginar que os hábitos e os costumes afetam, mais poderosamente que as leis, o espírito dos povos; [...] em que quase já não há nenhum costume patriótico que não tenha sido reprimido pelas loucuras dos franceses – em nossos dias deveria ser supérfluo preocupar-se pela santidade externa do matrimônio – devemos esperar que a interior [santidade] se conserve pelo costume, tradição, etc.? (ZÖLLNER, 1783/1989, p. 4-5, tradução nossa).

Vemos, pois, que o autor manifesta uma grande preocupação com a possibilidade de desvirtuamento da proposta do Esclarecimento. Conforme aponta Torres-Filho (1987, p. 88), “[...] fazer da Ilustração, tomada sem crítica e sem a consciência dos seus limites, um pretexto para a subversão e para a anarquia – ilustrar às

¹⁸ Cf. ZÖLLNER, 1783/1989.

cegas – seria pôr a perder até mesmo aquilo que as luzes conseguiram, até agora, laboriosamente conquistar”. Nesse ponto, Zöllner formula, em nota de rodapé, a célebre questão que seria o gatilho para o debate em torno da Aufklärung: “Que é o Esclarecimento? Esta pergunta, que é quase tão importante quanto ‘o que é a verdade’, deveria ser respondida, antes que se comece a esclarecer. E, todavia, eu ainda não a encontrei respondida em parte nenhuma” (ZÖLLNER, 1783/1989, p. 8-9, tradução nossa). Assim, vale dizer, Zöllner convoca os esclarecidos a interromper, provisoriamente, sua tarefa e propõe, antes de mais nada, que indagassem sobre a própria natureza do Esclarecimento.

Ainda em 1783, o médico berlinense Johann Karl Wilhelm Möhsen, membro da “Sociedade das Quartas-Feiras”, apresentou perante a referida sociedade, um escrito de sua autoria, intitulado “O que é para ser feito em direção ao esclarecimento da cidadania?”¹⁹. A intenção do autor era estabelecer algumas propostas norteadoras, com relação à tarefa do Esclarecimento, a fim de disseminá-la por toda a Alemanha. A primeira das propostas enunciadas por Möhsen coincide com a própria questão formulada por Zöllner: “[...] que seja determinado precisamente: O que é Esclarecimento?”²⁰. A segunda e a terceira propostas, diziam respeito a problemas de natureza ética e à erradicação de preconceitos e enganos, nocivos ao projeto do Esclarecimento. A quarta proposta, aludia a uma investigação que buscasse entender o porquê de o Esclarecimento dos seus compatriotas não ter efetivamente avançado, mesmo após quarenta anos²¹ de liberdade de pensar, falar e publicar. A quinta proposta referia-se ao aperfeiçoamento da linguagem utilizada por aqueles que promoviam o Esclarecimento, de modo que houvesse maior inteligibilidade na comunicação com o público. A última proposta convocava os esclarecidos a refletir se seus esforços seriam úteis ou nocivos, não apenas para o público, assim como para o Estado e o governo. Interessa-nos, aqui, destacar a primeira e a última proposta, na medida em que refletem as principais preocupações dos autores que apresentamos nesta seção, quais sejam, a

¹⁹ Cf. MÖHSEN, 1783/1996.

²⁰ Ibid., p. 49.

²¹ Os “quarenta anos” a que Möhsen se refere, dizem respeito ao reinado de “Frederico, o Grande”, que governou a Prússia entre as décadas de 1740 e 1780. Ao assumir o trono, Frederico promoveu reformas que visavam combater as leis de censura, bem como propagar a tolerância às divergentes opiniões acerca de questões religiosas. A esse respeito, Cf. KLEIN, 1784/1996.

definição do Esclarecimento e a preocupação com a possibilidade de desvirtuamento de tal projeto.

A convocação feita por Zöllner aos “amigos do Esclarecimento”, para que colocassem a sua tarefa, temporariamente, de lado e refletissem sobre o seu sentido, foi prontamente atendida. Em 1784, um ano após a formulação da famosa questão, a *Berlinische Monatsschrift* publicou as duas respostas mais conhecidas: a de Moses Mendelssohn e a de Immanuel Kant. Como veremos, ambos os autores engendraram distinções conceituais com o escopo de fornecer uma solução para o problema do desvirtuamento do Esclarecimento. Cumpre ressaltar que é absolutamente questionável que, ao perguntar “O que é Esclarecimento?”, Zöllner gostaria simplesmente de obter uma simples definição do termo. A famosa pergunta estava longe de ser desprezível. Talvez fosse mais apropriado – embora, a priori, não seja tão evidente – questionar: quais são os limites do Esclarecimento? O que podemos fazer para que tal projeto não se torne uma ameaça à tranquilidade pública? Conforme aponta Torres-Filho,

O que se quer saber, de fato, é quem é a Ilustração: em que nome ela fala. Questiona-se sua idoneidade moral, seu grau de respeitabilidade ou, ao contrário, de periculosidade. Em que medida ela põe em risco as instituições? (TORRES-FILHO, 1987, p. 86, grifo nosso).

A resposta de Mendelssohn foi publicada na edição de setembro de 1784, no *Mensário Berlinense*, com o título “Sobre a questão: o que é Esclarecimento?”²². O autor inicia o ensaio advertindo que as palavras esclarecimento (*Aufklärung*), cultura (*Kultur*) e educação (*Bildung*), eram muito recentes naquela época e frequentemente apareciam misturadas, haja vista que o uso linguístico ainda não havia estabelecido as fronteiras entre elas. Haveria em comum entre os três termos que todos eles dizem respeito a modificações da vida social, resultante do esforço dos homens para aprimorar sua condição. De acordo com o autor, a educação desdobra-se em esclarecimento – referente a questões teóricas – e cultura – orientada a questões práticas. Em seus dizeres, “o esclarecimento se relaciona com a cultura como a teoria com a práxis, como o conhecimento com a moral, como a crítica com a virtuosidade” (MENDELSSOHN, 1784/1989, p. 12, tradução nossa).

²² Cf. MENDELSSOHN, 1784/1989.

Doravante, após a tentativa de circunscrever os limites entre aqueles termos, Mendelssohn engendra a distinção conceitual que, a nosso ver, é fundamental para encaminhar uma solução para o problema enunciado por Zöllner, qual seja, a diferenciação entre o destino do homem enquanto homem e o destino do homem enquanto cidadão²³. Estes dois registros, vale dizer, coincidem apenas quando se trata da cultura, na medida em que as questões práticas, voltadas para a esfera social, devem interessar a todos os membros da sociedade. Contudo, o esclarecimento do homem pode entrar em conflito com o esclarecimento do cidadão. Diz o autor: “certas verdades, que são úteis ao homem como tal, podem às vezes ser danosas para ele enquanto cidadão” (MENDELSSOHN, 1784/1989, p. 14). Posto isso, ele adverte aos amigos do Esclarecimento:

Quanto mais nobre é uma coisa em sua perfeição – diz um escritor hebreu –, tão mais horrível é em sua corrupção. Um pedaço de madeira podre não é tão feio como uma flor murcha; esta não é tão repugnante quanto uma besta podre; e esta, por sua vez, não é tão horrível quanto o homem em sua corrupção. Assim também acontece com a cultura e a Ilustração. Quanto mais nobres forem em seu apogeu, mais horríveis são em sua corrupção e perversão.

O mau uso da Ilustração debilita o sentimento moral, leva ao egoísmo, à irreligião e à anarquia. O mau uso da cultura produz luxúria, hipocrisia, fraqueza, superstição e escravidão (MENDELSSOHN, 1784/1989, p. 15, grifo nosso, tradução nossa).

Em dezembro de 1784, o Mensário Berlinense publicou o opúsculo de Kant, intitulado “Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?”, a mais consagrada dentre as respostas à questão formulada por Zöllner. O autor inicia o texto com uma definição do conceito em questão: “Esclarecimento (Aufklärung) é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado (KANT, 1784/1985b, p. 100)”. Nesse trecho, bastante citado, é possível entrever dois elementos importantes na definição kantiana: a) a definição do Esclarecimento como um processo de saída (Ausgang) do estado de menoridade; b) a responsabilidade do homem neste processo. Passemos então à análise das implicações destes elementos.

O que implica dizer que o Esclarecimento define-se como um processo de saída do estado de menoridade? A implicação fundamental, e nisso endossamos as palavras de Dalbosco (2011, p. 92), é “que ele [Kant] não compreende o esclarecimento

²³ Ibid., p. 13.

como algo estático, como uma posse ou propriedade exclusiva de alguém ou de alguma época”. Trata-se, pois, de um movimento incessante de desprendimento, de saída no devir histórico, na marcha da humanidade através da história. Segundo Foucault (2010b, p. 27), Kant “define o momento presente como ‘Ausgang’, como saída, movimento pelo qual nos desprendemos de alguma coisa, sem que nada seja dito sobre para onde vamos” (grifo nosso).

Dito isso, podemos tentar elucidar outro aspecto importante, trazido à tona pela passagem inicial do texto, a saber, o estado de menoridade (ünmündigkeit). Kant (1784/1985b, p. 100) definiu-o como “a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo”, ou, em outras palavras, a incapacidade de governar a si mesmo. Ao sublinhar a direção do outro, tutor que mantém o homem sob o seu jugo, o autor fornece três exemplos – o livro, o diretor espiritual e o médico –, mostrando assim que a tutela pode ser exercida não apenas por um senhor, mas por dogmas, preceitos ou fórmulas. A menoridade é, portanto, o estado no qual deixamo-nos voluntariamente ser conduzidos por alguma autoridade, onde conviria fazer uso autônomo da nossa razão.

Outro elemento importante que podemos entrever na passagem inicial do opúsculo kantiano é a questão da culpa ou responsabilidade do próprio homem no processo do Esclarecimento. Conforme ressalta Foucault (2008b), o homem é, simultaneamente, elemento e agente do mesmo processo. Ou seja, deve-se considerá-lo como parte de um processo histórico que atua sobre a coletividade dos homens, mas, é preciso considerá-lo igualmente como parte ativa neste processo, na medida em que trata-se de um ato de coragem a ser realizado pessoalmente. Isso quer dizer que o homem não deve simplesmente cruzar os braços e esperar que a história promova o Esclarecimento, mas sim que precisa mobilizar-se laboriosamente para contribuir com tal processo. Dessa forma, compreendemos que o Sapere Aude! – lema do Esclarecimento – assume um tom apologético, ou seja, Kant prescreve aos homens um slogan que os incentiva a perseguir a sua emancipação.

A definição kantiana indica que o projeto do Esclarecimento deve proporcionar o afastamento dos homens do estado de menoridade; neste sentido, tal empreendimento deve contrapor-se às figuras de autoridade, sobretudo, a autoridade

eclesiástica e a autoridade legislativa. Eis, portanto, os principais alvos do Esclarecimento: a religião e a política. A esse respeito, em 1781, no “Prefácio à primeira edição da Crítica da Razão Pura”, Kant antecipava: “A nossa época é por excelência uma época de crítica à qual tudo deve submeter-se. De ordinário, a religião, por sua santidade, e a legislação, por sua majestade, querem subtrair-se a ela” (KANT, 1781/1985a, p. 14). Todavia, vale dizer, embora o momento histórico tenha sido definido como época de crítica à qual tudo deve submeter-se, seria preciso estabelecer algumas diretrizes, para que a tarefa crítica não se tornasse uma atividade subversiva, ameaçadora da tranquilidade pública. Nesse ponto, como pretendemos demonstrar, Kant parece ter compreendido melhor o sentido da questão formulada por Zöllner.

Kant afirma que o único requisito para o Esclarecimento é a mais inofensiva entre tudo aquilo que se pode chamar liberdade. Ora, caso não houvesse desconfiança em torno do Esclarecimento, seria preciso sublinhar que a liberdade exigida para o seu exercício é, de fato, inofensiva? Certamente não. Diz o autor: “[...] num regime de liberdade, a tranquilidade pública e a unidade da comunidade não constituem em nada motivo de inquietação” (KANT, 1784/1985b, p. 114). E acrescenta: “[...] mesmo no que se refere à sua legislação, não há perigo em permitir a seus súditos fazer uso público de sua própria razão e expor publicamente ao mundo suas ideias sobre uma melhor compreensão dela [...]”. Em suma, Kant argumenta que seria benéfico para o governo e para a religião, aliarem-se ao Esclarecimento, na medida em que tal projeto possibilitaria o aperfeiçoamento das instituições, sem colocá-las em risco.

Não obstante os argumentos em defesa do Esclarecimento, ouve-se por toda parte a voz de comando pronunciada por aqueles tutores que desejam manter seus tutelados sob o jugo da menoridade: “não raciocinei, mas obedeei!”. Inspirado no monarca Frederico²⁴ – para quem os súditos devem raciocinar o quanto quiserem, sobre o que quiserem, desde que obedeam –, Kant tenta derrubar a suposição de que aquele que raciocina por si mesmo não obedecerá. Suposição esta que possivelmente estaria

²⁴ Diz Kant: “O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos. O financista exclama: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede! [Um único senhor no mundo (Frederico, o Grande) diz: raciocinai, tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes, mas obedeei]” (KANT, 1784/1985b, p. 104).

por trás da inquietação de Zöllner. Na perspectiva de Kant, não há incompatibilidade alguma entre o *Sapere Aude* e a obediência civil. De acordo com Torres-Filho (1987):

Zöllner indagava: Até que ponto é permitido ilustrar, sem perigo para a ordem instituída? Kant responderá: É lícito – e é dever – ilustrar irrestritamente, porém a Ilustração se decide em outro território, onde não se põe a questão da obediência civil (TORRES-FILHO, 1987, p. 97).

O esforço maior de Kant é tentar mostrar que é possível ser, ao mesmo tempo, um entusiasta do Esclarecimento e um funcionário obediente²⁵. Para tanto, o autor engendra a tão conhecida distinção entre o uso público e o uso privado²⁶ da razão, que servirá de alicerce para sua argumentação. Em linhas gerais, o uso privado da razão é aquele que se faz enquanto engrenagem disciplinada da máquina pública, ou seja, enquanto funcionário. Como se sabe, uma vez corrompida apenas uma das engrenagens, prejudica-se o funcionamento de todo o conjunto. Destarte, o uso privado é um uso da razão adaptado a fins específicos, ou, em outras palavras, um uso instrumental da razão. O uso público da razão, por sua vez, é aquele que se faz na condição de sábio (*Gelehrter*), enquanto membro de uma sociedade cosmopolita, ou, em outras palavras, é o uso livre e universal da razão. Aqui, a razão não tem outra finalidade senão ela mesma e o seu uso deve ser irrestrito.

Cumprido ressaltar que Mendelssohn havia formulado uma distinção semelhante – homem enquanto homem e homem enquanto cidadão –, advertindo que, nem sempre, o esclarecimento do cidadão seria benéfico para a sociedade. No entanto, a solução encontrada por Kant era muito mais tranquilizadora que a de seu interlocutor, na medida em que enfatiza: o uso público e o uso privado da razão podem – e devem – coexistir. O funcionário, o sacerdote, o soldado, o cidadão que paga impostos, devem ser deixados livres para pensarem e questionarem aquilo que fazem, porém devem igualmente cumprir com as suas obrigações. Nesse sentido, Kant propõe ao monarca Frederico, em termos pouco velados, aquilo que Foucault (2008b) denominou contrato do despotismo racional com a livre razão²⁷, numa tentativa de afastar o temor pela

²⁵ Prova disso é o próprio Kant. Na *Crítica da Razão Pura*, em uma dedicatória ao ministro de Estado do rei, Barão de Zedlitz, o autor rotula-se como “servidor muito obediente e humilde” (KANT, 1781/2001).

²⁶ Cf. KANT, 1784/1985b, p. 104.

²⁷ Cf. FOUCALT, 1984/2008b, p. 340.

instauração de um ambiente subversivo provocado pelo Esclarecimento. Tal contrato ratifica: o uso público, livre e universal da razão será a melhor garantia da obediência dos cidadãos. Com efeito, a Aufklärung não seria uma ameaça à tranquilidade pública e à obediência, que permaneceriam intactas, na esfera privada.

Foucault e as Luzes: atitude crítica e diagnóstico do presente

“As Luzes que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas.” (FOUCAULT, 2009, p. 209).

No período compreendido entre 1978 e 1984, ano de sua morte, Foucault debruçou-se de maneira recorrente sobre o opúsculo de Kant “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”. Cabe destacar que, em torno desta temática, colocavam-se três questões de fundamental importância para o autor: a) em primeiro lugar, Foucault procurava responder àqueles que atribuíam ao seu trabalho o rótulo de pós-moderno; b) em segundo lugar, buscou esclarecer o perfil metodológico das suas investigações filosófico-históricas, situando-as no que denominou ontologia do presente; c) por fim, colocava-se a questão da aproximação entre as suas críticas à modernidade com aquelas formuladas por Adorno e Horkheimer na Dialética do Esclarecimento (MAIA, 2002).

Reconhecemos a importância dessas questões nas discussões de Foucault acerca das Luzes, no entanto, não gostaríamos de centrar nossas reflexões em tais problemas, cuja relevância parece estar relacionada a uma defesa em face de seus interlocutores. Interessa-nos, com efeito, investigar dois aspectos que entendemos ocupar uma posição central na leitura foucaultiana do texto de Kant, a saber, a atitude crítica e o diagnóstico do presente. Tomaremos como referência, na obra de Foucault, alguns de seus escritos, seminários e entrevistas, das quais destacamos: O que é a crítica? (1978), Introdução por Michel Foucault (1978), O sujeito e o poder (1982), Aulas do dia 5 de Janeiro no Collège de France (1983), Estruturalismo e pós-estruturalismo (1983), O que são as luzes? (1984), A vida: a experiência e a ciência (1984).

Em maio de 1978, Foucault apresentou a conferência intitulada “O que é a crítica? (Crítica e Aufklärung)”, perante a Sociedade Francesa de Filosofia. É, com

efeito, a primeira vez que o autor ocupa-se do opúsculo kantiano “Resposta à pergunta: que é o Esclarecimento?”. Naquele mesmo ano, Foucault ministrava um curso no Collège de France – “Segurança, território e população”²⁸ –, e um dos seus interesses fundamentais, vale dizer, referia-se à profusão da arte de governar os homens, que eclodiu no Ocidente moderno, a partir do século XVI. As questões “como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governador possível?” (FOUCAULT, 1978/2008, p. 118), bem como a multiplicação das artes de governar em domínios diversos – governo dos filhos, das famílias, dos corpos, dos Estados, etc. –, são, portanto, características desse período.

Essa governamentalização²⁹, adverte Foucault, não pode ser desvinculada da questão: “como não ser governado?”. Nesse ponto, o autor situa o que ele denomina atitude crítica, como contrapartida das artes de governar, como forma de desvencilhar-se delas, de recusá-las. Assim, Foucault propõe como primeira definição de crítica “a arte de não ser de tal modo governado” (FOUCAULT, 1978/2012, p. 59). Dizer de tal modo governado implica ratificar que não se trata de dizer “não queremos ser governados em absoluto”, mas sim que não queremos ser governados dessa maneira, em nome de tais princípios, por meio de determinados procedimentos.

Em seguida, Foucault procura assinalar alguns pontos de ancoragem históricos dessa atitude crítica: a) época em que a arte de governo era uma arte espiritual ou prática religiosa, na qual “não querer ser governado” significava rechaçar o magistério eclesiástico, questionar a autenticidade das escrituras; b) momento no qual “não querer ser governado” implicava a crítica ao governo e à obediência que exige, ou

²⁸ FOUCAULT, 1978/2008.

²⁹ Os termos “governamentalização” e “governamentalidade” são utilizados por Foucault para referir-se ao objeto de estudo das maneiras de governar. De acordo com Castro (2009, p. 190-191), a ideia de governamentalidade concerne, em primeiro lugar, a um domínio definido por: “1) O conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer essa forma de exercício do poder que tem por objetivo principal, a população; por forma central, a economia política; e, por instrumento técnico essencial, os dispositivos de segurança. 2) A tendência, a linha de força que, por um lado, no Ocidente, conduziu à preeminência desse tipo de poder que é o governo sobre todos os outros: a soberania, a disciplina, e que, por outro, permitiu o desenvolvimento de toda uma série de saberes. 3) O processo, ou melhor, o resultado do processo, pelo qual o Estado de justiça da Idade Média converteu-se, durante os séculos XV e XVI, no Estado administrativo e finalmente no estado governamentalizado”. Em linhas gerais, o estudo das formas de governamentalidade implica, na análise das formas de racionalidade, dos procedimentos técnicos e das formas de instrumentalização.

seja, colocava-se a questão de quais os limites da arte de governar; c) em um terceiro momento, “não querer ser governado” levantava o problema da certeza em face da autoridade, ou seja, colocava-se a questão de não aceitar simplesmente como verdadeiro aquilo que a autoridade atribui como verdade.

