

REVISTA DA SOCIEDADE BRASILEIRA PARA O PROGRESSO DA CIÊNCIA
ANO 67 - NÚMERO 1 - JANEIRO / FEVEREIRO / MARÇO DE 2015

Ciência & Cultura

Temas e Tendências

PSICANÁLISE



FILOSOFIA

S U M Á R I O

3 EDITORIAL

4 TENDÊNCIAS

REFLEXÕES SOBRE
SUSTENTABILIDADE
URBANA

Suzana Kahn

BRASIL

6 PRODUÇÃO DE ENERGIA ELÉTRICA A PARTIR DE USINAS NUCLEARES É DESNECESSÁRIA NO PAÍS

9 INVESTIMENTOS NO NORDESTE COMEÇAM A SURTIR EFEITOS, MAS REGIÃO AINDA ENFRENTA DESAFIOS

10 IMPACTOS DA PESCA RECREATIVA SOB A PERSPECTIVA DA PESQUISA CIENTÍFICA

MUNDO

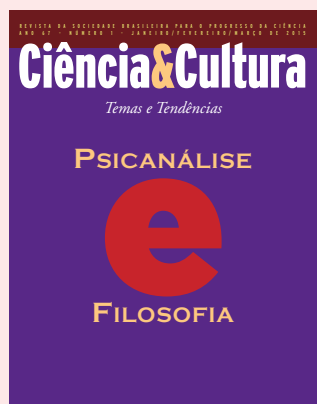
12 PERIÓDICOS CIENTÍFICOS MARCAM AUTORIA, DIFUNDEM CONHECIMENTO E BUSCAM REINVENÇÃO

14 PARASITOLOGIA EM QUADRINHOS APROXIMA CIÊNCIA DA POPULAÇÃO

16 DESAFIOS PARA GERAÇÃO DE ENERGIA NA AMÉRICA LATINA

NÚCLEO TEMÁTICO: PSICANÁLISE E FILOSOFIA

ARTIGOS



18 Apresentação A presença schopenhaueriana no pensamento de Freud Jassanan Amoroso Dias Pastore

26 O infinito campo hermenêutico Oswaldo Giacóia Junior

28 Em busca de uma noção de experiência Ines Loureiro

32 O pensamento de Isaías Melsohn Marilsa Taffarel

36 Apontamentos para uma análise da influência do existencialismo moderno na obra de Winnicott Leopoldo Fulgencio

39 Sartre e a psicanálise: subjetividade e história Franklin Leopoldo e Silva

43 Embates conceituais entre psicanálise e filosofia Camila Salles Gonçalves

46 Freud versus o contratualismo Rafael Rocha Daud

PESQUISAS50

A & E

52 DA CARIDADE AO WELFARE STATE: UM BREVE ENSAIO SOBRE OS ASPECTOS HISTÓRICOS DOS SISTEMAS DE PROTEÇÃO SOCIAL OCIDENTAIS Ismael Gonçalves Alves

CULTURA

56 KANDINSKY NO BRASIL Exposição viaja pela vida e obra do pai do abstracionismo

58 ARTES PLÁSTICAS Aleijadinho – 200 anos de encantamento

61 LITERATURA Olhares saramaguianos: revista reúne estudos sobre obra de Nobel

64 TEATRO Insubmissas – mulheres nas ciências

Zuza Blanc



Insubmissas traz reflexão sobre
o papel da mulher na ciência

66 POESIA MAGALI OLIVEIRA FERNANDES

E X P E D I E N T E

Ciência&Cultura
<http://cienciaecultura.bvs.br>

CONSELHO EDITORIAL

Ana Maria Fernandes, André Tosi Furtado, Carlos Vogt, Celso Pinto de Melo,
Dora Fix Ventura, Francisco Cesar de Sá Barreto, Hernan Chaimovich Guralnik,
Ima Célia Guimarães Vieira, Isaac Roitman, João Lucas Marques Barbosa, Luiz Eugênio de Mello,
Marcelo Marcos Morales, Phillipe Navaux, Regina Pekelman Markus

EDITOR CHEFE
Marcelo Knobel

EDITORAS EXECUTIVAS
Wanda Jorge, Germana Barata

EDITORA ASSISTENTE
Patrícia Mariuzzo

EQUIPE DE REPORTAGEM
Alice Giraldi, Amanda Cotrim,
Chris Burno, Giselle Soares,
Juliana Schober, Mariana Sombrio,
Ricardo Manini, Socorro Veloso

CAPA
João Baptista da Costa Aguiar

DIAGRAMAÇÃO
Carla Castilho | Estúdio
Luis Paulo Silva (tratamento de imagens)

REVISÃO
Daisy Silva de Lara

CONSULTORES
Literatura
Alcir Pécora, Carlos Vogt, Paulo Franchetti

CONTATOS
Redação: cienciaecultura@sbpcnet.org.br

DIRETORIA DA SBPC

PRESIDENTE
Helena Bonciani Nader

VICE-PRESIDENTES
Ennio Candotti
Dora Fix Ventura

SECRETÁRIA-GERAL
Regina Pekelmann Markus

SECRETÁRIOS
Edna Maria Ramos de Castro
Adalberto Luis Val
Paulo Roberto Petersen Hofmann

PRIMEIRO TESOUREIRO
Walter Coli

SEGUNDO TESOUREIRO
José Antonio Aleixo da Silva

Revista *Ciência e Cultura*
ISSN 0009-6725

A

psicanálise volta à revista *Ciência e Cultura*, mas, desta vez, sob uma perspectiva distinta – aquela em que os esforços para compreender e mergulhar em nossa psique são feitos em diálogo com a filosofia. Coordenado por Jassanan Amoroso Dias Pastore, o Núcleo Temático traz oito autores com abordagens analíticas que aprofundam os questionamentos de nossos comportamentos e sentimentos mais profundos e

mostram relações entre essas duas áreas da ciência.

Em “Artigos & Ensaios”, uma recuperação da evolução das políticas de bem-estar social, traçando uma linha histórica que remonta à época em que a Igreja Católica desenvolvia todas as ações de auxílio à população mais pobre, mostrando como isso foi sendo incorporado pelo Estado.

Na seção “Brasil” o destaque é a entrevista com Célio Bermann, professor do Instituto de Eletrotécnica e Energia da Universidade de São Paulo (USP), sobre o uso de usinas nucleares para geração de energia elétrica no país em meio a uma crise hídrica.

Em “Mundo”, uma matéria mostra como os 350 anos dos primeiros periódicos científicos são celebrados na Royal Society em Londres — instituição que lançou em 1665 o *Philosophical Transactions* e, hoje, conta com a coleção de artigos científicos de maior longevidade do mundo — e questiona o futuro dessas publicações. Ainda no tema da divulgação de ciência, há também uma reportagem sobre um projeto de um centro de pesquisas ligado à Universidade de Glasgow, no Reino Unido, que utiliza histórias em quadrinhos para tratar de doenças negligenciadas.

Três grandes artistas são tema de reportagens na seção “Cultura”: o pintor Wassily Kandinsky, o escultor brasileiro Aleijadinho e o escritor José Saramago. A edição destaca ainda as intervenções urbanas, um tipo de arte que busca sensibilizar as pessoas no cotidiano das grandes cidades.

Boa leitura!

MARCELO KNOBEL
Fevereiro de 2015

REFLEXÕES SOBRE SUSTENTABILIDADE URBANA

Suzana Kahn

A urbanização crescente é mais que uma tendência global, é uma certeza que transforma sociedades e aumenta o consumo de energia no mundo. Em 1900, quando a população global era de 1,6 bilhão, somente 13% da população vivia em áreas urbanas (cerca de 200 milhões). Hoje, mais da metade da população mundial (3,6 bilhões) vive em cidades. Em 2050, espera-se que a população urbana cresça para 5,6 a 7,1 bilhão, ou seja, entre 64% e 69% da população mundial. As áreas urbanas deverão triplicar até 2030, Segundo o Relatório de Mitigação do Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas (1).

É importante notar que esse aumento se dará em quase sua totalidade nos países em desenvolvimento. Dependendo de como a política para o planejamento urbano for implementada, este aspecto poderá tanto ser positivo, com modelos de urbanização modernos e sustentáveis, quanto negativo, com a continuidade do crescimento caótico das cidades dos países mais pobres.

As cidades, atualmente, já consomem mais da metade da energia primária mundial com a consequente emissão de gases de efeito estufa, o que contribui para o

agravamento do aquecimento global. Assim, as cidades não apenas contribuem significativamente para as mudanças climáticas, mas são por elas muito afetadas. Os efeitos adversos do clima, como inundações, deslizamentos, aumento de temperatura e chuvas intensas, são mais percebidos pela população urbana.

Por tudo isso, as cidades passaram a ocupar um papel central nas políticas e preocupações associadas ao desenvolvimento sustentável, foco dos recentes compromissos e metas das Nações Unidas para século XXI.

Recentemente, tanto o documento resultante da Conferência das Nações Unidas para o Desenvolvimento Sustentável, Rio+20 – “O Futuro que Queremos” (2) – como as propostas para os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS), incluem tópicos específicos em relação às cidades. No caso do “O Futuro que Queremos”, o parágrafo 134 do documento explicita a importância das cidades para um futuro sustentável e reconhece que a mobilidade é um tema central para o desenvolvimento sustentável. O transporte sustentável auxilia no crescimento econômico e na acessibilidade sendo, portanto, um meio de se atingir a equidade social, me-

lhorar a saúde e resiliência das cidades. Neste contexto, um dos temas centrais para a busca da sustentabilidade das cidades é a melhoria da mobilidade, que desempenha um papel crucial da qualidade de vida urbana. A busca por um sistema de transporte adequado a uma nova realidade, inclui novas tecnologias, tanto de veículos como de combustíveis e de infraestrutura, mas também novas práticas e padrões de consumo.

Evidentemente, não se encontrará uma única e satisfatória solução para a melhoria da mobilidade urbana, mas sim um conjunto de soluções, dependendo do tamanho da cidade em questão, de suas características socioeconômicas e geográficas, além dos aspectos culturais de seus habitantes.

O que facilita essa busca por um modelo sustentável de mobilidade é o fato de que a maior parte da expansão urbana esperada ainda nem ocorreu, conforme comentado anteriormente neste artigo, o que faz com que se tenha algum tempo restante para incorporar novas práticas. Sabe-se que a chance de crescer da mesma forma que as cidades mais antigas e desenvolvidas não existe mais. A transição para uma economia de baixo carbono é inevitável. O mundo, indu-

bitavelmente, caminha para um período com maiores restrições ambientais. Assim, o planejamento de um sistema de transporte urbano sustentável não poderá ficar defasado do modelo de desenvolvimento do futuro.

O setor de transporte no mundo foi responsável, em 2010, por aproximadamente 23% das emissões do principal gás de efeito estufa, o dióxido de carbono (CO₂), relacionadas à energia (1). Caso nada seja feito, é esperado que o setor de transportes tenha a maior taxa de crescimento das emissões de CO₂ comparado com os demais setores que usam energia. Em termos das alternativas de diminuição de emissão de gases de efeito estufa no setor de transportes é possível: a) promover a **redução de viagens** motorizadas como, por exemplo, aumento da densidade urbana, uso de tecnologia de informação e comunicação, consumo local, reduzindo o deslocamento das mercadorias; b) **mudança de modal** de transporte, priorizando os menos intensivos em energia de origem fóssil tais como o incentivo ao emprego de bicicleta e transporte público seja através de oferta de infraestrutura como modernização da existente; c) **diminuição da intensidade de energia** de maneira a induzir a melhoria de desempenho dos veículos por meio de uso de materiais mais leves, tecnologias de motores mais modernas etc; d) o **aumento do uso de energia renovável**, como biocombustíveis nos veículos traria benefícios ambientais, tanto locais, no que diz respeito à qualidade do ar, quanto globais, como no caso da intensificação do efeito estufa.

De qualquer forma, o sucesso dessas medidas implica em uma mudança de

comportamento da sociedade. Poucos consumidores se preocupam com a análise do ciclo de vida do que consomem, o que leva a um desbalanceamento entre o custo individual e o benefício coletivo. Isso significa que para que haja uma difusão de tecnologias mais eficientes e limpas é necessário que se tenha uma política pública mandatória, como a exigência de padrões mínimos de eficiência e taxação, entre outros instrumentos econômicos. Outro exemplo de relevância do padrão de comportamento é a forma de dirigir. Uma redução de até 10% do consumo de combustível em veículos leves pode ser obtida através de medidas de “eco-driving” (3).

Cabe ao poder público a definição de políticas que privilegiem o transporte sustentável tais como medidas restritivas como pedágio urbano, sucateamento de frotas antigas, nível mínimo de eficiência dos veículos, proibição de estacionamento em determinadas áreas, entre outras. Medidas de incentivo também são bem-vindas, tais como: prioridade de circulação para veículos com ocupação completa, redução de impostos para veículos ou combustíveis mais eficientes, tarifas reduzidas para transporte público, sistema de informação para o usuário de transporte coletivo. Porém, é importante lembrar que tais medidas devem estar acompanhadas de controle, fiscalização e gestão eficiente. Uma forma de monitorar a eficácia das políticas públicas é através do uso de indicadores de transporte sustentável, um poderoso instrumento de transparência e gestão.

A característica dos indicadores é extremamente dependente de contextos específicos, podendo ser usados de acordo

com diferentes prioridades e preocupações. Diversos estudos comparam o uso de indicadores de transporte sustentável (4;5). Alguns indicadores refletem múltiplas categorias de impactos, por exemplo, acidentes de trânsito impõem custos econômicos de danos e redução da produtividade, e os custos sociais de dor e redução da qualidade de vida urbana. O consumo de combustível pode ser um indicador útil porque reflete o consumo de energia e emissões de poluentes. Assim, para uma avaliação sobre consumo de energia, cidades e transporte sustentável, o que deve ser utilizado é um conjunto de indicadores e não apenas um determinado.

Suzana Kahn é professora da Coppe da UFRJ, coordenadora executiva do Fundo Verde de Desenvolvimento e Energia da Cidade Universitária UFRJ e presidente do comitê científico do Painel Brasileiro de Mudanças climáticas (PBMC) e vice presidente do IPCC.

REFERÊNCIAS

1. Relatório de Mudanças Climáticas e Mitigação do IPCC, 2014.
2. “O Futuro que Queremos”. “The Future We Want: outcome document adopted at Rio+20”, United Nations Conference on Sustainable Development. UNCSD, 2012 .
3. IEA - Relatório da International Energy Agency (Energy Outlook), 2012.
4. Santos, A. S.; Ribeiro, S. K. *The use of sustainability indicators in urban passenger transport during the decision-making process: the case of Rio de Janeiro, Brazil*. Elsevier, 2013.
5. Jourmard, R.; Gudmundsson, H. (eds.). *Indicators of environmental sustainability in transport: an interdisciplinary approach to methods*. INRETS report, Recherches R282. Les Collections de l'INRETS; 2010.



ENTREVISTA CÉLIO BERMANN

Produção de energia elétrica a partir de usinas nucleares é desnecessária no país

Frequentemente a região de Angra dos Reis, no litoral fluminense, é atingida por grandes deslizamentos de terra. A fragilidade geológica da região, origem de muitos transtornos para turistas e para a população local, já era conhecida por seus primeiros habitantes. Os indígenas que ali viviam deram à região o nome de Itaorna, ou “terra podre”, em tupi-guarani. Para o engenheiro Célio Bermann, professor do Instituto de Eletrotécnica e Energia da Universidade de São Paulo (USP), as características do terreno em Angra são fonte de um outro tipo de preocupação: a segurança do complexo nuclear brasileiro, que em 2015 completa 15 anos, composto por duas usinas em atividade, Angra I e Angra II, e mais uma que deve entrar em operação até 2018, Angra III.

“O que houve em Fukushima pode acontecer em Angra”, alerta Bermann, referindo-se à possibilidade de um desastre provocado por deslizamentos de terra e pedras, que poderia afetar o sistema de resfriamento dos reatores das usinas nucleares. Num momento em que a crise hídrica destaca a necessidade de se



Célio Bermann

diversificar o modelo de produção de energia elétrica no Brasil, ainda fortemente baseado em hidrelétricas e em seu pressuposto de uma perene abundância de água, Célio Bermann falou à *Ciência & Cultura* sobre os riscos do uso da energia nuclear como alternativa de geração de energia elétrica. E alertou: é preciso mudar o atual sistema de fiscalização de nossas operações nucleares.

O que os brasileiros deveriam saber em relação à geração e ao uso da energia nuclear no país?

CB – A energia nuclear sempre foi entendida sob o ponto de vista do “segredo”. Seu debate nunca foi devidamente popularizado e segue como um tema fechado para o público. Infelizmente, a população não tem acesso a informações sobre as atividades nucleares no Brasil. Isso é assim por dois motivos: primeiro, pela dificuldade de tanto as instituições governamentais como as empresas

envolvidas com atividades nucleares prestarem esse tipo de informação; segundo, pela falta de um órgão, no país, que possa servir de ponte entre as atividades nucleares. A criação de uma agência nuclear no Brasil é algo absolutamente necessário para que haja uma efetiva fiscalização e monitoramento dessas atividades, assim como um acesso público a elas.

A agência à qual o senhor se refere seria nos moldes da Anvisa, da saúde, só que na área nuclear?

CB – Sim. Um projeto que visa criar essa agência tramita há bastante tempo no Congresso Nacional, mas não vai para frente. E não anda porque a instituição que hoje tem a responsabilidade de fazer a fiscalização, a Comissão Nacional de Energia Nuclear (Cnen), é a mesma que opera as nossas usinas nucleares. Para que a fiscalização e o acesso à informação sejam feitos de forma isenta há a necessidade de se desvincular o órgão de operação do órgão de fiscalização das atividades nucleares. A ideia da criação de uma agência nuclear tem sido levantada por vários colegas, tanto da academia como das próprias empresas envolvidas com as atividades nucleares no país, um grupo que não se restringe à Eletronuclear, atuante na área de geração de energia elétrica, mas inclui empresas que se dedicam a outras atividades proporcionadas pela energia nuclear – como, por exemplo, a utilização de radioisótopos na medicina.

Que porcentagem do total de energia elétrica consumida hoje no país é gerada pelas usinas nucleares?

CB – A informação oficial da participação da energia nuclear na produção de energia elétrica é de menos de 3% (2,7%) hoje. Esses são dados oficiais do Balanço Energético Nacional, documento produzido pelo Ministério das Minas e Energia no ano de 2013, com referência aos dados de 2012. A perspectiva – pelo menos é o que dizem os planos de longo prazo para essa área –, é de um aumento da participação da energia nuclear na produção de energia elétrica no país. O plano do Ministério para 2030 menciona a construção de mais seis usinas nucleares no Brasil. Pelo menos três delas seriam construídas às margens do Rio São Francisco, na região da usina hidrelétrica de Itaparica.

Precisamos da matriz nuclear para garantir a qualidade de vida das próximas gerações de brasileiros?

CB – Discordo de que a energia nuclear seja uma modalidade que evita a emissão de gases de efeito estufa. O processo de produção de energia nuclear também gera esses gases, tanto na construção como na manipulação do elemento nuclear. Mas no Brasil, e também no exterior, se constrói a falsa ideia de que a produção de eletricidade a partir da energia nuclear é benéfica porque evita a emissão de gases de efeito estufa durante a operação das usinas.

E isso não é verdade?

CB – Se pensarmos exclusivamente na operação, isso é verdade. Mas a pergunta é: diante dos riscos – e Fukushima evidenciou que esses riscos não são pequenos – o uso dessa alternativa vale a pena? O que a indústria nuclear sempre argumenta é que a probabilidade de ocorrência desses acidentes é muito pequena – e isso é verdade. Mas a questão é que uma vez que eles aconteçam, as consequências são absolutamente incontroláveis. As duas usinas brasileiras em operação na região de Angra dos Reis – Angra I e Angra II – têm um problema sério em relação às condições de segurança. Esse problema não é que nós podemos ter um terremoto ou tsunami naquela região, mas o fato de que aquela área é extremamente frágil sob o ponto de vista geológico. O que aconteceu em Fukushima pode acontecer em Angra. Um deslizamento de terra de grandes proporções que afete as linhas de transmissão de energia elétrica para as usinas pode fazer cair o fornecimento de eletricidade para o bombeamento da água do mar, usada no resfriamento dos reatores.

Não existe um plano de contingência para essa situação?