A contraposição entre governamentalização e atitude crítica torna-se ainda mais evidente quando Foucault coloca em pauta a questão da sujeição. Por um lado, a governamentalização trata-se de uma “[...] prática social, de sujeitar os indivíduos através de mecanismos de poder que invocam uma verdade” (FOUCAULT, 1978/2012, p. 60, grifo nosso). Por outro lado, a atitude crítica é o movimento que “[...] teria essencialmente como função a dessujeição no jogo que poderíamos chamar, sucintamente, a política da verdade” (p. 61). Dessa forma, o autor conclui: “a crítica é a arte da inservidão voluntária, da indocilidade reflexiva” (p. 61). É precisamente nesse ponto que Foucault identifica a atitude crítica com a *Aufklärung*:

O que Kant descrevia como a *Aufklärung* é o que eu tentava até um momento descrever como a crítica, como esta atitude crítica que vemos aparecer como atitude específica no Ocidente a partir, creio, do que tem sido historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade (FOUCAULT, 1978/2012, p. 61).

Ora, se o estado de menoridade – no qual o indivíduo é mantido sob a tutela de alguma autoridade, onde conviria fazer uso autônomo da razão – é responsabilidade do próprio indivíduo, na medida em que lhe falta decisão e coragem, podemos inferir que a menoridade é, com efeito, o lugar da sujeição, da servidão voluntária, tal como fora formulada por La Boétie³⁰. Por seu turno, a atitude crítica enquanto arte da inservidão voluntária, na medida em que tende à dessujeição, é compatível com o potencial de emancipação, de desprendimento, próprio da *Aufklärung*. Vemos, pois, que o processo do Esclarecimento e a atitude crítica são operações imbricadas, indissociáveis.

³⁰ No século XVI, Étienne de La Boétie escreveu o célebre Discurso sobre a Servidão Voluntária, obra que antecipa em mais de 200 anos alguns dos argumentos presentes no texto de Kant sobre o Esclarecimento. Com efeito, uma questão se colocava para a reflexão de La Boétie: como seria possível que a maioria das pessoas obedecesse a um só homem, não sob o efeito de terror, mas voluntariamente? O espanto de La Boétie motiva o autor a recusar que a servidão é uma evidência natural e a buscar as suas origens nos acontecimentos históricos. De uma maneira bastante parecida com Kant, o autor adverte, em tom de apologia, aos covardes e preguiçosos: “tomai a resolução de não mais servirdes e sereis livres” (LA BOÉTIE, 1997, p. 26). Em suma, basta que os indivíduos recusem a servir para que o tirano enfraqueça, pois não é senão por culpa daqueles que este os oprime.

Em 1983, quando ministrava outro curso no Collège de France – O governo de si e dos outros³¹ –, Foucault elabora novamente, desta vez de modo mais sofisticado, as relações entre a menoridade, o Esclarecimento e o problema do governo. Nos dizeres do autor, a menoridade define-se por uma relação entre o uso que fazemos de nossa própria razão e a direção (Leitung) dos outros. E acrescenta: “Governo de si, governo dos outros: é nessa relação, nessa relação viciada que se caracteriza o estado de menoridade” (FOUCAULT, 1983/2010, p. 32, grifo nosso). A relação entre governo de si e dos outros, no estado de menoridade, é viciada na medida em que o homem acomoda-se em fazer a autoridade pensar, decidir por ele. Nesse caso, o homem recusa-se a governar a si mesmo e delega essa tarefa a algum senhor. O próprio Kant advertira, dois séculos antes: “é tão cômodo ser menor!”³².

Devemos acrescentar que não se deve pensar que Kant era absolutamente reticente com relação ao uso daquelas três autoridades que ele mencionou para exemplificar o estado de menoridade – o livro, o diretor espiritual e o médico. É precisamente o uso que o sujeito faz de tais autoridades que irá caracterizar o estado de menoridade. O autor não era exatamente contrário ao uso de livros, apenas questiona o uso que deles fazem os indivíduos, que substituem de bom grado o seu entendimento em proveito de tal autoridade. Eis então, neste contexto, que Foucault formula a função do Esclarecimento: “[...] o que a Aufklärung deverá fazer, o que ela está fazendo, pois bem, vai ser justamente redistribuir as relações entre governo de si e governo dos outros” (FOUCAULT, 1983/2010, p. 32). Redistribuir aqui tem o sentido de problematizar estas relações: eu leio o livro, mas tenho autonomia suficiente para questioná-lo, para impor o uso da minha própria razão, caso meu entendimento seja divergente.

Na leitura foucaultiana do Esclarecimento, há outro elemento que atravessa praticamente todos os textos que o autor dedicou ao assunto, a saber, a reflexão sobre a

³¹ Cf. FOUCAULT, 1983/2010.

³² Cf. KANT, 1784/1985b, p. 100.

atualidade ou, em outras palavras, o diagnóstico do presente como uma importante função da filosofia moderna. Esta seria, vale dizer, a novidade trazida por Kant em sua “Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?”. Deve-se ressaltar, contudo, que o diagnóstico do presente como tarefa para a filosofia foi objeto de estudo para Foucault, antes mesmo da *Aufklärung*. Em uma entrevista de 1968, publicada com o título “Foucault responde a Sartre”³³, o autor assevera: “Diagnosticar o presente, dizer em que nosso presente difere de modo absoluto de tudo o que ele não é, ou seja, de nosso passado. Talvez seja isso, talvez seja essa a tarefa atribuída nos dias de hoje ao filósofo” (FOUCAULT, 1968/2011, p. 172). Passemos então à investigação sobre a relação entre *Aufklärung* e diagnóstico do presente.

De acordo com Foucault (1984/2008b), a reflexão sobre o momento presente, como objeto do pensamento filosófico, tomou três direções principais, antes de Kant: a) concebia-se o presente como um período distinto dos demais por possuir características singulares ou por estar separado de épocas anteriores por um acontecimento dramático; b) interessava-se pelo presente, pois através dele seria possível decifrar os indícios que anunciariam um acontecimento iminente; c) compreendia-se o presente como um ponto de transição, uma passagem em direção da aurora de um novo mundo. Em linhas gerais, poderíamos localizar estas três formas de reflexão sobre o presente, respectivamente, em Platão, Agostinho e Vico.

Kant, por sua vez, inscreve a reflexão sobre o presente, a partir do Esclarecimento, de uma maneira absolutamente distinta das anteriores: não se trata do pertencimento a uma época específica, nem de um evento do qual deciframos os sinais, nem da transição em direção da aurora de um novo mundo. O autor define o Esclarecimento de uma maneira negativa, como uma saída, como um desprendimento. Nos dizeres de Foucault:

No texto sobre a *Aufklärung*, a questão se refere à pura atualidade. Ele não busca compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura. Ele busca uma diferença: qual a diferença que ele introduz hoje em relação a ontem? (FOUCAULT, 1984/2008b, p. 337, grifo nosso).

³³ Cf. FOUCAULT, 1968/2011.

Assim, conforme aponta Foucault (1983/2008a), o filósofo alemão desloca-se, pela primeira vez, da investigação dos sistemas metafísicos ou dos fundamentos do conhecimento científico, para um acontecimento histórico, contemporâneo: a *Aufklärung*. Colocava-se para Kant, a questão de analisar quem somos nós e o que é esse momento preciso em que vivemos. Nesse sentido, a herança kantiana imputa à filosofia a tarefa de interrogar a própria atualidade, diagnosticar o presente, entender o que é esse agora, do qual o filósofo também faz parte.

A questão do momento presente torna-se, com efeito, um problema do qual a investigação filosófica não poderá se desvencilhar. Não será apenas a questão do pertencimento a uma doutrina ou tradição filosófica, nem tampouco a investigação dos grandes dilemas metafísicos, o que se colocará para o filósofo, mas sim a questão do seu pertencimento a um certo nós e a um contexto histórico muito específico, a saber, o presente do qual ele faz parte. De acordo com Higuera (2003), a partir desse momento, da *Aufklärung*, a atualidade parece ser o único objeto da filosofia. A própria filosofia acha-se incluída nesse objeto, o que obriga o trabalho filosófico a empreender um questionamento de si mesmo.

Dito isso, Foucault (1983/2010a) procura mostrar como essas questões operam uma mudança no discurso sobre a modernidade, de uma perspectiva longitudinal para uma relação sagital. Aqui, novamente, o texto “Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?” é considerado como um marco desta passagem. Anteriormente à tradição kantiana, a questão da modernidade era posta em uma perspectiva longitudinal, ou seja, a modernidade era colocada como uma questão de polaridade: de um lado os antigos e, de outro lado, os modernos. Em suma, a questão era saber, por exemplo, se os antigos foram superiores aos modernos ou se vivemos um período de prosperidade. Com a *Aufklärung*, eclode uma nova maneira de situar a questão da modernidade, a partir de uma relação sagital, ou, em outras palavras, uma relação vertical do discurso com a sua própria atualidade.

Destarte, a partir da inscrição de uma relação sagital do discurso filosófico com a atualidade, fazia-se do Esclarecimento o momento no qual a filosofia iria se deparar com a possibilidade de se constituir como um elemento determinante de uma época. A filosofia apareceria como figura que desvelaria as significações da atualidade.

E o filósofo, por sua vez, teria um papel a desempenhar, na medida em que ele próprio faz parte desse momento presente. Talvez seja esse o principal legado da Aufklärung kantiana. De Marx à Teoria Crítica alemã, o diagnóstico do presente aparece como peça fundamental da investigação filosófica. A partir da herança dessa relação entre Esclarecimento e Crítica, conforme apresentamos nesta seção, a interrogação filosófica assume uma atitude de desconfiança: questiona-se, vale dizer, a relação entre racionalização e excessos de poder político. De acordo com Foucault:

Desde Kant, o papel da filosofia é prevenir a razão de ultrapassar os limites daquilo que é dado na experiência; porém, ao mesmo tempo – isto é, desde o desenvolvimento do Estado moderno e da gestão política da sociedade –, o papel da filosofia é também vigiar os excessivos poderes da racionalidade política (FOUCAULT, 1982/2010, p. 275).

CAPÍTULO 2 – A TEORIA FREUDIANA DO SOCIAL ENTRE A MODERNIDADE E O MODERNISMO

O interesse maior deste capítulo é discutir as relações estabelecidas entre a psicanálise, a modernidade e o modernismo, entendido como um movimento de crítica aos pressupostos modernos. Adotamos como referência principal a chamada teoria freudiana do social³⁴, isto é, os chamados textos antropológicos ou sociológicos que compõem a obra freudiana. Antes, porém, importa salientar que a leitura freudiana sobre os fenômenos sociais tem como objeto central o antagonismo entre a civilização e a vida pulsional do sujeito, ou, em outros termos, o conflito entre o registro do social e o registro do indivíduo (BIRMAN, 2005; PEIXOTO-JUNIOR, 1999). Igualmente, cumpre destacar que as reflexões empreendidas por Freud a respeito do processo civilizatório constituem, efetivamente, leituras sobre a modernidade e seus impasses. Nos dizeres do psicanalista Joel Birman (2005, p. 140), “é sempre a questão da modernidade que está em pauta para o discurso freudiano quando este toma a civilização como objeto de pesquisa e reflexão”. Ademais, convém advertir que os ditos textos sociológicos não estão absolutamente desconectados das problemáticas clínicas e metapsicológicas. Ao contrário, foi o estudo das matrizes clínicas – histeria, neurose obsessiva e neuroses narcísicas – que orientou as diversas reflexões freudianas sobre a cultura, cuja ênfase centrava-se na problematização ética dos sujeitos (VAHLE e CUNHA, 2011).

Vale dizer que este capítulo tem ainda como escopo a problematização do argumento segundo o qual haveria uma inflexão na leitura freudiana sobre a modernidade que produziria uma ruptura radical com o ideário moderno. Tal inflexão, com efeito, demarcaria a oposição entre um discurso entusiasta da modernidade – viés otimista – e um discurso modernista ou crítico dos pressupostos modernos – viés trágico. No entanto, como queremos demonstrar, talvez fosse mais apropriado afirmar que o viés otimista e o viés trágico seriam partes de um movimento oscilatório, evitando assim que se faça um ordenamento aparentemente teleológico da teoria freudiana do social.

³⁴ Cf. PEIXOTO-JUNIOR, 1999.

Modernidade e modernismo

Como vimos no capítulo 1, não é tarefa simples apresentar um quadro esquemático ou um panorama geral acerca da modernidade, dada a polissemia atribuída a esta palavra. Talvez, isto se deva, sobretudo, à pluralidade de áreas do conhecimento que assumem o objeto modernidade como tema de estudo, a saber, a sociologia, a filosofia, a história, a psicanálise, etc. Ademais, vemos atualmente um sem-número de denominações utilizadas para caracterizar o presente como um período de ultrapassamento ou de radicalização da modernidade, de modo que compreendê-la tornou-se ainda mais premente.

Com fulcro na pesquisa realizada no capítulo anterior, baseando-se, inicialmente, nas definições apresentadas por alguns dicionários etimológicos e filosóficos, buscamos evidenciar alguns aspectos da modernidade que são fundamentais para o nosso entendimento. Vimos que a modernidade caracteriza-se, por um lado, negativamente, contrapondo-se aos valores tradicionais e ao classicismo. Por outro lado, identifica-se positivamente com o racionalismo, notadamente com relação ao espírito crítico e com a emancipação dos indivíduos em face das antigas tutelas.

Ademais, salientamos que a denominada história moderna compreende o período histórico de acontecimentos posteriores à tomada de Constantinopla, em 1453, e que a dita filosofia moderna, historicamente situada no século XVI e seguintes, tem como referência inicial as obras de Bacon e Descartes. No entanto, as coisas não são assim tão simples. O filósofo Alexandre Koyré (1991a, p. 15) nos adverte: “a história não opera através de saltos bruscos; e as divisões nítidas em períodos e épocas só existem nos manuais escolares”.

Doravante, apresentamos a concepção do filósofo Koyré acerca da modernidade. Importa destacar as duas referências centrais para a concepção do autor: 1) o período da Renascença; e 2) a revolução galileana. Com relação ao primeiro elemento, Koyré argumenta que podemos encontrar, nos autores da Renascença, os primórdios de algumas noções que irão compor o ideário moderno: o ponto de vista humano, o problema moral e o ponto de vista da ação. Por outro lado, o corte produzido pela revolução galileana permitiu que a noção de precisão entrasse

decididamente no domínio das coisas mundanas. Salientamos que, para o autor, foi justamente a incorporação da noção de precisão no mundo terrestre que marcou o advento daquilo que se conhece por modernidade. A precisão e o cálculo são fundamentais para o desabrochar da ciência que, como vimos, assume um lugar de grande importância na era moderna.

Mais adiante, adotamos como referência a obra do sociólogo Anthony Giddens (1991, 2000), cuja preocupação central, no que se refere ao problema da modernidade, é proporcionar uma análise das dimensões institucionais do mundo moderno, que possibilite a explicação do seu dinamismo e das discontinuidades em relação às sociedades tradicionais. Assim, destacamos uma série de enunciados característicos na abordagem do autor, a saber, o caráter de discontinuidade da modernidade em relação às sociedades tradicionais, a análise multidimensional das instituições modernas, os mecanismos de desencaixe e a reflexividade, como traços constituintes da modernidade, bem como a tese segundo a qual vivemos num período de radicalização da modernidade e não em um período pós-moderno.

Salientamos também que, apesar da modernidade não ter sido exatamente uma época de consenso, como afirma o historiador Tzvetan Todorov (2008), podemos apontar alguns enunciados que nos ajudam a circunscrever o ideário moderno, isto é, o conjunto dos principais pressupostos que definem o que se concebe usualmente como modernidade. A autonomia, a universalidade, a finalidade humana das ações, a laicidade, a primazia do discurso científico e a racionalização, segundo nos parece, com fulcro nos argumentos de Todorov, seriam os principais elementos que compõem esse ideário moderno. Evidentemente, estes elementos encontram-se imbricados, de modo que esta separação parece mais adequada apenas para fins didáticos.

Com o modernismo, encontramos-nos diante de um cenário diverso daquele apresentado até então, delimitado por transformações fundamentais, marcadas pela crítica aos enunciados que norteavam a modernidade. Nos dizeres de Birman (2000a, p. 117), “com o modernismo os reinos do eu e da razão são postos em questão. Sua

soberania e autonomia caem por terra, atingidas mortalmente em sua soberba”. O modernismo, na qualidade de crítica da modernidade, desvelaria aquilo que a modernidade buscava obstinadamente encobrir, a saber, a dimensão problemática para a subjetividade, o descentramento da razão e da consciência, a imprevisibilidade do futuro. Como veremos, o eu é então destituído do lugar privilegiado que lhe fora atribuído na modernidade.

O autor supracitado aponta Nietzsche, Marx e Freud, como os três grandes representantes, os grandes profetas anunciadores do modernismo. Em que medida podemos estabelecer uma aproximação entre o pensamento desses três autores, cujas contribuições se deram em campos tão diversos? No campo da sociologia, Marx (1998) ressaltou a inscrição da consciência em um território atravessado pelas forças produtivas que regulavam a vida em sociedade, salientando o descentramento do eu, em face dos registros da economia e política. Na filosofia, Nietzsche (1998) destacou a dimensão do poder na produção da verdade, através do procedimento conhecido por “genealogia”, destacando o caráter contingencial da verdade e dos valores morais, questionando assim o lugar do eu e da razão como seu fundamento.

Freud, por sua vez, proclamou o descentramento do eu em relação ao domínio das pulsões e às formações do inconsciente. Com a afirmação segundo a qual “o eu não é senhor em sua própria casa” (FREUD 1917/1996l, p. 135), o autor teria desferido um duro golpe na pretensa autonomia do eu e da consciência. Para Freud, no decurso da história, o narcisismo dos homens sofreu três severos golpes, por parte das pesquisas científicas: o golpe cosmológico fora dado por Copérnico, com a afirmação do descentramento da Terra em relação ao sistema solar; o golpe biológico, desferido por Darwin, retirou o homem da condição de animal superior, ao evidenciar a sua própria ascendência animal; o golpe psicológico fora perpetrado da consciência em relação aos processos mentais.

A tese freudiana do descentramento do eu e da consciência, rendeu-lhe elogios por parte do romancista alemão Thomas Mann. Num texto intitulado O posto de Freud na história do espírito moderno, Mann assevera que, na condição de psicólogo dos instintos, Freud alinha-se a alguns escritores do século XIX – notadamente, Schopenhauer e Nietzsche –, que destacavam a face obscura da natureza humana,

contrapondo-se ao racionalismo e ao intelectualismo. Segundo o autor, a primazia do inconsciente, em Freud, e a primazia da Vontade, em Schopenhauer, teria como correlato aquilo que Nietzsche enunciava como a primazia do sentimento sobre a razão (MANN, 2000, p. 141-142).

Birman (2000a) destaca outro aspecto do modernismo: o fascínio pela atualidade. Para o autor, se por um lado, o eu é destituído do lugar de soberania, a partir de forças que o ultrapassam, por outro, o sujeito sente-se atraído por tudo aquilo que se lhe apresenta como novidade. Ademais, salienta-se que a fascínio do sujeito pela atualidade e a incessante transformação do real, teria como correlato o reconhecimento de que a produção fundamental da modernidade é o desamparo. Por isso mesmo, diz o autor, “o modernismo é a auto-consciência da modernidade, pois revela aquilo que estava oculto no projeto desta, mas que ao mesmo tempo lhe era imanente” (BIRMAN, 2000a, p. 122). Com efeito, o desamparo atesta o fracasso das pretensões da modernidade de estabelecer o sujeito como autônomo e soberano. Veremos mais adiante como tal constatação se impõe, quando Freud apresenta o diagnóstico de O mal-estar na cultura.

Psicanálise e modernidade: a aposta no processo civilizatório

Em 1897, no Manuscrito N, documento dirigido ao seu então correspondente Wilhelm Fliess, Freud asseverou que “o incesto é antissocial” e que “a cultura³⁵ consiste nessa renúncia progressiva” (FREUD, 1987/1996c, p.299). Veremos que esses argumentos serão exaustivamente retomados pelo autor nos chamados textos sociológicos da sua obra. Conforme ressalta Peixoto-Júnior (1999), a primeira exposição detalhada a respeito da problemática do antagonismo entre a civilização e a vida pulsional dos sujeitos, que perpassa toda a leitura freudiana sobre o social, encontra-se num texto de 1908, intitulado *A moral sexual ‘cultural’ e a nervosidade moderna*.

³⁵ Em 1927, no texto O futuro de uma ilusão, Freud afirma que despreza a distinção entre os termos cultura (Kultur) e civilização (Zivilisation). Nos dizeres do autor, “a cultura humana – me refiro a tudo aquilo no qual a vida humana se elevou acima de sua condição animal e se distingue da vida animal –, mostra ao observador, notadamente, dois aspectos. Por um lado, inclui todo o saber e a capacidade que os homens adquiriram com o fim de governar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das suas necessidades; por outro, inclui todas as normas necessárias para regular os vínculos recíprocos entre os homens e, em particular, a distribuição da riqueza disponível” (FREUD, 1927/1996n, p. 5-6).

No texto mencionado, o primeiro escrito psicanalítico dedicado ao tema da modernidade (HERZOG e FARAH, 2005), Freud assume o lugar de crítico social, destacando em sua investigação a influência nociva da civilização sobre os indivíduos, na medida em que responsabiliza a moral sexual civilizada pelo aumento dos distúrbios neuróticos. Ou seja, todos os fatores que restringiriam a vida sexual, suprimindo a sua atividade, deveriam ser vistos como fatores patogênicos das psicose neuroses (FREUD, 1908/1996). A esse respeito, Catherine Millot (1987) argumenta que Freud percebe que as exigências de uma sexualidade sadia entrariam em conflito com as exigências da civilização.

Dessa forma, salientamos que, no texto de 1908, o grande adversário da civilização seria, portanto, a sexualidade. De acordo com Peixoto-Júnior (1999), o conflito entre a civilização e a vida pulsional dos sujeitos é examinado por Freud, nesse momento, à luz da sua primeira teoria das pulsões. É, portanto, nesse contexto que o autor afirma que “em termos universais, nossa cultura se edifica sobre o sufocamento das pulsões” (FREUD, 1908/1996d, p. 167-168). Ou seja, cada indivíduo deve renunciar a uma parcela das suas disposições pulsionais, em prol do convívio em sociedade. Assim, aquele que não se submete aos preceitos morais da sociedade em que vive e recusa-se a abdicar da satisfação das suas pulsões, é considerado então um outlaw, um fora da lei.

Contudo, Freud (1908/1996d, p. 171) observa que para a grande maioria dos indivíduos haveria um limite além do qual suas constituições não poderiam obedecer às exigências da civilização. O autor adverte que “todos os que pretendem ser mais nobres do que sua constituição lhes permite caem vítimas da neurose”. E acrescenta que esses indivíduos “teriam se sentido melhor se tivesse sido possível ser piores”. Em linhas gerais, Freud argumenta que trata-se de uma notável injustiça social, a severa injunção da civilização, segundo a qual todos os indivíduos deveriam conformar-se a uma idêntica conduta sexual, que proscree toda atividade sexual fora do matrimônio legítimo.

O diagnóstico freudiano formulado no texto de 1908, no qual o neurótico seria uma espécie de revelador social³⁶, demanda uma solução. A psicanálise seria capaz, através da experiência clínica, de reabilitar a autonomia dos indivíduos, promovendo a cura das neuroses. O conflito entre os registros da pulsão e da civilização foi então apresentado “sob a forma de uma solução possível, isto é, de uma harmonia a ser conquistada entre os dois polos pela mediação da psicanálise” (BIRMAN, 2005, p. 129). Ademais, os ensinamentos psicanalíticos poderiam inclusive orientar reformas sociais, apostando, em tom otimista, na possibilidade de conciliação do antagonismo discutido no texto.

Cinco anos mais tarde, em *Totem e Tabu*, Freud (1913/1996h) retoma o problema do antagonismo entre a civilização e as disposições pulsionais dos sujeitos, abordando-o a partir do mito do nascimento da civilização e da tese da instituição do contrato social. Em seu prefácio, Freud refere-se ao texto como a sua primeira tentativa de aplicar o ponto de vista psicanalítico aos problemas não elucidados pela psicologia social. Além disso, refere-se à influência e ao contraste metodológico com as obras de Wilhelm Wundt e Jung, acrescentando ainda que os ensaios contidos em *Totem e Tabu* buscam reduzir a distância entre os estudiosos da antropologia social e os psicanalistas.

No primeiro ensaio do referido texto, através da análise de comunidades primitivas, Freud procura situar o sistema do totemismo em relação ao fenômeno da exogamia. A proibição do incesto, ancorada na lei da exogamia, interdita não apenas as relações sexuais no interior da família, mas se estende para os membros de um mesmo clã totêmico (FREUD, 1913/1996h). Segundo Enriquez (1990), pode-se entrever que tal proibição seria um elemento indispensável, em torno do qual se organiza toda a sociedade.

No ensaio seguinte, o autor discorre sobre os tabus, aproximando-os dos sintomas obsessivos, sobretudo na medida em que sua função é impedir a realização de atos desejados inconscientemente. Importa ressaltar que a enunciação de que as mais antigas proibições relacionadas aos tabus correspondem aos dois preceitos básicos do totemismo – o impedimento de assassinar o animal totêmico e de manter relações

³⁶ Cf. PEIXOTO-JÚNIOR, 1999, p. 114.

sexuais com membros do clã totêmico do sexo oposto – remete Freud ao complexo de Édipo, abrindo o caminho para a universalidade dessa experiência própria à neurose (MEZAN, 1990, p. 322).

O terceiro ensaio de Totem e Tabu apresenta uma tese que, em nosso ponto de vista, é de fundamental importância para situar o autor como herdeiro do pensamento moderno: a formulação segundo a qual a evolução histórica da humanidade seguiria um curso teleologicamente orientado rumo ao advento de uma sociedade melhor, que fora disseminada pelas chamadas filosofias da história³⁷ dos tempos modernos. Freud (1913/1996h) postula que a raça humana se desenvolveu, progressivamente, no decurso de três estágios: a fase animista, a fase religiosa e a fase científica. Tal argumento parece aludir à “teoria dos três estados” de Auguste Comte, na qual o progresso da humanidade seguiria um percurso semelhante, que culminaria igualmente no advento do estado científico (PECORARO, 2009, p. 32).

No último ensaio do livro, intitulado O retorno do totemismo na infância, Freud apresenta a hipótese da horda primordial. Nas palavras de Enriquez (1990, p. 30): “é o big bang da civilização”. Isto é, conforme enuncia Assoun (2012, p. 95), trata-se do ato de “nascimento da ‘metapsicologia do social’, por meio de uma hipótese genealógica da cultura”. Em suma, havia na horda primordial um pai soberano e tirânico que detinha a exclusividade sobre as mulheres do clã e concentrava em si toda a autoridade do grupo. Insatisfeitos, os irmãos que haviam sido expulsos se reúnem e decidem assassinar e devorar o pai primordial, colocando assim um fim à horda patriarcal e instaurando uma comunidade de iguais. Destarte, este ato criminoso balizaria o início das organizações sociais, das limitações éticas e da religião (FREUD, 1913/1996h, p. 143-144).

Interessa-nos destacar que, com o mito da horda primordial, pode-se depreender uma leitura constituinte da modernidade ocidental, na qual a “soberania absoluta representada pelo Rei sucumbiu à soberania relativa da totalidade dos cidadãos e o antigo regime teológico-político deu lugar a uma sociedade democrática moderna” (BIRMAN, 2000b, p. 26). Ou seja, o mito freudiano teria como correlato o

³⁷ Cf. PECORARO, 2009.

acontecimento histórico da Revolução Francesa que, de modo análogo, fundou uma sociedade baseada em uma associação fraterna e igualitária. Cumpre ainda destacar, conforme enuncia Klossowski (1985, p. 61), que a execução do rei na Revolução seria o “simulacro da condenação à morte de Deus”, proclamada por Nietzsche (2011) como um filosofema constituinte da modernidade.

Segundo Renato Mezan (1990, p. 347) O mito da horda primordial deve igualmente ser lido como um mito político, o que confere a Freud um lugar específico na tradição filosófica, na medida em que atribui ao contrato social a passagem do estado de natureza, regulado pela força e pela coerção, ao Estado de direito, regulado pela lei da comunidade. Nos dizeres de Enriquez (1990, p. 34): “passamos de um mundo de relações de força a um mundo de relações de aliança e solidariedade, [...] de um estado de natureza a um Estado de direito, onde a lei é encarnada por aquele que representava em vida o arbítrio total”. Não obstante, anos mais tarde, Freud (1933b/1996q) admite que a lei apoia-se na violência, na força da comunidade, pronta a voltar-se contra qualquer indivíduo que procure transgredi-la.

Mais adiante, em 1915, no texto intitulado Reflexões para os tempos de guerra e morte, Freud procura novamente elucidar a questão da relação entre a civilização e a renúncia pulsional, a partir da desilusão provocada pelo advento da Primeira Guerra Mundial. Freud nos diz que muito se acreditava que as grandes nações civilizadas da Europa poderiam resolver os seus impasses por vias diplomáticas, isto é, concebendo-os “como uma oportunidade para exhibir os progressos do sentimento comunitário entre os homens” (FREUD, 1915a/1996i, p. 280). Acreditava-se, sobretudo, que sob a influência da educação, da razão científica e da moralidade, as pulsões egoístas pudessem ser erradicadas, transformando-se em pulsões sociais. No entanto, a Guerra trouxe consigo a baixa moralidade e a crueldade, destruindo assim as ilusões progressistas da sociedade moderna. Ainda assim, o Freud entusiasta da modernidade celebrava esperanças de que tal quadro pudesse ser revertido, como podemos observar na seguinte passagem:

[...] A reforma pulsional em que repousa nossa aptidão para a cultura pode ser desfeita – de maneira permanente ou temporária – pelas influências da vida. Sem dúvida, os efeitos da guerra se encontram entre os poderes capazes de produzir semelhante involução; por isso, não devemos necessariamente

negar a aptidão para a cultura a todos os que no presente se comportam de maneira incivilizada, e não é ilícito esperar que seu enobrecimento pulsional haverá de restabelecer-se em épocas mais pacíficas (FREUD, 1915a/1996i, p. 288).

Psicanálise e modernismo: a supremacia das pulsões

O impacto produzido pela barbárie da Primeira Guerra Mundial parece ter colocado em xeque a visão normativa a respeito do desenvolvimento da civilização, enunciada por Freud em *Totem e Tabu*. Não obstante, como vimos ao final da seção anterior, o autor insistia em acreditar na possibilidade de uma reforma pulsional, mantendo assim certo otimismo com relação às gerações vindouras. Interessa-nos agora demonstrar que o discurso freudiano acerca da modernidade assume novos rumos a partir dos anos 20, com a introdução da hipótese especulativa da pulsão de morte. Todavia, a assunção de novos rumos, segundo nos parece, não implica necessariamente numa ruptura radical com o primeiro discurso, tampouco nos autorizaria a ordenar teleologicamente a teoria freudiana do social.

Em 1920, no texto *Além do princípio de prazer*, Freud dedica-se a examinar o desenvolvimento da sua teoria das pulsões. Em primeira instância, partindo da análise das neuroses de transferência, o autor formulou a oposição entre as pulsões sexuais e as pulsões egóicas. Assim, a psicanálise ateve-se à diferenciação popular, cujo paradigma está na frase “por fome e por amor”. O passo seguinte foi dado quando a psicanálise chamou atenção para a regularidade com que a libido é retirada do objeto e dirigida ao ego. A afirmação de uma libido narcisista, vale dizer, mostrou ser insuficiente a oposição originária entre as pulsões sexuais e as pulsões do ego (FREUD, 1920/1996m, p. 49-51).

A novidade apresentada no texto de 1920, a partir de considerações oriundas da biologia, é o contraste entre as pulsões de vida ou Eros e as pulsões de morte, cuja tarefa seria reconduzir a vida orgânica ao estado inanimado. Para Garcia-Roza (2004, p. 134), nesse momento, as pulsões de morte somente encontravam expressão em sua articulação com as pulsões sexuais, manifestando-se através das práticas do sadismo e do masoquismo, ou através da compulsão à repetição. Dito isso, salientamos que, até então, Freud recusava-se a reconhecer a autonomia da pulsão de morte. Afinal,

reconhecê-la “como algo totalmente independente da sexualidade, era reconhecer a maldade fundamental e irredutível do ser humano”.

A questão que se impõe agora é a seguinte: se a introdução da hipótese da pulsão de morte produziu uma inflexão na leitura freudiana sobre a modernidade, então tudo aquilo que viria após a publicação de *Além do princípio de prazer* representaria um abandono radical do viés normativo e otimista? Entendemos que a resposta a esta questão deve ser negativa. Se considerarmos que, entre o texto de 1920 e *O mal-estar na cultura*, Freud escreveu *O futuro de uma ilusão*, torna-se insustentável a afirmação de uma ruptura radical³⁸ com o primeiro discurso freudiano sobre a modernidade.

Em *O futuro de uma ilusão*, texto de 1927, Freud dá continuidade a suas reflexões sobre a civilização moderna, tentando nesta oportunidade a voltar seu olhar na direção do futuro da humanidade, tema que retomaria três anos mais tarde, como veremos. Na parte inicial do texto, o autor reafirma a sua convicção de que a civilização edifica-se sobre a coerção e a renúncia pulsional, devendo ser defendida contra o indivíduo, posto que este é, virtualmente, “inimigo da cultura” (FREUD, 1927/1996n, p. 6). Freud observa com preocupação que a maior parte das pessoas somente obedece às injunções da civilização, graças à pressão da coerção externa, isto é, enquanto essa coerção pode fazer-se efetiva e, portanto, há motivos para ser temida.

Para além das medidas de coerção, a civilização erigiu também outras medidas, visando a recompensar os homens pelos sacrifícios que lhes foram impostos. Dentre estas medidas, o autor destaca “o item mais valioso do inventário psíquico de uma cultura”, a saber, as ideias religiosas, ou, em outros termos, as ilusões (FREUD, 1927/1996n, p. 6). Freud alega que as ideias religiosas foram criadas a fim de tornar suportável o estado de desamparo dos homens. Estes aspiram à proteção e ao consolo, de modo que a civilização encontrou na religião um poderoso aliado, levando-se em conta a sua missão primordial de proteger os homens contra as forças da natureza.

No entanto, essa aliança é igualmente prejudicial para a civilização, de modo que Freud adverte que há muito mais riscos envolvidos nesta atitude amistosa

³⁸ Cf. BIRMAN, 1997a, p. 82; BIRMAN, 2005, p. 132; PEIXOTO-JUNIOR, 1999, p. 132.

para com a religião. Ressaltam-se aqui, sobretudo, os prejuízos causados pela atribuição divina dos regulamentos da civilização. Se, por um lado, os interditos culturais foram revestidos solenemente pela sua origem divina, por outro lado, tais injunções tornam-se demasiadamente frágeis, na medida em que dependem diretamente da crença em Deus. O interlocutor imaginário³⁹ protesta, afirmando que a retirada do fundamento divino dos regulamentos faria com que os homens se sentissem isentos para obedecê-los. Ao que Freud (1927/1996n, p. 41) contra-argumenta que devemos “admitir honradamente a origem somente humana de todas as normas e preceitos da cultura”, fazendo-as derivar unicamente das necessidades sociais.

Nas páginas finais de *O futuro de uma ilusão*, Freud mostra-se entusiasta do espírito científico e da supremacia da razão, evidenciando não ter abandonado inteiramente o discurso moderno. O autor assevera categoricamente que possui esperanças no futuro, depositando-as em um projeto pedagógico que denominou educação para a realidade. Tal é, portanto, o programa que o autor propõe: substituir uma educação sustentada na ilusão e na interdição do pensamento, por outra na qual o homem possa confrontar-se com a condição de desamparo (FREUD 1927/1996n, p. 48). A esse respeito, Millot (1987, p. 104) argumenta que Freud nos convida a realizar uma superação do narcisismo, o que corresponderia à assunção da castração. Nos dizeres da autora “seria na assunção da castração pela humanidade que Freud vê o único futuro possível para a civilização”.

Em *O mal-estar na cultura*, o tom otimista sofre um duro golpe. Não há mais esperança de reconciliação possível entre os registros da civilização e das pulsões, dado que o antagonismo seria de ordem estrutural, tampouco a certeza de que a civilização alcançaria o estágio científico, superando o infantilismo das ilusões religiosas. Ao contrário, nas palavras de Enriquez (1990, p. 98) esta obra “situa-se sob o signo da tragédia (e mesmo do destino inexorável), ao visualizar a possibilidade do fim

³⁹ No capítulo IV de *O futuro de uma ilusão*, Freud introduz a figura de um opositor imaginário que acompanha os seus argumentos com desconfiança. De acordo com Mezan (1990, p. 514), o interlocutor imaginário não é senão o pastor Oskar Pfister, algo que fica evidente ao examinar a correspondência entre ambos. No entanto, Enriquez (1990, p. 81) propõe outra leitura, ao problematizar o estatuto do interlocutor imaginário no texto de 1927: “Ora, sabemos que quando um escritor, ao imaginar um interlocutor contestador, a fim de melhor fundamentar suas convicções, é que este outro imaginário exprime uma parte daquilo que o indivíduo crê, é portador das últimas convicções do autor, aquelas que ele, em vão, tenta reprimir ou calar”.

da espécie humana pelo próprio processo civilizador”. Em 1930, pela afirmação da manifestação da pulsão de morte no domínio da cultura, Freud empreende uma crítica radical ao ideário moderno, posicionando-se assim ao lado do discurso modernista.

No início do texto, Freud aborda a questão do propósito da vida humana, alegando tratar-se, em linhas gerais, do programa do princípio do prazer. Todavia, em seguida, afirma que tal programa é irrealizável, sendo a experiência da infelicidade muito mais recorrente em nosso cotidiano. Para o autor, é evidente que, ao longo das últimas gerações, a civilização efetuou progressos extraordinários nos domínios da ciência e da técnica, sendo bem-sucedida com relação ao controle das forças da natureza. Entretanto, uma constatação se impõe: a despeito do sucesso obtido na submissão das forças da natureza, não nos tornamos mais felizes (FREUD 1930/1996o, p. 86-87). Nota-se, ao contrário, conforme enuncia Birman (1997a, p. 83) que “o desenvolvimento civilizatório seria a condição de possibilidade para a produção crescente do mal-estar na civilização”.

No capítulo V do Mal-estar, Freud apresenta a tese da pulsão de morte como pulsão de destruição. Nos dizeres do autor “o ser humano não é um ser dócil, amável, no máximo capaz de defender-se quando atacado, mas é lícito atribuir a sua constituição pulsional uma poderosa quota de agressividade [...] *Homo homini lupus*” (FREUD 1930/1996o, p. 108). Importa salientar que a pulsão de morte é entendida não apenas como disposição pulsional específica do indivíduo, mas como um componente inerente à própria civilização, contra a qual esta precisa defender-se, através de formações reativas, a exemplo do mandamento “amar o próximo como a si mesmo”. Com efeito, se em *A moral sexual ‘cultural’ e a nervosidade moderna* o principal adversário da civilização era a sexualidade, em 1930, é a pulsão de morte quem constitui a sua principal ameaça.

O diagnóstico freudiano é eminentemente trágico: a pulsão de morte pode alcançar o triunfo total. Vale dizer, os indivíduos poderiam ser levados, sem dificuldades, a aniquilarem uns aos outros, até o último homem. É daí que provém grande parte da sua infelicidade. Não se pode, portanto, predizer quem sairá vencedor no duelo de titãs travado entre Eros e as pulsões de morte. Em *O mal-estar na cultura*, Freud coloca em xeque a possibilidade de harmonia entre os registros do sujeito e do

social, na medida em que a condição do desamparo coloca-se como inerente à inscrição do sujeito na modernidade. O desamparo é, portanto, a resultante subjetiva da aposta que os indivíduos fizeram no projeto da modernidade (BIRMAN 2000a, 2005).

A despeito do diagnóstico trágico que se impôs com O mal-estar na cultura, alguns anos mais tarde, na 35ª das Novas Conferências de introdução à psicanálise, intitulada Em torno de uma Cosmovisão (Weltanschauung), os argumentos de Freud parecem apontar para outra direção. Na mencionada conferência, o autor, por um lado, tece críticas à chamada Weltanschauung religiosa, bem como às saídas niilistas e aos postulados marxistas, e, por outro lado, vincula a psicanálise a uma Weltanschauung científica, formulando uma defesa desta. Nos dizeres de Freud (1933a/1996p, p. 158): “nossa maior esperança para o futuro é que o intelecto – o espírito científico, a razão – estabeleça, com o tempo, a ditadura sobre a vida mental do homem”. E acrescenta: “[...] esse império da razão demonstrará ser o mais forte laço unificador entre os homens e abrirá caminho para unificações ulteriores”. Com tal afirmação, estaria Freud apostando na possibilidade de triunfo de Eros, aderindo novamente ao ideário moderno, não obstante as reflexões formuladas n’O mal-estar?

O caráter híbrido da teoria freudiana

Apresentamos até o momento dois movimentos opostos no discurso freudiano acerca da modernidade: no primeiro movimento, Freud seria um entusiasta do ideário moderno, ao passo que no segundo movimento, o autor teria efetuado uma crítica radical daqueles pressupostos, alinhando-se a uma perspectiva modernista. Esta inflexão possibilitaria supostamente uma cisão radical no interior da teoria freudiana do social, demarcando um viés otimista e um viés trágico. No entanto, como tentamos mostrar ao longo do texto, segundo nos parece, não há efetivamente uma sobreposição entre os dois movimentos, o que não nos autorizaria a estabelecer uma espécie de fosso entre ambos, tampouco propor um ordenamento teleológico da teoria freudiana, cujo ponto de chegada seria o diagnóstico de O mal-estar na cultura.

Argumentamos que, mesmo após o impacto causado pela barbárie da Guerra Mundial, ou após a introdução da hipótese especulativa da pulsão de morte, em 1920, Freud escreveu O futuro de uma ilusão, texto no qual, como vimos, o autor mostra-se

entusiasta do espírito científico e da supremacia da razão. Um exame minucioso do referido texto, evidencia que não há um abandono completo do discurso moderno. Ademais, sequer o diagnóstico trágico das últimas páginas de *O mal-estar na cultura* parece ter sido suficiente para que houvesse uma ruptura radical com o ideário moderno. Prova disso, conforme apontamos ao final da seção anterior, é a conferência *Em torno de uma Cosmovisão (Weltanschauung)*, onde Freud parece novamente apostar nos poderes da razão, apontando para um futuro esperançoso.