CB – Desconheço se a Eletronuclear tem *back-up* para esse tipo de situação, ou seja, se dispõe de pequenas usinas de geração de energia elétrica a diesel. Desconheço também a capacidade de geração de energia dessas usinas e o tempo que elas podem operar. O que aconteceu em Fukushima foi a ausência de energia elétrica para resfriar os reatores – e isso pode muito bem acontecer em Angra. E as condições para evacuação na região são absolutamente inexistentes.

Não existe então um plano de evacuação e treinamento da população no caso de um acidente nuclear?

CB – Os administradores dizem que sim, que há um plano. Mas trata-se

Divulgação



Vista da Central Nuclear Angra I, Rio de Janeiro



apenas de algo para fazer constar que há um plano. Não há treinamento da população, que desconhece os procedimentos necessários numa emergência – e, pior do que isso, não existem condições físicas para promover a evacuação da área. A única via de acesso à região, que é a rodovia Rio-Santos, fica intransitável em época de chuvas, por conta da queda de barreiras causadas por deslizamentos de terra e de pedras – justamente os eventos que poderiam causar um acidente nas usinas de Angra. A construção da usina Angra III vai aumentar ainda mais o risco de ocorrência de um acidente.

Há algo de novo em termos de segurança previsto para Angra III?

CB – Não há nenhuma novidade em relação àquela situação que está descrita no site da Eletronuclear. Logo após o acidente de Fukushima, o presidente da Eletronuclear declarou à imprensa que o plano de evacuação não pode se estender para um raio maior do que 15 km a partir das usinas porque alcançaria a cidade de Angra dos Reis e aí “complica muito”. Foi essa a expressão que ele usou. Isso é uma desconsideração com a imprensa e com a população brasileira. Não podemos admitir que a questão nuclear seja tratada dessa forma.

O que marca hoje as atividades nucleares, assim como outras atividades de risco no Brasil, é uma situação de convivência e irresponsabilidade de parte

das instituições e órgãos envolvidos. Não sou catastrofista, apenas me amparo no princípio da precaução. Não é possível que o enfrentamento de todos os acidentes que ocorrem no país fiquem restritos a uma atenção de emergência depois do ocorrido.

A tecnologia usada nessas usinas tem sido atualizada?

CB – Angra I utilizou equipamentos americanos (anos 1970). Os equipamentos de Angra III vieram da Alemanha e são os mesmos que os de Angra II (anos 1990), têm a mesma concepção, embora tenham se passado quase 20 anos. Eles ficaram no porto de Rotterdam (Holanda) durante 15 anos e se desconhece as suas condições de manutenção desse período. Desconheço se a empresa responsável pela construção de Angra III está monitorando os equipamentos que ficaram estocados no porto de Rotterdam nesses anos. Não vi nenhuma informação a esse respeito por parte da Eletrobrás e da Eletronuclear, sua subsidiária. É fundamental que as duas empresas disponibilizem informações ao público.

Sob o aspecto econômico, a energia termonuclear é uma boa alternativa?

Angra III, por exemplo, é uma usina extremamente cara, se formos comparar com as alternativas de geração de energia que o Brasil oferece. Há várias alternativas que poderiam suprir o montante energético que será

fornecido por Angra III, a partir da biomassa, da eólica, do gás natural. Não vejo nenhum argumento plausível para a teimosia de prosseguir no processo de construção de Angra III.

O senhor é favorável à utilização da energia nuclear no Brasil?

CB – Não sou desfavorável, desde que em pequena escala e para fins da medicina e da segurança civil, como, por exemplo, no uso de dispositivos que empregam a energia nuclear na detecção de dutos subterrâneos que podem apresentar problemas de corrosão. Mas produzir energia elétrica a partir da energia nuclear é um risco, comprovado internacionalmente por evidências. Existem evidências, também, de que grande parte dos acidentes nucleares de menor proporção sequer vem a público. A energia nuclear para gerar energia elétrica no nosso país não é necessária, porque temos alternativas. Veja que não mencionei as usinas hidrelétricas, porque penso que esse tipo de energia só é uma alternativa quando as condições sociais e ambientais para a sua construção são devidamente observadas. É preciso que a população envolvida e afetada pelas hidrelétricas esteja de acordo com os projetos e que as questões ambientais sejam cumpridas. Nessas condições, considero que a energia hidroelétrica também é uma alternativa.

Alice Giraldi

POLÍTICA DE C,T&I

Investimentos no Nordeste começam a surtir efeitos, mas região ainda enfrenta desafios

“Nos últimos dez anos, a política de C,T&I no Nordeste impactou fortemente nossa base científica e tecnológica. Ampliamos o número de universidades e instituições de ensino superior, institutos de pesquisa e de ensino tecnológico e de laboratórios especializados”. A frase é do diretor geral da Fundação de Amparo à Pesquisa da Bahia (Fapesb), Roberto Paulo Machado Lopes, mas poderia ser de qualquer outro gestor das agências nordestinas de fomento à C,T&I. Os investimentos já se refletem em alguns indicadores da região. De 2009 a 2013, a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) aumentou em 68,8% o número de publicações na base Scopus, passando de 3.216 para 5.429 artigos. A Universidade Federal do Ceará (UFC), por sua vez, passou de três pedidos de patente, no biênio 2008-2009, para 26 no biênio seguinte, de acordo com o Ranking Universitário Folha, de 2014. No ranking das universidades que mais cresceram em número de pedidos de patentes figuram outras duas: a Universidade Federal

de Sergipe (UFS), que passou de cinco para 24 pedidos no mesmo período, e a Universidade Federal do Maranhão (UFMA), que pulou de três para 14 pedidos.

De maneira geral, os gestores de C,T&I no Nordeste são otimistas em relação aos próximos anos. Francisco Carvalho, presidente da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Funcap) até dezembro de 2014, ressalta que, se os investimentos continuarem no ritmo atual e a política de interiorização do ensino superior permanecer, o futuro é promissor. “Estudos já foram feitos para formular políticas em C&T no Nordeste, abrangendo as demandas estaduais com uma visão de aplicação de curto, médio e longo prazo, através do Plano de Ciência, Tecnologia e Inovação para o Desenvolvimento do Nordeste. Também estamos vendo os resultados do Fundo de Inovação Tecnológica do Estado do Ceará (FIT), programa estratégico de incentivo à inovação e à pesquisa científica e tecnológica, que tem beneficiado instituições de pesquisa e ensino, apoiado a inovação empresarial, promovido melhoria da infraestrutura tecnológica e de projetos estruturantes e polos tecnológicos”, relata Carvalho. “Temos recebido inúmeras missões estrangeiras com interesse efetivo de consolidar parcerias nas

Ezequiel Theodoro da Silva



Universidade Federal do Oeste da Bahia, uma das instituições de ensino superior criadas no Nordeste

diferentes áreas. O crescimento de grupos de excelência também é visível. Basta analisar a demanda qualificada que a fundação tem tido nos seus recentes editais”, afirma Abraham Benzaquen, da Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia de Pernambuco (Facepe). Para o diretor geral da Fapesb, nos próximos anos, a Bahia e o Nordeste já terão alcançado um patamar bem mais elevado em C&T e construído as condições necessárias para tornar-se referência nacional. “Com o amplo trabalho que vem sendo desenvolvido pelas FAPs e demais instituições de apoio à pesquisa científica e tecnológica e de inclusão social, creio que uma parcela muito maior da população terá domínio tecnológico”, diz. “O crescimento recente da formação científica e a criação de novas universidades, como a Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB) e a Universidade

Federal do Oeste da Bahia (UFOB), consolidam nossa crença de que os avanços continuarão e serão potencializados com uma característica importante: permitir uma melhor distribuição espacial da base científica e das oportunidades de desenvolvimento tecnológico”, afiança o gestor baiano.

O DESAFIO DA QUALIDADE A opinião do secretário de C&T de Fortaleza, Tarcísio Pequeno, é menos otimista em relação aos colegas, pelo menos em âmbito nacional: “Estamos passando por uma troca de poder tanto no plano federal como no plano estadual. No plano federal não há perspectivas muito positivas por conta da situação macroeconômica e das pressões do mercado financeiro e da imprensa, que provavelmente resultarão em cortes de verba pública e, como todos sabemos, a área de ciência e tecnologia sempre está na linha de frente da lâmina de corte. As perspectivas não são boas. No entanto, no plano estadual, pode-se antever uma melhora, dada a natureza do governo entrante, muito aberto ao diálogo e consciente da importância da ciência e tecnologia na construção de uma nova estratégia para o desenvolvimento do estado. É lícito esperar, por exemplo, que, pela primeira vez, o recurso previsto constitucionalmente em 2% da

receita tributária líquida para a Funcap seja honrado”, aponta. Apesar de avanços no cenário de publicações e pedidos de patentes das universidades da região, nenhuma delas figura entre as 10 melhores do país no Ranking Universitário Folha. O aumento significativo dos investimentos não significa melhora na qualidade das pesquisas, como destaca o professor Gilson Volpato, da Universidade Estadual Paulista (Unesp): “A diminuição das disparidades na qualidade científica em nosso país não depende somente de dinheiro, mas de educação. O processo de formação de cientistas no Brasil é antiquado e equivocado, ao menos aquele que se concentra na pós-graduação. Com isso, núcleos de pesquisa tradicionais e que se concentram em certos estados acabam se destacando”, enfatiza. Os problemas não se restringem à qualidade da pesquisa. Para Tarcísio Pequeno, as políticas de financiamento ainda são escassas. “Esse financiamento tem que ser disputado em editais, normalmente dirigidos à inovação, em que frequentemente os órgãos públicos não podem competir. Essa é a principal dificuldade que temos. O sistema de C,T&I não está preparado para apoiar órgãos como o nosso”, finaliza.

Giselle Soares

PESCA

Impactos da pesca recreativa sob a perspectiva da pesquisa científica

O tucunaré nos rios ou o marlim azul no mar são espécies de peixes brasileiros que atraem adeptos da pesca esportiva, rendendo batalhas memoráveis para os pescadores. Não com menos atenção, os pesquisadores da pesca esportiva também têm travado batalhas incansáveis na busca pelo conhecimento científico. Diferente do que se imagina, a pesca recreativa, apesar de associada ao lazer, pode causar danos, como apontam pesquisas recentes. O relatório final da mais recente conferência mundial sobre o tema – 7ª Conferência Mundial de Pesca Recreativa (7ª WRFC) – mostrou, entre outros fatos, que o rápido crescimento da pesca recreativa decorrente do turismo nos países em desenvolvimento causou problemas sociais e ecológicos. Realizada na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), o evento avaliou que os benefícios econômicos dos empreendimentos desse setor permanecem com os investidores estrangeiros e nem sempre com os agentes das economias locais. Parece também haver um crescimento significativo nos ín-



Ezequiel Theodoro da Silva

Pesca recreativa cresce, mas impactos são pouco conhecidos

lices de participação na pesca recreativa em países em desenvolvimento, mas este fenômeno geralmente ocorre de maneira não regulamentada (monitorada) devido à falta de reconhecimento da área (pesca recreativa) nas políticas desses países.

MONITORAMENTO Para aumentar a consciência dos problemas do setor, bem como as oportunidades, o incentivo a programas de pesquisa sobre o tema são fundamentais para formular políticas públicas adequadas ao monitoramento da pesca recreativa. Apesar de nos países desenvolvidos haver maior engajamento com o processo de desenvolvimento de políticas de pesca e de gestão de recursos em nível internacional, nacional e local, nos países em desenvolvimento a situação é ainda pior não sendo observados esforços significativos para o monitoramento da pesca recreativa.

será capaz de gerar informações fundamentais para a formulação de políticas públicas voltadas à exploração sustentável da pesca recreativa.

Na Argentina, pesquisadores evidenciaram que a pesca esportiva é responsável por significativas contribuições econômicas na província de Salta. No Reino Unido, a pesca esportiva tem sido apontada por pesquisadores como ferramenta para dar acesso aos pescadores a informações científicas relevantes, auxiliando a tomada de decisão dos mesmos. Já nos EUA, as pesquisas científicas visam gerar informações para garantir a sobrevivência de um peixe predador conhecido como trevally (*Caranx ignobilis*) após a soltura, entre muitos outros.

No Brasil, apesar do crescimento, muitos entraves são apontados pelos pesquisadores para a prática sustentável da pesca esportiva. Entre os

Existem diferenças marcantes entre países desenvolvidos e em desenvolvimento nos esforços voltados para o monitoramento da pesca recreativa e na produção científica sobre o tema, sendo maior nos países desenvolvidos. Mas todos concordam que a pesquisa científica

desafios estão a ausência ou má coordenação dos esforços na esfera da preservação-conservação do meio ambiente, o número insignificante de pesquisas nacionais focando a vida aquática em sua relação direta com as práticas de pesca esportiva nas diferentes regiões brasileiras, investigações de natureza econômica, entre outros. Além desses aspectos, diferente de muitos países, a pesca esportiva é uma ferramenta pouco explorada no Brasil para a preservação dos recursos hídricos costeiros ou de águas interiores.

PESCA, DIVERSÃO E PESQUISA Para Kátia Freire, professora do Departamento de Engenharia de Pesca e Aquicultura da Universidade Federal de Sergipe (UFS), embora algumas pesquisas isoladas indiquem elevada importância econômica local da pesca recreativa, ainda se desconhece o total capturado pela pesca esportiva no país, assim como a proporção da captura que é liberada através do pesque-e-solte e o valor econômico total dessa atividade.

Com a realização da 7ª WRFC, um grupo de 19 pesquisadores reuniu-se para produzir um artigo científico que retrate as diferentes nuances da pesca esportiva no Brasil. Os impactos negativos associados à pesca recreativa sem monitoramento evidenciam a urgência da realização de mais pesquisas sobre o tema.

Juliana Schober

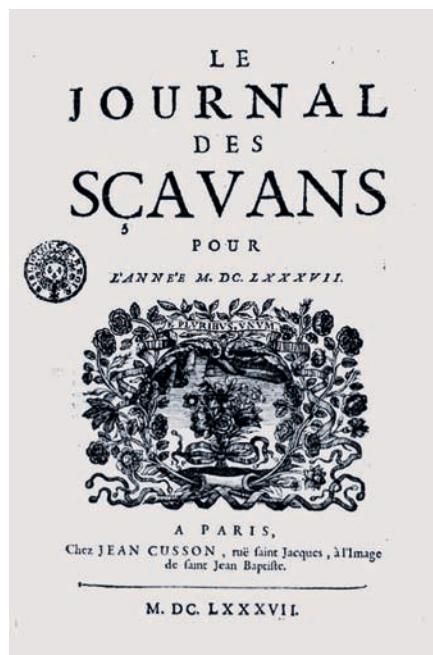
MUN

350 ANOS

Periódicos científicos marcam autoria, difundem conhecimento e buscam reinvenção

Hoje, os periódicos científicos interferem fortemente na produção científica das nações, são o carro-chefe da produtividade de acadêmicos e o meio pelo qual a ética na pesquisa se delinea. Mas não foi sempre assim. Em 1665 surgiam duas das primeiras revistas especializadas, o francês *Journal de Savants* e o inglês *Philosophical Transactions*, ainda na ativa. Nestes 350 anos, os esforços de divulgar os principais avanços da ciência e do conhecimento se mantêm e o enfoque está na credibilidade dos artigos, nas questões que envolvem o processo de avaliação por pares e no peso que as áreas do conhecimento atribuem aos artigos científicos. Em março a Royal Society, em Londres, Inglaterra, organiza uma série de celebrações para entender os trajetos que os periódicos traçaram, os desafios e o futuro.

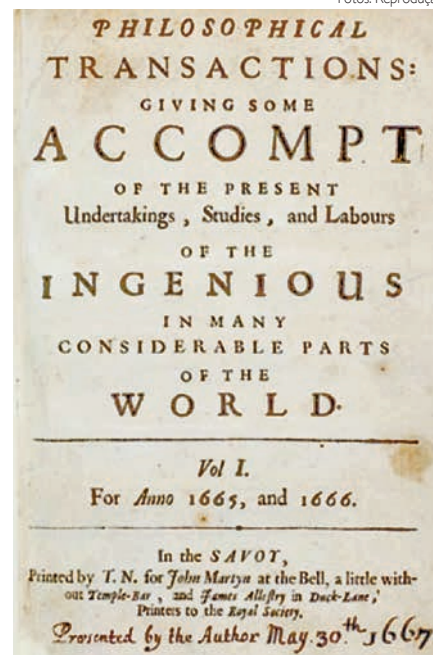
Com apenas 12 páginas, em 5 de janeiro foi lançada a primeira edição semanal do *Journal des Sçavans* (ortografia atualizada em 1797), inspirado no formato de distribuição de jornais e almanaques, combinado com o conteúdo de correspon-



Capas dos periódicos *Journal des Savants*, francês, e *Philosophical Transactions*, inglês

dência entre acadêmicos e catálogos de livros. Com traços mais literários, a publicação atendeu à necessidade do público de receber informações mais rapidamente e com menor custo de produção que os livros. O conteúdo era recheado com resumos de livros recentes, obituários de ilustres das ciências e letras (os sábios – *savants*), com reflexões críticas, além de decisões jurídicas civis e eclesiásticas, e voltado não apenas para os intelectuais, mas para um grupo mais amplo de leitores.

Seu primeiro editor, Jean-Denis de Sallo, além de membro do parlamento francês foi um intelectual que participou



da criação da Academia de Ciências da França. “A revista foi criada para o alívio daqueles indolentes ou muito ocupados para ler livros inteiros. É um meio de satisfazer a curiosidade e de compreender sem grandes dificuldades”, justificou Sallo na primeira edição. A partir de 1816 a revista passou a ser publicada pela Academia de Letras francesa, consolidando-se como periódico literário. Hoje, as edições são semestrais e existem 288 volumes digitalizados no site da Biblioteca da França (<http://gallica.bnf.fr/>).

MODELO PARA PERIÓDICOS CIENTÍFICOS

Num movimento similar, a Royal Society, fundada em 1662, organizou uma publicação que desse

Fotos: Reprodução



Notícias do Mundo

vazão aos debates científicos que ocorriam dentro de suas paredes, além de incentivar a prática e o desenvolvimento científicos. As páginas do *Philosophical Transactions* receberam contribuições de autores ilustres como Robert Boyle, Isaac Newton, Gottfried Leibniz, Benjamin Franklin, Charles Darwin, Michael Faraday e Stephen Hawking. O filósofo natural e teólogo alemão Henry Oldenburg, seu idealizador e primeiro editor era responsável justamente pela correspondência internacional da Royal Society e sua experiência em garimpar e compartilhar informações valiosas com os membros da instituição foram fundamentais para a definição do perfil da publicação. As primeiras edições reuniam resumos de livros recém-lançados, revisões, descrição de observações e experimentos de filósofos naturais europeus.

O diferencial em relação ao periódico francês era o perfil de relatos detalhados de experimentos que serviam não apenas para incentivar pesquisas inéditas, mas também assegurar direitos autorais sobre invenções inacabadas ou descobertas científicas.

“O que começou como um instrumento para poupar trabalho, criada por Henry Oldenburg como um meio de simplificar a correspondência da sociedade e, talvez, gerar um pouco de lucro, deu início a um gê-

nero totalmente novo – a revista científica, uma forma de impressão cuja flexibilidade, diversidade de conteúdo e velocidade de transmissão imediatamente cativou a imaginação de filósofos naturais do século XVII e provocou uma revolução na comunicação de seu trabalho”, afirmou Paul Nurse, presidente da Royal Society. Ambas as publicações pretendiam contribuir para que o conhecimento científico circulasse entre especialistas e interessados. Aos poucos os artigos científicos foram ganhando espaço, tornando-se mais populares a partir do século XVIII. Um dos exemplos de sua velocidade e força está na divulgação da teoria da evolução de Charles Darwin, que apesar de duas décadas de pesquisas e investimentos na divulgação por meio de livros, foi convencido a publicá-la em forma de artigo em 1858. O histórico “On the tendency of species to form varieties; and on the perpetuation of varieties and species by natural means of selection”, com breves cinco páginas foi publicado na revista *Proceedings of the Linean Society of London* em coautoria com Alfred Wallace, de modo a garantir a autoria sobre a teoria que revolucionaria a biologia e inúmeras outras áreas do conhecimento.