Para sustentar o nosso argumento, recorreremos às ideias apresentadas por dois autores: Luiz Roberto Monzani e Inês Loureiro. O primeiro, na conclusão do livro *Freud: o movimento de um pensamento*, critica duas posições divergentes com relação à obra freudiana: a primeira defende uma continuidade ininterrupta na obra de Freud, ao passo que a segunda argumenta a favor de uma ruptura radical em algum ponto dessa mesma obra. Monzani (1989, p. 303) recorre à metáfora do movimento pendular para esclarecer os movimentos do pensamento freudiano: “o discurso freudiano aparece claramente como pendular, isto é, ora enfatiza um polo da questão, ora o seu oposto”. Inês Loureiro (2002, p. 349), por seu turno, afirma o caráter híbrido da teoria freudiana, na medida em que se misturam tendências românticas e iluministas, indissociavelmente entrelaçadas. Daí decorre a dificuldade em classificar ou reduzir o seu pensamento a uma tradição específica. Nas palavras da autora:

Talvez seja este jogo ambíguo que outras denominações, sempre de caráter paradoxal, tentam apreender: ‘romantismo científico’ [Thomas Mann], ‘positivismo temperado’ [Renato Mezan], ‘iluminismo desencantado’ [Joel Birman], ‘racionalismo negro’ [Le Rider] e a que adotamos como emblemática deste hibridismo, o ‘Iluminismo sombrio’ [Yovel] (LOUREIRO, 2002, p. 349).

CAPÍTULO 3 – O ESTATUTO DO DESAMPARO NO DISCURSO FREUDIANO

O desamparo no registro biológico: a perspectiva do Projeto de 1895

No início de 1895, Freud comunicou ao seu correspondente Wilhelm Fliess que estava absorvido e exausto, em função da sua “Psicologia para Neurologistas”⁴⁰. Naquele mesmo ano, após visitá-lo em Berlim, Freud começou a rascunhar o Projeto para uma psicologia científica, ainda no trem que o conduzia de volta a Viena. No entanto, após remeter os manuscritos a Fliess e depois de muita hesitação no que se refere ao valor das ideias contidas no trabalho, o autor decide-se por abandonar aquilo que havia sido elaborado, recusando-se a publicá-lo. A primeira publicação somente aconteceu em 1950, mais de uma década após a morte de Freud, de modo que, nesse ínterim, o manuscrito esteve fora do alcance tanto do público leigo quanto do próprio círculo de interlocutores do autor, à exceção de Fliess (GARCIA-ROZA, 2008, p. 69-70).

Conforme assinala Garcia-Roza (2009), o valor do Projeto é exagerado por uns, que localizam nele o esboço essencial da teoria psicanalítica, ao passo que é subestimado por outros, por considerá-lo um texto pré-psicanalítico. Para os primeiros – continuístas –, é possível traçar um fio condutor desde a obra de 1895 até os textos metapsicológicos. Um dos principais argumentos em favor desta perspectiva aponta para as semelhanças entre o Projeto e o texto Além do princípio de prazer, como veremos em maiores detalhes na próxima seção deste capítulo. Os descontinuístas, por seu turno, alegam que o Projeto não se trata do ponto de partida da teoria psicanalítica, mas de uma tentativa desesperada do autor em enunciá-la a partir de uma linguagem neurológica ou física.

O texto compõe-se de três partes: a primeira delas é o “Plano geral”, em que Freud desenvolve os principais conceitos teóricos; a segunda refere-se à psicopatologia da histeria; a parte final trata-se de uma tentativa do autor de representar os processos psíquicos normais. Dado o objetivo desta seção do estudo, a saber, a investigação da

⁴⁰ Cf. FREUD, 1950 [1895]/1996a, p. 325.

noção de desamparo no Projeto, nos limitaremos ao exame da primeira parte do texto. Freud o introduz da seguinte maneira:

O propósito deste projeto é oferecer uma psicologia que seja ciência natural, a saber, representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis, tornando assim esses processos claros e isentos de contradição. O projeto contém duas ideias reitoras: 1- conceber o que diferencia a atividade do repouso como uma quantidade (Q) submetida à lei geral do movimento; 2- supor como partículas materiais os neurônios (FREUD 1950 [1895]/1996a, p. 339).

O primeiro aspecto que chama atenção, com certa estranheza, no trecho supracitado, é o propósito do autor em fundar uma psicologia com o estatuto de uma ciência natural. Com efeito, pode-se ressaltar que tal finalidade é bastante coerente com a formação intelectual de Freud, que se deu no interior de um cenário predominantemente marcado pela mentalidade cientificista e positivista, típicas do século XIX. Contudo, Garcia-Roza (2008, p. 78) adverte que o termo “ciência natural” não teria o mesmo sentido que atribuímos no presente. Para Freud, fundar uma ciência do psiquismo entendida como ciência natural, poderia significar simplesmente elaborar uma ciência. “O termo ‘ciência natural’ poderia estar designando, para ele, uma exigência de rigor teórico-conceitual mais do que uma exigência naturalista”.

No Projeto, Freud concebe o psiquismo como um “aparelho neuronal” capaz de transmitir e transformar uma energia determinada. O autor considera o neurônio como o elemento constituinte do aparato psíquico. Como veremos adiante, o aparelho é formado por três sistemas de neurônios que atendem a funções específicas: o sistema ϕ , o sistema ψ e o sistema ω . A quantidade (Q) é a energia que circula pelos neurônios, capaz de deslocamento e descarga. Algumas vezes o autor utiliza Q para designar de modo geral a energia que circula pelo sistema nervoso; outras vezes, distingue Q e Q_n , a primeira referindo-se à energia de fonte exógena, enquanto que a segunda designa a energia de fonte endógena. Isto é, Q indica uma quantidade externa, ao passo que Q_n é de ordem psíquica, interna, intercelular (GARCIA-ROZA, 2008, p. 79-82).

As hipóteses do neurônio e da quantidade (Q) supõem um princípio de regulação do aparelho psíquico, o que Freud (1950 [1895]/1996a, p. 340) denomina

“Princípio de Inércia Neuronal⁴¹”, segundo o qual “os neurônios procuram aliviar-se da quantidade”. Freud relaciona esse princípio ao modelo de funcionamento do arco reflexo, no qual a quantidade de excitação recebida pelo neurônio sensitivo deve ser completamente descarregada na extremidade motora. Ademais, o autor acrescenta que essa descarga representa a função primária do sistema nervoso. No entanto, desde o início, o princípio de inércia não atua isoladamente, sendo entravado por outro modo de funcionamento do aparelho, cuja característica é evitar o livre escoamento de energia, possibilitando o acúmulo de Q.

Isso ocorre porque, à medida que aumenta a complexidade interior do organismo, o sistema nervoso recebe não apenas estímulos originários do exterior, mas também estímulos endógenos⁴², provenientes do próprio corpo, que também devem ser descarregados. Esses estímulos criam as grandes necessidades, tais como a fome, a respiração e a sexualidade. Freud assevera que o organismo não pode esquivar-se desses estímulos, como faz com os estímulos externos, isto é, não pode aplicar sua Q para a fuga do estímulo. Eles cessam somente mediante condições precisas, que devem ser realizadas no mundo externo. Para efetuar essa ação, designada como ação específica, faz-se necessário um esforço independente da Q_η endógena e, em geral, maior, pois o indivíduo encontra-se sob condições que podem ser descritas como as exigências da vida (FREUD, 1950 [1895]/1996a, p. 341).

Destarte, conseqüentemente, o sistema nervoso é forçado a abandonar sua tendência originária à inércia (isto é, a reduzir o nível da Q_η a zero). É preciso admitir um acúmulo de Q_η suficiente para realizar as ações específicas destinadas a satisfazer as exigências decorrentes dos estímulos endógenos. Vale dizer que, como essa tendência opõe-se ao princípio de inércia, o sistema nervoso procura manter essa quota de Q_η no nível mais baixo possível e, ao mesmo tempo, defender-se contra qualquer aumento da mesma, ou seja, mantê-la constante. Em outras palavras, trata-se da lei da constância,

⁴¹ Cumpre ressaltar que, no Projeto, Freud identifica o princípio de inércia com o princípio de prazer: “Com efeito, já que temos um certo conhecimento da tendência da vida psíquica a evitar o desprazer, estamos tentados a identificá-la com a tendência primária à inércia. Sendo assim, o desprazer se coordenaria com uma elevação do nível de Q_η ou um acréscimo quantitativo da pressão [...]. Prazer seria a sensação de descarga” (FREUD, 1950 [1895]/1996a, p. 356).

⁴² De acordo com Garcia-Roza (2008, p. 88), “a estes estímulos provenientes do próprio corpo, Freud vai posteriormente articular o conceito de pulsão (Triebe)”.

que ainda não é enunciada no Projeto como um princípio independente, tal como ocorrerá explicitamente em Além do princípio de prazer, designado como princípio de constância.

Afirmamos até o momento a existência de duas tendências básicas do aparelho neuronal: uma que o impele à descarga total de Q , e outra que o obriga a armazenar uma certa $Q\eta$ a fim de reduzir as tensões decorrentes dos estímulos endógenos. Este acúmulo de $Q\eta$ é possibilitado pelo que Freud denomina barreiras de contato, que são resistências situadas no ponto de contato (sinapses) entre os neurônios, impedindo a descarga total da energia. Partindo dessa premissa, o autor postulou a existência de dois sistemas de neurônios: 1- o sistema ϕ é formado por neurônios permeáveis, ou seja, que permitem a passagem de Q , como se não tivessem barreiras de contato; 2- o sistema ψ é composto por neurônios impermeáveis, isto é, aqueles nos quais as barreiras de contato atuam de tal maneira que permitem a retenção de parte da $Q\eta$. Os neurônios do primeiro sistema são destinados à percepção, ao passo que os do segundo sistema são portadores da memória.

Importa salientar que o sistema ϕ corresponde ao grupo de neurônios atingidos pelos estímulos externos, de magnitude maior, enquanto o sistema ψ diz respeito aos neurônios que recebem, por um lado, as excitações endógenas e, por outro lado, pequenas frações de Q provenientes do sistema ϕ . Ademais, deve-se ressaltar que o sistema ϕ possui estruturas denominadas aparelhos nervosos terminais (órgãos do sentido), funcionando como telas de proteção contra a irrupção de grandes quantidades de Q . Em contrapartida, o sistema ψ está exposto sem proteção em face dos estímulos endógenos. Não há aqui uma tela protetora, tampouco a possibilidade de fuga. Nas palavras de Garcia-Roza (2008, p. 98), “a excitação (Reiz) decorrente dos estímulos internos funcionam como uma força constante⁴³ (konstante Kraft), diferentemente da

⁴³ Nesse ponto, as semelhanças entre os estímulos endógenos e a pulsão tornam-se ainda mais evidentes. No texto Pulsões e destinos das pulsões, escrito em 1915, Freud afirma: “A pulsão [...] não atua como uma força momentânea de impacto, mas sempre como uma força constante. Posto que não agride desde o exterior, mas a partir do interior do corpo, a fuga não é de serventia alguma. A melhor denominação para o estímulo pulsional é o termo necessidade [Bedürfnis], e a tudo aquilo que suspende essa necessidade denominamos satisfação [Befriedigung]. Essa satisfação só pode ser alcançada por meio de uma alteração direcionada e específica da fonte interna emissora de estímulos”. Mais adiante o autor acrescenta: “Se abordarmos agora a vida psíquica do ponto de vista biológico, a ‘pulsão’ nos aparecerá como um conceito-limite entre o psíquico e o somático, como o representante [Repräsentant] psíquico dos estímulos que provêm do interior do corpo e alcançam a psique, como uma medida da exigência de

excitação decorrente dos estímulos externos que atuam como uma força momentânea”. O autor acrescenta que a ação dessa excitação endógena deve ser entendida como uma exigência de trabalho feita ao sistema ψ por um acréscimo da $Q\eta$.

Vimos que o aparelho neuronal, ao longo do seu desenvolvimento, precisa tolerar o acúmulo de $Q\eta$, suficiente para realizar as ações específicas destinadas a satisfazer as exigências decorrentes dos estímulos endógenos. Isso somente é possível graças ao sistema ψ , responsável pela retenção da $Q\eta$. Vale dizer que essa $Q\eta$ armazenada no núcleo de ψ manifestará a mesma tendência à descarga, comum aos demais neurônios, que é liberada pela via motora. Essa descarga tem por finalidade o alívio da tensão em ψ . Todavia, o alívio da tensão não ocorrerá com a simples descarga motora, o que Freud designou como alteração interior. Por exemplo, se um recém-nascido que está com fome, chora e agita as pernas e os braços, essas respostas motoras não são capazes de eliminar o estado de estimulação na fonte corporal. O autor ressalta que “nenhuma dessas descargas tem como resultado um alívio, pois a recepção do estímulo endógeno continua e se restabelece a tensão em ψ ” (FREUD, 1950 [1895]/1996a, p. 362).

No caso descrito acima, o estímulo só é passível de ser abolido através de uma intervenção que elimine provisoriamente a descarga de $Q\eta$ no interior do corpo, e ela exige uma alteração no mundo externo, que, como ação específica, só pode se produzir por caminhos definidos. Entretanto, o organismo humano, em seus primeiros tempos de vida, é incapaz de realizar, por si, essa alteração no mundo externo através da ação específica (por exemplo, a obtenção de alimento). Cumpre ressaltar que o ser humano possui uma vida intra-uterina de curta duração, ao contrário da maior parte dos animais, o que lhe confere um despreparo para a vida logo ao nascer. Devido à sua prematuração, o recém-nascido é totalmente dependente das pessoas responsáveis pelos seus cuidados. É, portanto, esse estado de prematuração e dependência que Freud (1950 [1895]/1996a, p. 363) denomina “o desamparo inicial dos seres humanos”, acrescentando que se trata da “fonte primordial de todos os motivos morais”.

trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua relação com o corpo” (FREUD, 1915b/1996j, p. 114-117).

Assim, a ação específica, que põe termo à tensão decorrente do acúmulo de Q_n , só pode ser realizada com a ajuda de outra pessoa que lhe fornece o alimento, suprimindo assim a tensão. É a eliminação da tensão decorrente dos estímulos internos, causada por um estado de necessidade, que dá lugar àquilo que Freud denomina vivência de satisfação (Befriedigungserlebnis). A partir desse momento, a vivência de satisfação fica associada à imagem do objeto que proporcionou a satisfação, bem como à imagem do movimento que permitiu a descarga. Em decorrência dessas associações, quando reaparece o estado de necessidade, surgirá imediatamente um impulso psíquico que procurará reinvestir a imagem mnêmica do objeto, reproduzindo assim a situação da satisfação originária. Ocorre, contudo que o traço mnêmico da imagem do objeto é reativado sem que essa reativação seja acompanhada da presença real do objeto. Isto é, o que se produz é uma alucinação, com a consequente frustração, tendo em vista que na ausência do objeto real não pode haver a satisfação (FREUD, 1950 [1895]/1996a, p. 363-364).

A fratura entre a palavra e o conceito de desamparo

Freud empregou o termo desamparo (hilflosigkeit) precocemente em sua obra, mais especificamente no Projeto para uma psicologia científica, em 1895. Como vimos na seção anterior, o termo surge na discussão acerca dos estímulos endógenos que afetam os organismos humanos. Afirma-se que a resposta adequada a tais estímulos é a “ação específica” motora ou psíquica, cuja finalidade é fazer cessar o estímulo pela satisfação da necessidade ou pela fuga da situação penosa. Caso isso não ocorra e o estímulo extrapole a capacidade de resposta do organismo, vemos surgir o desamparo, que pode engendrar defesas inadequadas. De modo geral, pode-se dizer que o estado de desamparo inicial seria característico do lactente que, estando inteiramente a mercê de outrem para satisfazer as suas necessidades (fome, sede, etc.), é impotente para realizar a ação específica adequada (LAPLANCHE E PONTALIS, 2011).

No entanto, conforme enuncia Birman (1999), o conceito de desamparo aparece tardiamente no discurso freudiano, fazendo apenas a sua emergência a partir da virada teórica dos anos 20. Isto é, o autor referido considera que a palavra e o conceito de desamparo não querem absolutamente dizer a mesma coisa na obra de Freud. Partindo desta premissa, pode-se encontrar o emprego desta palavra sem que esteja em

pauta necessariamente o conceito de desamparo, ao passo que, em contrapartida, poderíamos constatar a presença operatória de tal conceito sem que a palavra desamparo seja explicitamente referida.

Cumpre salientar que esta leitura, que destaca a existência de uma fratura entre a palavra e o conceito de desamparo, funda-se numa interpretação descontinuísta da obra freudiana, caracterizando-a por inflexões e rupturas radicais, ao longo do seu percurso. Por outro lado, as leituras do discurso freudiano que consideram a presença da palavra desamparo nos escritos iniciais de Freud como evidência de um conceito, estariam fundadas em uma interpretação continuísta daquele discurso. Para estas leituras, o Projeto para uma psicologia científica seria uma espécie de esboço da teoria psicanalítica, ignorando-se, pois, as transformações ulteriores. Segundo Birman (1999, p. 14), “impõe-se ao Projeto a mesma racionalidade presente na segunda teoria das pulsões e formulada em Além do princípio de prazer, de maneira a fazer falar o primeiro escrito aquilo que se encontra apenas no segundo”. Vale dizer, teria sido por intermédio deste artifício que se afirmou a presença do conceito de desamparo nos primórdios do discurso freudiano.

Para o autor supracitado, o discurso freudiano teria se deslocado de um postulado biológico vitalista para interpretar as relações de oposição entre a vida e a morte, para outro fundado numa concepção mortalista. Em princípio, haveria na escolha da vida como originário uma adesão do pensamento freudiano ao modelo do vitalismo. O psiquismo foi concebido aqui segundo a ideia de homeostasia, destacando-se a existência de regulações automáticas que possibilitariam a manutenção das operações vitais. Doravante, após os anos 20, Freud enunciou a existência de um movimento primordial para a morte, referindo-se a isto como sendo a revelação da prematuridade do organismo humano. Em função dessa incapacidade vital, o organismo humano precisaria do outro, como condição de possibilidade para a sua própria sobrevivência, de modo que haveria na natureza humana uma marca insuperável de dependência ao outro (BIRMAN, 1999, p. 17-19).

Birman (1999) argumenta que o conceito de desamparo em psicanálise se constituiu, com efeito, no contexto da formulação final da metapsicologia freudiana e da adesão ao modelo mortalista, em decorrência da construção do conceito de pulsão de

morte e daquilo que estaria em seu fundamento, isto é, a suspensão da recusa imposta ao princípio de inércia e a sua nova enunciação sob a forma do princípio do nirvana. Dito isso, pode-se afirmar que o desamparo seria o correlato, na natureza humana, de sua propensão originária para a descarga total das excitações, posto que inexiste no ser qualquer meio efetivo de domínio destas, restando somente a possibilidade de eliminação. Não fosse a presença do outro, o organismo estaria fadado à morte e à quietude, pois é o outro quem fornece os instrumentos que lhe faltam para construir destinos outros para a força pulsional que permitem a inscrição da ordem vital.

Importa destacar que o desamparo e a dependência humana em relação ao outro se reproduzem posteriormente, no decurso da vida do homem, na medida em que a força pulsional, enquanto exigência de trabalho, impõe-se continuamente e passa pelo outro para que possa ser dominada, constituindo destinos erógenos. Dessa forma, coloca-se para Birman (1999) uma constatação: no que tange ao psiquismo humano, somos estruturalmente desamparados e prematuros, e não apenas contingencialmente, dada a condição de imaturidade biológica do organismo nos primórdios de sua existência.

O desamparo no registro social: a condição de orfandade do homem moderno

Em *A invenção do psicológico*, Figueiredo (2007) assevera que no Renascimento teria surgido uma experiência de perda de referências. Segundo o autor, a falência das concepções medievais e a abertura do Ocidente ao restante do mundo, com a descoberta do Novo Mundo, teriam lançado o homem europeu na condição de desamparo. A experiência medieval fazia com que o homem se sentisse parte de uma ordem superior que, ao mesmo tempo, o amparava e o constrangia. Por um lado, a perda desse sentimento de comunhão⁴⁴ com uma ordem superior traz uma grande sensação de

⁴⁴ Talvez pudéssemos afirmar que este “sentimento de comunhão” com uma ordem superior, característico da mentalidade do homem pré-moderno, corresponde àquilo que Freud denominou “sentimento oceânico”, uma sensação descrita por um de seus interlocutores, o romancista francês Romain Rolland, como a fonte genuína da religiosidade. Em *O mal-estar na cultura*, Freud (1930/1996 p. 65-66) o define: “Um sentimento que preferiria chamar de sensação de ‘eternidade’; um sentimento como de algo sem limites, sem barreiras, por assim dizer ‘oceânico’. [...] Ou seja, um sentimento de vínculo indissolúvel, de ser uno com o todo do mundo exterior”. Importa salientar que, para Freud, o sentimento oceânico alude a uma fase primitiva do sentimento do Ego – de indiferenciação com o mundo exterior –, constituída em uma época em que o bebê ainda não se dava conta da separação da mãe. O autor recusa a

liberdade e a possibilidade de uma abertura sem limites para o mundo, mas por outro, deixa o homem perdido e inseguro: como escolher o que é certo sem um ponto seguro de apoio?

Nessa mesma esteira, a psicanalista Maria Rita Kehl (2002, p. 50) argumenta que, nas sociedades tradicionais (ou pré-modernas), a falta-a-ser⁴⁵ era encoberta pela estabilidade das estruturas simbólicas de parentesco, que atribuíam às pessoas um nome, uma posição social, um destino, referendados pela comunidade e que dificilmente sofreriam alguma modificação ao longo da vida. Era possível ao indivíduo representar-se como idêntico ao seu nome, ou seja, ao nome que fora herdado de seu pai. Em tais sociedades, nos dizeres da autora, “tanto o ser (filiação) como o bem e a verdade precedem a entrada dos indivíduos no mundo, e estão claramente decididos e prescritos no código da cultura”. Salienta-se que, a despeito de serem menos livres que seus descendentes modernos, os membros de uma cultura regida por formações sociais estáveis são menos comprometidos subjetivamente com as consequências dos seus atos.

O sociólogo Anthony Giddens (2000) afirma que a modernidade funda uma espécie de “cultura do risco”. Para o autor um dos fatores que nos forçam a pensar cada vez mais em termos de risco é a influência declinante da tradição. Quanto mais as atividades se organizam em função de fatos passados, como ocorre nas sociedades tradicionais, mais as pessoas tendem a pensar em termos de destino ou fortuna. Haveria, portanto, em tais sociedades, um télos, um sentido, uma orientação pré-estabelecida, uma Providência que velava pelo destino de toda a coletividade. Em contrapartida, quanto mais decidimos ativamente sobre os eventos futuros, mais passamos a pensar em termos de risco. Para melhor compreendermos essa mudança, tomemos como exemplo o caso de uma pessoa obesa. Em condições de modernidade, não se trata mais de um infortúnio, mas de alguém que escolheu ativamente a sua dieta e que ignorou um estilo de vida reconhecido como saudável.

tese do sentimento oceânico como fundamento da religiosidade, argumentando que a origem da atitude religiosa pode ser claramente remontada ao sentimento de desamparo infantil.

⁴⁵ De acordo com Kehl (2002, p. 40) “o que falta ao sujeito ser é o falo (do Outro)”, o que corresponde a “sustentar-se na posição de objeto capaz de obturar a falta no Outro”.

Talvez seja este um dos maiores ônus decorrente do processo de modernização das sociedades. Afirmamos no primeiro capítulo deste estudo que o ideário moderno alçou o homem à condição de legislador da sua vida e seu futuro, isto é, aquele seria responsável individualmente pela sua própria condução, graças à conquista de sua autonomia, ao desvencilhar-se da tutela absoluta exercida pela autoridade política e eclesiástica. No entanto, no mundo desencantado, com a morte do Deus-pai, com a ausência de um télos, de uma Providência capaz de velar pelo destino de toda a coletividade, não há mais certezas ou garantias e o sujeito fica, portanto, entregue ao desamparo. É, com efeito, nesse sentido que Dostoiévski (1880/1971) enunciou, em *Os irmãos Karamazov*, através do seu personagem Ivã: “Se Deus está morto, tudo é permitido”⁴⁶. Isto é, se Deus não existe mais, tudo vale, não há regras de conduta ou valores universalmente válidos; o homem é senhor de si e já não teme ser punido por seus pecados.

Conforme enuncia Kehl (2002, p. 44), o mito de Totem e Tabu aponta precisamente a difícil condição do homem moderno: órfão de um pai capaz de fazer, da filiação, um destino. Não obstante o ganho de liberdade, “a passagem da condição de filho à de irmão – ou da condição de súdito à de cidadão (tal como ocorreu nas revoluções burguesas do século XVIII) – não se dá sem o luto pelo amparo que o tirano oferecia em relação à falta-a-ser”. Na horda primordial que, como vimos no capítulo 2, era regulada pela força, isto é, pelo arbítrio do mais forte, bastava aos filhos que obedecessem ao pai para que fossem poupados da sua ira e, ademais, protegidos por ele tanto dos perigos externos quanto dos conflitos internos. Na vigência desse modelo, pode-se afirmar que, se por um lado, os irmãos não tinham direito ao prazer, por outro lado, não sofriam de desamparo.

Com efeito, consumado o crime que pôs termo à horda primordial, os irmãos se deram conta de que nenhum deles poderia ocupar o lugar do pai, pois a nova organização terminaria numa luta de todos contra todos. Assim, com o intuito de impedir a repetição do crime, os irmãos instituem o tabu do incesto e erige-se um totem

⁴⁶ Essa citação, na verdade, é a condensação de uma passagem de *Os irmãos Karamazov* em que o personagem de Dostoiévski (1880/1971, p. 413-414) afirma: “Que fazer se Deus não existe? Rakítin tem razão de pretender que é uma ideia forjada pela humanidade? Neste caso, o homem seria o rei da terra, do universo. Muito bem! Somente, como será ele virtuoso sem Deus? [...] Então, tudo é permitido?”.

como representante simbólico do pai do pai morto, com um poder superior ao que dispunha em vida. Ademais, no último ensaio de Totem e Tabu, Freud (1913/1996h) faz remontar as formações religiosas mais complexas ao sistema totêmico, demonstrando que a ideia de um deus todo poderoso é tributária da hipótese do pai da horda primordial, temido e admirado pelos filhos. O autor acrescenta ainda que a nostalgia do pai⁴⁷ encontra-se no fundamento de toda a formação religiosa, tese que retomará anos mais tarde, como veremos a seguir.

Em O futuro de uma ilusão, Freud (1927/1996n) asseverou que a civilização, destinada a tornar possível a nossa vida comunal, tem como principal missão, nos proteger contra a natureza. Sabe-se que, de diversas maneiras, a civilização obteve êxito no que se refere ao domínio das forças da natureza, contudo, ninguém alimenta a ilusão de que a natureza já foi conquistada e poucos ousam esperar que algum dia o homem a submeta por completo. Não se pode ignorar a existência de elementos que parecem furtar-se de todo o jugo humano: terremotos, tempestades, doenças e, finalmente, a morte. É, pois, com essa violência que a natureza impõe-se contra nós, grandiosa, cruel e inexorável, evidenciando assim nossa fraqueza e desamparo, de que acreditávamos estar salvos pelo trabalho da civilização. No entanto, o autor salienta que o desamparo do homem permanece, e junto com ele, sua nostalgia pelo pai e pelos deuses.

Dessa forma, Freud (1927/1996n, p. 18) assevera que forjou-se uma série de ideias, “a partir da necessidade de tornar suportável o desamparo humano, e edificadas sobre o material de lembranças referentes ao desamparo da infância de cada um e a (infância) do gênero humano”. A posse dessas ideias tem por finalidade proteger os homens contra os perigos da natureza e do destino, bem como dos danos que os ameaçam por parte da própria sociedade humana. Tais ideias – ideias religiosas, em sentido amplo –, designadas pelo autor como ilusões, são estimadas pelos homens como sendo o item mais importante do inventário psíquico de uma civilização. Mais adiante, em outra passagem, o autor esclarece ainda mais a relação entre a formação da religião, o desamparo e a nostalgia do pai:

⁴⁷ Cf. FREUD, 1913/1996h, p. 149.

Agora bem, quando o indivíduo em crescimento nota que está destinado a seguir sendo para sempre uma criança, que nunca poderá prescindir da proteção diante de estranhos poderes superiores, empresta a esses poderes os traços da figura paterna; cria para si os deuses ante os quais se atemoriza, [...] e a quem, no entanto, transfere a tarefa de protegê-lo. Assim, o motivo da nostalgia do pai é idêntico à necessidade de ser protegido das consequências da impotência humana; a defesa frente ao desamparo infantil confere seus traços característicos à reação diante do desamparo que o adulto mesmo precisa reconhecer – reação que é, justamente, a formação da religião (FREUD, 1927/1996n, p. 24).

Mograbi e Herzog (2006, p. 130) salientam que a figura do pai da horda encontra-se velada nos deuses das mais diversas formações religiosas. Ressalta-se que os homens necessitam do pai protetor, em razão de um “infantilismo que perdura na vida adulta”. Desse modo fica bem demarcada a passagem da ideia de um desamparo contingencial para a de um desamparo estrutural, inerente à condição humana. Isto é, nos dizeres dos autores, “a infância e, a reboque, o desamparo, não é superável, persiste como modo de relação do homem com as forças imperiosas da natureza, e sobretudo com a morte”. A tese da insuperabilidade do infantilismo é igualmente endossada por Enriquez (1990, p. 92): “[...] ele (Freud) mostrou-nos em várias vezes que, tornando-se adulto, o homem continuava criança, que ele sentia sempre a nostalgia paterna”. E, mais adiante, acrescenta que Freud “sabe muito bem que o indivíduo continua sendo, em certos aspectos, o menininho vulnerável e medroso”.

A despeito da afirmação de um infantilismo que seria insuperável na idade adulta, no que concerne à necessidade de proteção e consolo, pode-se depreender de O futuro de uma ilusão outra leitura, na contramão da anterior. Acusado pelo interlocutor imaginário de aderir igualmente a uma ilusão, Freud (1927/1996n, p. 52) afirma que é lícito comparar a religião a uma neurose da infância e que é otimista o bastante para nutrir esperanças de que a humanidade irá superar este estágio⁴⁸. Para o autor, o afastamento da religião está fadado a ocorrer concomitante a um processo de crescimento, de maturidade, e estaríamos supostamente passando por esta transição. Aqui, ao propor o programa da educação para a realidade – que reivindica a substituição de uma educação religiosa, sustentada na ilusão e na proibição do

⁴⁸ Vimos no segundo capítulo deste estudo que esta tese, segundo a qual a religião seria uma fase a ser superada na evolução histórica do gênero humano, fora enunciada por Freud (1913/1996h) em Totem e Tabu. No terceiro ensaio do referido texto, o autor postula que a história da humanidade seguiria um curso teleologicamente orientado, desenvolvendo-se no decurso de três estágios – a fase animista, a fase religiosa e a fase científica – e, ademais, compara-os com as fases do desenvolvimento libidinal do indivíduo.

pensamento, por outra, fundada na primazia da razão científica, na qual o homem possa confrontar-se com o desamparo –, o autor parece alinhar-se a alguns pensadores iluministas, dentre os quais Immanuel Kant⁴⁹, cujo escopo era propor uma educação para a maioria (Mündigkeit), isto é, uma pedagogia crítica de inspiração iluminista orientada para a autonomia, para o pensar por conta própria, ou, em outros termos, para a superação da menoridade (Unmündigkeit).

Talvez fosse lícito esboçar uma aproximação entre Freud e Kant, com fulcro na discussão que apresentamos no capítulo 1 sobre a concepção kantiana a respeito da menoridade, bem como a partir da análise a que estamos submetendo a noção de desamparo. Como vimos anteriormente, Kant (1784/1985b, p. 100) definiu a menoridade como “a incapacidade de fazer o uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo”, isto é, a incapacidade de governar a si mesmo, na medida em que o homem encontra-se submetido à tutela de alguma autoridade. A definição kantiana indica que o projeto do Esclarecimento deve proporcionar o afastamento dos homens do estado de menoridade, de modo que tal empreendimento deve contrapor-se às figuras de autoridade. Nesse sentido, Kant elege a religião⁵⁰ como um dos principais alvos do Esclarecimento, visto que, além de constituir-se como uma das principais figuras de autoridade, busca esquivar-se de todo e qualquer exame crítico.

Freud, por sua vez, em *O futuro de uma ilusão*, é igualmente contundente em seu ataque à religião. Como vimos, o autor qualifica as ideias religiosas como

⁴⁹ O tema da educação ocupa, aparentemente, um lugar periférico na obra kantiana. O livro *Sobre a Pedagogia*, embora não tenha sido escrito pelo próprio Kant, posto que foi compilado pelo seu discípulo Theodor Rink, a partir de aulas ministradas na Universidade de Königsberg, reúne as principais ideias do autor a respeito do processo pedagógico-moral. Para Kant (1999, p. 16), através da educação, o homem deve tornar-se disciplinado, culto, civilizado e moralizado. Ademais, na concepção do autor, a educação seria o principal instrumento necessário para o esclarecimento (Aufklärung) do gênero humano, o que se evidencia na seguinte passagem do texto: “Talvez a educação se torne sempre melhor e cada uma das gerações futuras dê um passo a mais em direção ao aperfeiçoamento da humanidade, uma vez que o grande segredo da perfeição da natureza humana se esconde no próprio problema da educação”. A esse respeito, Dalbosco (2010, p. 220) argumenta: “O primado pedagógico presente na questão da Aufklärung mostra-se, portanto, no fato de que nenhum ser humano pode sair por si só, sem um processo formativo-educacional, de seu estado de menoridade. Por necessitar inicialmente do governo dos outros para, primeiro, poder alcançar progressivamente o governo de si mesmo e, depois, também poder bem governar os outros, é que o ser humano necessita de educação”.

⁵⁰ Diz o autor: “Acentuei preferencialmente em matéria religiosa o ponto principal do esclarecimento [Aufklärung], a saída do homem de sua menoridade, da qual tem culpa”. E, mais adiante, acrescenta: “[...] aquela menoridade [provocada pela tutela religiosa] é de todas a mais prejudicial e desonrosa” (KANT, 1784/1985b, p. 114).

ilusões, fazendo-as derivar da necessidade de tornar suportável o desamparo humano. Ademais, nas páginas finais do texto em pauta, Freud formula uma defesa do espírito científico e da primazia da razão, considerando a ciência como um processo de desilusão, como a única estrada capaz de nos conduzir a um conhecimento verdadeiro da realidade. Mais adiante, na 35ª das Novas Conferências de introdução à psicanálise, Em torno de uma Cosmovisão (*Weltanschauung*) Freud (1933a/1996p, p. 158) deixa claro qual a principal razão da sua hostilidade quanto à religião: “A proibição de pensar, que a religião decreta a serviço de sua autoconservação, tampouco está longe de ser isenta de perigos, seja para o indivíduo, seja para a comunidade humana”. Nesse sentido, a crítica freudiana à religião assemelha-se à crítica kantiana, na medida em que ambas concebem a religião como um obstáculo para a superação do infantilismo, da menoridade, visto que produz no homem a inibição do pensamento e da crítica, impondo-o o risco da neurose⁵¹.

Não obstante a defesa da *Weltanschauung* científica – a qual Freud vincula a própria psicanálise – em detrimento da *Weltanschauung* religiosa, conforme ressalta Yannis Gabriel (1988, p. 181), a “Utopia de Logos” formulada pelo autor nas páginas finais de *O futuro de uma ilusão* não deve ser encarada como a conclusão definitiva do discurso freudiano. Em 1933, em *Porque a guerra?*, texto no qual trava um diálogo com o físico Albert Einstein a respeito do problema da ameaça das guerras, Freud mostra-se bastante cético com relação aos poderes do “deus Logos”:

O ideal seria, desde logo, uma comunidade de homens que tivessem submetido sua vida pulsional à ditadura da razão. Nenhuma outra coisa seria capaz de produzir uma união mais perfeita e resistente entre os homens, ainda que renunciassem às ligações afetivas entre eles. Mas, com muitíssima probabilidade essa é uma esperança utópica (FREUD, 1933b/1996q, p. 196).

Cumpre salientar que, em *O mal-estar na cultura*, o tom normativo e otimista sofre um duro golpe. A aposta de que a civilização alcançaria o estágio científico, superando o infantilismo das ilusões religiosas e domesticando as pulsões, mostra-se insustentável para o discurso freudiano. Contrapondo-se ao texto de 1927, o autor se dá conta de que a ciência pode ser também um elemento fundador da infelicidade humana. Ademais, em 1930, Freud reafirma a insuperabilidade do

⁵¹ A esse respeito, Cf. COELHO, 2004, especialmente a seção intitulada Freud e a questão sobre uma *Weltanschauung*.

infantilismo (e, a reboque, do desamparo), além de apresentar o curso da história humana despidido de uma orientação teleológica, isto é, com uma temporalidade aberta e imprevisível. Nos dizeres de Herzog e Farah (2005, p. 56):

Como que rejeitando os arroubos progressistas de *O futuro de uma ilusão* (1927), em que postulava a superação do infantilismo da civilização (referindo-se à necessidade de ilusões religiosas) pela “educação orientada para a realidade”, *O mal-estar na civilização* – ao enfatizar a co-presença permanente da “criança desamparada” no homem – potencializa a temporalidade aberta da psicanálise, presente em textos anteriores, mas minimizada pela aposta progressista. A ilusão progressista não tem futuro em *O mal-estar na civilização*.

Conforme enunciamos no segundo capítulo, o diagnóstico freudiano formulado em 1930 é eminentemente trágico: a pulsão de morte pode alcançar o triunfo total. Com efeito, os indivíduos poderiam ser levados, sem dificuldades, a aniquilarem uns aos outros, até o último homem. É daí que provém grande parte da sua infelicidade. Não se pode, portanto, predizer quem sairá vencedor no duelo de titãs travado entre Eros e as pulsões de morte. Em *O mal-estar na cultura*, Freud coloca em xeque a possibilidade de harmonia entre os registros do sujeito e do social, na medida em que a condição do desamparo coloca-se como inerente à inscrição do sujeito na modernidade. O desamparo é, portanto, a resultante subjetiva da aposta que os indivíduos fizeram no projeto da modernidade (BIRMAN 2000a, 2005). Vale dizer que, como vimos nesta seção, dificilmente poder-se-ia afirmar que o desamparo seria uma marca constituinte das sociedades tradicionais ou pré-modernas, visto que estas se organizam em torno do pressuposto de uma figura protetora. Segundo Isabel Fortes (2009, p. 1129), “é justamente o declínio de uma figura de proteção que conduz ao desamparo como marca fundamental da modernidade”.

O desamparo e seus destinos: do triunfo à gestão do mal-estar

Vimos na seção anterior que, em *O futuro de uma ilusão*, há uma divergência nos argumentos de Freud sobre a possibilidade de superação do infantilismo humano, ou, em outros termos, do desamparo. Ora o autor acena para a possibilidade de superação, apostando no programa da educação para a realidade e no advento do estágio científico, ora afirma a insuperabilidade do desamparo, argumentando que o homem nunca poderá prescindir da proteção paterna, tendo em vista que, no fundo, permanece

sendo uma criancinha vulnerável. Esse posicionamento contraditório, expresso no recurso que faz ao interlocutor imaginário, irá se deparar com uma afirmação peremptória, como veremos, no texto de 1930.

Freud inicia *O mal-estar na cultura* com a resposta a Romain Rolland acerca do sentimento oceânico, considerado por este como a fonte genuína da religiosidade. Freud contesta a ilusão de autonomia e unidade do ego, argumentando que este sentimento de vínculo indissolúvel com o mundo exterior remete a uma fase primitiva do desenvolvimento, em que o ego não se via discriminado do mundo. O sentimento oceânico deve ser apenas reconhecido enquanto uma tentativa de restauração do narcisismo primário, no entanto, deve-se recusá-lo como fundamento da religiosidade. Salienta-se que a origem da atitude religiosa pode ser claramente remontada ao sentimento de desamparo infantil.

Com o intuito de minar a perspectiva de linearidade e superação, presente em *O futuro de uma ilusão*, destacando a conservação do antigo no atual, Freud (1930/1996o) recorre à metáfora da cidade de Roma, comparando-a a uma entidade psíquica, onde nada do que se formou acaba por desaparecer completamente. Na imagem de Roma oferecida pelo autor, no local ocupado pelo Palazzo Caffarelli, erguer-se-ia o Templo de Júpiter Capitolino, não apenas em sua última forma, mas também nas formas mais primitivas. Assim, ao utilizar-se dessa metáfora, Freud defende a ideia de simultaneidade, o que lhe possibilita sustentar que não haveria uma superação possível para o desamparo primordial do homem, afirmando a coexistência do infantil no adulto (FARAH; MOGRABI; HERZOG, 2006, p. 53).

No segundo capítulo de *O mal-estar na cultura*, Freud implode com a ética da felicidade⁵², valor fundamental do projeto iluminista, ao destacar que o programa do princípio do prazer, que decide o propósito da vida, é irrealizável⁵³. Se, por um lado, a

⁵² Cf. BIRMAN, 1997a, p. 75.

⁵³ Talvez fosse lícito apontar que o argumento segundo o qual o programa do princípio do prazer é irrealizável apoia-se no paradigma da vivência de satisfação, enunciado no Projeto de 1895. Como vimos, Freud aponta que, em decorrência de certas associações, quando reaparece o estado de necessidade, um impulso psíquico irá reinvestir a imagem mnêmica do objeto, reproduzindo assim a situação da satisfação originária. Contudo, o que se produz é uma alucinação, com a consequente frustração, tendo em vista que na ausência do objeto real não pode haver a satisfação. Portanto, nessa perspectiva, pode-se afirmar que a obtenção de prazer estaria praticamente limitada à experiência alucinatória.

felicidade somente é possível em manifestações episódicas, por outro lado, a infelicidade é mais fácil de ser experimentada. Para o autor, o sofrimento nos ameaça a partir de três direções:

Desde o próprio corpo, que, destinado à ruína e à dissolução, não pode prescindir da dor e da angústia como sinais de alerta; desde o mundo exterior, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, por fim, desde os vínculos com outros seres humanos. O sofrimento que provém desta fonte o sentimos talvez como mais doloroso que qualquer outro; nos inclinamos a vê-lo como um complemento em certo modo supérfluo, ainda que acaso não seja menos inevitável nem obra de um destino menos fatal que o sofrimento oriundo de outras fontes (FREUD, 1930/1996o, p. 76-77).