Há sinais de início de um sistema de revisão por pares no periódico escocês *Medical Essays and Observations* da *Royal Society Edinburg*. O

próprio *Philosophical Transactions* inaugurou seu comitê para revisão de artigos em 1752. Mas o sistema de revisão por pares só se consolidaria a partir da segunda metade do século XIX, acompanhando a tendência à especialização nas ciências e como uma forma de distinguir publicações de profissionais e amadores. Sinal dessa especialização é a criação da revista *Philosophical Transactions* A (física, engenharia e matemática) e B (ciências da vida) em 1887. Hoje a instituição inglesa soma 10 periódicos.

PRESSÃO POR MAIS RIGOR Dentre as importantes transformações que os periódicos sofreram no último século está a criação de indexadores que permitiram a organização e recuperação de artigos, com a posterior criação de índices de produtividade, sobretudo a partir dos anos 1960, e a migração sucessiva para o meio digital a partir da popularização da internet. No entanto, até hoje é comum encontrarmos revistas científicas cuja versão online é simplesmente o espelho da versão impressa. As revistas especializadas passaram a estabelecer normas e parâmetros de publicação que acabaram afetando a própria forma de fazer ciência, pressionando por mais transparência e qualidade nas informações divulgadas. Esse é o exemplo de experimentos com animais ou exames clínicos

MUN

em humanos, na descrição do papel de cada autor ao final dos artigos, na divulgação de anexos com detalhamento de experimentos que não cabem no espaço reservado aos artigos, entre outros.

Multiplicam-se versões multimídia de artigos científicos, a exemplo do projeto “O artigo do futuro” anunciado em 2009 pela editora holandesa Elsevier e colocado em prática pela revista *Celle* já disseminados em outras publicações. O objetivo é que seja permitido não apenas a leitura horizontal, aos modos de um artigo impresso, mas que os gráficos, imagens, resultados, referências possam ser cruzados com outros artigos de modo a potencializar para uma leitura mais profunda do estudo, fazendo conexões com outras pesquisas.

Um dos pontos centrais de debate é a busca por um processo de *peer review* mais transparente e eficaz. Isto porque ele não tem sido suficiente para diminuir os casos de má conduta acadêmica, dentre eles o número de retratações cresce em ritmo superior à publicação de artigos, como mostraram R. Grant Steen, Arturo Casadevall e Ferric Fang, em artigo da *Plos One* de 2013 (DOI 10.1371).

Há ainda as questões que envolvem o acesso ao conteúdo dos periódicos. As grandes editoras internacionais costumam cobrar duas vezes: pela submissão dos artigos e pela leitura integral dos artigos. No Bra-

sil, líder mundial em acesso aberto, os periódicos já começam a cobrar pelas submissões e tentam fortalecer sua internacionalização e se manter gratuitos para o público leitor.

COMEMORAÇÕES A partir de 6 de março, data de fundação do *Philosophical Transactions*, a Royal Society inicia uma série de eventos comemorativos, começando com uma exibição de vídeos sobre artigos seminais que inspiraram cientistas e transformaram o mundo. De 19 a 21 de março uma grande conferência em história da ciência (“Publish or perish? The past, present and future of the scientific journal”) reúne especialistas de universidades britânicas, americanas e francesas para debater os desafios presentes e futuros das publicações científicas. De 20 a 21 de abril e de 5 a 6 de maio a instituição prepara mais debates acerca do “futuro da comunicação científica especializada com enfoque em temas polêmicos da comunicação científica, como o impacto da tecnologia, o surgimento da cultura científica e como cientistas devem se comunicar no futuro”, como informa o site da Royal Society. Após mais de três séculos, estamos assistindo transformações que vão ecoar nos modos de produção de ciência dos próximos anos. Mais motivos para comemorarmos.

Germana Barata

DIVULGAÇÃO CIENTÍFICA

Parasitologia em quadrinhos aproxima ciência da população

Isabel Vincent é pesquisadora do Centro de Parasitologia Molecular Wellcome Trust (WTCMP, na sigla em inglês), no Reino Unido, onde estuda o protozoário *Trypanosoma cruzi*, que causa a doença de Chagas. Ela é mais conhecida, no entanto, como Izzy, personagem dos gibis publicados pelo Wellcome Trust para divulgar pesquisas e informações sobre doenças parasitárias negligenciadas como verminoses, doença do sono e leishmaniose. Ligado à Universidade de Glasgow, o centro dedica-se exclusivamente ao estudo dos impactos dessas doenças, ao desenvolvimento de medicamentos e de métodos de controle. A primeira revista em quadrinhos publicada pelo Wellcome Trust foi *Parasites*, em 2010. “Inicialmente foram impressas cinco mil revistas mas, com as reimpressões, chegamos a 10 mil exemplares”, conta Alexandra Mackay, que gerencia o centro de pesquisa e coordena as ações de divulgação científica. “Escolhemos os quadrinhos porque pensamos que seria uma forma de comunicação divertida, que atingiria todas as



idades. Tem sido um método de divulgação muito bem sucedido", diz.

CIÊNCIA EM CORES *Parasites* foi escrita pelo parasitologista da Universidade de Glasgow, James Hall, e ilustrada por Edward Ross, artista de quadrinhos de Edimburgo, com grande experiência na divulgação científica. Segundo ele, a linguagem dos quadrinhos ajuda a fazer com que ideias complexas tornem-se acessíveis para o grande público. "Meu desafio é equilibrar o rigor científico com imagens atraentes", diz. "Em *Parasites*, por exemplo, tentei representar os parasitas de forma que ficassem, ao mesmo tempo, coloridos, brilhantes e assustadores", conta o artista. Com textos simples, *Parasites* trata de algumas doenças causadas por parasitas, do contágio e da forma em que são feitas as pesquisas – por exemplo, para facilitar a visualização de interações-chave, os cientistas introduzem moléculas fluorescentes (retiradas da água-viva) no interior desses organismos. Os autores enfatizam a importância de se estudar as doenças negligenciadas, assim chamadas porque, como atingem sobretudo a população de baixa renda, não despertam o

Divulgação WTCMP



Página da primeira revista em quadrinhos publicada pelo Wellcome Trust, no Reino Unido

interesse da indústria farmacêutica. Uma dessas doenças, a malária, também foi tema de um dos gibis publicados pelo Wellcome Trust. Em 2012 foi publicada a revista *Malária: a batalha contra um assassino microscópico*, produzida em parceria com o Instituto Europeu Virtual para a Pesquisa da Malária (Evimalar), uma rede de pesquisadores financiada pela comissão europeia.

PORTA DE ENTRADA Nem todos estão dispostos a enfrentar uma leitura densa sobre temas complexos como processos de contágio e disseminação de doenças

parasitárias. "O mundo colorido que apresentamos nas histórias em quadrinhos pode ser muito mais atraente e capaz de atingir um público mais amplo", acredita Ross. "A ideia, no entanto, é cativar o leitor, para que, a partir do que aprendeu nas histórias em quadrinhos, ele se sinta inspirado para buscar conhecimento e aprender mais", aponta. O gibi sobre malária foi traduzido em diversos idiomas, entre eles o português, espanhol, suaíli e chechewa, línguas faladas no Quênia e em Moçambique respectivamente. O instituto publicou *Study parasitology*, em 2013, na qual Isabel Vincent, ou Izzi, explica

do que trata a parasitologia e quais as principais doenças estudadas no WTCMP. A ideia de transformar os pesquisadores em personagens ajuda a aproximá-los dos leitores. Para Mackay, a ideia é desenvolver uma série própria de revistas em quadrinhos. "Também criamos versões eletrônicas das revistas. Assim qualquer pessoa, desde um estudante na África, um gestor de um instituto de pesquisa ou mesmo alguém que goste de quadrinhos, pode acessar e usar o material que produzimos", finaliza.

Patrícia Mariuzzo



ENERGIA

Desafios para geração de energia na América Latina

O uso das fontes de energia renováveis será cada vez mais importante para o desenvolvimento sustentável na América Latina. O Brasil, por exemplo, mesmo dispondo de fontes de geração de energia hidrelétrica, terá que lidar com mudanças ambientais que afetam a disponibilidade da água.

Segundo pesquisadores do Painel Intergovernamental sobre Mudança do Clima (IPCC) já é possível observar alterações no fluxo e disponibilidade de água na América do Sul, o que deverá afetar regiões já vulneráveis. No Brasil, a recente seca da nascente do Rio São Francisco, na Serra da Canastra, em Minas Gerais, e a diminuição do nível do Sistema Cantareira, em São Paulo, parecem apontar nessa direção. Para o professor da Faculdade de Engenharia Elétrica da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Carlos Alberto Mariottoni, “períodos de seca deverão se tornar mais frequentes no mundo nos próximos anos”. “Nas últimas décadas a Cordilheira dos Andes encolheu quase metade de sua camada de gelo e isso tem a ver com a disponibilidade de água potável”, diz ele.

Karin Kemper, conselheira sênior do Banco Mundial para América

Latina e Caribe, afirma que uma combinação de dois fatores deve nortear as políticas públicas em relação à água e à energia. “Em certas bacias hidrográficas haverá uma diminuição das chuvas e da vazão. Mas, mesmo nas bacias em que isso não ocorrer, o padrão sazonal mudou – temos episódios de secas mais longos e picos de cheia mais intensos”, disse ela, que apresentou o relatório do Banco Mundial “Turn Down The Heat – Confronting the New Climate Global” em dezembro de 2014, em Washington (EUA).

ADAPTAÇÃO Karin ainda menciona que a maioria das obras de infraestrutura, para gerar energia ou não, é planejada de acordo com padrões observados de comportamento climático. Nos últimos anos, entretanto, o comportamento do clima tem se tornado cada vez mais imprevisível. Por exemplo, uma usina de geração elétrica a gás precisa de água para resfriamento de suas turbinas. Essa água geralmente é retirada de um rio, voltando para ele depois de completar o ciclo na usina termelétrica. “No entanto, se a temperatura da água do rio aumentar acima de certo nível, a usina vai ter que parar, pois, do contrário, irá despejar água quente demais no rio, o que teria um impacto desastroso para o ecossistema”, explica Karin no relatório do Banco Mundial.

Além disso, segundo a analista, países latino-americanos deveriam

“complementar a geração de energia hidrelétrica investindo na geração de energia térmica baseada em fontes mais alternativas como lixo ou biomassa, energia eólica e solar, criando matrizes energéticas diversificadas, cada uma com vantagens e desvantagens”.

O pesquisador da Unicamp, Alberto Mariottoni, também defende o desenvolvimento de fontes diversas para geração de energia. Segundo ele, “os países devem buscar diminuir a emissão de gases de efeito estufa, em todas as atividades econômicas, incluindo a geração de energia”.

Ele lembra, no entanto, que o desenvolvimento dessas fontes não é barato e que elas exigem investimentos em infraestrutura elevados. “O Brasil já está recuperando o atraso em relação à energia eólica e solar. Em 2014 vimos leilões importantes nessa área no país”, comenta.

O desenvolvimento sustentável depende de mudanças relacionadas à geração de energia. Essas mudanças, como notam os especialistas, passam não apenas pela oferta, mas também pela demanda energética. O Brasil está em uma posição privilegiada para coordenar esse processo, tem uma matriz energética razoavelmente limpa e é um dos líderes nas negociações globais sobre meio ambiente. Mais mudanças e investimentos, porém, são necessários.

Ricardo Manini

PSICANÁLISE



FILOSOFIA

COORDENAÇÃO

Jassanan Amoroso Dias Pastore

Oswaldo Giacóia Junior

Ines Loureiro

Marilsa Taffarel

Leopoldo Fulgencio

Franklin Leopoldo e Silva

Camila Salles Gonçalves

Rafael Rocha Daud

APRESENTAÇÃO

A PRESENÇA SCHOPENHAUERIANA NO PENSAMENTO DE FREUD

Jassanan Amoroso Dias Pastore

A influência mútua entre filosofia e psicanálise abarca grande complexidade e um extenso campo de discussão, por se tratar de um espaço transdisciplinar e, por isso, exigir certo conhecimento das duas disciplinas envolvidas. Este Núcleo Temático pretende limitar-se a discutir a repercussão de algumas questões filosóficas sobre a elaboração de certas noções psicanalíticas e vice-versa, de maneira que algo possa ser compreendido acerca dessa relação. Não se trata de fazer uma importação *ipsis literis* de conceitos filosóficos para aplicá-los na proposta teórico-clínica da psicanálise.

Oswaldo Giacóia, filósofo, empreende uma aproximação entre as obras de Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud a partir da crítica feita por ambos à concepção tradicional de Eu, consciência e subjetividade, bem como da centralidade de conceitos como impulsos e afetos, com sua ancoragem corporal. Problematisa também o pretenso dualismo de alma (*psiche*, consciência, mente etc) e corpo, e elucida a noção de **grande razão** em Nietzsche, segundo a qual a alma é um efeito de superfície, uma cadeia semiótica produzida pela racionalidade corporal. Ines Loureiro, psicanalista, se lança no desafio de repensar o estatuto da experiência a partir da dimensão do inconsciente baseando-se em Michel Foucault, Giorgio Agamben, John Dewey, entre outros. O texto da psicanalista Marilsa Taffarel examina a releitura efetuada por Ernst Cassirer de conceitos fundamentais da metapsicologia freudiana e sua repercussão na clínica. Leopoldo Fulgencio, psicanalista, coloca em evidência a penetração do existencialismo moderno no pensamento de Donald Winnicott. O filósofo Franklin Leopoldo e Silva mostra a contribuição da psicanálise como um dos instrumentos necessários para Jean-Paul Sar-

tre realizar o entendimento de uma questão central em sua filosofia: a relação entre subjetividade e história. O artigo de Camila Gonçalves, psicanalista e filósofa, aborda a influência de pensadores da psicanálise sobre o pensamento filosófico atual, tomando Jacques Lacan como exemplo privilegiado. O psicanalista Rafael Daud problematiza as teorias do contrato social na obra de Freud.

No presente artigo, o estudo dos textos freudianos, a partir da perspectiva estabelecida pelos encontros e desencontros que Freud promove entre a **psicanálise e a filosofia schopenhaueriana**, permite investigar as possíveis aproximações e os eventuais distanciamentos entre o pensamento do filósofo Arthur Schopenhauer e de Sigmund Freud.

Pertinente aos afastamentos é preciso demarcar que lidamos com campos e métodos distintos, o que leva a diferentes pontos de vista e a diferentes níveis de discurso, com suas destinações específicas. Schopenhauer pretende desvendar a verdade cosmológica e existencial, ao passo que Freud se preocupa, primordialmente, com a investigação da vida psíquica atrelada ao inconsciente, a partir de sua clínica orientada para o tratamento dos neuróticos. Freud não faz metafísica como Schopenhauer, mas sim metapsicologia.

A proximidade se dá na medida em que ambos os autores se inscrevem numa linha de pensamento que leva em conta os impulsos inconscientes na gênese da ação humana, a preponderância da sexualidade na constituição da psique e a força da corporeidade na formação das representações.

Renato Mezan considera que “esses saberes não comportam uma redução recíproca, e nada há de ameaçador quando uma dessas disciplinas se debruça sobre a outra criando um jogo de perspec-

tivas. No mínimo, é enriquecedor” (1). Ou seja, a psicanálise e a filosofia são dois âmbitos distintos de abordagem da psique, porém, uma vez mantidas as diferenças, podemos realizar um diálogo profícuo e lançar uma luz sobre a psicanálise a partir da filosofia, ou da própria história da filosofia.

Embora Freud tenha sido acusado por alguns filósofos, em especial por Anatol Rosenfeld, de “ter ‘recalcado’ edipianamente a poderosa influência do seu pai espiritual” (2) – no caso, Schopenhauer –, mostraremos que o criador da psicanálise reconhece, ao longo de sua obra, por meio de inúmeras referências ao pensamento do filósofo, que Schopenhauer antecipa muitas ideias fundamentais que serão mais tarde incorporadas pela psicanálise.

Freud é inovador ao transportar para a psique individual e para a clínica psicanalítica, constituída como uma técnica terapêutica, muitas das questões antes levantadas não só pelos cientistas e literatos como também pelos filósofos. Freud bebe dessas fontes, ora aproximando-as, ora distanciando-as do pensamento psicanalítico.

Em meio à transição do século XIX, marcado pelo **otimismo teórico do racionalismo e do primado da consciência**, para o século XX, caracterizado pela **crise da razão**, Freud funda a psicanálise, uma nova ciência sobre a alma humana que tem como fundamentos o **inconsciente e as pulsões**. De maneira semelhante, cem anos antes, na passagem do século XVIII para o XIX, o filósofo Schopenhauer já havia problematizado não só as tentativas de se interpretar metafisicamente o mundo de maneira otimista, em especial a de Leibniz, como também as concepções dos idealistas românticos alemães – **particularmente a de Hegel** –, que, de modo geral, ao seguirem a tradição, postulavam um **princípio racional absoluto do mundo**. Schopenhauer, no entanto, em sua obra magistral *O mundo como Vontade e como representação* (1818), elabora um pensamento que situa a essência do homem não na consciência e na razão, mas na **Vontade**, considerada por ele como um **impulso cego, irracional, indomável e sem fundamento, grundlos**, que move o mundo (3). A Vontade, *wille*, concebida como a coisa em si, é definida por Schopenhauer ora como um “ímpeto cego”, *blinder drang*, irresistível, ora como “impulso”, *trieb*, gratuito. A Vontade é um querer incessante porque nunca se basta, uma pulsão que impregna o interior de tudo o que é real: é o verdadeiro móbil da natureza. Assim, o fio condutor do pensamento do filósofo é o pressuposto de que a realidade possui um fundo infundado, que é essencialmente uma fúria implacável, intratável, incontrolável que se apraz em atrair a nossa própria destruição, em devorar tudo e todos sem nenhuma racionalidade. Até mesmo a beleza está assentada sobre essa estrutura feroz. Nas palavras do romancista Thomas Mann, estudioso e difusor das ideias schopenhauerianas, a vontade é “a causa primeira e irredutível do ser, sua base mais profunda, a fonte de todos os fenômenos, a potência presente e operante em

cada um deles, a criadora de todo o mundo visível e de toda a vida, porque seria o querer viver” (4). Além disso, “a **Vontade em si é absolutamente livre** e se autodetermina por inteiro, não havendo lei alguma para ela” (5), ou seja, a **Vontade é soberana sobre a razão**. A razão, tão celebrada pelos filósofos iluministas ocupa agora um papel secundário. Em suma, a Vontade é a substância do mundo e a essência do homem; é uma força inconsciente, indeterminada e livre que comanda o mundo e habita nosso corpo e nosso pensamento.

Desta forma, **Schopenhauer** se afasta de certos idealistas alemães de sua época – como Hegel, Fichte e Schelling –, que apostavam na fé inabalável da razão, pois ele defende a **subordinação da razão à intuição** e, sobretudo, **da representação à Vontade**, sendo, “antes mesmo de Nietzsche, o primeiro a denunciar a metafísica pela prioridade que ela atribui à razão”, conforme declara Roberto Machado (6). Schopenhauer critica severamente todos os filósofos que cometem o “velho erro fundamental” de postular o ser verdadeiro do homem no conhecimento consciente, com “a intenção de representar o homem como o mais distante possível do animal” (7). Ao despotencializar a razão, Schopenhauer “é, portanto, totalmente

coerente com sua concepção imanente do discurso filosófico”, afirma Jean-Marie Schaeffer (8). Para o pensador alemão, as formas racionais da consciência não passam de aparências, e a essência de todas as coisas é alheia à razão: “A consciência é a mera superfície de nossa mente, da qual, como da terra, não conhecemos o interior, mas apenas a crosta” (9), exercendo o inconsciente um papel fundamental em sua filosofia.

Neste momento, cabe explicitar que o sistema filosófico de Schopenhauer é uma **metafísica**, porém **imanente ao corpo**, ou seja, que não ultrapassa a experiência. E leva em conta não só a experiência exterior como também a interior, não só o mundo objetivo como também o subjetivo. Para o autor, seus princípios “não ultrapassam, todavia, o mundo dado na experiência, mas apenas esclarece o que o [mundo] é, já que o decompõe em suas partes componentes” (10). O mundo é explicado a partir dele mesmo, e qualquer afirmação está fundamentada no próprio mundo. Assim, dizemos que seu pensamento se encaixa na esfera da filosofia imanente, que é distinta da transcendente. Assim, o termo “metafísico”, na filosofia schopenhaueriana, não pode ser entendido ao modo da religião cristã, como a afirmação de algo além deste mundo, e sim como algo que se dá neste mundo mesmo das coisas. Esse lugar privilegiado concedido à experiência implica que sua filosofia é erguida no solo da realidade intuitiva que lança e consolida os conceitos abstratos. Metodologicamente falando, Schopenhauer está inserido no “método analítico” (11).