A reflexão acerca das fontes de mal-estar prossegue no capítulo seguinte. Freud (1930/1996o) infere que, no que concerne às duas primeiras fontes, deve-se reconhecer que a nossa submissão é inevitável. Isto é, admite-se que os homens nunca dominarão completamente a natureza e que o nosso corpo permanecerá sempre como uma estrutura efêmera e frágil em sua adaptação. No entanto, esse reconhecimento não produz um efeito paralisante, tendo em vista que, ao longo de gerações, a razão científica conseguiu mitigar uma parte desse sofrimento; por exemplo, a longevidade da vida humana tem sido prolongada ao longo do último século. No que tange à terceira fonte de mal-estar, a fonte social, vale dizer que os avanços foram escassos. De acordo com Mograbi (2009, p. 56), “a relação entre os homens representa uma terrível fonte de sofrimento; há um mal-estar no laço social irredutível às condições de progresso, mal-estar do qual a marcha da modernidade não é capaz de nos proteger”.

Dito isso, Freud sustenta que grande parte das nossas desgraças provém da nossa inscrição na civilização. Retomando a discussão acerca da relação entre civilização e renúncia pulsional, que perpassa toda a teoria freudiana do social, o autor afirma que a “liberdade do indivíduo não constitui um dom da civilização”⁵⁴, na medida em que esta impõe restrições a ela. Importa destacar que a restrição das liberdades individuais é um importante fator que promove a hostilidade dos homens em face da civilização. Ademais, coloca-se em xeque o vínculo entre civilização e aperfeiçoamento, tão caro ao ideário moderno. Com efeito, salienta-se que o progresso engendrado pela razão científica não nos tornou mais felizes que nossos ancestrais, mas,

⁵⁴ Cf. FREUD, 1930/1996n, p. 94.

ao contrário, produziu efeitos colaterais⁵⁵. Nos dizeres de Freud (1930/1996o, p. 87) “se não houvesse ferrovias que vencessem as distâncias, o filho jamais teria abandonado a cidade paterna e, não teria faltado telefone algum para escutar sua voz”.

O diagnóstico eminentemente trágico de O mal-estar na cultura atinge o seu ápice com a introdução da hipótese especulativa da pulsão de morte, no capítulo V. Salienta-se que a pulsão de morte é apresentada não apenas como disposição pulsional específica do indivíduo, mas como um componente inerente à própria civilização, contra a qual esta precisa defender-se. Aqui, o discurso freudiano alinha-se ao argumento hobbesiano: *Homo homini lupus*⁵⁶. Freud (1930/1996o, p. 109) assevera que diante “desta hostilidade primária e recíproca dos seres humanos, a sociedade civilizada se encontra sob uma permanente ameaça de dissolução”. Importa destacar que, no texto de 1930, há um reposicionamento da noção de desamparo, a partir da sua articulação com a agressividade. Esta, vale dizer, é direcionada não apenas para o lado de fora, para os outros homens, mas “retorna nos excessos do supereu, acuando o eu tal qual uma criança diante dos pais” (MOGRABI; HERZOG, 2006, p. 131). Isso significa que não há possibilidade de salvação pela razão científica ou pelo pacto simbólico. Ao contrário, a civilização marcharia sistematicamente para a sua própria ruína.

Diante do que enunciamos, O mal-estar na cultura apresenta uma série de constatações trágicas: Freud sustenta a impossibilidade de superação do desamparo, afirmando a coexistência do infantil no adulto; salienta que o programa do princípio de prazer é irrealizável; atesta que há três fontes de mal-estar, das quais a marcha da modernidade é incapaz de nos proteger completamente; afirma que há um componente destrutivo inscrito na própria civilização, capaz de conduzi-la à ruína. Ademais, o prognóstico das páginas finais é marcado pela incerteza, pela imprevisibilidade. Não é

⁵⁵ A tese segundo a qual haveria um elemento destrutivo no progresso, ou, em outros termos, que o próprio processo do Esclarecimento contém o germe para a regressão e a barbárie, é amplamente defendida na *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer. Para os autores, “a essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação”. Salienta-se que o poder do progresso promove o progresso do poder, isto é, o incremento do poder e os efeitos de barbárie seriam resultantes de um processo bem-sucedido do Esclarecimento e não um acidente ou desvio em seu percurso (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 38). Poderíamos exemplificar isso da seguinte maneira: a invenção dos navios possibilitou as grandes navegações do século XVI, ao passo que produziu alguns efeitos colaterais, tais como a exploração dos nativos e o tráfico de escravos.

⁵⁶ Cf. FREUD, 1930/1996n, p. 108.

possível prever se Eros irá lograr êxito no duelo de titãs contra as pulsões de morte. Dito isso, aparentemente o discurso freudiano esbarraria em uma aporia⁵⁷, em um impasse insolúvel. Impõe-se, portanto, a seguinte questão: o que resta ao homem?

Para elucidarmos a questão acima, entendemos que é necessário contrapor o diagnóstico formulado em *O mal-estar na cultura*, com o diagnóstico que Freud enunciou no início do seu percurso teórico, no ensaio intitulado *A moral sexual 'cultural' e a nervosidade moderna*. Nos dois textos o autor propõe uma reflexão acerca dos impasses do sujeito no mundo civilizado, destacando-se a relação conflituosa entre os registros da pulsão e da civilização. Todavia, as respostas (e as apostas) são totalmente distintas. No texto de 1908, o conflito foi concebido sob a forma de uma solução possível, isto é, a psicanálise seria capaz de reabilitar a autonomia dos indivíduos e orientar reformas no código moral. Acreditava-se, com efeito, na produção da felicidade pela mediação da razão científica e apostava-se na cura do mal-estar. Em 1930, a antinomia entre civilização e pulsão seria de ordem estrutural, de modo que o sujeito jamais poderia deslocar-se de sua posição originária de desamparo (BIRMAN, 2005, p. 129-130).

Deve-se, no entanto, ressaltar que afirmar a irredutibilidade dessa posição não implica em considerar que o sujeito terá que conviver com perturbações psíquicas. Ao contrário, segundo Birman (2005, p. 130) “enunciar a irredutibilidade do desamparo implica reconhecer que o sujeito deve fazer um trabalho infinito de gestão daquele conflito, justamente porque o desamparo originário da subjetividade seria incurável”. Isto é, em nosso entendimento, pode-se argumentar que o desamparo é a condição de possibilidade para um trabalho permanente de gestão, de regulação do mal-estar. Portanto, o desamparo não deve ser encarado como um beco sem saída que produziria um efeito paralisante sobre o sujeito, mas como aquilo que o mobiliza para a ação, para o trabalho.

Freud (1930/1996o) salienta que, não obstante a constatação de que não é possível realizar o programa de tornar-se feliz, não podemos nos resignar e abrir mão de nosso empenho para nos aproximarmos do seu cumprimento. Contudo, não há um

⁵⁷ Cf. JAPIASSÚ; MARCONDES, 2011, p. 60.

caminho normativo, válido para todos os indivíduos: “cada um tem que ensaiar por si mesmo a maneira pela qual pode alcançar a salvação”⁵⁸. O autor argumenta que a felicidade, no sentido moderado em que a concebe, constitui um problema da economia libidinal do indivíduo. E, ademais, assevera que existem diversos caminhos que podem ser tomados nessa direção, seja no intuito de obter prazer ou de evitar o desprazer. Dito isso, Freud enumera uma série de métodos para a regulação do mal-estar: a busca pela satisfação irrestrita; o isolamento voluntário, no qual o indivíduo busca manter-se à distância dos outros homens; o método científico, tomado como arma para subjugar a natureza; a intoxicação⁵⁹, que funciona como um verdadeiro amortecedor de preocupações; a sublimação das pulsões; a adesão a uma ilusão; a fuga para a neurose ou psicose; a fruição da beleza.

Por fim, importa destacar que não há aporia na afirmação da irredutibilidade do desamparo ou, dito de outro modo, da insuperabilidade do infantilismo. A despeito de o princípio de prazer não ser plenamente realizável, o que nos resta é trabalhar em busca da nossa maneira singular de ser salvo. Os caminhos que podem ser tomados nessa direção, como vimos, são o mais diversos. Se não há uma estrada pré-ordenada que nos conduza à felicidade, e se esta é um problema da economia libidinal do sujeito, este deve escolher em qual (ou quais) alternativa(s) irá investir para regular o seu mal-estar ou mitigar o sofrimento. Nos dizeres de Lacan (2005, p. 78) “estamos sempre na feira”⁶⁰. Cumpre salientar que, na contemporaneidade, alguns campos do saber – psicofarmacologia, neurociências, cognitivismo – têm relançado as mesmas promessas de triunfo sobre o desamparo e o mal-estar, como fizera o primeiro Freud, apostando suas fichas nos avanços da razão científica. No entanto, o deslocamento freudiano, no sentido da cura do mal-estar à gestão infinita, não nos autorizaria a chamá-lo de

⁵⁸ Cf. FREUD, 1930/1996n, p. 83.

⁵⁹ De acordo com Birman (1997b), a difusão das drogas pelo narcotráfico e a medicalização do mal-estar pelos psicotrópicos seriam as duas faces da mesma moeda. Pela mediação de ambas, alimenta-se a ilusão de que a dor do desamparo pode ser remediada pela transformação dos humores, sem que o sujeito tenha que se submeter ao árduo trabalho da simbolização e da perda. Salienta-se que, em um mundo desencantado, no qual há um incremento do mal-estar, a sedução oferecida pelas drogas é crescente. Trata-se, portanto, de um objeto tampão oferecido para regular o desamparo.

⁶⁰ Em um dado momento de uma entrevista concedida a jornalista italianos, publicada com o título O triunfo da religião, Lacan faz um trocadilho com as palavras foi (fé) e foire (feira), cuja sonoridade é bastante semelhante. Lacan (2005, p. 78) afirma que feira é a maneira pela qual ele traduz a palavra fé. “A fé é a feira. Há tantas fês, fês que se aninham nas esquinas, que, apesar de tudo, isso só é bem dito no fórum, isto é, na feira”.

pessimista⁶¹. A aposta é incerta, assim como os seus resultados. No entanto, a resultante não produz um efeito paralisante, afinal, ainda nos resta algo a fazer.

Desamparo, ilusão e Weltanschauung

Dentre as várias ideias que apresentamos neste capítulo, esboçamos em alguns momentos a relação entre o desamparo e a ilusão. Assim, vimos que, em O futuro de uma ilusão, Freud qualifica as ideias religiosas como ilusões, fazendo-as derivar da necessidade de tornar suportável o desamparo humano. Mais adiante, em O mal-estar na cultura, as ilusões aparecem no cardápio dos vários procedimentos de regulação do mal-estar, ou, em outras palavras, como um dos possíveis caminhos para o indivíduo buscar a sua salvação. Partindo dessas premissas, procuramos agora evidenciar que as ilusões compõem não apenas o arcabouço das ideias religiosas, mas também enunciados característicos de outras formas de visão de mundo (Weltanschauung), com destaque para alguns sistemas filosóficos.

No texto de 1927, Freud formula uma definição para o conceito de ilusão, nos seguintes termos:

Uma ilusão não é o mesmo que um erro; tampouco é necessariamente um erro. [...] O que é característico das ilusões é que sempre derivam de desejos humanos; neste aspecto, aproximam-se da ideia delirante da psiquiatria, se bem que tampouco se identificam com ela, mesmo se prescindimos do complexo edifício da ideia delirante. Destacamos como essencial nesta última sua contradição com a realidade efetiva; ao contrário, a ilusão não é necessariamente falsa, vale dizer, irrealizável ou contraditória com a realidade. [...] Portanto, chamamos uma crença de ilusão quando a realização de um desejo constitui fator proeminente em sua motivação; e, assim, prescindimos de seu nexos com a realidade efetiva, tal como a ilusão mesma renuncia a seus testemunhos (FREUD, 1927/1996n, p. 31).

No trecho supracitado pode-se entrever que Freud distingue a ilusão tanto do erro quanto das ideias delirantes. Quanto ao erro, o autor exemplifica: a crença de Aristóteles, segundo a qual os insetos se desenvolvem a partir do esterco, era um erro;

⁶¹ Em uma entrevista concedida ao poeta e escritor George Sylvester Viereck, em 1926, ao ser indagado se seria um profundo pessimista, Freud (1926/2008, p. 19) respondeu: “Não, não sou. Não permito que nenhuma reflexão filosófica estrague a minha fruição das coisas simples da vida”. E, mais adiante, ratificou: “Não me faça parecer um pessimista. Eu não tenho desprezo pelo mundo. Expressar desdém pelo mundo é apenas outra forma de cortejá-lo, de ganhar audiência e aplauso. Não, eu não sou um pessimista, não enquanto eu tiver meus filhos, minha mulher e minhas flores!” (p. 26).

por outro lado, foi uma ilusão do navegador Colombo acreditar que havia descoberto um novo caminho marítimo para as Índias. No caso de Colombo, para Freud, o papel desempenhado por seu desejo é bastante evidente. Quanto às ideias delirantes, aponta-se como essencial a sua contradição com a realidade, ao passo que a ilusão seria “indiferente ao Princípio de Realidade”⁶². Mais uma vez, o autor exemplifica: Uma moça pode ter a ilusão de que um príncipe encantado aparecerá e se casará com ela. Seria improvável, porém, possível. Por outro lado, seria muito menos provável que o Messias apareça e funde uma idade de ouro.

A ilusão é, portanto, uma produção psíquica fundada no desejo. Nos dizeres de Mograbi (2009, p. 47) “a ilusão permite moldar o mundo ao bel-prazer de nossos desejos”. Sem o recurso das ilusões, as relações do sujeito com a realidade se evidenciam em sua crueza. Ressalta-se que o desamparo do sujeito origina-se, sobretudo, do confronto com essa crueza, desvelando a falta de garantias que perpassa a vida humana. Esse cenário perturbador exige um trabalho a ser realizado pelo sujeito. Destarte, as ilusões são alternativas forjadas para proteger o sujeito da experiência originária do desamparo. No que tange às ilusões, trata-se, com efeito, de repor sua própria vida nas mãos de uma imagem investida da capacidade de onipotência, cuja finalidade é assegurar a certeza da salvação (ENRIQUEZ, 1990, p.87).

Vale dizer que a religião, na concepção freudiana, representaria o paradigma da ilusão. Assim, enunciamos que, em *O futuro de uma ilusão*, Freud qualifica as ideias religiosas como ilusões, fazendo-as derivar da necessidade de tornar suportável o desamparo humano. Ademais, demonstramos que a principal razão da hostilidade do autor quanto à religião dizia respeito à proibição do pensamento que ela decreta em favor de sua autoconservação. Não obstante, cumpre ressaltar que tais características não devem ser tomadas como exclusivas das religiões. Conforme salienta Enriquez (1990, p. 88) “a ilusão é evidente onde existe uma *Weltanschauung*”. Nessa perspectiva, as visões de mundo, sistemas interpretativos marcados pelo valor de totalidade, partilhariam dos principais atributos das ilusões: são produções fundadas no desejo; são forjadas para proteger o sujeito da experiência do desamparo; e, igualmente, provocam o desaparecimento do trabalho do pensamento.

⁶² Cf. MEZAN, 1990, p. 548.

Na 35ª das Novas Conferências de introdução à psicanálise, Em torno de uma Cosmovisão (Weltanschauung), Freud oferece uma definição para o termo Weltanschauung:

Entendo, pois, que uma Weltanschauung é uma construção intelectual que soluciona de maneira uniforme todos os problemas de nossa existência a partir de uma hipótese suprema; dentro dela, portanto, nenhuma questão permanece aberta e tudo o que nos interessa encontra seu lugar preciso. É facilmente compreensível que a posse de uma Weltanschauung assim situa-se entre os desejos ideais dos homens. Acreditando-se nela, pode-se sentir mais segurança na vida, saber o que deve procurar, como deve colocar seus afetos e interesses de maneira mais apropriada (FREUD, 1933a/1996p, p. 146).

A partir do trecho citado, pode-se depreender que, para o discurso freudiano, a Weltanschauung seria uma interpretação do cosmo e do mundo marcada pelo valor da totalidade. Não haveria lacunas ou falhas, tendo em vista que nada poderia ficar de fora, nenhuma pergunta ficaria sem resposta. Diante disso, Birman (1997a, p. 79) chama atenção para a seguinte questão: “a pretensão totalizante da construção em pauta teria, em princípio, uma possível implicação totalitária”, posto que a exigência do tamponamento das lacunas pela interpretação em curso implicaria a adesão total pelo sujeito ao código interpretativo. De todo modo, a consequência totalitária estaria na dependência das contingências históricas e políticas, podendo ou não se realizar. Freud destaca ainda que a crença em uma Weltanschauung pode levar a uma maior segurança na vida. Mais adiante, exemplificaremos como isto ocorre, demonstrando que uma crença desse tipo produz consolo e serve como meio de regulação para o desamparo.

No decorrer da conferência, Freud formula uma série de críticas à Weltanschauung religiosa e, por outro lado, promove a defesa da Weltanschauung científica. Esta diverge, com efeito, da definição que o autor enunciou, na medida em que a sua pretensão seria realizar uma leitura parcial e provisória do real. Para além das modalidades de visão de mundo a que nos referimos, Freud (1933a/1996p, p. 148) nos fala também da filosofia: “A filosofia não se opõe à ciência, ela mesma se comporta como uma ciência; em parte, trabalha com métodos iguais, porém se distancia dela, apegando-se à ilusão de poder brindar uma imagem do universo coerente e sem lacunas [...]”. Parafraseando o poeta alemão Heine, Freud diz que é lícito afirmar que o filósofo é aquele que “remenda as falhas do edifício do universo”.

Doravante, Freud assevera que os diversos sistemas filosóficos que se atreveram a traçar um quadro do universo, em sua maior parte, já se foram deste mundo. No entanto, deve-se considerar dois sistemas – ou, em outros termos, duas *Weltanschauungen* –, remanescentes: o niilismo e o marxismo. Interessa-nos agora destacar a análise que o autor realiza sobre o marxismo. Freud alega que existem algumas teses que lhe parecem estranhas nas teorias de Marx, por exemplo, a afirmação segundo a qual o desenvolvimento das sociedades segue um curso histórico natural, segundo um processo dialético. Tese que, aliás, assemelha-se com a obscura filosofia hegeliana que exerceu notável influência no pensamento de Marx. Para Freud, a força do marxismo não reside em sua concepção da história ou nas profecias que delas derivam, mas na indicação da influência decisiva que os fatores econômicos exercem sobre os homens. Não obstante, não se pode admitir que os fatores psicológicos possam ser desprezados.

Em seguida, argumenta que o marxismo teórico, tal como fora engendrado pelo bolchevismo russo, adquiriu a energia e o absolutismo de uma *Weltanschauung*. No entanto, adquiriu igualmente semelhanças com aquilo contra o que combatia, criando uma proibição do pensamento tão intransigente quanto a que fora decretada pela religião. Freud (1933a/1996p, p. 166) ressalta que “as obras de Marx assumiram o lugar da Bíblia e do Alcorão como fontes de uma Revelação, embora não podem estar mais isentas de contradições e obscuridades que aqueles velhos livros sagrados”. Ademais, de maneira análoga à religião, o bolchevismo também assegurou aos seus devotos certas compensações pelos sacrifícios e privações decorrentes das suas vidas, mediante promessas de um futuro melhor.

No que tange ao marxismo prático, a despeito de ter criticado implacavelmente os diversos sistemas e ilusões idealistas, ele próprio forjou ilusões não menos questionáveis que as anteriores. Espera modificar a natureza humana, no curso de algumas gerações, de maneira que as pessoas possam conviver sem conflitos no interior da nova sociedade, e que assumam de bom grado as tarefas do trabalho, livres da coerção. Contudo, adverte Freud, uma transformação da natureza humana como esta é bastante improvável. Poder-se-ia levantar a seguinte questão: para onde iriam as pulsões de morte no interior desta nova ordem social? No capítulo V de *O mal-estar na*

cultura, Freud (1930/1996o) já havia criticado o comunismo, alegando que tal sistema baseia-se em premissas ilusórias. O autor argumenta que abolindo-se a propriedade privada não se conseguiria eliminar a agressividade, tendo em vista que esta independe daquela e se manifestava mesmo em tempos primitivos.

A tese de Marx que causara certo estranhamento em Freud, segundo a qual aquele havia desvelado o sentido da história da humanidade, não é uma novidade no pensamento ocidental. Cumpre destacar que notáveis teóricos da modernidade, tais como Kant e Hegel, também desenvolveram as suas filosofias da história. Segundo Pecoraro (2009, p. 7) “o elemento essencial e constituinte da ‘filosofia da história’ – em seu diferenciar-se da historiografia, do historicismo, da análise ou da narração metódica de fatos e ações humanas – é a questão do sentido, da finalidade, do télos da história”. Na modernidade, a Providência divina é substituída pela ideia de progresso, bem como a salvação do homem e o juízo final, pela confiança nas luzes da razão e no obrar mundano.