Em sua metafísica ancorada no corpo, o filósofo postula que o **primeiro objeto é o nosso próprio corpo**, com a particularidade de ser o único objeto imediato. O corpo humano é objeto sentido, experimentado, vivido. É a partir da minha noção de Eu que eu

**"A CONSCIÊNCIA
É A MERA
SUPERFÍCIE DE
NOSSA MENTE, DA
QUAL, COMO DA
TERRA, NÃO
CONHECEMOS O
INTERIOR (...)"**

represento o mundo. Cada ser humano não se encontra no mundo como um sujeito sem corpo; pelo contrário, cada homem habita um corpo que, segundo o filósofo, é comandado pela vontade. Assim, o conhecimento do sujeito é intermediado pelo seu corpo, que é o ponto de partida da intuição, e se dá por meio de uma apreensão imediata. Essa operação coloca a intuição como base do seu pensamento, e diferentemente dos idealistas de sua época, a intuição para Schopenhauer não é racional, mas representativa. A intuição implica uma configuração do mundo de acordo com nossa subjetividade (12). Mais do que dedução, sua filosofia é intuição e, nesse sentido, se aparenta mais com a arte do que com a ciência.

Aliás, para **Schopenhauer**, a **arte**, uma forma especial de conhecimento, **é considerada superior à ciência**. Sua concepção de arte se aproxima da noção de sublimação da pulsão, ou melhor, de processo criativo em Freud. Porém, para o filósofo, o ato criativo não é suficiente para aniquilar totalmente a Vontade, exercendo uma função terapêutica de cessar, **apenas momentaneamente**, o sofrimento humano. A busca da vida ascética é a única maneira de se atingir a renúncia completa da Vontade e de se livrar de seu efeito: a dor interminável. Mas, neste ponto, a psicanálise irá se distanciar radicalmente do filósofo, na medida em que Freud recusará a ascese porque ela representa a perda da força vital.

A **poesia é o gênero literário que tem primazia na filosofia de Schopenhauer**: “o poeta é o espelho da humanidade, e traz à consciência dela o que ela sente e pratica” (13). O poeta dá conta da essência da humanidade, representando as ações humanas, “a luta da Vontade contra si mesma, tal como ela se encarna nos conflitos humanos”, diz Machado (14). A poesia trágica, nesse caso, é a que melhor enuncia essa luta sem fim e possibilita ao ser humano a contemplação direta da ideia de sofrimento, das mazelas humanas.

A problemática central da filosofia de Schopenhauer é: **“O mundo é minha representação”** (15) e, sobretudo, **“O mundo é minha Vontade”** (16), ou melhor, o mundo é vontade. Se a vontade é a coisa em si, o indivíduo é somente fenômeno, e então a minha vontade – a vontade individual, a vontade de cada ser humano – é sempre contaminada pela vontade universal, que é permanente na diversidade dos fenômenos: “há uma unidade essencial em todos os seres” (17). Como representação, que é a aparência, o mundo é compreendido a partir do princípio da causalidade, tempo e espaço, e é sempre representação para um sujeito e submetida à vontade. A Vontade humana pode ser parcialmente conhecida, pois, ao se manifestar diretamente no corpo, ela se dá a conhecer por meio dos atos dele, que são os atos da Vontade. Notemos que Schopenhauer faz uma **distinção crucial entre a Vontade e a representação**: a Vontade é primordial, primária, fundamental, e a representação é secundária, subordinada, condicionada.

**"O POETA É O
ESPELHO DA
HUMANIDADE,
E TRAZ À
CONSCIÊNCIA
DELA O QUE
ELA SENTE E
PRÁTICA"**

Mann salienta que Schopenhauer, ao se referir ao desejo inconsciente, “fala do sofrimento do mundo em geral, fala também do teu e do meu sofrimento” (18). Sim, porque Schopenhauer, e depois Freud, já discorre sobre coisas que desejamos ou tememos e que não são, muitas vezes, conhecidas por nós: “Muitas vezes não sabemos o que desejamos ou tememos. Podemos acalantar um desejo por muitos anos sem confessá-lo para nós, sem mesmo chegar a ter dele uma clara consciência, é que sua revelação parece perigosa para nosso amor próprio, para a boa opinião que precisamos ter de nós mesmos, mas tão logo o desejo se concretize, a alegria sentida nos ensina, não sem alguma confusão, que havíamos desejado aquele acontecimento com todas as nossas forças: seria o caso, por exemplo, da morte de um parente próximo de quem somos herdeiros” (19). O filósofo continua explicitando que a maioria de nossos desejos não é satisfeita, e, quando a satisfação ocorre, cessa o prazer e surge o tédio. Schopenhauer utiliza a imagem do balanço de um pêndulo, retomada mais tarde por Marcel Proust, para ilustrar como a nossa vida oscila entre a dor da carência e o tédio, e vice-versa, que são, na realidade, seus componentes básicos. Schopenhauer ainda acrescenta

que a satisfação de um desejo não é duradoura, não é uma última satisfação, e, então, cada desejo satisfeito nos empurra para um novo desejo e assim por diante, e o homem vive num processo doloroso de infinita insaciedade, de contínuas frustrações que causam sofrimento, o que torna sua vida extremamente infeliz. Mann lembra que o filósofo metaforiza que o sujeito de desejo “jaz sob a roda de Íxion, enche incansavelmente o tonel das Danaides; é Tântalo com sua sede eterna” (20). Schopenhauer ainda distingue que se a vontade encontra dificuldades para atingir seu objetivo, surge em nós

o **sofrimento**; contudo, se ela alcança seu alvo, experimentamos a **satisfação**: “Nomeamos sofrimento a sua travessão por um obstáculo, posto entre ela e o seu fim passageiro; ao contrário, nomeamos satisfação, bem-estar, felicidade, o alcance do fim”. E, como esse processo é interminável, Schopenhauer conclui que, se “não há fim último para o esforço humano, não há nenhuma medida e fim para o sofrimento” (21). Daí decorre a máxima schopenhaueriana de que o sofrimento é o fundo da vida: **“Toda vida é sofrimento”** (21). As vivências de satisfação e de dor constituirão, em Freud, dois resíduos: os estados de desejo e os afetos. De certa maneira, essa concepção de vida como sofrimento será adotada por Freud, em *O mal-estar da civilização* (1930), ao dizer que “o desejo de que o homem ‘seja feliz’ não está incluído nos planos do ‘Criador’”. Freud prossegue e reafirma que o destino do homem está mais próximo da infelicidade que deriva de várias fontes, dentre elas a natureza insaciável das pulsões: “nossas possibilidades de felicidade sempre são restringidas por nossa própria constituição. Já a infelicidade é mais fácil de ser experimentada” (22).

Para o filósofo, embora a vontade seja una, ela apresenta uma discórdia essencial consigo mesma. Assim, nossa vida é um conflito

contínuo, um combate contra a Vontade, uma guerra perpétua, já que “deve o mundo vegetal servir de alimento para o mundo animal e cada animal, por sua vez, de presa e alimento para outro – e, assim, a Vontade de vida não cessa de se devorar a si mesma” (23). O homem, por sua vez, também contribui para acirrar com a mais espantosa evidência “o horror do combate de todos contra todos, do autoestilhaçamento da vontade, segundo a máxima hobbesiana *Homo homini lupus*” (24), “a guerra de todos contra todos” (25). Essa ideia de Hobbes, contida em seu *Leviatã* (1909), é partilhada também por Freud em *O mal-estar na civilização* (26), ao radicalizar que o ser humano traz consigo uma **potência de destruição**. Com a noção de **pulsão de morte**, que traduzimos por destruição voltada para o próprio sujeito, e, quando exteriorizada, dirigida contra o objeto, Freud inscreve a violência como um forte elemento do aparelho psíquico. Pulsão de morte que inclui não só o retorno ao inorgânico como também o prazer pela destruição de si mesmo e do outro. Freud declara tanto a onipresença da pulsão de morte quanto sua autonomia. Trata-se de uma disposição pulsional destrutiva autônoma, originária do ser humano, de caráter silencioso, e o grande obstáculo à civilização. Paradoxalmente, o próprio homem surge como o inimigo potencial da civilização.

Diversos comentadores admitem um elo inegável entre certas noções do pensamento de Schopenhauer e o de Freud. Entre eles, Clément Rosset, autor do prefácio da edição francesa da obra capital de Schopenhauer, *Le monde comme Volonté et comme représentation*, ao considerar que “a filosofia de Schopenhauer contém o germe do pensamento de Nietzsche e de Freud” (27).

Paul-Laurent Assoun, em seu livro *Freud, a filosofia e os filósofos* (1976), salienta a presença constante do personagem Schopenhauer na memória de Freud: “Nesse filósofo maldito, Freud identifica secretamente o reflexo do pária excluído da comunidade científica, que era ele” (28). Para Assoun, trata-se de uma clara identificação de Freud com Schopenhauer, no que tange à solidão enfrentada por ambos diante da recusa na aceitação das ideias deles pela comunidade científica, da época específica de cada um, banhada pelo racionalismo: “Na realidade, é o ‘solitário de Frankfurt’ que é evocado e que, a partir de 1831, e durante uns vinte anos, conheceu uma existência e produziu uma obra quase totalmente desconhecida. O que surpreende Freud é a dissonância entre o homem e seu tempo, entre a certeza da importância da mensagem e a incompreensão do século. Ora, essa simpatia repousa num mecanismo de identificação notável entre ‘o solitário de Frankfurt’ e ‘o solitário de Viena’” (29), conforme descreve Freud em sua *Selbstdarstellung* (1925): “Por mais de dez anos, após meu afastamento de Breuer, não tive seguidores. Fiquei completamente isolado. Em Viena, fui evitado; no exterior, ninguém me deu atenção” (30). Para Assoun está em jogo um parentesco ideológico em que Schopenhauer e Freud são os sujeitos e os emissários, com mais ou menos um século de intervalo, de uma verdade fundamental que, por seu conteúdo, inflige uma ferida ao narcisismo humano, e os condena a uma espécie de maldição ide-

ológica. A **primazia da Vontade sobre a razão**, no filósofo, ou **da pulsão sobre a razão**, em Freud, e o poder do inconsciente e da sexualidade na vida psíquica configuram a questão maldita recusada pela tradição filosófica marcada pelo racionalismo.

Jean Hyppolite, em seu livro *Ensaio de psicanálise e filosofia* (1971) diz que as ideias de Freud já tinham sido pretendidas por pensadores anteriores, mas sublinha que é Freud quem clareia o caminho para que se faça notar em seus predecessores, como Schopenhauer, aquilo que o antecede. Hyppolite considera Freud não só o descobridor de uma nova terapêutica aplicada às neuroses como também um pensador raro que abre um novo caminho para interpretar a realidade humana: “Um desses homens de gênio (tão raros) que desvelam, descobrem um novo caminho. Muito antes e retrospectivamente, pode-se muito bem dizer que outros já haviam pressentido ou indicado o que foi assim descoberto, mas de qualquer maneira foi necessário este esclarecimento novo para que se notasse em seus predecessores o que Freud pela primeira vez exprimiu claramente” (31). Hyppolite concorda com Assoun que Freud teve o mérito de perseguir o desvelamento de uma verdade antes pressentida, mesmo que esse desvelamento fosse penoso e decepcionante, na medida em que desmistificava o homem.

Jair Barboza, filósofo da atualidade, reafirma que “a psicanálise de Freud absorve por completo a teoria dos impulsos inconscientes, o papel nuclear da sexualidade na vida humana, o retorno ao inorgânico etc de *O mundo como Vontade e como representação*” (32). **Schopenhauer é o pioneiro das chamadas filosofias do impulso, como a de Nietzsche**, e é quem lança as bases sobre as quais será erguida a psicanálise: “Schopenhauer, de fato, está na base do pensamento contemporâneo. Ora, se ele abre o horizonte para as filosofias do impulso, como a de Nietzsche, e a psicanálise de Freud, então em vez de dizer que os pilares do pensamento contemporâneo são Nietzsche, Freud e Marx, como o quer Foucault, talvez mais acertado seria dizer que esses pilares são Schopenhauer e Marx. Sem o primeiro a filosofia da vontade de poder e a psicanálise seriam impensáveis” (33).

SCHOPENHAUER NO TEXTO FREUDIANO A seguir, a partir da investigação de diversos textos freudianos, faremos um cotejamento para mostrar, pela pena do próprio Freud, como se dá, ou não, o parentesco entre o seu pensamento e o de Schopenhauer.

A primeira referência a Schopenhauer feita por Freud já aparece em um de seus textos iniciais, o célebre *A interpretação dos sonhos* (1900). Nele, **Freud declara a colaboração decisiva de Schopenhauer** em sua reflexão sobre as origens dos **sonhos** ao dizer: “a linha de argumentação desenvolvida pelo filósofo Schopenhauer, em 1851, exerceu decisiva influência em grande parte dos escritores. Nosso quadro do universo, segundo seu ponto de vista, é alcançado por nosso intelecto tomando-se as impressões que estão ligadas a ele e remodelando-as sob as formas de tempo, espaço e causalidade. Durante o dia, os estímulos do interior do organismo, do sistema

nervoso simpático, exercem, no máximo, um efeito inconsciente sobre o nosso estado de espírito. Mas à noite, quando não estamos mais ensurdecidos pelas impressões do dia, as que surgem de dentro são capazes de atrair atenção – do mesmo modo que, à noite, podemos ouvir o sussurrar de um regato que é abafado pelos ruídos do dia. Mas como irá o intelecto reagir a esses estímulos, senão executando sua própria função peculiar sobre eles? Os estímulos são, em consequência, remodelados em formas que ocupam espaço e tempo e obedecem às regras da causalidade e assim surgem os sonhos” (34). Nessa citação, Freud reconhece o lugar de importância ocupado pelo sonho no pensamento de Schopenhauer, lugar esse sempre renegado pelo racionalismo ocidental, mas que será incorporado mais tarde por Freud. Ao afirmar que “temos sonhos”, o filósofo se indaga não só se “não seria toda a vida um sonho” como também se haveria “um critério seguro para distinguir o sonho da realidade, os fantasmas dos objetos reais”. Schopenhauer responde que “sonho e realidade fluem conjuntamente, confundindo-se”, e assim traz bastante próximo de nós, psicanalistas, “o parentesco íntimo entre vida e sonho”. Schopenhauer recorre a várias passagens poéticas consonantes com sua teoria sobre os sonhos. Dentre muitas, evoca Píndaro ao dizer que “O homem é o sonho de uma sombra”, e Sófocles, que no verso 125 de *Ajax* declama: “Vejo que nós, viventes, nada somos senão figuras ilusórias, imagens de sombras fugidias”. Ao lado deles, Shakespeare, em *A tempestade* (1610/1611), ao falar que “Somos feitos do mesmo estofo que os sonhos, e a nossa breve vida está rodeada de um sono”. Também, Calderón de la Barca, que, tão profundamente imbuído da mesma visão, a expressa, por assim dizer, através de um drama intitulado *A vida é sonho* (1635). Por fim, metaforiza que “a vida e os sonhos são folhas de um mesmo livro. A leitura encadeada se chama vida real”. Ao evocar os poetas, diz que “somos obrigados a conceder aos poetas que a vida é um longo sonho” (35). Provavelmente, Freud vislumbra aí o princípio de continuidade entre as atividades psíquicas da vigília e o sonho.

Prossigamos com nossa pesquisa. O filósofo se refere a um **corpo com impulsos inconscientes**, e o principal deles é o impulso sexual, ou seja, **o impulso sexual é o foco da vontade**, esse ímpeto cego desejante, eternamente insatisfeito. Ao dar um lugar central aos impulsos inconscientes e sexuais do corpo, Schopenhauer adquire uma relevância epistemológica na filosofia ocidental, incluindo o corpo do investigador, sua subjetividade, no conhecimento. No prefácio à quarta edição dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud enfatiza o lugar central desempenhado pela sexualidade na vida psíquica, inclusive na da criança de tenra idade, o que custou a ele a acusação de que a psicanálise era um pansexualismo. Nesse texto, ao tratar da **influência do sexual nas ações humanas**, **Freud também identifica Schopenhauer como o seu antecessor**: “Contudo, precisamos ainda ter em mente que muito do que este livro contém – sua insistência sobre a importância da sexualidade em todas as realizações humanas e a tentativa que faz para ampliar o conceito de sexualidade – forneceu, desde o início, os mais fortes

pretextos da resistência contra a psicanálise. Certas pessoas chegaram ao extremo, em sua busca de termos pomposos e de fácil aceitação, de mencionar o “pansexualismo” da psicanálise e de acusá-la levemente de “tudo” explicar pelo sexo. Isto poderia nos espantar se nos fosse possível esquecer como os fatores emocionais tornam as pessoas confusas e esquecidas. **Pois, já faz muito tempo que Arthur Schopenhauer, o filósofo, mostrou à humanidade o quanto suas atividades são determinadas pelos impulsos sexuais, no sentido comum da expressão**” (36).

Posteriormente, no texto “Uma dificuldade no caminho da psicanálise” (1917), **Freud reafirma que o filósofo Schopenhauer é** aquele que, mais do que outros, não só inaugura a ideia da vontade inconsciente, que Freud equipará textualmente às pulsões da psicanálise, como também anuncia aos homens “o seu ser sexual” ao ressaltar a gênese sexual da vontade: “Provavelmente muito poucas pessoas podem ter compreendido o significado, para a ciência e para a vida, do reconhecimento dos processos mentais inconscientes. **Não foi, no entanto, a psicanálise, apressemo-nos a acrescentar, que deu esse primeiro passo.** Há filósofos famosos que podem ser citados como precursores – **acima de todos, o grande pensador Schopenhauer, cuja 'Vontade' inconsciente equivale às pulsões mentais da psicanálise. Foi esse mesmo pensador,** ademais, que, em palavras de inesquecível impacto, advertiu a humanidade quanto à **importância, ainda tão subestimada pela espécie humana, da sua ânsia sexual.** A psicanálise tem apenas a vantagem de não haver afirmado essas duas propostas tão penosas para o narcisismo – a importância psíquica da sexualidade e a inconsciência da vida mental – sobre uma base abstrata, mas demonstrou-as em questões que tocam pessoalmente cada indivíduo e o forçam a assumir alguma atitude em relação a esses problemas. É somente por esse motivo, no entanto, que atraí sobre si a aversão e as resistências que ainda se detêm, com pavor, diante do nome do grande filósofo” (37).

Em “As resistências à psicanálise” (1925), Freud retoma a acusação de pansexualismo e interpreta que a resistência da maioria dos filósofos frente às suas ideias se deve a um motivo duplo: a admissão da psique restrita à esfera da consciência e a recusa do papel da sexualidade na vida psíquica. Mas, **Freud destaca a posição inovadora de Schopenhauer e sua contribuição não só no âmbito dos processos psíquicos inconscientes como também no largo alcance do seu conceito de sexualidade. Freud declara: “A significação incomparável da vida sexual havia sido proclamada pelo filósofo Schopenhauer em uma passagem intensamente marcante.** Ademais, aquilo que a psicanálise chamou de sexualidade não era em absoluto idêntico ao impulso no sentido de uma união dos dois sexos ou no sentido de produzir uma sensação prazerosa dos órgãos genitais; tinha muito mais semelhança com o Eros, que tudo inclui e tudo preserva, do *Banquete* de Platão” (38). Cogita-se que a **passagem marcante de Schopenhauer**, em que o filósofo atribui o predomínio do desejo sexual sobre os demais desejos, que Freud teria em mente é: “ele (desejo sexual) é diferente de qualquer outro

desejo: ... ele não é apenas o mais forte, é, porém, mesmo especificamente, de um tipo mais poderoso que qualquer outro” (39). Para Assoun, a **sexualidade em Schopenhauer não se reduz à “concepção estreita de uma sexualidade genital e procriadora”** (40). Maria Lucia Cacciola é outra comentadora a concordar que Schopenhauer não pensa a sexualidade de forma redutora, pois, para o filósofo, “a sexualidade expande-se e amolda-se nas várias manifestações da vida afetiva e intelectual” (41).

Gérard Lebrun, em *Passeios ao léu* (1983), lembra que as ideias de Schopenhauer pairavam na atmosfera de Viena na época de Freud, e que a leitura de seu pensamento “foi frutífera, e Freud homenageia Schopenhauer por ter sido capaz de ver que a pulsão sexual representa a encarnação da vontade de viver. O que é mera justiça, pois o Eros freudiano já está em ampla medida presente em *O mundo como Vontade e representação*”, conforme segue: “O instinto sexual é a substância da vontade de viver e representa a sua concentração. Assim, chamei justamente as partes genitais de foco da vontade. Mais, até pode-se dizer que o homem é um instinto sexual que tomou corpo... só este instinto liga e perpetua o conjunto dos seus fenômenos. Sem dúvida, a vontade de viver manifesta-se inicialmente enquanto esforço para a conservação do indivíduo; mas aí se trata apenas de um degrau no esforço para a conservação da espécie” (42).

Continuando nosso cotejamento, veremos que por meio da **teoria do recalque** podemos evidenciar, ao mesmo tempo, uma aproximação e um distanciamento entre os dois pensadores. Em *A história do movimento psicanalítico* (1914), em que há o registro da teoria do recalque como a pedra angular sobre a qual repousa a estrutura da psicanálise, Freud designa Schopenhauer como seu precursor nessa teorização, porém, com hesitação, devido ao fato de Freud ter nela efetuado transformações que a distanciaram da concepção schopenhaueriana de recalque, que havia sido pensada de modo muito preciso a partir de pressupostos metafísicos. Freud diz: “A teoria do recalque, sem dúvida alguma, ocorreu-me independentemente de qualquer outra fonte; não sei de nenhuma impressão externa que me pudesse tê-la sugerido, e por muito tempo imaginei que fosse inteiramente original, até que Otto Rank ... **nos mostrou um trecho da obra de Schopenhauer *World as will and idea* na qual o filósofo procura dar uma explicação da loucura. O que ele diz sobre a luta contra a aceitação da parte dolorosa da realidade coincide tão exatamente com o meu conceito de recalque** que, mais uma vez, devo a chance de fazer uma descoberta ao fato de não ser uma pessoa muito lida. ... **Tive, portanto, de me preparar – e com satisfação – para renunciar a qualquer pretensão de prioridade nos muitos casos em que a investigação psicanalítica laboriosa pode apenas confirmar as verdades que o filósofo reconheceu por intuição**” (43). Uma década mais tarde, em *Um estudo autobiográfico* (1925), Freud re-

"O INSTINTO SEXUAL É A SUBSTÂNCIA DA VONTADE DE VIVER E REPRESENTA A SUA CONCENTRAÇÃO"

afirmará “O alto grau em que a psicanálise coincide com a filosofia de Schopenhauer – ele não somente afirma o domínio das emoções e a suprema importância da sexualidade, mas também estava até mesmo cômico do mecanismo do recalque (...)” (44).

Sabemos que a teoria das pulsões ocupa um lugar privilegiado na psicanálise freudiana e nos remete ao centro da atividade criadora de Freud, àquilo que nele há de mais inovador, mais perturbador e de ruptura com os saberes de sua época. E é exatamente **na elaboração de sua concepção dualista da vida pulsional**, em *Além do princípio do prazer* (1920) – texto significativo em que Freud opera uma guinada em seu pensamento ao enfatizar a força da pulsão de morte na psique –, **que Freud diz encontrar abrigo na baía da filosofia de Schopenhauer, selando, assim, sua filiação fundamental com o filósofo**: “Detenhamo-nos por um momento nessa concepção notadamente dualista da vida pulsional. De acordo com a teoria de E. Hering, na substância viva operam ininterruptamente dois tipos de processos, em direções opostas – uns construtivos, anabólicos, os outros destrutivos, catabólicos. Podemos ousar reconhecer, nessas duas direções dos processos vitais, a atividade de

nossos dois movimentos pulsionais, das pulsões de vida e das pulsões de morte? E há outra coisa que não podemos ignorar: que inadvertidamente **adentramos o porto da filosofia de Schopenhauer**, para quem a morte é ‘o autêntico resultado’ e, portanto, o objetivo da vida, enquanto a pulsão sexual [*sexualtrieb*] é a encarnação da vontade de vida” (45). Desta forma, **Freud revela a influência da filosofia de Schopenhauer na constituição de sua visão dualista da vida pulsional**, Eros e Thanatos, e reconhece a existência da pulsão sexual, de vida, e da pulsão de morte no

pensamento de Schopenhauer.

Em suma, para Schopenhauer, na esfera humana, o inconsciente, a vontade, a sexualidade e o recalque são conceitos que se recobrem e tomam a dianteira sobre os processos racionais.

No texto “Ansiedade e vida pulsional”, a XXXII das *Novas conferências introdutórias* (1933), Freud traz inovações teóricas e aprofundamentos metapsicológicos, e enfatiza o estatuto e o lugar fundamental da teoria das pulsões como uma mitologia. **Freud irá agora problematizar o parentesco com Schopenhauer**, contido em *Além do princípio do prazer*, relativo às **pulsões eróticas** e às **pulsões de morte**: “Se é verdade que – em alguma época incomensuravelmente remota e de um modo irrepresentável – a vida se originou da matéria inorgânica, então, de acordo com nossa suposição, deve ter surgido uma pulsão que procurou eliminar a vida novamente e restabelecer o estado inorgânico. Se reconhecemos nessa pulsão a autodestruição de nossa hipótese, podemos considerar a autodestruição como expressão de uma pulsão de morte que não pode deixar de estar presente em todo processo vital. Ora, as pulsões, nas quais acreditamos, dividem-se em dois grandes grupos – as pulsões

eróticas, que buscam acumular cada vez mais substância viva em unidades cada vez maiores, e as pulsões de morte, que se opõem a essa tendência e levam o que está vivo a um estado inorgânico. Da ação concorrente e antagônica entre essas duas pulsões procedem os fenômenos da vida que chegam ao seu fim com a morte” (46). Ao prosseguir, Freud faz uma distinção: “Talvez os senhores venham a sacudir os ombros e dizer: ‘Isso não é ciência natural, é filosofia de Schopenhauer!’ Mas, senhoras e senhores, por que um pensador ousado (Schopenhauer) não poderia ter entrevisto algo que depois se confirma por intermédio de uma pesquisa séria e laboriosa?”, e demarca, em seguida, o que é próprio do lugar freudiano investigativo: a contradição e a dualidade fundamental das pulsões, em oposição a uma intuição totalizante. “E mais, o que estamos dizendo não é nem mesmo Schopenhauer autêntico. Não estamos afirmando que a morte é o único objetivo da vida; não estamos desprezando o fato de que existe vida, assim como existe morte. Reconhecemos duas pulsões básicas e atribuímos a cada uma delas a sua própria finalidade. Como as duas se mesclam no processo de viver, como a pulsão de morte é posta a serviço dos propósitos de Eros, especialmente quando voltada para fora como agressividade – estas são tarefas reservadas à investigação futura” (47).

Barboza, ao nos lembrar da presença do monismo da vontade schopenaueriana, faz um esclarecimento a respeito dessa diferenciação operada por Freud: “De fato, para Schopenhauer não existem dois impulsos *autônomos* que jogam entre si para constituir o mundo, mas apenas a vontade de vida é o mais real dos objetos, e o jogo entre vida e morte é emanção dela – é o chamado *monismo* da vontade. E aquele jogo, enquanto fenômeno no espaço e no tempo vinculados pela causalidade, é uma aparência não essencial, é uma grande ilusão” (48).

Para terminar, não podemos deixar de lado a tão conhecida **fábula dos porcos-espinhos de Schopenhauer**: “Um grupo de porcos-espinhos ia perambulando num dia frio de inverno. Para não congelar, os animais chegavam mais perto uns dos outros. Mas, no momento em que ficavam suficientemente próximos para se aquecer, começavam a se espetar com seus espinhos. Para fazer cessar a dor, dispersavam-se, perdiam o benefício do convívio próximo e recomeçavam a tremer. Isso os levava a buscar novamente a companhia uns dos outros, e o ciclo se repetia, em sua luta para encontrar uma distância confortável entre o emaranhamento e o enregelamento” (49). A metáfora diz respeito à ideia de um ciclo, que se repete constantemente na convivência entre as pessoas. Em consonância com Schopenhauer, Freud também elenca o vínculo entre as pessoas como a fonte, dentre outras, mais espinhosa, no sentido de ser aquela que produz mais sofrimento no homem, e em “Psicologia de grupo e análise do ego”, **Freud retoma a fábula schopenaueriana** e explicita: “Mantemos perante nós a natureza das relações emocionais que existem entre os homens em geral. **De acordo com o famoso símile schopenaueriano dos porcos-espinhos** que se congelam, nenhum deles pode tolerar uma aproximação demasiado

íntima com o próximo. Os dados da psicanálise mostram que quase toda relação afetiva íntima de certa duração entre duas pessoas – casamento, amizade, relações entre pais e filhos – contém um depósito sedimentar de sentimentos de aversão e hostilidade, que só escapa à percepção em decorrência do recalque” (50).

No vaivém de convergências e divergências, é preciso deixar claro que “Freud jamais fez uma importação selvagem da filosofia schopenaueriana para a psicanálise, nem pretendeu que a psicanálise se reduzisse a um prolongamento terapêutico da doutrina de Schopenhauer” (52), estabelecendo, portanto, uma descontinuidade entre as intuições totalizantes do filósofo e as pesquisas psicanalíticas. Referente ao pensar metapsicológico, Freud adverte em 1925, em seu *Selbstdarstellung*: “Mesmo quando me afastei da observação, evitei cuidadosamente qualquer contato com a filosofia propriamente dita” (51).

Jassanan Amoroso Dias Pastore é psicanalista clínica, membro efetivo da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) e do Instituto de Psicanálise Sedes Sapientiae. Autora do livro O trágico: Schopenhauer e Freud. Ed. Primavera Editorial. 2015.

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Mezan, R. *Tempo de muda: ensaios de psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras. p. 78. 1998.
2. Rosenfeld, A. *Texto/Contexto I*. São Paulo: Perspectiva. pp.174-175. 2009.
3. Jair Barboza, tradutor da obra de Schopenhauer, esclarece que Schopenhauer escreve “Vontade” com “V” maiúsculo porque é a coisa em si, a natureza toda, e também para diferenciá-la da vontade individual, grafada com “v” minúsculo, que vem a ser uma objetividade da Vontade (2005, p. 169, nota 8).
4. Mann, T. *O pensamento vivo de Schopenhauer* (P. F. do Amaral, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. p. 19. 1951.
5. Schopenhauer, A. *O mundo como Vontade e como representação* (J. Barboza, Trad.). São Paulo: Unesp. p. 370. 2005.
6. Machado, R. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. p. 170. 2006.
7. Schopenhauer, A. *Le monde comme volonté et comme représentation* (A. Burdeau, Trad.). Paris: PUF. pp. 894-895. 2009.
8. Jean-Marie Schaeffer, citada por Machado, R. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. p. 170. 2006.
9. Schopenhauer, A. *O mundo como Vontade e como representação* (J. Barboza, Trad.). São Paulo: Unesp. p. 368. 2005.
10. Schopenhauer, A. *Fragmentos para a história da filosofia* (M. L. M. e O. Cacciola, Trad.). São Paulo: Iluminuras. p. 118. 2003.
11. Schopenhauer, A. *Sobre o fundamento da moral* (M. L. M. e O. Cacciola, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. p. 209. 2001.
12. Machado, R. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. p. 175. 2006.
13. Schopenhauer, A. *O mundo como Vontade e como representação* (J. Barboza, Trad.). São Paulo: Unesp. p. 329. 2005.

14. Machado, R. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. p. 181. 2006.
15. Schopenhauer, A. *O mundo como Vontade e como representação* (J. Barboza, Trad.). São Paulo: Unesp. p. 43. 2005.
16. Schopenhauer, A. *O mundo como Vontade e como representação* (J. Barboza, Trad.). São Paulo: Unesp. p. 45. 2005.
17. Machado, R. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. p. 168. 2006.
18. Mann, T. *O pensamento vivo de Schopenhauer* (P. F. do Amaral, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. p. 24. 1951.
19. Schopenhauer, A. *Le monde comme Volonté et comme représentation* (A. Burdeau, Trad.). Paris: PUF. pp. 907-908. 2009.
20. Mann, T. *O pensamento vivo de Schopenhauer* (P. F. do Amaral, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. p. 25. 1951.
21. Schopenhauer, A. *O mundo como Vontade e como representação* (J. Barboza, Trad.). São Paulo: Unesp. pp. 399-400. 2005.
22. Freud, S. "O mal-estar na civilização". In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 21). Rio de Janeiro: Imago. p. 95. 1929.
23. Mann, T. *O pensamento vivo de Schopenhauer* (P. F. do Amaral, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. p. 23. 1951.
24. Schopenhauer, A. *O mundo como Vontade e como representação* (J. Barboza, Trad.). São Paulo: Unesp. p. 447. 2005.
25. Schopenhauer, A. *Sobre o fundamento da moral* (M. L. M. e O. Cacciola, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. p. 123. 2001.
26. Freud, S. "O mal-estar na civilização". In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 21). Rio de Janeiro: Imago. p. 133. 1929.
27. Rosset, C. *Lógica do pior*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo. p. 35. 1989.
28. Assoun, P.-L. *Freud, a filosofia e os filósofos* (H. Japiassu, Trad.). São Paulo: Francisco Alves. p. 172. 1978.
29. Assoun, P.-L. *Freud, a filosofia e os filósofos* (H. Japiassu, Trad.). São Paulo: Francisco Alves. p. 172. 1978. Schopenhauer viveu em Frankfurt de 1831 até sua morte em 1860.
30. Freud, S. "Um estudo autobiográfico". In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 20). Rio de Janeiro: Imago. p. 63. 1925.
31. Hyppolite, J. (1989). *Ensaio de psicanálise e filosofia* (A. Telles, Trad.). Rio de Janeiro: Taurus-Timbre. p. 88. 1989.
32. Barboza, J. (2005). Prefácio. In: A. Schopenhauer, *O mundo como Vontade e como representação* (J. Barboza, Trad., pp. 7-18). São Paulo: Unesp. p. 11. 2005.
33. Barboza, J. (2005). Prefácio. In: A. Schopenhauer, *O mundo como vontade e como representação* (J. Barboza, Trad., pp. 7-18). São Paulo: Unesp. pp. 11-12. 2005.
34. Freud, S. "A interpretação dos sonhos". In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vols. 4-5). Rio de Janeiro: Imago. p. 38. 1900.
35. Schopenhauer, A. *O mundo como Vontade e como representação* (J. Barboza, Trad.). São Paulo: Unesp. pp. 59-61. 2005.
36. Freud, S. "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade". In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 7). Rio de Janeiro: Imago. p. 134. 1905.
37. Freud, S. "Uma dificuldade no caminho da psicanálise". In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 7). Rio de Janeiro: Imago. pp. 178-179. 1917.
38. Freud, S. "As resistências à psicanálise". In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 19). Rio de Janeiro: Imago. pp. 270-271. 1925.
39. Freud, S. "As resistências à psicanálise". In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 19). Rio de Janeiro: Imago. pp. 277-278. 1925.
40. Assoun, P.-L. *Freud, a filosofia e os filósofos* (H. Japiassu, Trad.). São Paulo: Francisco Alves. p. 183. 1978.
41. Cacciola, M. L. M. e O. (1995). "A Vontade e a pulsão em Schopenhauer". In: A. H. de Moura (Org.), *As pulsões* (pp. 53-63). São Paulo: Escuta. p. 59. 1995.
42. Lebrun, G. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense. p. 91. 1983.
43. Freud, S. "A história do movimento psicanalítico". In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago. pp. 25-26. 1914.
44. Freud, S. "Um estudo autobiográfico". In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 20). Rio de Janeiro: Imago. pp. 75-76. 1925.
45. Freud, S. "Além do princípio do prazer". In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 20). Rio de Janeiro: Imago. pp. 219-220. 1920.
46. Freud, S. "Novas conferências introdutórias sobre psicanálise". In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 22). Rio de Janeiro: Imago. p. 133. 1933.
47. Freud, S. "Novas conferências introdutórias sobre psicanálise". In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 22). Rio de Janeiro: Imago. p. 134. 1933.
48. Barboza, J. Prefácio. In: A. Schopenhauer, *Metafísica do amor, metafísica da morte* (J. Barboza, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. p. XXII. 2004.
49. Schopenhauer, A. *Le monde comme volonté et comme représentation* (A. Burdeau, Trad.). Paris: PUF. p. 1467. 2009.
50. Freud, S. "Psicologia de grupo e análise do ego". In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 18). Rio de Janeiro: Imago. p. 56. 1921.
51. Freud, S. "Um estudo autobiográfico". In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 20). Rio de Janeiro: Imago. p. 75. 1925.
52. Pastore, J. A. D. *O trágico: Schopenhauer e Freud*. São Paulo: Primavera Editorial, p. 326. 2015.

O INFINITO CAMPO HERMENÊUTICO

Oswaldo Giacóia Junior

Um diálogo entre Nietzsche e a psicanálise não pode prescindir de uma menção à erosão por este filósofo do campo tradicional da *psyché*. Com efeito, a crítica disruptiva a que Nietzsche submete a modernidade cultural e a história da filosofia tem como alvo privilegiado o núcleo espiritual da metafísica, isto é, a subjetividade e os processos de subjetivação. Não se trata, de modo algum, de simplesmente inverter a valoração que sempre foi dada à alma (ao espírito ou intelecto) em relação ao corpo e à carne. Trata-se de subverter inteiramente a própria ideia de uma oposição entre mente e corpo, fazendo deste a “grande razão” e daquele um instrumento e um brinquedo – um efeito de superfície – um signo, ou melhor, uma cadeia semiótica da prodigiosa racionalidade corporal.

“O corpo humano, no qual torna-se de novo vivo e corpóreo o passado inteiro e remoto de todo vir-a-ser orgânico, por meio do qual, por sobre o qual, para além do qual, parece fluir uma imensa e insondável corrente: o corpo é um pensamento mais admirável do que a antiga ‘alma’” (1). Nesse sentido, o corpo é, para Nietzsche, não um mero objeto disponível e sujeitado à curiosidade teórica; ele é, antes, “um pensamento admirável”. Insondável em sua natureza labiríntica, o corpo é, ao mesmo tempo, o fio de Ariadne, que nos guia pelos percursos mais abissais e inauditos, pelo labirinto do universo entendido como feixe de configurações e ramificações da infinitamente proteiforme vontade de poder. Em Nietzsche, o corpo não pode, pois, ser adequadamente tomado no mero registro do físico-somático, biológico, daquilo que *stricto sensu* se determina como o objeto da fisiologia. O corpo tem a impalpável concretude de um campo de forças, ou de uma superfície de cruzamento entre múltiplas perspectivas. No corpo fala a linguagem do inconsciente, sua natureza íntima é apresentar-se como semiose infinita.

Como unidade de organização, o corpo nos abre a perspectiva para a compreensão da totalidade do orgânico, pois o homem não é senão essa mesma totalidade continuando a viver numa determinada direção.

Com isso, em última instância, também se tornaram inutilizáveis as antigas oposições entre “natureza” e “espírito”, e até mesmo as diferenciações meramente formais entre “orgânico” e “inorgânico”; a saber: na medida em que encontramos no homem todo orgânico já como síntese incorporada de forças inorgânicas, e com isso – para além de causa e efeito – sempre reencontramos novamente tudo aquilo que em nós está tão “firmemente incorporado”. “Que o gato homem sempre de novo

recaia sobre suas quatro pernas – eu quis dizer sobre sua única perna “Eu” –, isso é apenas um sintoma de sua unidade *fisiológica*, mais corretamente, de sua “reunião”: nenhum motivo para se crer numa “unidade anímica”.

Este si mesmo corporal, de que o “Eu/consciência” é apenas uma *projeção mental*, não é o **contrário** da racionalidade, mas sua verdadeira figura, mesmo que ignorada. A pequena razão é apenas instrumento da “grande” razão, cuja extensão, fronteiras e possibilidades permanecem desconhecidas para a consciência. Um dos efeitos da inversão operada pela genealogia nietzscheana vai consistir, pois, em indicar essa dimensão inaudita, sobre cujo pano de fundo a consciência (a pequena razão) aparece como uma ilha pequena e frágil num oceano infinito. Nessa indicação, podemos encontrar um ponto de apoio para nossa aproximação com Freud, uma vez que também para este o ego forma parte da superfície do corpo, sendo ele próprio projeção de uma superfície. E, nesse sentido, uma aproximação com a metapsicologia de Freud torna-se prodigiosamente fecunda.