Consideremos, em especial, a filosofia da história kantiana⁶³. Para Kant, a história humana é, antes de tudo, um conjunto de fatos a respeito do que os homens fizeram e passaram, na qual a pesquisa racional precisa encontrar alguma inteligibilidade. De acordo com Wood (2006, p. 244), a filosofia da história kantiana é guiada, fundamentalmente, por dois objetivos: 1- “descobrir alguma coisa racionalmente compreensível nas ocorrências aparentemente acidentais que compõem a história”; 2- “relacionar tal entendimento aos nossos objetivos e esperanças práticas”. Importa salientar que, nos escritos de Kant sobre a história, é evidente que o seu projeto de compreender a história humana está diretamente ligado a certas esperanças e objetivos racionais: o crescimento do esclarecimento (*Aufklärung*), o progresso moral da espécie humana, o advento da paz perpétua entre as nações.

A principal obra de Kant sobre o assunto, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, foi publicada em 1784, na revista *Berlinische Monatsschrift*. No texto o autor lança duas questões fundamentais: 1- a história tem um sentido? 2- o que podemos esperar para o futuro? A primeira questão remete ao

⁶³ Cf. WOOD, 2006; MENEZES, 2000a; NADAI, 2006.

elemento essencial e constituinte das filosofias da história, a saber, o *télos*. Para o autor, cabe ao filósofo descobrir o fio condutor da história da humanidade, elaborar uma história planejada, de modo a ordenar tudo aquilo que aparentemente é desordenado e caótico, no que tange às ações humanas. Para Kant, os homens mal se dão conta de que, ao perseguirem propósitos particulares, seguem inadvertidamente o propósito oculto da natureza, trabalham para a sua realização.

Esse plano oculto é o que o autor denomina “doutrina teleológica da natureza”⁶⁴, que preconiza que todas as disposições naturais estão destinadas a se desenvolver progressivamente, na espécie, conforme um fim. Salienta-se que o meio que a natureza se utiliza para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições naturais é o que Kant designa por “insociável sociabilidade”⁶⁵, isto é, a inclinação que os homens possuem para associar-se e, ao mesmo tempo, separar-se dos demais. Eis a mola propulsora da filosofia da história kantiana, o mecanismo que impulsiona o desenvolvimento das disposições humanas. Graças a esse antagonismo fundamental, o homem pode superar sua tendência à preguiça e as suas disposições naturais podem aperfeiçoar-se, de modo que a sociedade possa sair da rudeza em direção à cultura.

Importa agora destacar alguns aspectos de suma importância para a nossa discussão. Para Kant, o *télos* da história é o progresso do Esclarecimento que culminaria no advento de uma sociedade regida por uma constituição perfeitamente justa, que por sua vez nos conduziria a um estado de paz perpétua entre as nações. No entanto, faz-se mister ressaltar que o autor não é exatamente ingênuo, como pode aparentar, posto que reconhece que “de uma madeira tão retorcida, da qual o homem é feito, não se pode fazer nada reto”⁶⁶. Isto é, admite-se assim a dificuldade da realização efetiva do *télos* da história, na medida em que os homens poderiam simplesmente não colaborar com um projeto tão grandioso. Não obstante, Kant (1784/1986, p. 11) argumenta que não podemos prescindir da doutrina teleológica da natureza, tendo em vista que, se assim o fosse, “uma determinação desconsoladora toma o lugar do fio condutor da razão”.

⁶⁴ Cf. KANT, 1784/1986, p. 11.

⁶⁵ Ibid., p. 13.

⁶⁶ Ibid., p. 16.

Podemos nos arriscar a inferir que, para o autor, a proposição de um ordenamento racional na história tem por finalidade oferecer consolo aos homens, assegurando-lhes que a sociedade marcha sistematicamente em direção ao advento de um mundo melhor. É exatamente isso que Kant (1784/1986, p. 23) argumenta na última proposição do texto, quando diz que o fio condutor racional “abre [...] uma perspectiva consoladora para o futuro”, na qual a espécie humana será representada num porvir distante em que ela se elevará finalmente a um estado ideal, no qual todas as disposições que a natureza preparou para ela poderão desenvolver-se completamente, cumprindo assim a sua destinação na Terra.

Como vimos, embora Kant pareça ter compreendido que é improvável que o télos da história se realize, ele sabe muito bem que os homens se sentirão desconsolados – ou, em termos freudianos, desamparados – caso entendam que a história esteja à deriva, desprovida de um plano inteligível, marchando ao acaso⁶⁷. Assim, seria impensável para o filósofo afirmar que a história seria uma simples sucessão de acontecimentos aleatórios e despropositados. É exatamente sobre isso que o filósofo franco-romeno Emil Ciorán asseverou, nos seguintes termos:

Ninguém quer aceitar que a história se desenvolve sem nenhum motivo, independentemente de uma direção determinada, de um objetivo. “Ela tem um objetivo, corre em direção a ele, virtualmente já o atingiu”, proclamam nossos desejos e nossas doutrinas. Quanto mais carregada de promessas imediatas estiver uma ideia, mais chances terá de triunfar (CIORAN, 2011, p.100).

Em seu livro *História e utopia*, Ciorán dedica-se ao estudo do mecanismo das doutrinas utópicas e conclui que a eficácia destes sistemas está na força de encantamento, na capacidade de oferecer esperança e consolo. Salienta-se que os homens somente agem sob a “fascinação do impossível”⁶⁸, de modo que uma sociedade

⁶⁷ Em seu livro *Lógica do Pior*, o filósofo Clément Rosset (1989, p. 13-14) afirma que grande parte da tradição filosófica ocidental – desde os gregos, passando pelos modernos – procurou abolir a noção de acaso, ou desviá-la para um segundo plano. Nos dizeres do autor, “todos aqueles para os quais a expressão ‘tarefa filosófica’ tem um sentido – quer dizer, quase todos os filósofos – concordarão com efeito em pensar que essa tarefa tem por objeto próprio a revelação de uma certa ordem. Arrumar a desordem aparente, fazer aparecer relações constantes e dotadas de inteligibilidade, tornar-se senhor dos campos de atividade abertos pela descoberta dessas relações, assegurando assim à humanidade e a si mesmo a outorga de uma melhora em relação ao mal-estar vinculado à errância no ininteligível – este é um programa comum a toda filosofia reputada como séria”.

⁶⁸ Cf. CIORAN, 2011, p. 90.

incapaz de gerar uma utopia estaria fadada à ruína. Profundamente antiutopista, o autor criticou implacavelmente as mais diversas doutrinas que se dedicaram a desvelar o tólos da história, a projetar o advento de uma sociedade ideal, de uma idade de ouro. Na leitura de Ciorán é lícito agrupar em um mesmo patamar as concepções teológicas da história com as filosofias da história produzidas na modernidade.

Atribuir ao processo histórico uma significação, fazê-la surgir de uma lógica imanente ao devir é admitir, mais ou menos explicitamente, uma forma de providência. Bossuet, Hegel, Marx, pelo próprio fato de atribuírem um sentido aos acontecimentos, pertencem a uma mesma família ou, pelo menos, não diferem essencialmente uns dos outros, já que o importante não é definir, determinar este sentido, mas recorrer a ele, postulá-lo. E eles recorrem a ele, postulam-no. Passar de uma concepção teológica ou metafísica para o materialismo histórico é simplesmente mudar de providencialismo (CIORAN, 2001, p. 6).

A despeito das diferenças entre si, Hegel e Marx defendem a existência de uma marcha da história. Ambos sustentam que a história é marcada por lutas e colisões, porém, estas serão por fim resolvidas. Salientam que as colisões são devidas à dialética do desenvolvimento do espírito absoluto no mundo, ou do progresso tecnológico, que engendra as divisões de trabalho e a luta de classes. No entanto, admitem que as contradições são necessárias para o movimento que resultará em um todo harmonioso, a resolução final das diferenças dentro da unidade, concebida, no caso de Hegel, como um progresso em direção a um objeto transcendental, e, no caso de Marx, como o advento do comunismo, que marcaria o fim da pré-história da humanidade e o início de uma nova ordem, livre de conflitos (BERLIN, 1991).

Afinado com o pensamento de Ciorán, Isaiah Berlin, em seu livro intitulado *Limites da Utopia*, é igualmente implacável com as doutrinas utópicas – que no vocabulário freudiano seriam denominadas *Weltanschauungen*. Importa aqui destacar dois aspectos de suma importância nas reflexões do autor. Primeiro, o autor destaca o vínculo entre as doutrinas utópicas e o totalitarismo⁶⁹. Isto ocorre da seguinte maneira: como é inerente às utopias decretar a existência de um único caminho para a solução definitiva de todos os problemas da sociedade, para alcançar a salvação da humanidade,

⁶⁹ Como vimos acima, Birman (1997a) chama atenção para a mesma questão. Para o autor, a pretensão totalizante das *Weltanschauungen* teria uma possível implicação totalitária, tendo em vista que a exigência do tamponamento de lacunas pela interpretação em curso implicaria a adesão total pelo sujeito ao código interpretativo. No entanto, salienta-se que a consequência totalitária estaria na dependência das contingências históricas e políticas, podendo ou não se realizar.

nenhum preço seria alto demais para se atingir este fim. Em segundo lugar, Berlin (1991, p. 51) salienta que a ideia de uma sociedade uniforme, perfeita, compreendendo toda a humanidade, deve ser contraditória e incoerente em si mesma, tendo em vista que o paraíso dos mulçumanos é absolutamente distinto do paraíso imaginado pelos judeus e pelos cristãos. Sendo assim, “toda tentativa resoluta de tornar possível essa solução perfeita provavelmente levará ao sofrimento, à desilusão e ao fracasso”.

Yannis Gabriel (1988, p. 164) ressalta que Freud teria grande relutância em propor soluções uniformes e em larga escala para os problemas da humanidade. Nos dizeres do autor “apesar de sua crítica persistente a alguns dos mais preciosos ideais da humanidade, Freud se recusou obstinadamente a fornecer planos para o futuro”. Em O mal-estar na cultura esse posicionamento é bem claro, como podemos depreender da seguinte passagem, ao final do texto: “Assim, me falta coragem para apresentar-me diante dos meus próximos como um profeta, e me submeto à censura de que não lhes posso oferecer nenhum consolo”⁷⁰, afinal de contas, no fundo, é isso o que todos querem, desde o mais revolucionário ao crente mais virtuoso. Cumpre ressaltar que a recusa freudiana em propor um télós que guiará a humanidade para a salvação é bastante coerente para alguém que considerava a si mesmo como um “destruidor de ilusões”⁷¹. Oferecer uma imagem de futuro marcada pela imprevisibilidade, pela incerteza, salientar que cada pessoa deve perseguir a sua própria salvação, mesmo na ausência de garantias, certamente não é uma aposta que despertará entusiasmo e consolo para a humanidade. No entanto, não se pode negar que a saída freudiana é marcada por uma boa dose de lucidez e honestidade.

⁷⁰ Cf. FREUD, 1930/1996n, p. 140.

⁷¹ Cf. FREUD, 1910/1996e, p. 139; GAY, 2012, p. 46; SOUZA, 2012.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Interessa-nos agora retomar algumas questões abordadas ao longo deste estudo, na tentativa de oferecer alguns encaminhamentos ou, talvez, abrir novos horizontes de discussão. O esforço inicial de tentar apresentar um quadro ou panorama geral acerca da modernidade culminou numa breve descrição daquilo que designamos como o ideário moderno, isto é, o conjunto dos principais pressupostos que definem a modernidade. Cumpre salientar que alguns desses pressupostos aparecem direta ou indiretamente na leitura freudiana sobre a civilização moderna. Destacamos, sobretudo, a defesa da razão científica em detrimento da religião (de modo bastante semelhante à crítica kantiana das tutelas que obstruem o esclarecimento); o ordenamento teleológico na história da humanidade, ao longo de três estágios (tal como fizera Auguste Comte); o entendimento de que nas sociedades pré-modernas havia um sentimento de comunhão com o universo que garantia aos seus membros certa segurança (que aparece na crítica de Freud ao sentimento oceânico).

Mais adiante, problematizamos o argumento segundo o qual haveria uma inflexão na leitura freudiana sobre a modernidade, a partir da virada teórica dos anos 20, que produziria uma ruptura radical com o ideário moderno. Evidentemente a barbárie da Primeira Guerra Mundial parece ter colocado em xeque a linearidade a respeito do desenvolvimento da civilização, enunciada por Freud em *Totem e Tabu*. Não obstante, como vimos, o autor ainda apostava na possibilidade de uma reforma pulsional, mantendo assim certo otimismo com relação às gerações futuras. Ademais, a introdução da hipótese especulativa da pulsão de morte e a sua inscrição no registro da cultura, como demonstramos, não minou de forma definitiva o entusiasmo de Freud pelo ideário moderno. Como negar o lugar ocupado por *O futuro de uma ilusão* e pela conferência *Em torno de uma Cosmovisão (Weltanschauung)*? Argumentamos que não haveria, com efeito, uma substituição do viés otimista pelo viés trágico, o que não nos autorizaria a propor um ordenamento teleológico da teoria freudiana, cujo ponto de chegada seria o diagnóstico de *O mal-estar na cultura*. Assim, em nosso entendimento, seria mais apropriado afirmar o caráter híbrido da teoria freudiana, na medida em que nela se misturam as duas tendências antagônicas, indissociavelmente entrelaçadas.

Em seguida, discutimos o estatuto do desamparo no discurso freudiano. Para além da concepção contingente do desamparo no registro biológico, destacando-se a prematuridade do recém-nascido, abordamos o desamparo no registro social, enfatizando como tal condição seria resultante da falência da tradição e das concepções pré-modernas, notadamente no que tange ao declínio de uma figura protetora. Destarte, vale dizer, o desamparo seria estrutural e inerente à inscrição do sujeito na modernidade. Como vimos, no mundo desencantado, com a morte do Deus-pai, com a ausência de um tólos, de uma Providência capaz de velar pelo destino de toda a coletividade, não há mais certezas ou garantias e o sujeito fica, portanto, entregue ao desamparo. Como enunciou o personagem de Dostoiévski: “se Deus está morto, tudo é permitido”. Assim, salienta-se que os homens necessitam do pai protetor – da proteção através do amor –, em razão de um infantilismo (ou, em termos kantianos, de uma menoridade) que persiste na vida adulta, de modo que o sujeito jamais poderia deslocar-se de sua posição originária de desamparo. Freud reconhece que, tornando-se adulto, o homem continua, em certos aspectos, sendo uma criancinha vulnerável.

Na sequência, abordamos a questão dos destinos do desamparo. Entendemos que enunciar a irredutibilidade de tal posição não implica em considerar que o sujeito terá que conviver com perturbações psíquicas, tampouco que o discurso freudiano esbarraria em uma aporia, em um beco sem saída. Ao contrário, argumentamos que o desamparo é a condição de possibilidade para um trabalho permanente de gestão do mal-estar. Assim, em *O mal-estar na cultura* Freud enumera uma série de procedimentos de regulação do mal-estar e assevera que cada um deve buscar (na feira, como diria Lacan) a sua forma de ser salvo. No cardápio dos procedimentos indicados pelo autor, apontamos que as ilusões aparecem como uma das possíveis saídas. Buscamos, ademais, evidenciar que as ilusões compõem não apenas o arcabouço das ideias religiosas, mas também enunciados característicos de outras formas de visão de mundo (*Weltanschauung*), com destaque para alguns sistemas filosóficos. Freud destaca em sua crítica, a tese de Marx segundo a qual o desenvolvimento das sociedades segue um curso natural, segundo um processo dialético, tal como a obscura filosofia hegeliana.

Procuramos, ademais, estender as críticas de Freud às filosofias da história da modernidade, tendo em vista que as teses de Marx não eram novidade para o

pensamento Ocidental. A questão do sentido, do télos da história, estava na agenda dos teóricos da modernidade, de modo que a Providência divina fora substituída pela ideia de progresso, bem como a salvação do homem e o juízo final, pela confiança nas luzes da razão e no obrar mundano. Assim, tomamos como modelo em destaque, a filosofia da história kantiana. Demonstramos que, em Kant, a busca de inteligibilidade no fluxo dos acontecimentos, ou, em outros termos, a busca por um fio condutor racional na história, estava diretamente relacionada a fins práticos, por exemplo, o progresso moral da espécie humana e o advento da paz perpétua entre as nações. No entanto, é possível entrever que a proposição de um fio condutor racional na história possui uma finalidade muito clara: oferecer consolo aos homens que, caso entendessem que a história esteja à deriva, desprovida de um plano inteligível, ficariam desamparados.

Doravante, buscamos contrapor as teses das filosofias da história da modernidade com as ideias de Emile Ciorán e Isaiah Berlin, críticos implacáveis das doutrinas utópicas. Ciorán dedica-se ao estudo do mecanismo das doutrinas utópicas e conclui que a eficácia destes sistemas está na força de encantamento, na capacidade de oferecer esperança e consolo. Para o autor, ninguém quer aceitar que o curso da história seja desprovido de um plano, ideia esta que está na contramão dos nossos desejos. Berlin, por seu turno, salienta que a ideia de uma sociedade perfeita, compreendendo toda a humanidade, deve ser incoerente em si mesma, tendo em vista que a própria projeção de um paraíso, de uma idade de ouro apresenta grande variabilidade, através das culturas. Sendo assim, todo o esforço de tornar possível essa solução perfeita provavelmente nos conduziria ao sofrimento, à desilusão e ao fracasso.

Por último, falamos sobre a recusa freudiana em propor soluções uniformes em larga escala para os problemas da humanidade. Como vimos, a mensagem do autor é bastante clara, como podemos entrever ao final de *O mal-estar na cultura*: Freud assevera que se recusa a apresentar-se como um profeta. E, ademais, acrescenta que não pode oferecer nenhum consolo para a humanidade, afinal de contas, no fundo, é isso que todos querem. Salientamos que a recusa freudiana em propor um télos que guiará a humanidade para a salvação é bastante coerente para alguém que considerava a si mesmo como um “destruidor de ilusões”. Oferecer uma imagem de futuro marcada pela imprevisibilidade, pela incerteza, salientar que cada pessoa deve perseguir a sua própria

salvação, certamente não é uma aposta que despertará entusiasmo e consolo para a humanidade.

Inês Loureiro (2002a, p. 337) destaca a oposição freudiana diante de valores concernentes ao estilo romântico, tais como, a idealização do passado e dos povos primitivos, bem como dos ideais de perfeição e infinitude. Para a autora, aos olhos de Freud, tais valores destinam-se a ocultar a verdade sobre a condição humana, tal como é concebida pela psicanálise. Trata-se, no caso do romantismo, de ideias que oferecem proteção e consolo aos homens, porém, ao mesmo tempo, que os enganam e iludem. Ademais, salienta-se que, em conformidade com as explicações metapsicológicas, “o pensamento freudiano atua no sentido inverso ao reencantamento do mundo desejado pelos românticos”. Tomemos como exemplo a idealização romântica em relação ao passado. De acordo com a concepção freudiana de passado, tal como fora apresentada em *Totem e Tabu*, não há nada de idílico nos povos primitivos. O retorno ao estado de natureza seria, com efeito, indesejável, posto que implicaria no retorno à barbárie. Assim, Freud recusa a imagem do bom-selvagem, assim como a de um paraíso perdido. Acompanhemos a passagem a seguir:

As épocas longínquas exercem viva e misteriosa atração sobre a imaginação. A partir do momento em que os homens estão descontentes com o presente, o que é bastante frequente, eles se voltam para o passado e esperam, uma vez mais, encontrar seu sonho jamais esquecido, de uma idade de ouro (FREUD, 1939/1996t).

Freud refere-se a esse descontentamento com o presente, ou, em outros termos, com a realidade insatisfatória, como sendo fundamental para a compreensão da neurose. Assim, vemos no texto *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*, a seguinte afirmação: “toda neurose tem a consequência, e, portanto, provavelmente, a tendência de expulsar o enfermo da vida real, de aliená-lo da realidade”⁷². E mais adiante, o autor acrescenta: “O neurótico afasta-se da realidade efetiva porque a encontra – em sua totalidade ou em algumas de suas partes – insuportável”⁷³. Dois anos mais tarde, em *Totem e Tabu*, Freud (1913/1996, p. 78)

⁷² Cf. FREUD, 1911/1996, p. 223.

⁷³ *Ibid.*, p. 223.

assevera que “a natureza associal da neurose resulta de sua tendência mais originária: refugiar-se de uma realidade insatisfatória para um prazeroso mundo de fantasia”.

Em seu livro *O real e seu duplo*, Clément Rosset (2008, p. 13) chega a conclusões semelhantes às de Freud. Nos dizeres do autor, “nada mais frágil do que a faculdade humana de admitir a realidade, de aceitar sem reservas a imperiosa prerrogativa do real”. Rosset argumenta que, com frequência, essa faculdade falha, de modo que seria lícito afirmar que ela representa uma espécie de tolerância, condicional e provisória. Assim, diz o autor, o real apenas é admitido mediante certas condições. Caso o real se mostre desagradável, suspendemos a nossa tolerância. Rosset acrescenta que esta recusa do real pode, com efeito, assumir formas muito variadas, posto que as técnicas que se prestam a tal negação radical são muito diversas. Salienta-se que algumas dessas técnicas, tal como o suicídio e a loucura, não são acessíveis a todos. Por outro lado, a atitude mais comum mais comum, diante da realidade insatisfatória, a forma mais corrente de afastamento do real, seria a ilusão. Para o autor, é inútil a realidade se oferecer à percepção do iludido, na medida em que ele a deforma a partir dos fantasmas da sua imaginação e do seu desejo.

Vimos que Freud recusa-se a oferecer um caminho uniforme que assegure a salvação de todos e, em contrapartida, assevera que cada um deve buscar a sua própria salvação, tendo em vista que a felicidade é um problema da economia libidinal de cada indivíduo. Ademais, o autor sugere a renúncia ao princípio de prazer, em detrimento do princípio de realidade⁷⁴, segundo o qual deve-se admitir não apenas aquilo que se apresenta como agradável, mas o real, ainda que insatisfatório. É disso, afinal, que se trata a educação para a realidade⁷⁵, enunciada em *O futuro de uma ilusão*. Para Freud, os homens terão que admitir a sua condição de desamparo e insignificância, na maquinaria do universo. Deverão, portanto, renunciar às ilusões e defrontar-se com a vida hostil. Conforme salienta, Millot (1987, p. 104) Freud nos convida a realizar uma superação do narcisismo, o que corresponderia à assunção da castração⁷⁶. Nos dizeres

⁷⁴ Ibid., p. 224-225.

⁷⁵ Cf. FREUD, 1927/1996, p. 48.

da autora “seria na assunção da castração pela humanidade que Freud vê o único futuro possível para a civilização”.

Loureiro (2002a, p. 335) salienta ainda que Freud sustenta uma espécie de ética da finitude e da renúncia às ilusões. Na segunda parte do texto *Reflexões para os tempos de guerra e morte – Nossa atitude diante da morte –*, o autor formula um verdadeiro diagnóstico a respeito do significado da morte e da finitude para a humanidade. Freud (1915a/1996i, p. 290) assevera que os homens manifestam uma inclinação para prescindir da morte. Assim, diz o autor, a psicanálise pode afirmar que “no fundo ninguém crê em sua própria morte”, tendo em vista que, “no inconsciente, cada um de nós está convencido de sua imortalidade”. Mais adiante, ao final do texto, Freud faz a seguinte indagação: “não seria melhor atribuir à morte, na realidade e em nossos pensamentos, o lugar que por direito lhe é devido, dando maior proeminência à atitude inconsciente para com a morte, que até o presente sufocamos cuidadosamente?” E, por fim, conclui: “suportar a vida segue sendo o primeiro dever de todo ser vivo” (FREUD, 1915a/1996i, p. 301).

Importa destacar que Freud retoma a discussão a respeito dessa ética da finitude em um pequeno texto intitulado *A transitoriedade*. O autor relata que, num dia de verão, fazia um passeio campestre na companhia de um amigo taciturno e um jovem poeta. Este último, diz Freud, ao contemplar toda a beleza do ambiente que os circundava, sentia um profundo incômodo com o pensamento de que, com a chegada do inverno, tudo aquilo estava inexoravelmente fadado à extinção, à transitoriedade. O autor critica o jovem poeta, afirmando que essa exigência de imortalidade não deve reivindicar seu direito à realidade, na medida em que se refere a um produto dos nossos desejos. Salienta-se que o caráter inevitavelmente perecível das belezas naturais não lhes desvaloriza, ao contrário, torna-os ainda mais preciosos, posto que a restrição de uma possibilidade de fruição torna o objeto ainda mais apreciável. Freud (1916/1996k, p. 310) ressalta que “o valor de tudo quanto é belo e perfeito estaria determinado

⁷⁶ Em *Análise terminável e interminável*, Freud (1937a) destaca, do ponto de vista clínico, a problemática da atitude diante do complexo de castração. De acordo com Loureiro (2002a, p. 326), “o célebre imperativo de ‘aceitar a castração’ bem poderia ser traduzido como a renúncia a tais ideais [de perfeição e totalização] e, nesta medida, abdicar deles é um requisito indispensável para uma análise bem sucedida”.

unicamente por sua significação para nossa vida emocional; não é necessário que sobreviva, e, portanto, é independente de sua duração absoluta”.

À guisa de conclusão, diante das considerações que fizemos nesta seção final, tentemos elucidar a seguinte questão: por qual motivo Freud, ao contrário de Kant, recusava-se a propor um télos para o futuro da humanidade, ainda que ambos reconhecessem que os homens se sentiriam desamparados, caso entendessem que não há sentido algum no fluxo dos acontecimentos históricos? Isto é, por que, afinal de contas, não oferecer-lhes consolo, sendo que é isso o que desejam? Como dissemos, para alguém que considerava a si mesmo como um “destruidor de ilusões”, nada mais inconcebível que propor uma nova ilusão para a humanidade. Ademais, oferecer uma imagem de futuro marcada pela imprevisibilidade, pela incerteza, salientar que cada pessoa deve perseguir a sua própria salvação, certamente não é uma aposta que despertará entusiasmo e consolo para a humanidade. Em nosso entendimento, as teses freudianas da ética da finitude, da educação para a realidade e da aceitação da castração, possuem um vetor em comum, a saber, o reconhecimento da irredutibilidade do desamparo. Não obstante, como vimos, o desamparo é a condição de possibilidade para um trabalho permanente de gestão. O prognóstico freudiano não esbarra em uma aporia, ao contrário, salienta-se que os homens devem trabalhar em busca da sua própria salvação, ainda que, talvez, nunca consigam alcançá-la por completo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. O conceito de Esclarecimento. In: _____. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 17-46.

ALMEIDA, Guido Antonio de. Nota preliminar do tradutor. In: ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 7-8.

ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud e as ciências sociais** – Psicanálise e teoria da cultura. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

BAUDELAIRE, Charles. **Sobre a modernidade**: o pintor da vida moderna. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

BERLIN, Isaiah. A busca do ideal. In: _____. **Limites da utopia**: capítulos da história das ideias. São Paulo: Companhia das Letras, 1991a. p. 13-28.

_____. O declínio das ideias utópicas no Ocidente. In: _____. **Limites da utopia**: capítulos da história das ideias. São Paulo: Companhia das Letras, 1991b. p. 29-51.

BIRMAN, Joel. A direção da pesquisa psicanalítica. In: _____. **Psicanálise, ciência e cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. p. 13-53.

_____. Desamparo, horror e sublimação: uma leitura das formações ilusórias e sublimatórias no discurso freudiano. In: _____. **Estilo e modernidade em psicanálise**. São Paulo: Ed. 34, 1997a. p. 71-102.

_____. Um futuro para a psicanálise? Sobre os impasses atuais do psicanalisar. In: _____. **Estilo e modernidade em psicanálise**. São Paulo: Ed. 34, 1997b. p. 141-189.

_____. A Dádiva e o Outro: sobre o conceito de desamparo no discurso freudiano. **Physis: Rev. Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 9-30, dez/1999.

_____. A psicanálise e a crítica da modernidade. In: HERZOG, Regina (org.). **A psicanálise e o pensamento moderno**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000a. p. 109-130.

_____. Servidão, fidelidade, ancestralidade. In: LO BIANCO, Anna Carolina. **Formações teóricas da clínica**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000b. p. 11-28.

_____. O mal-estar na modernidade e a psicanálise – a psicanálise à prova do social. In: _____. **Mal-estar na atualidade**: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 121-145.

BIRTSCH, Günter. The Berlin Wednesday Society. In: SCHMIDT, James. **What is Enlightenment?**: eighteenth-century answers and twentieth-century questions. Berkeley: University of California Press, 1996. p. 235-252.

CARDOSO, Luís Antônio. O conceito de racionalização no pensamento social de Max Weber: entre a ambiguidade e a dualidade. **Rev. Teoria e Sociedade**, Belo Horizonte, v. 1, n. 16, p. 256-275, 2008.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault** – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CIORAN, Emile. Joseph de Maistre, essai sur le pensée réactionnaire. In: _____. **Exercícios de admiração**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

_____. **História e utopia**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

COELHO, Daniel Menezes. **Psicanálise e Modernidade**: mais um esforço. 122 f. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

_____. **Clínica Geral** – Psicanálise e Linguística. 176 f. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

COELHO, Daniel Menezes; SANTOS, Marcus. Apontamentos sobre o método na pesquisa psicanalítica. **Analytica**, São João del Rei/MG, v. 1, n. 1, p. 90-105, jul/dez 2012.

DALBOSCO, Cláudio Almir. Foucault-Kant e a questão da Aufklärung como maioria pedagógica. **ETD – Educação Temática Digital**, Campinas, v. 12, n. 1, p. 202-223, 2010.

_____. História, esclarecimento e maioria pedagógica. In: _____. **Kant & a educação** (Coleção Pensadores & Educação). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. p. 79-99.

DALBOSCO, Cláudio Almir; EIDAM, Heinz. **Moralidade e educação em Immanuel Kant**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamazov** (1880). São Paulo: Abril, 1971.

DUMONT, Louis. **Essais sur l'individualisme**. Paris: Points, 1991.

ENRIQUEZ, Eugène. **Da horda ao estado**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.

FIGUEIREDO, Luís Claudio. **A invenção do psicológico**: quatro séculos de subjetivação: 1500-1900. 7. ed. São Paulo: Escuta, 2007.

FORTES, Isabel. A psicanálise face ao hedonismo contemporâneo. **Rev. Mal-estar e subjetividade**, Fortaleza, v. 9, n. 4, p. 1123-1144, dez/2009.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 37. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. Foucault responde a Sartre (1968). In: _____. **Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina.** (Ditos e Escritos, v. 7). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011a. p. 169-175.

_____. O que é a crítica? [Crítica e Aufklärung] (1978). **Rev. Imprópria – política e pensamento crítico.** Lisboa, n. 1, sem. 1, p. 57-80, 2012.

_____. Introdução por Michel Foucault (1978). In: _____. **Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina.** (Ditos e Escritos, v. 7). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011b. p. 425-440.

_____. Aula de 1º de Fevereiro de 1978. In: _____. **Segurança, território e população:** curso no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008. p. 73-116.

_____. O sujeito e o poder (1982). In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault:** uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 273-295.

_____. Estruturalismo e Pós-estruturalismo (1983). In: _____. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** (Ditos e Escritos, v. 2). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a. p. 307-334.

_____. Aula de 5 de janeiro de 1983 – primeira hora. In _____. **O governo de si e dos outros:** curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010a. p. 3-23.

_____. Aula de 5 de janeiro de 1983 – segunda hora. In _____. **O governo de si e dos outros:** curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010b. p. 25-39.

_____. O que são as luzes? (1984). In: _____. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** (Ditos e Escritos, v. 2). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b. p. 335-351.

_____. A vida: a experiência e a ciência (1984). In: _____. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** (Ditos e Escritos, v. 2). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008c. p. 352-366.

FREUD, Sigmund. **Proyecto de psicología** (1950 [1895]). In: Obras Completas (vol. I). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996a.

_____. **Estudios sobre la histeria** – Señora Emmy von N. (1893-95). In: Obras Completas (vol. II). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996b.

_____. **Manuscrito N** – Fragmentos de la correspondencia con Fliess (1897). In: Obras Completas (vol. I). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996c.

_____. **La moral sexual ‘cultural’ e la nerviosidad moderna** (1908). In: Obras Completas (vol. IX). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996d.

_____. **Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica** (1910). In: Obras Completas (vol. XI). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996e.

_____. **Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico** (1911). In: Obras Completas (vol. XII). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996f.

_____. **Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico** (1912). In: Obras Completas (vol. XII). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996g.

_____. **Totém y tabú** (1913[1912-13]). In: Obras Completas (vol. XIII). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996h.

_____. **De guerra y muerte.** Temas de actualidad (1915a). In: Obras Completas (vol. XIV). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996i.

_____. **Pulsiones y destinos de pulsión** (1915b). In: Obras Completas (vol. XIV). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996j.

_____. **La transitoriedad** (1916 [1915]). In: Obras Completas (vol. XIV). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996k.

_____. **Una dificultad del psicoanálisis** (1917[1916]). In: Obras Completas (vol. XVII). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996l.

_____. **Más allá del principio de placer** (1920). In: Obras Completas (vol. XVIII). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996m.

_____. **O valor da vida:** uma entrevista rara (1926). In: FUENTES, Maria; VERAS, Marcelo (orgs.). Felicidade e sintoma: ensaios para uma psicanálise no século XXI. Rio de Janeiro: EBP, 2008. p. 17-27.

_____. **El porvenir de una ilusión** (1927). In: Obras Completas (vol. XXI). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996n.

_____. **El malestar en la cultura** (1930[1929]). In: Obras Completas (vol. XXI). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996o.

_____. **35ª Conferência: En torno de una cosmovisión** (1933a[1932]). In: Obras Completas (vol. XXII). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996p.

_____. **¿Por qué la guerra?** (1933b[1932]). In: Obras Completas (vol. XXII). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996q.

_____. **Análisis terminable e interminable** (1937a). In: Obras Completas (vol. XXIII). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996r.

_____. **Contrucciones en el análisis** (1937b). In: Obras Completas (vol. XXIII). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996s.

_____. **Moisés y la religión monoteísta** (1939[1934-38]). In: Obras Completas (vol. XXIII). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996t.

GABRIEL, Yannis. **Freud e a sociedade**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1988.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Pulsão de morte. In: _____. **O mal radical em Freud**. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. p. 127-162.

_____. O Projeto de 1985. In: _____. **Introdução à metapsicologia freudiana**, volume 1: sobre as afasias (1981): O projeto de 1985. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. p. 69-196.

_____. **Freud e o inconsciente**. 24. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

GAY, Peter. **Freud: uma vida para o nosso tempo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

_____. **Conversas com Anthony Giddens: o sentido da modernidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

HABERMAS, Jürgen. Modernidade – Um projeto inacabado. In: ARANTES, Otília Beatriz Fiori; ARANTES, Paulo Eduardo. **Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992. p. 99-123.

HALL, Stuart. Nascimento e morte do sujeito moderno. In: _____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 23-46.

HERZOG, Regina. Desconstruindo a razão: de Schopenhauer a Freud. In: _____. **A psicanálise e o pensamento moderno**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. p. 79-108.

HERZOG, Regina; FARAH, Bruno. A psicanálise e o futuro da civilização moderna. **Psychê**, São Paulo, ano 9, n. 16, p. 49-64, jul/dez 2005.

HERZOG, Regina; FARAH, Bruno; MOGRABI, Daniel. Da superação à simultaneidade: crise e política na psicanálise. In: BASTOS, Angélica (org.). **Extensões da psicanálise**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006, p. 37-65.

HIGUERA, Javier de La. **Sobre la Ilustración**. 2. ed. (Colección Clásicos Del Pensamiento). Madrid: Editorial Tecnos, 2003.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 2009.

IRIBARRY, Isac Nikos. O que é pesquisa psicanalítica? **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 115-138, jan/jun 2003.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia**. 2. ed. Piracicaba, Editora Unimep, 1999.

_____. **Crítica da Razão Pura** (1781). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. Prefácio à primeira edição da Crítica da Razão Pura (1781). In: _____. **Textos seletos** – edição bilíngue. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985a. p. 10-27.

_____. Resposta à pergunta: que é Esclarecimento (Aufklärung)? (1784). In: _____. **Textos seletos** – edição bilíngue. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985b. p. 100-117.

_____. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita** (1784). São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

_____. Que significa orientar-se no pensamento? (1786). In: _____. **Textos seletos** – edição bilíngue. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985c. p. 70-99.

_____. **O conflito das faculdades** (1798). Lisboa: Edições 70, 1993.

KEHL, Maria Rita. O homem moderno, o desamparo e o apelo a uma nova ética. In: _____. **Sobre ética e psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KLEIN, Ernst Ferdinand. On freedom of thought and the press: for princess, ministers, and writers (1784). In: SCHMIDT, James. **What is Enlightenment?:** eighteenth-century answers and twentieth-century questions. Berkeley: University of California Press, 1996. p. 87-96.

KLOSSOWSKI, Pierre. Sade e a revolução. In: _____. **Sade meu próximo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. p. 49-73.

KOYRÉ, Alexandre. O pensamento moderno. In: _____. **Estudos de história do pensamento científico**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1991a. p. 15-21.

_____. Do mundo do “mais-ou-menos” ao universo da precisão. In: _____. **Estudos de história do pensamento filosófico**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1991b. p. 271-288.

LA BOETIE, Etienne de. **Discurso sobre a servidão voluntária**. Lisboa: Edições Antígona, 1997.

LACAN, Jacques. **O triunfo da religião**, precedido de, Discurso aos católicos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário da psicanálise**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

LE RIDER, Jacques. Cultivar o mal-estar ou civilizar a cultura? In: LE RIDER, Jacques; PLON, Michel; RAULET, Gérard; REY-FLAUD, Henri. **Em torno de O mal-estar na cultura de Freud**. São Paulo: Escuta, 2002. p. 97-144.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 14. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

LO BIANCO, Anna Carolina. Sobre as bases dos procedimentos investigativos em psicanálise. **Psico-USF**, Itaitiba, v. 8, n. 2, p. 115-123, dez/2003.

LOUREIRO, Inês Rosa Bianca. **O carvalho e o pinheiro: Freud e o estilo romântico**. São Paulo: Escuta: FAPESP, 2002a.

_____. Sobre algumas disposições metodológicas de inspiração freudiana. In: QUEIROZ, Edilene Freire de; SILVA, Antônio Ricardo (Org.). **Pesquisa em psicopatologia fundamental**. São Paulo: Escuta, 2002b.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

MAIA, Antônio Cavalcanti. Foucault e Adorno: mapeando um campo de convergências In: VEIGA-NETO, Alfredo; ORLANDI, Luiz; RAGO, Margareth. **Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 63-84.

MANN, Thomas. **Schopenhauer, Nietzsche e Freud**. Alianza Editorial: Madrid, 2000.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MENDELSSOHN, Moses. Acerca de la pregunta: ¿A que se llama Ilustrar? (1784) In: MAESTRE, Agapito. **¿Qué es Ilustración?** Madrid: Editorial Tecnos, 1989. p. 11-15.

MENEZES, Edmilson. **História e esperança em Kant**. São Cristóvão/SE: Editora UFS, 2000a.

_____. Kant e a ideia de educação das Luzes. **Rev. Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 14, n. 27/28, p. 113-126, 2000b.

MEZAN, Renato. **Freud, pensador da cultura**. 5. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

MILLOT, Catherine. **Freud antipedagogo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1987.

MOGRABI, Daniel. **O laço social na teoria freudiana: para além da nostalgia e da esperança**. Curitiba: Juruá, 2009.

MOGRABI, Daniel; HERZOG, Regina. Sob o signo da incerteza: autoridade simbólica e desamparo. **Estud. psicol.** (Natal), Natal, v. 11, n. 2, p. 127-133, 2006.

MÖHSEN, Johann Karl Wilhelm. What is to be done toward the Enlightenment of the citizenry? (1783) In: SCHMIDT, James. **What is Enlightenment?:** eighteenth-century answers and twentieth-century questions. Berkeley: University of California Press, 1996. p.49-52.

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

NADAI, Bruno. **Teleologia e História em Kant:** a Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. 123 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica.** São Paulo: Companhia das letras, 1998.

_____. **Assim falou Zaratustra.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PECORARO, Rossano. Progresso e Agonia: a concepção de história em Kant e Cioran. In: DONATELLI, Marisa; MENEZES, Edmilson. **Modernidade e a ideia de história.** Ilhéus: Editora da UESC, 2003.

_____. **Filosofia da história** (Col. Passo-a-passo). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

PEIXOTO-JÚNIOR, Carlos Augusto. A teoria freudiana do social. In: _____. **Metamorfoses entre o sexual e o social:** uma leitura da teoria psicanalítica sobre a perversão. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. p. 111-146.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo:** todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP/Ed. 34, 2003.

RABINOW, Paul. O que é maturidade? Habermas e Foucault sobre “O que é Iluminismo”. In: _____. **Antropologia da razão:** ensaios de Paul Rabinow. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999. p. 55-69.

ROBERT, Paul. **Le Nouveau Petit Robert.** Dictionnaire de la Langue Française. Paris: Dictionnaires Le Robert, 2000.

ROSSET, Clément. **Lógica do pior.** Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

_____. **O real e o seu duplo:** ensaio sobre a ilusão. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

ROSA, Miriam Debieux. A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. **Revista Mal-estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. 4, n. 2, p. 329-348, 2004.

SOUZA, Ramon. Seria a psicanálise uma destruidora de ilusões? Reflexões psicanalíticas acerca da noção de ilusão. **Clínica & Cultura**, São Cristóvão/SE, v. 1, n. 1, p. 15-23, ago-dez/2012.

TEMPLE, Giovana Carmo. Aufklärung e a Crítica kantiana no pensamento de Foucault. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 225-246, 2009.

TODOROV, Tzvetan. **O espírito das Luzes**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2008.

TORRES-FILHO, Rubens Rodrigues. Respondendo à pergunta: quem é a ilustração? In: _____. **Ensaio de filosofia ilustrada**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p. 84-101.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

VAHLE, Marina de Andrade; CUNHA, Eduardo Leal. Matrizes clínicas e ética em Freud. **Psicol. clin.**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 203-220, 2011.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982.

_____. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WOOD, Allen W. Kant's philosophy of history. In: KLEINGELD, Pauline. **Toward perpetual peace and other writings on politics, peace and history**. New Haven: Yale University Press, 2006.

ZÖLLNER, Johann Friedrich. ¿Es aconsejable, en lo sucesivo, dejar de sancionar por La religión el vínculo matrimonial? (1783) In: MAESTRE, Agapito. **¿Qué es Ilustración?** Madrid: Editorial Tecnos, 1989. p. 3-9.