O ego é sobretudo um ego corporal; ele não é apenas uma entidade de superfície, senão que é, ele próprio, a projeção de uma superfície. Se procurarmos uma analogia anatômica para ele, poderemos identificá-lo antes de tudo com o “homúnculo cortical” dos anatomistas, que fica de cabeça para baixo no córtex, estende os calcanhares para cima, olha para trás e, como sabemos, possui a zona da fala no lado esquerdo. Dedicou-se atenção repetidamente à relação do ego com a consciência, todavia existem aqui alguns fatos importantes que devem ser novamente descritos. Acostumados como estamos a levar conosco, por toda parte, nossa escala social ou ética de valores, não ficamos surpresos em ouvir que a cena das atividades das paixões inferiores se acha no inconsciente; esperamos, ademais, que quanto mais alto uma função mental se coloque em nossa escala de valores, mais facilmente encontrará acesso seguro à consciência. Aqui, contudo, a experiência psicanalítica nos desaponta. Por um lado, temos provas de que mesmo operações intelectuais sutis e difíceis, que ordinariamente exigem reflexão vigorosa, podem igualmente ser executadas pré-conscientemente e sem chegarem à consciência. Outra experiência, porém, é muito mais estranha. Em nossas análises, aprendemos que existem pessoas nas quais as faculdades de autocritica e consciência moral (*Gewissen*) – portanto, atividades mentais que são avaliadas como extremamente elevadas – são inconscientes e inconscientemente produzem efeitos da maior importância (3).

Trata-se, portanto, em Freud, como já em Nietzsche, de interpretar o “ego/consciência” a partir do corpo e corporalmente, e fazê-lo tanto do ponto de vista topológico quanto, sobretudo, dinâmico e econômico. Se, para Nietzsche, um indivíduo é um prodigioso campo de forças, esse indivíduo, em sentido psicanalítico, deve ser considerado como um “id psíquico desconhecido

e inconsciente, sobre cuja superfície assenta-se o ego, desenvolvido a partir do sistema percepção-consciência. Se desejarmos uma apresentação gráfica, então acrescentaremos que o ego não envolve completamente o id, mas apenas na medida em que o sistema percepção forma a sua [do ego] superfície; portanto, como a gema fica instalada no ovo. O ego não está pronunciadamente separado do id, mas mistura-se com ele, fluindo para baixo. Mas também o recalado mistura-se com o id, é apenas uma parte dele. O recalado é pronunciadamente separado do ego por meio das resistências do recalque, e pode comunicar-se com ele por meio do id (4).

Encontramos, como em Nietzsche, relações dinâmicas entre forças somato-psíquicas, jogos de oposições e resistências, correntes energéticas investidas em sistemas, que neles se especificam espacialmente (profundidade, superfície), deslocam-se entre os mesmos, neles desempenham funções (percepção, consciência, registro de qualidades psíquicas), instâncias que recebem aportes e sofrem subtrações de quantidades de energia (investimentos, contra-investimentos etc); mas que também se deixam interpretar em termos de escalas valorativas (alto e baixo, superior e inferior), inclusive em termos de estimativas de valor ético-político (dominantes e dominados).

O mais notável, porém, nessa aproximação teórica entre a hermenêutica nietzscheana e a metapsicologia de Freud, é que as categorias ontológicas que servem de base para a construção das respectivas teorias acabam por perder seu teor de substancialidade, mesmo também a aparente unidade que lhes deve ser ficcionalmente atribuída, para fins heurísticos, dissolvendo-se em processos interpretativos sem sujeito fixo:

Nos primórdios originários (*uranfänglich*), na primitiva fase oral do indivíduo, o investimento de objeto (*objektbesetzung*) e a identificação são bem separáveis um do outro. Mais tarde, pode-se apenas admitir que os investimentos de objeto partem do id, que sente as pressões (*strebungen*) eróticas como carências (*bedürfnisse*). O ego, inicialmente ainda túbio, toma conhecimento dos investimentos de objeto, toma agrado por eles, ou procura defender-se deles por meio do processo de repressão (*verdrängung*) (5).

Percebemos, portanto, que aqui não existem unidades estáveis, substâncias ou sujeitos, em sentido ontológico, o que há são sistemas que se formam, com suas energias e suas funções de reservatório ou de descarga, processos de identificação, ou, ao contrário, de separação; união, assimilação ou rejeição comandadas inteiramente não por sujeitos substanciais ou unidades lógicas, como a apercepção transcendental em Kant; o que temos, nesses sistemas,

são atuações de quanta de energia fisio-psíquica, forças e pressões, impulsos e resistências sentidas (o verbo empregado por Freud na citação acima é *empfinden*), isto é, **interpretadas como carências** – a saber, significadas, tomadas em estruturas de sentido, **colhidas em perspectivas**, que justamente não são referidas a interpretantes últimos com o estatuto de sujeitos ou unidades, senão como unidades plurais de organização.

Em virtude do *esquecimento* de que só existe um avaliar perspectivo, fervilham miríades de avaliações contraditórias e *consequentemente de impulsos contraditórios em um homem*. Isso é a *expressão da enfermidade no homem*; ao contrário do animal, no qual todos os instintos presentes prestam-se a tarefas totalmente determinadas; – aquela criatura repleta de contradições tem, porém, em seu ser (*wesen*) um grande método de *conhecimento*: ele sente muitos prós e contras – ele se eleva à *justiça* – ao compreender *para além do avaliar em termos de bem e mal*. O homem mais sábio seria o *mais rico em contradições*, o que tem como que órgãos do tato para todas as espécies de homem: e, em meio a isso, tem seus grandes instantes de *enorme consonância* – o elevado *acaso* também em nós! – Uma espécie de movimento planetário (6).

Portanto, tanto para Nietzsche quanto para Freud, aquilo que a tradição confundia com a estrutura nuclear da subjetividade – a consciência, razão, ou espírito, a alma (*psyché*) – nada mais é que a tênue superfície de uma profundidade insondável, daquela grande razão, que é o corpo. Ao contrário da ilusão subjetiva da consciência, que é um efeito induzido pela gramática da linguagem

(um "eu" que é meramente discursivo, portanto, que é apenas **dito**), o corpo, como unidade produzida a partir da multiplicidade não é apenas discurso, mas um **fazer** (o corpo **faz** "eu").

Nesse movimento do pensamento, o "eu/ego/consciência" pode ser comparada a uma frágil embarcação, permanentemente ameaçada, que se mantém na superfície do oceano infinito e inóspito, confiante em sua possibilidade de manter-se à tona. E, no entanto, é a essa formação psíquica vulnerável que se deve a epopeia da cultura. Se retirarmos agora o foco da atenção da subjetividade insubstancial para a relação entre sujeito e interpretação, atingiremos um extrato ainda mais profundo da crítica nietzscheana da metafísica, na qual se opera uma dissolução integral da subjetividade, tal como foi pensada pela tradição filosófica. A divisa freudiana "*Wo es war, soll ich werden*" ("Onde estava o id, ali deve advir o ego") (7), bem poderia ter sido também o lema de Nietzsche.

Oswaldo Giacobina Junior é professor titular de filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Autor de Nietzsche: o humano como memória e como promessa. Petrópolis: Vozes, 2014 e Heidegger urgente. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

**O EGO É
SOBRETUDO UM
EGO CORPORAL;
ELE NÃO É
APENAS UMA
ENTIDADE DE
SUPERFÍCIE**

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Nietzsche, F. "Nachlass fragment", no. 36[35], de junho - julho de 1885. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli und M. Montinari. Berlin, New York, München: de Gruyter, DTV. 1980, vol. 11, p. 565.
2. Schipperges, H. *Am leutfaden des leibes. Zur anthropologik und therapeutik Fr. Nietzsches*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1975, p. 62s.
3. Freud, S. "Das ich und das es". In: Freud, S. *Studienausgabe*. Band III. Ed. A. Mitscherlich; A. Richard; J. Strachey. Frankfurt/M: Fischer Verlag, 1982, p. 294.
4. Freud, S. "Das ich und das es". In: Freud, S. *Studienausgabe*. Band III. Ed. A. Mitscherlich; A. Richard; J. Strachey. Frankfurt/M: Fischer Verlag, 1982, p. 292s.
5. Freud, S. "Das ich und das es". In: Freud, S. *Studienausgabe*. Band III. Ed. A. Mitscherlich; A. Richard; J. Strachey. Frankfurt/M: Fischer Verlag, 1982, p. 296s.
6. Nietzsche, F. *Fragmento póstumo do verão-outono de 1884, número 26 [119]*. In: KSA, vol. 11, p. 181s.
7. Freud, S. "Novas conferências introdutórias sobre psicanálise". In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 22). Rio de Janeiro: Imago. p. 102. 1933.

EM BUSCA DE UMA NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA

Ines Loureiro

Embora onipresente nos discursos psicológicos e psicanalíticos, o conceito de experiência tem sido relativamente pouco explicitado e discutido pela psicanálise. De fato, repensar o estatuto da experiência a partir da dimensão do inconsciente é um desafio considerável. Thompson (1) acredita que os pós-freudianos praticamente expurgaram a noção de experiência de suas respectivas teorias, tomando-a como uma evidência secundária – apesar de, como nos lembra, muitos psicanalistas incluírem o termo nos títulos de suas obras, a exemplo de Wilfred Bion (*Learning from experience*, 1962) e Thomas Ogden (*The primitive edge of experience*, 1989). Em que pese o exagero dessa tese, é possível afirmar que resta ainda muito a explorar no campo dos estudos psicanalíticos sobre a experiência; o ângulo privilegiado da prática clínica bem como os diversos modelos metapsicológicos atualmente disponíveis podem contribuir de modo significativo tanto para a reflexão sobre o estatuto da experiência como fenômeno, quanto para as discussões sobre a noção de experiência.

O assunto é abordado com mais recorrência no âmbito da psicologia. Desde os primórdios da psicologia científica a investigação da experiência elementar do sujeito pelo método da introspecção experimental reside no centro dos interesses de Wundt e seus sucessores. Um rápido olhar para a recente produção brasileira nesta área identifica trabalhos importantes, entre os quais os de Marina Massimi e Miguel Mahfoud (2). Alocados no campo da história da psicologia, têm como intuito percorrer as definições de experiência que influenciaram a constituição dos saberes psicológicos, bem como questionar concepções reducionistas a partir da fenomenologia de Husserl, que repõe os laços entre experiência e pessoa.

A psicanálise marca um ponto de inflexão na história das teorizações sobre a experiência. Afinal, **a postulação freudiana do inconsciente coloca em questão o próprio sujeito da experiência tal como abordado, até então, pela tradição filosófica**. Segundo Giorgio Agamben, a noção de inconsciente sinaliza o ápice da crise do conceito moderno de experiência, fundado sobre o sujeito cartesiano. "Como manifesta claramente a sua atribuição a uma terceira pessoa, a um *es*, a experiência inconsciente não é, de fato, uma experiência subjetiva, não é uma experiência do eu. Do ponto de vista kantiano, não se pode dizer nem ao menos uma experiência, pois falta aquela unidade sintética da consciência (a autoconsciência) que é o fundamento e a garantia de toda experiência. Todavia, **a psicanálise mostra-nos precisamente que as experiências mais importantes são aquelas que não pertencem ao sujeito, mas a 'aquilo' (es)**" (3).

Vê-se que Agamben aponta a impessoalidade do id como indicativo de uma mudança no centro de gravidade do sujeito. Em sentido semelhante, Luís Claudio Figueiredo afirma que a psicanálise abalou a noção de experiência em virtude do radical descentramento do sujeito promovido por Freud: “O ‘inconsciente’ psicanalítico não veio absolutamente para ocupar um lugar central, para assumir uma posição de origem da história ou de fundamento da experiência (funcionando como um texto subliminar que organizasse dos bastidores os jogos da consciência), mas, ao contrário, para **destituir a subjetividade de qualquer centro** e de qualquer originariedade, **problematizando em definitivo a própria noção de experiência**” (4).

Se a psicanálise desempenhou papel decisivo na crise das concepções sobre o sujeito e sobre a experiência, é certamente do diálogo com a filosofia que poderão surgir caminhos compatíveis com suas atuais preocupações teórico-práticas. Para além das noções de experiência eventualmente esboçadas e/ou “decaláveis” de um dado autor ou modelo psicanalítico, parece-me interessante caminhar em direção a noções mais abrangentes; estas permitiriam, por um lado, avançar na reflexão teórica sobre o estatuto do sujeito, e, por outro, responder a interrogações ético-clínicas sobre a possibilidade de transformação das subjetividades empíricas. Antes de indicar sumariamente duas vertentes filosóficas nas quais a psicanálise pode buscar inspiração para repensar o estatuto da experiência, convém uma rápida incursão pela etimologia do termo.

SOB O SIGNO DO PERIGO: O TERMO “EXPERIÊNCIA”

A ênfase nas dificuldades que cercam o estudo da noção de experiência é recorrente: inefável, “algo obscuramente alusivo e indefinível” (5), “de todas as palavras no vocabulário filosófico é a mais difícil de manejar” (6). Há mesmo quem sugira o abandono do uso filosófico do termo (7).

O contexto em que vimos empregando a palavra há de ter sinalizado que estamos às voltas com o conceito de **experiência** (vivência, “forma de conhecimento abrangente, não organizado, ou de sabedoria, adquirido de maneira espontânea durante a vida; prática”) (8), e não de **experimento** (experiência controlada ou dirigida, guiada e sustentada por uma hipótese) (9). Porém, as duas acepções se entrecruzam historicamente.

Ao examinar o nascimento da ciência moderna, vários autores apontam que o experimento científico tem origem na tentativa de disciplinar e controlar a experiência espontânea: o experimento seria a experiência tornada método. No dizer de Agamben, “(...) a ciência moderna nasce de uma desconfiança sem precedentes em relação à experiência como era tradicionalmente entendida (Bacon define-a como uma ‘selva’ e um ‘labirinto’ nos quais se propõe a colocar ordem)” (10). Com o advento da ciência experimental e seu ideal de apropriação do mundo, a experiência passa a ser “(...) o modo pelo qual o mundo nos mostra sua face inteligível, a série

de regularidades a partir das quais podemos conhecer a verdade das coisas e dominá-las. A partir daí, o conhecimento já não é um *páthei máthos*, uma aprendizagem na prova e pela prova, como toda a incerteza que isso implica, se não uma *mathema*, uma acumulação progressiva de verdades objetivas que, não obstante, permanecerão externas ao homem” (11).

Tais conexões históricas entre experimento e experiência já indicam algo fundamental: a tentativa de eliminar as dimensões de incerteza e de risco etimologicamente inerentes à noção de experiência. Vejamos.

Segundo Larrosa, o termo provém do latim *experiri* (provar). O radical *periri* é encontrado também em *periculum* (perigo); a raiz indo-europeia *per* indica travessia, percurso, passagem (e compõe, entre outras, a palavra *peiratês*, pirata); assim, comenta o autor, “o sujeito da experiência tem algo desse ser fascinante [pirata] que se expõe atravessando um espaço indeterminado e perigoso, pondo-se nele à prova e buscando nele sua oportunidade, sua ocasião” (12). Na sequência da citação, mais um aspecto sugestivo: “A palavra experiência tem o *ex* do exterior, do estrangeiro, do exílio, do

estranho e também o *ex* de existência. A experiência é a passagem da existência, a passagem de um ser que não tem essência ou razão ou fundamento, mas que simplesmente *ex*-iste de uma forma sempre singular, finita, imanente, contingente. Em alemão, experiência é *erfahrung*, que contém o *fahren* de viajar. E do antigo alto-alemão *fara* também deriva *gefahr*, perigo, e *gefährden*, pôr em perigo. Tanto nas línguas germânicas quanto nas latinas, a palavra experiência contém inseparavelmente a dimensão de travessia e perigo” (13). Também a partir da análise etimológica,

Zeferino Rocha destaca que o radical latino *peri* e seu correspondente grego *peira* remetem à ideia de obstáculo, dificuldade; presente também no verbo *aperire* (abrir), permite ao autor afirmar que “a palavra experiência quer dizer: ‘vencer dificuldades’, ‘superar obstáculos’, ‘abrir novas perspectivas’ (...)” (14).

Note-se que evitamos adentrar na distinção, amplamente discutida por autores de língua alemã, entre *erfahrung* (experiência) e *erlebnis* (vivência), o que estenderia demasiadamente nosso percurso. Prova, perigo, passagem, viagem... – as ressonâncias evocadas pelo termo nada têm de apaziguador ou estável. Assim, falar em “crise da experiência” é apenas pôr em relevo uma dimensão que lhe é constituinte...

DIMENSÕES DA CRISE DA EXPERIÊNCIA A relevância de se aprofundar os estudos sobre a noção de experiência decorre de **dois aspectos de um problema crucial: a crise do sujeito contemporâneo**. O primeiro aspecto, de caráter empírico e histórico, é trabalhado por autores que, na esteira inaugurada pelos escritos de Walter Benjamin e Theodor Adorno, enfatizam o empobrecimento experiencial carac-

O EXPERIMENTO CIENTÍFICO TEM ORIGEM NA TENTATIVA DE DISCIPLINAR E CONTROLAR A EXPERIÊNCIA ESPONTÂNEA

terístico dos tempos atuais, ao menos no mundo urbano ocidental. No dizer de Agamben, “[a experiência] não é mais algo que nos seja dado fazer”, – “o homem moderno volta para casa à noite extenuado por uma mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atrozes –, entretanto nenhum deles se tornou experiência” (15). Jorge Larrosa enumera alguns motivos que tornam a experiência cada vez mais rara: excesso de informação, de opinião, de trabalho e falta de tempo – velocidade, agitação e incapacidade para o silêncio são inimigos mortais da experiência (16). Eis dois bons exemplos da tradição crítica que diagnostica e lastima a crise da experiência concreta no mundo do século XX.

A crise do sujeito pode ser desdobrada em um segundo aspecto, qual seja, sua dimensão teórica. É um desafio retomar, criticar e fazer avançar o conceito de experiência em um contexto marcado por uma verdadeira erosão na noção de sujeito (Jay), quando se assiste ao “(...) desaparecimento do tradicional sujeito que experiência em prol de um sujeito descentrado, reduzido a um ‘efeito’ de forças invisíveis, quer tais forças se manifestem sob aspecto de sociedade, linguagem ou o inconsciente” (17). Como vimos, a psicanálise contribuiu significativamente para tal erosão...

Figueiredo sugere ser necessário repensar o conceito de experiência à luz das filosofias pós-metafísicas, aprofundando o processo de de-substancialização da subjetividade. Uma nova compreensão de experiência deve partir de uma crítica à concepção metafísica segundo a qual a experiência existe como algo “simples, fundante e elementar”. Ao contrário, “(...) a ‘experiência’ ‘elementar’ e ‘básica’ é da ordem da ficção; toda experiência é construída ou, melhor dizendo, toda experiência é em construção” (18). Note-se como estamos às voltas com uma perspectiva construcionista em tudo avessa à crença na evidência imediata da experiência, o que talvez seja um critério para a escolha dos interlocutores capazes de estabelecer uma interlocução frutífera com a psicanálise.

Em suma, é um desafio pensar o estatuto da experiência em um cenário histórico-cultural que lhe é adverso e no contexto teórico no qual a concepção de sujeito encontra-se fortemente esvaziada da função ontológica, epistemológica e ética a ela atribuída na modernidade.

INTERLOCUÇÕES POSSÍVEIS PARA A PSICANÁLISE Vislumbramos ao menos dois caminhos interessantes – sem prejuízo de outros autores ou vertentes filosóficas: **o pragmatismo norte-americano de John Dewey e o pós-estruturalismo de Michel Foucault**. Tais vertentes figuram dentre as mais importantes das chamadas filosofias pós-metafísicas, que sustentam uma concepção não-substancializada e não-universalizante de sujeito. Além de realizar uma crítica das epistemologias realistas e suas pretensões fundacionistas, são correntes que acentuam fortemente a importância da ação e das práticas sociais como vetores de construção/transformação subjetiva. Além

disso, possuem pontos significativos em comum – a ancestralidade nietzschiana, por exemplo, o que torna possível circular entre pragmatismo e pós-estruturalismo com alguma desenvoltura.

Ambos seriam férteis interlocutores para a psicanálise na medida em que compartilham com ela aspectos centrais. No plano teórico, prescindem de uma noção forte de sujeito, entendido como substrato previamente constituído e suporte necessário da experiência. No plano das subjetividades empíricas, enfatizam o potencial mutativo da experiência nas várias dimensões que ela implica – como linguagem, corporeidade, temporalidade e intersubjetividade.

Pois bem, a interlocução entre psicanálise e pragmatismo é um dos caminhos trilhados por Benilton Bezerra Jr. já há alguns anos, juntamente com Jurandir Freire Costa e outros colegas. Talvez seja o psicanalista que, no Brasil, mais tenha se dedicado ao estudo da noção pragmatista de experiência. Em ao menos três ensaios fundamentais (19), Bezerra efetua essa tematização a partir de uma visada psicanalítica, estabelece sua escolha preferencial por algumas abordagens pragmáticas (John Dewey e Richard Shusterman, por exemplo), dirige o foco da reflexão para as relações entre experiência/corpo e experiência/linguagem, aproximando-se gradativamente da teoria winnicottiana.

Apesar de se situar claramente no campo do pragmatismo, Bezerra assume explicitamente a existência de uma dimensão “não-verbal” ou “pré” ou “extralinguística” de importância decisiva para a constituição dos sentidos e da vida subjetiva. Segundo ele, a visão estereotipada que vê no pragmatismo uma filosofia racionalista, voluntarista e consciencialista, que exclui tudo o que não é linguagem (inclusive o corpo) é equivocada. O empenho na busca de uma noção de experiência

que contemple as dimensões não-linguísticas tem uma explicação: Bezerra se apoia na prática clínica como terreno privilegiado de reflexão e realça seu caráter de projeto transformacional. E para “acionar o processo de transformação subjetiva” (20) é preciso lidar com experiências que não se deixam descrever.

Não caberia aqui resumir os argumentos de Bezerra, construídos com extraordinária clareza, precisão e minúcia: seus ensaios são facilmente acessíveis e nenhuma paráfrase estaria à altura de sua prosa elegante. Para nosso intuito, bastava assinalar que interlocução psicanálise/pragmatismo em torno da noção de experiência já se encontra otimamente encaminhada.

Referência central para os saberes psi brasileiros, a obra de Michel Foucault contém reflexões sobre a experiência que podem render muito ao pensamento psicanalítico. Segue-se uma breve indicação de alguns rumos por ele esboçados.

“UMA EXPERIÊNCIA É ALGO DE QUE SE SAI TRANSFORMADO” (M. FOUCAULT) A fase dita estruturalista de Foucault parece-me de menor interesse para compreender a experiência em sua espessura vital e

**VELOCIDADE,
AGITAÇÃO E
INCAPACIDADE
PARA O SILÊNCIO
SÃO INIMIGOS
MORTAIS DA
EXPERIÊNCIA**

potencial mutativo. Ao percorrer as diversas acepções de experiência em Foucault, Fernando Nicolazzi afirma que o período dos anos 1960 é marcado pela ausência de um sujeito da experiência: “há, anterior a ele [sujeito] apenas um espaço no qual ele não passa de uma posição a ser assumida, localizada essa no interior de formações discursivas anônimas, destacadas das experiências subjetivas dos indivíduos, ainda que o próprio discurso seja visto como prática” (21).

É apenas a partir da genealogia dos anos 1970 que Foucault passa a relacionar experiência e subjetividade. Como atesta Heliana Conde Rodrigues: “não há como negar que um maior destaque na experiência transformadora, incluindo os nexos que esta mantém com a vida-biografia e a construção da narrativa historiográfica, data do final dos anos 1970 e da década de 1980 – momento em que a produção foucaultiana tem por foco os modos de subjetivação, a ética, a governamentalidade” (22).

Assim, voltemos nosso olhar para o chamado último Foucault. Formulações muito sugestivas podem ser encontradas nas entrevistas com Duccio Trombadori (1978) e Andre Scala e Gilles Barbedette (1984), que constam dos seus *Ditos e escritos*. Começemos por esta última, em que Foucault emprega o termo experiência nada menos que 26 vezes e responde a uma pergunta fundamental: “O sujeito é, para o senhor, condição de possibilidade de uma experiência?” “De jeito nenhum. É a experiência que é a racionalização de um processo, ele mesmo provisório, que resulta em um sujeito ou, antes, em sujeitos. Chamarei subjetivação o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais exatamente, de uma subjetividade, que evidentemente é apenas uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si” (23).

Eis explicitada a ideia de que não é preciso tomar o sujeito como fundamento para pensar a experiência. Na entrevista com Trombadori, Foucault recusa a conexão com a fenomenologia exatamente por este vértice: não se trata de esclarecer a significação da experiência cotidiana para reencontrar o sujeito fundador. Na contramão do projeto fenomenológico, ele situa pensadores como Nietzsche, Bataille e Blanchot, para quem a experiência “tem por função arrancar o sujeito dele mesmo, de maneira que não seja mais ele mesmo ou que seja levado à sua anulação ou dissolução. É um empreendimento de dessubjetivação” (24).

É assim que Foucault concebe alguns de seus livros – “como experiências diretas visando arrancar-me de mim mesmo, impedir-me de ser o mesmo”. Esta é, aliás, uma das tônicas da entrevista: seus livros como experiências: “o livro me transforma e transforma o que eu penso. (...) Sou um experimentador nesse sentido que escrevo para mudar a mim mesmo e não mais pensar a mesma coisa que antes” (25).

A obra é também uma experiência para aquele que lê; Foucault diz que a *História da loucura*, por exemplo, transformou as relações com a loucura, as instituições, o discurso psiquiátrico e, nessa medida, é um “livro que funciona como uma experiência, para quem o escreve e para quem o lê”. Reconhece abertamente a experiência pessoal na origem de suas obras: “não há livro que eu tenha escrito sem, ao menos

em parte, uma experiência direta, pessoal”, enumerando sua relação com a loucura, a doença, a morte, a prisão e a sexualidade. No entanto, adverte que não se trata absolutamente de transpor a experiência pessoal em saber: “no livro, a relação com a experiência deve permitir uma transformação, uma metamorfose, que não seja simplesmente a minha, mas que possa ter um certo valor, um certo caráter acessível para os outros, que essa experiência possa ser feita pelos outros” (26).

Aqui Foucault toca em um ponto importante que não chega a desenvolver, a saber, a dimensão coletiva da experiência: “Uma experiência é alguma coisa que se faz sozinho, mas que só se pode fazer plenamente na medida em que ela escapar à pura subjetividade e que outros possam, não digo exatamente retomá-la, mas ao menos cruzá-la e atravessá-la” (27).

Muita coisa haveria ainda a explorar nessa entrevista e a aprofundar a partir dela; por ora, gostaria de destacar um último aspecto. Ao se referir à *História da loucura*, diz que para além das “constatações verdadeiras ou historicamente verificáveis”, o importante é a experiência que o livro permite, experiência essa que não é verdadeira ou falsa. E acrescenta: “Uma experiência é sempre uma ficção; é algo que se fabrica para si mesmo, que não existe antes e que passará a existir depois” (28) – e segue falando sobre o jogo entre verdade e ficção, constatação e fabricação.

Eis uma pequena “amostra” das estimulantes proposições foucaultianas. Resta ver o quanto seria possível avançar para além delas e do conjunto de suas inspiradas indicações sobre o caráter da experiência. Mas é o suficiente para divisarmos balizas importantes, com destaque para os polos da **transformação** (pensada no sentido de uma de-subjetivação), da **dimensão coletiva** e do **estatuto de ficção/fabricação** da experiência. Formulações como essas sugerem o quanto pode ser profícua uma conversa dos psicanalistas com Foucault acerca do – tão perigoso... – tema da experiência.

Ines Loureiro é doutora em psicologia clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Docente do curso de Especialização em Teoria Psicanalítica (Cogea-PUC-SP). Autora de O carvalho e o pinheiro – Freud e o estilo romântico (Escuta! Fapesp, 2002).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Thompson, M.G. “The crisis of experience in contemporary psychoanalysis”. *Contemporary Psychoanalysis*, vol. 36, n. 1, January 2000.
2. Massimi, M. & Mahfoud, M. “A pessoa como sujeito da experiência: um percurso na história dos saberes psicológicos”. *Memorandum 13*, novembro/2007. Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a13/massimimahfoud01.pdf>. Mahfoud, M. & Massimi, M. “A pessoa como sujeito da experiência: contribuições da fenomenologia”. *Memorandum 14*, abril/2008. Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a14/mahfoudmassimi02.pdf>
3. Agamben, G. “Infância e história - ensaio sobre a destruição da experiência”. In: *Infância e história. Destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, p. 51, 2005. Grifos meus.

4. Figueiredo, L.C.M. "O tempo na pesquisa dos processos de singularização". *Psicologia Clínica* PUC-RJ, vol. 14, n. 2, p. 25, 2002. Grifos meus.
5. Shusterman, R. *Vivendo a arte. O pensamento pragmatista e a estética popular*. São Paulo: Editora 34, p. 98, 1998.
6. Jay, M. *Songs of experience*. Modern American and European variations on a universal theme. Berkeley: University of California Press, p. 9, 2005.
7. Scott, J. "The evidence of experience". *Critical Inquiry* 17, n. 4, 1991.
8. Cf. Houaiss, A. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Instituto Antônio Houaiss/editora Objetiva, p. 1287, 2001.
9. Cf. Abbagnano, N. *Dicionário de Filosofia* São Paulo: Martins Fontes, p. 414, 1998.
10. Agamben, *Op. Cit.*, p.25.
11. Larrosa, J. "Literatura, experiência e formação: uma entrevista com Jorge Larrosa". In: M. V. Costa (org.): *Caminhos investigativos - novos olhares na pesquisa em educação* 2a. ed., Rio de Janeiro: DP&A, p. 142, 2002.
12. Larrosa, J. "Experiência e paixão". In: *Linguagem e educação depois de Babel*. Belo Horizonte: Autêntica, p. 102, 2004.
13. *ibidem*; cf. também Jay, 2005, p. 10-12.
14. Rocha, Z. "A experiência psicanalítica: seus desafios e vicissitudes, hoje e amanhã". *Ágora - estudos em teoria psicanalítica*. Rio de Janeiro, v. XI, n. 1, p. 102, jan/jun 2008.
15. Agamben, *Op. cit.*, p. 21 e 22.
16. Larrosa, 2004, *Op. cit.*, p. 157-9.
17. Jay, apud Thompson, *Op. cit.*, p. 43-44.
18. Figueiredo, *Op. Cit.*, p. 23 e 24.
19. Bezerra Jr, B. "O lugar do corpo na experiência do sentido: uma perspectiva pragmática". In: Bezerra Jr, B. & Plastino, C.A. (orgs): *Corpo, afeto e linguagem. A questão do sentido hoje*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2001. "Winnicott e Merleau-Ponty: o continuum da experiência subjetiva". In: Bezerra Jr, B. e Ortega, F. (orgs): *Winnicott e seus interlocutores*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2007. "A noção de experiência e sua importância para a clínica atual". In: Arruda, A.; Bezerra, Jr, B.; Tedesco, S. (org.): *Pragmatismos, pragmáticas e produção de subjetividades*. Rio de Janeiro: Faperj/Garamond, 2008.
20. Bezerra, 2008, p. 222.
21. Nicolazzi, F. "A narrativa da experiência em Foucault e Thompson". *Anos 90*, Porto Alegre, v. 11, n. 19/20, p. 104, jan/dez 2004.
22. Rodrigues, H.B.C. "Para desencaminhar o presente psi: biografia, temporalidade e experiência em Michel Foucault". In: N. Guareschi e S. Hüning (org): *Foucault e a psicologia*. Porto Alegre: Abrapso Sul, p. 22-23, 2005.
23. Foucault, M. "Le retour de la morale - entretien avec G. Barbedette et A. Scala" (1984). In: *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris : Gallimard, p. 1524-1525, 2001.
24. Foucault, M. "Entretien avec Michel Foucault - avec D. Trombadori" (1978/1980). In: *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris : Gallimard, p. 862, 2001.
25. Foucault, 1978/1980, p. 861.
26. Foucault, *idem*, p. 864 e 865.
27. Foucault, *idem*, p. 866.
28. Foucault, *idem*, p. 864.

O PENSAMENTO DE ISAÍAS MELSOHN

Marilsa Taffarel

Para Isaías Melsohn existem dois Freud e é fundamental distingui-los uma vez que entre eles há uma fratura.

Um deles é o Freud voltado para a captação do sentido. Este, presente nas grandes obras publicadas em torno dos anos 1900, amplia grandemente o espectro das manifestações humanas dotadas de sentido. Faz uma revolução semântica no campo da significação dos fenômenos psíquicos e da cultura.

O outro Freud, presente nos textos metapsicológicos, irá fundamentar o sentido apreendido no relato do sonho, na psicopatologia da fala, no sintoma neurótico, nos gestos e na conduta humana, em uma psicologia que o século XX ultrapassou, a psicologia clássica ou empirista.

A psicologia clássica pela sua herança empirista, só pode conceber a consciência com uma superfície receptora de impressões e a percepção como uma espécie de decalque do mundo. O estrato elementar das sensações simples e suas regras de associação seriam a origem segura de todo conhecimento do mundo. A garantia da objetividade e da verdade, concebida como uma adequação da representação mental ao mundo (*adequatio rei et intellectus*).

Por que inexistente uma reflexão crítica interna à psicanálise sobre a noção de percepção que ela adota? Por que os grandes teóricos da psicanálise não consideram a revisão total feita pela fenomenologia nos fundamentos epistemológicos e também na concepção de homem da psicologia clássica? Pergunta-se Melsohn.

Há, em geral, uma convicção da independência da psicanálise em relação a toda psicologia. Isaías mostra que esses conceitos estão presentes e são determinantes daqueles propriamente psicanalíticos, os conceitos metapsicológicos, sobretudo o de inconsciente representacional e seus correlatos, tais como repressão.

A existência de "dois Freud" foi também objeto de reflexão para George Politzer em sua obra, tornada clássica, *Crítica dos fundamentos da psicologia* de 1928. Ele critica a redução, feita pela teorização freudiana, da psicanálise à psicologia clássica, cientificista. A metapsicologia é, para ele, uma abstração, padece de realismo. Com ela, Freud abandona sua descoberta: a descoberta do sentido individual e concreto do sonho.

Politzer é retomado em 1960, no IV Colóquio de Bonneval sobre o inconsciente, por Serge Leclair e Jean Laplanche que fazem uma homenagem ao momento inicial de seu pensamento, o da obra citada acima. O que é criticado é a ideia de Politzer da imanência do sentido: "nossa experiência se opõe à redução de um gesto, de um símbolo, de uma palavra, tais como se apresentam na análise, a ser só um signo original inventado pelo sujeito para expressar em uma linguagem única,

uma intenção significativa, ela mesma marcada de particularidade.” (1) Politzer praticaria uma redução, um achatamento da dimensão subjetiva ao propor uma estrutura de duas dimensões: a letra (o manifesto) e seu sentido, que ocuparia o lugar de inconsciente.

Bento Prado, importante filósofo e estudioso da psicanálise, em seu artigo “George Politzer: Crítica dos fundamentos da psicologia”, denomina a abordagem de Laplanche e Leclaire de neolacaniana ortodoxa.

(...) o, que se critica em Politzer é uma concepção dualista ou expressivista – e não ternária como deveria – do sentido, que pensa apenas a relação vertical entre conteúdo manifesto e um sentido latente. Os tempos agora são os da lógica e da linguística, em que importa menos a imanência significativa num signo qualquer que os esquemas de substituição dos signos entre si (2).

Escreve ele criticamente.

Este é o ponto crucial que Isaías irá retomar, instrumentado pela sua clínica e por recursos inovadores, na concepção de linguagem e de simbolismo.

Isaías, para atingir o seu objetivo de fazer uma reflexão crítica sobre o estatuto epistemológico e ontológico do conceito de representação inconsciente, segue um caminho que passa necessariamente pelo exame dos conceitos básicos como imaginação, percepção, sentimento, imanência da consciência (a ideia de que as representações perceptivas ou imaginárias são internas à consciência). Depois de examiná-los no âmbito da psicologia clássica mostra sua refundição, possibilitada pelas novas investigações.

As concepções clássicas da psicologia entram em conflito com os dados das experiências perceptivas. Por exemplo: uma mancha colorida nos parece da mesma cor em toda sua superfície, quando os limiares cromáticos das diferentes regiões da retina deveriam fazê-la, vermelha num certo ponto, alaranjada em outro etc (3). Explica Isaías que, embora se possa apelar para a lei da constância e explicar esses fenômenos pela atenção ou pela função do julgamento, verificou-se, examinando os fenômenos, que a apreensão de uma qualidade está ligada ao contexto perceptivo mais do que a sensações elementares.

A psicologia da forma com seus trabalhos experimentais, sistemáticos, contribuiu muito para a crítica das teorias da psicologia clássica. Köller, na década 1920, ao analisar as hipóteses empiristas, segundo as quais todo fato sensorial local é estritamente determinado por seu estímulo, visa a evidenciar que, ao contrário, as características dos estímulos, nas suas relações mútuas, têm um papel central na experiência sensorial local,

(...) de sorte que certos aspectos de seu conteúdo virão em primeiro plano, ao passo que outros serão suprimidos em grau

maior ou menor. (...) (Isto) Equivale a uma transformação real de certos fatos sensoriais em outros (...). (4)

Mesmo quando se trata de pura receptividade, há uma seleção dos estímulos sensíveis. Não temos nem nesse nível a reprodução de um simples dado.

A percepção de expressões, a captação afetiva do mundo é primária e geneticamente anterior à percepção de coisas. O “fato expressivo” tem um significado que reside nele mesmo. A expressão não é um signo referencial, que se remete a um significado diferente dele próprio. Percebemos diretamente sem recorrer a experiências anteriores – inferências ou mediações de algum tipo – as propriedades expressivas inerentes aos objetos.

A primeira maior influência sobre o pensamento de Melsohn foi o filósofo Edmund Husserl (fundador da fenomenologia) e sua crítica à imanência psicológica. A sua concepção de consciência aberta para o mundo (consciência é “consciência de”), os seus conceitos de ato noético ou ato intencional e noema, um sentido ou uma significação relativos a um objeto intencional apreendido

como externo. Ou seja, o objeto da percepção ou da imaginação não está dentro da consciência. A partir de sensações internas apreendemos qualidades sensíveis de objetos externos. As qualidades sensíveis dos objetos externos, como a cor e a luminosidade, são apreendidas pelas sensações internas. As sensações não são imagens, *bilder* (em alemão). Elas são a base sensorial para representar objetos transcendentais à consciência que podem ser perceptivos ou imaginários.

Melsohn pode pensar, a partir da crítica à imanência, um mundo interno consistente com

uma ordem, uma organização complexa de impulsos, uma delicada organização de estruturas de movimentos intencionais (noésis) que, projetados e espacializados, possibilitam a determinação dos objetos. O interno encontra sua forma nos objetos e cenas que o mundo oferece (noema).

Isaías Melsohn chega à psicologia da forma através de Ernst Cassirer, sua segunda influência maior. Esse filósofo alemão, de origem neo-kantiana, é influenciado por Hegel, Dilthey, Husserl, Goethe, entre outros. Para construir sua obra filosófica principal *Filosofia das formas simbólicas*, ele reúne e aprofunda os conhecimentos acumulados pelos psicólogos da forma, pelos fenomenólogos que, a partir do método criado por Husserl, também trabalharam sobre a nova concepção de percepção do mundo e do outro, do “tu”.

Ernst Cassirer irá se voltar para a fundamentação (as condições de possibilidade) de vários universos culturais: a ciência, a arte, a religião, a linguagem, o mundo mítico, e para a forma de consciência que corresponde a eles. Para Cassirer é o conceito de símbolo e de forma simbólica que une e diferencia essas várias esferas da produção humana. O projeto do filósofo de abranger

AS CONCEPÇÕES CLÁSSICAS DA PSICOLOGIA ENTRAM EM CONFLITO COM OS DADOS DAS EXPERIÊNCIAS PERCEPTIVAS

todas as formas de objetividade (de produção humana nas diferentes formas de cultura) e da subjetividade (que sujeito produz essas culturas) o leva ao estudo do mito e da linguagem através do qual chega ao mais originário estrato a consciência, às formas mais básicas da subjetividade. Ele irá diferenciar dois tipos de percepção: a percepção objetiva e a percepção expressiva. Essa forma de percepção é plenamente vigente no mundo do mito. Porém, persiste nas esferas da cultura do dito mundo “civilizado”, nas superstições dos adultos, e nas crianças. Para Isaías, ela está presente na neurose.

Na percepção expressiva não pensamos o objeto, estamos nele. Trata-se de uma imagem (ou palavra) que toma toda a consciência. Trata-se de uma pura presença.

Eu passo numa rua, por uma construção. Cai um objeto, eu me apercebo, eu de repente fico transido, eu me desvio, ativa-se um esquema interno, próprio de uma estrutura funcional assim chamada esquizo-paranoide, para me pôr a salvo, ou eu fico paralisado, ao sabor do perigo. Eu sequer me dou conta se é um tijolo colorido, um pedaço de concreto, um caibro. Talvez eu me dê conta vagamente de uma forma, mas trata-se de uma *forma perigosa*, despojada das demais qualidades sensíveis dos objetos da percepção trivial. O que me acontece neste estado? Há uma total contração da experiência, tudo o mais que pertence ao acervo subjetivo se eclipsa e desaparece, só aquele objeto é centro da minha atenção e absorve a totalidade da minha consciência (5).

Isaías, em várias passagens de seu livro, examina a fobia do pequeno Hans. Retoma Freud para quem as representações que dizem respeito ao complexo edípico – tais como o desejo em relação à mãe, impulso de castrar o pai, o terror de ser castrado – estão no inconsciente. Representações derivadas destas e modificadas pelo processo primário como as representações da fobia têm acesso à consciência. Essas revelam e escondem as verdadeiras representações edípicas de Hans que, através do processo analítico, viriam à consciência articuladas e com clara significação. As verdadeiras representações edípicas estavam no inconsciente. O aterrorizante cavalo caindo e esperneando, esconde (e mostra) a verdade da fobia: o pai como objeto das motivações afetivo-pulsionais de Hans. O cavalo, na cena que motiva a fobia, exprime, para Freud, outro contexto perceptivo, as percepções que envolvem o pai.

A postulação de uma representação do pai no inconsciente seria, para Isaías, produto de uma análise intelectualista resultante da adoção da teoria psicológica vigente.

Melsohn entende a fobia de Hans como uma produção originária na qual uma emoção intensa – os impulsos mobilizados no menino pela vida sexual dos pais, o pavor da castração, o desejo de

eliminar o pai, de possuir a mãe – ganham forma através de uma imagem propícia, da cena do cavalo que escorrega e cai.

A construção fóbica de Hans é perceptiva – percepção expressiva – e imaginária. Ela objetiva os impulsos contraditórios e as vivências do menino. É uma objetivação simbólica do mundo interno de impulsos em suas relações com o mundo externo. As estruturas internas de impulsos (noéticas) se fixam através do conteúdo fóbico (noema). A forma da experiência emocional, para Isaías, se organiza de um modo peculiar, como um símbolo presentificador da experiência, com sentidos ambíguos, numa linguagem não discursiva, não literal, condizente com o universo mítico em que se passa.

Enfim,

(...) a fobia do pequeno Hans tem por função construir um determinado nível de conflito e não mascará-lo. Impulsos e sentimentos, aqui, adquirem consistência e forma definida mediante a criação de uma concepção, de um conteúdo de pensamento. A realidade – para nós – do significado da fobia, se faz realidade para Hans, por meio desta concepção fóbica (6).

A PALAVRA TEM UM PAPEL DIRETOR NA PERCEPÇÃO E NA COMPREENSÃO DO MUNDO

No trabalho sobre a afasia de 1891 está o que Melsohn considera a concepção “epistemológico-psicológica” central de Freud: a representação de coisa. Fundamento da teoria psicanalítica, a representação de coisa é, para Freud, o registro sensorial inconsciente do objeto.

Como todos sabemos, para Freud, a condição para que a representação de coisa seja passível de consciência é associar-se à representação de palavra, ela precisa entrar no circuito da linguagem. A

concepção de linguagem de Freud é a mesma da psicologia empírica do século XIX: recepção e registro de sensações auditivas de som, de sequência de letras, palavras, frases e a emissão articulada de sons ouvidos. O nome liga-se firmemente à representação do objeto que é, por sua vez, resultado de associações de sensações visuais, olfativas, auditivas, tácteis, cenestésicas etc que provêm do objeto. Decorre disso que o registro de um objeto é independente da significação linguística. Haveria uma realidade inominada no inconsciente. A linguagem apenas denotaria o que a percepção fornece.

Cassirer retoma essa questão da relação da linguagem com o mundo da percepção apoiado em Wilhelm von Humboldt, quem, a partir de investigações sobre as formas da percepção, mostra que não podemos conceber a linguagem como nomeando o que a percepção nos dá. Ao contrário, a linguagem tem um papel diretor na percepção e na compreensão do mundo. Para Cassirer (7), à medida que a linguagem avança em direção a uma unificação das diferentes palavras que designam um objeto visto em diferentes posições – uma casa vista de lado que tem um nome distinto de uma casa vista de

frente ou de cima, por exemplo – é que o objeto pode ser percebido em sua totalidade. A unidade do nome é que permite a unificação da multiplicidade das representações, ensina e mostra Cassirer. A linguagem é, para ele, o instrumento de constituição da realidade. A linguagem nasce e está fundida com o mito. Mas o estudo minucioso que o autor faz do processo de desenvolvimento da linguagem, no segundo volume da *Filosofia das formas simbólicas*, mostra como a linguagem ultrapassa o *mito*, sua fase expressiva, e com seu desenvolvimento, conduz à racionalidade, à percepção objetiva e possibilita a construção da ciência.

Isaías examina também a mudança na concepção do sentimento. Com James-Lange, cuja teoria data de 1885, teoria que Freud incorpora na metapsicologia, o sentimento era entendido como modificações orgânicas vegetativo-motoras, processos de descarga percebidos pela consciência como um “estremecimento” interior. Melsohn lembra-nos que mesmo quando Freud critica essa teoria, mantém-se a ideia do sentimento como processo interno que se liga a representações. Essa teoria sofre uma reviravolta com Husserl que a concebe como uma forma de apreensão do objeto, uma apreensão afetiva do mundo. Cassirer, por sua vez, seguindo essa direção aberta por Husserl, compreende a emoção e o sentimento como percepção de qualidades expressivas.

Para Isaías a escuta a-teórica na sessão psicanalítica é fundamental uma vez que só ela permite a apreensão da esfera fenomênica da experiência. O analista deve fazer uma “suspensão”, uma *epoché* das teorias psicanalíticas que dariam um sentido antecipado para sua escuta.

Além disso, a atenção flutuante é um convite à suspensão própria aos valores semântico-referenciais do discurso, com sua organização sintática-horizantal. É um convite para abrir a sensibilidade para relações outras: contradições, repetição temática, assonâncias, polaridades, inversões. Como as que existem no mito e as que Freud via no processo primário e no sonho: ambivalências diretamente expressas coexistindo, elementos opostos presentes concomitantemente.

O encontro analítico é o momento privilegiado da sessão. Um turbilhão emocional é desencadeado nele. Isaías, na sua descrição dos primeiros momentos do encontro lembra-nos a passagem em que Merleau-Ponty descreve o encontro com o outro: “tudo à volta é imediatamente visto de uma forma diferente, os dois corpos formam um único todo. Não existe mais um eu e um outro (8).

Para Isaías é aí que são mobilizados impulsos insuspeitados que não teriam outra maneira de se constituírem.

O analista, também invadido pela experiência emocional do encontro, enfrenta uma dupla exigência: aceitar a invasão acolhendo-a, a fim de poder, a seguir, apreender o seu sentido e formulá-lo numa interpretação. Porém, é essencial que a função expressiva esteja presente na comunicação do analista. Assim, o paciente poderá ouvir a si próprio falado por outrem; poderá se reconhecer dentro e através do outro numa nova fusão, desta vez simbólica. O efeito

mutativo da interpretação resulta da união do sentido expressivo e da significação, do som e da letra, do poder musical e designativo da palavra.

A apreensão do sentido de uma fala vai desvelar a articulação de impulsos e do valor emocional da relação humana que se configura naquele instante.

Para Isaías a análise é análise do presente e não análise do passado.

Marilsa Taffarel é psicanalista pela Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) e doutora em psicanálise.

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Leclaire, S. & Laplanche, J. “El inconsciente: un estudio psicoanalítico”. In: *El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1969.
2. Prado Jr., B. “George Politzer: crítica dos fundamentos da psicologia”, In: *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991, pp.16-17.
3. Melsohn, I. *Psicanálise em nova chave*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 2001, p. 14.
4. Melsohn, 2001. Op. Cit. p.175.
5. Melsohn, 2001. Op. Cit. p. 92.
6. Melsohn, 2001. Op. Cit. p. 24.
7. Cassirer, E. “El lenguaje y la construccion del mundo de los objetos dos objetos”, In: *Psicologia dael lenguaje*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1972.
8. Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Ed. Península, 1975.

APONTAMENTOS PARA UMA ANÁLISE DA INFLUÊNCIA DO EXISTENCIALISMO MODERNO NA OBRA DE WINNICOTT

Leopoldo Fulgencio

Ao retomarmos o conjunto das inovações que Winnicott inseriu na psicanálise reconhecemos uma série de concepções que têm uma semântica que lembra termos claramente reconhecíveis no quadro das propostas de psicologias existencialistas, tais como – para citar apenas as mais evidentes – a noção de ser e de falso e verdadeiro *self*.

Certamente essas concepções existencialistas faziam parte do horizonte intelectual de sua época. Ao que sei, não temos mais acesso ao conteúdo da biblioteca de Winnicott, no entanto estou supondo que ele pode ter tido acesso a diversas obras dedicadas à análise do que era a proposta do existencialismo como um novo aporte para a prática psiquiátrica e psicológica, especialmente o livro *Existence: a new dimension in psychiatry and psychology* (1) e o artigo “Existentialisme et psychiatrie” (2), que retoma quase os mesmos conteúdos do capítulo “A clinical introduction to psychiatric phenomenology and existential analysis” (3), do livro acima citado, capítulo também escrito por Ellenberger.

Não se trata de afirmar que ele fez uma importação *ipsis literis* de conceitos filosóficos para aplicá-los na sua proposta de desenvolvimento da psicanálise, mas sim que ele, estimulado por essas concepções, desenvolveu-as, redescreveu-as, para que pudessem se integrar no seu sistema teórico-clínico, levando-o até mesmo a modificar uma parte considerável da semântica psicanalítica, sem deixar de ser psicanalista.

Neste sentido, proponho, aqui, retomar os aspectos gerais do que estou reunindo sob a rubrica **existencialismo moderno**, apoiando-me, principalmente nos dois textos de Ellenberger, colocando em evidência tanto algumas das concepções filosóficas referidas à fenomenologia, ao existencialismo e à analítica existencial, quanto o sentido clínico destas concepções, reconhecíveis na fenomenologia psiquiátrica, na psicologia existencial e na *daseinanalyse*.

O EXISTENCIALISMO MODERNO E A QUESTÃO DO QUE É A EXISTÊNCIA HUMANA Tomemos por **existencialismo moderno** uma rubrica que reúne um conjunto de **concepções filosóficas** propostas pela fenomenologia, pelo existencialismo (no seu sentido mais estrito) e pela analítica existencial. Para evitar, aqui, um longo percurso de definições e diferenciações no campo da filosofia e dos problemas filosóficos, vou considerar que alguns psiquiatras e psicólogos utilizaram alguns conceitos e propostas, dessas perspectivas filosóficas, como instrumentos de investigação e de tratamento psicoterápico, ou seja, sem adentrar na discussão filosófica, pretendo colocar em evidência algumas das concepções filosóficas **existencialistas** que tornaram-se concepções clínicas.

Certamente, devemos reconhecer diferenças entre a proposta de Husserl, com a **fenomenologia**, a do **existencialismo** no seu sentido estrito, e a de Heidegger, com sua **analítica existencial**. No entanto, ainda que possa haver divergências significativas entre eles, podemos reconhecer uma preocupação e concepção de base comum, referida à questão: **o que é a existência humana?**

KIERKEGAARD E O EXISTENCIALISMO MODERNO Para Kierkegaard o homem não é um dado, um móvel pré-fabricado, mas ele é o que ele mesmo fizer de si mesmo. Tendo a liberdade, como seu fundamento, o homem se constrói via suas **decisões** (decisões existenciais que ele, obrigatoriamente, tem que fazer), basicamente escolhendo entre dois modos de existência: o **autêntico** e o **inautêntico**.

Tendo uma vida mais ou menos autêntica, Kierkegaard remete o homem ao fato de que isto corresponde a uma *decisão* à qual todo homem é obrigado a tomar, ou seja, que o seu modo de vida, de uma maneira ou de outra, está referido à própria estrutura da existência humana. Ou seja, a **angústia** e o **sentimento de culpa** que caracterizam o ser humano derivam da própria estrutura de seu modo de ser, que é responsável pelas suas escolhas, responsável pelo que ele é. Ao comentar o que é esta **angústia existencial**, para Kierkegaard, Ellenberger afirma: “Um dos grandes méritos de Kierkegaard é o de haver mostrado que muitos sentimentos de angústia e de culpabilidade não são nem ‘reais’ (quer dizer, justificados por fatos reais), nem ‘neuróticos’, mas simplesmente ligados à estrutura da existência humana” (4). Ou seja, fazendo já uma ponte importante com a prática clínica, essa angústia não corresponde à angústia que deriva das relações afetivas que o homem tem com outros homens, à angústia que deriva de um fato real, à qual nos remeteria a uma angústia neurótica ou psicótica, mas ela deriva do próprio fato de ser humano. O mesmo tipo de raciocínio serve para caracterizar o que é o sentimento de culpa existencial, derivado do modo de ser humano e não de um fato específico, vivido na história do indivíduo.

A FENOMENOLOGIA COMO MÉTODO DE ACESSO AO SENTIDO EXISTENCIAL Ainda que muitos sentidos possam ser dados ao termo **fenomenologia**, vamos nos delimitar apenas ao que Husserl deu, caracterizando-a como um **princípio metodológico** para a construção de uma nova psicologia, ou seja, estamos procurando colocar em evidência quais seriam os princípios que estariam na base da caracterização do que é o modo de ser humano do ponto de vista das suas experiências subjetivas, experiências psicológicas.

A fenomenologia é, pois, em termos gerais, um **método** (redução psicológica-fenomenológica) para poder **chegar às coisas elas mesmas**, de maneira absolutamente imparcial, observando-o tal como se manifesta e somente como ele se manifesta. Alguns psiquiatras viram nessa proposta metodológica uma possibilidade para ter acesso ao sentido da experiência psicológica de seus pacientes, um caminho para que fosse possível chegar ao sentido próprio da experiência subjetiva de estar (experimentar-se) doente psiquicamente.

Essa perspectiva (fenomenológica) oferece, por um lado, um método para acessar o mundo interior, subjetivo, do paciente (o que, na psicanálise e noutras práticas psicoterápicas, é feito de uma maneira, com um método, diferente); por outro lado, aponta para determinadas categorias ou modos de ser estruturais que caracterizam o próprio modo de ser do homem (seja na patologia seja na saúde), que dizem respeito à relação com o tempo, com o espaço, com as experiências de relações causais consigo e na relação com os objetos do mundo, bem como no próprio sentido ou **colorido semântico** dado às coisas (ou objetos do mundo).

HEIDEGGER E A ESTRUTURA DO MODO DE SER DO SER HUMANO Em Heidegger encontramos uma caracterização e uma análise extensa sobre as características da estrutura do modo de ser e existir do ser humano, denominável, assim, de *dasein*. Para ele o *dasein* (o ser-aí) significa ser-no-mundo (5) de uma maneira específica que o faz ser diferente das pedras e dos animais. O próprio título de seu livro mais conhecido, *Ser e tempo*, designa “um modo de ser e, sem dúvida, do ser daquele ente [o *dasein*] que está aberto para a abertura do ser, no qual se situa, enquanto a sustenta” (6). De uma maneira sintética e descritiva, a grande diferença e característica do *dasein* é que ele faz a si mesmo, ele é criador de si e do mundo no qual vive: “A ‘essência’ do ser-aí [*dasein*] consiste na sua existência. O nome ‘existência’ é usado, em *Ser e tempo*, exclusivamente como caracterização do ser do homem” (7). Heidegger se refere à estrutura *dasein* caracterizando-a como **ser-com, ser-no-mundo, ser junto a, subsistir-por-si-conjuntamente, ser-um-com-o-outro, ser-para-a-morte** etc, querendo com essas expressões marcar que o homem **só-se-faz-no-mundo-com-outros-homens**, que o homem é o único que tem uma relação de compreensão do que é a finitude ao longo do tempo (passado, presente, futuro) refletida sobre si mesmo e sobre os outros homens existentes que fazem parte da sua vida.

A posição de Heidegger, em relação à máxima existencialista, de que a existência precede a essência, é a de que o homem, o *dasein*, se faz (em essência e em existência) no tempo da sua existência, o que se pode reconhecer na sua afirmação “Der mensch ist der platzhalter des nichts” (“o homem é o lugar-tenente do nada”) (8). O homem ocupa, no tempo, o lugar que seria o do não-ser (9).

Ao procurar caracterizar o que é o mundo para o homem, Heidegger faz uma análise comparativa distinguindo o que é o mundo para uma pedra, para um animal e o que é o mundo próprio do ser humano (*eigenwelt*). Aí também encontramos mais um aspecto que caracteriza a especificidade do modo de ser do ser humano, a especificidade do *dasein*. Enquanto uma pedra é **sem mundo** (tanto faz, para ela, em que mundo ela está), um animal é **pobre de mundo** (o seu mundo é sempre aquele, por exemplo, o mundo do meu cachorro que se repete, ou se modifica muito pouco, ao longo de toda

a sua existência), o homem é o único que é **formador** do mundo em que vive (evidentemente, dentro de certos limites), estabelecendo uma unidade indissociável entre ele mesmo e seu mundo (10); além de ter experiências interiores específicas em relação a como vive o tempo, o espaço, a relação de causalidade e a relação com a matéria do mundo (a substancialidade do mundo que recebe coloridos semânticos), tal como a perspectiva fenomenológica aponta como sendo características propriamente humanas.

O EXISTENCIALISMO MODERNO NA PSICOLOGIA E NA PSIQUIATRIA

A compreensão do modo de ser do ser humano do ponto de vista do existencialismo moderno, fornece um quadro de referência para pensar a saúde e a doença, indicando que elementos, categorias ou relações devem ser compreendidas e descritas, bem como apontam para uma noção de saúde, *telos*, com o qual e para o qual deveria trabalhar toda psicoterapia. Em primeiro lugar, como fundamento ontológico e motor da existência do modo de ser do ser humano, temos a sua necessidade de ser no tempo, ser de uma maneira específica na qual ele faz a si mesmo

e o mundo no qual vive, na sua relação consigo mesmo e com o outro (o mundo no qual vive), seja de uma maneira autêntica seja inautêntica.

Toda prática psicoterapêutica necessitará, pois, ter um método para acessar e intervir no que é este modo de ser, ter acesso ao que é o mundo interno (subjetivo) do paciente para compreender e agir, basicamente, na direção de realizar o que é a estrutura do modo de ser humano, em direção a uma vida autêntica. Compreender quais são as características do *dasein*, bem como ter acesso ao mundo interno do paciente tal como ele o vive

(objetivo procurado pelos psiquiatras fenomenológicos), corresponde a uma necessidade dos processos psicoterápicos, mas não mostra nem orienta como deve ser o tratamento.

Nesta direção, que procura explicitar procedimentos clínicos específicos, advindos desse quadro conceptual existencialista, cabe, agora, explicitar os aspectos gerais de dois grandes sistemas teóricos que foram propostos como práticas de tratamento, a saber: a **psicologia existencialista**, construída com apoio na obra de Sartre, e a **daseinanalyse**, construída, por Binswanger e Medard Boss, com base na analítica existencial proposta por Heidegger.

A PSICOLOGIA EXISTENCIALISTA Esta proposta de psicologia científica foi feita a partir da aplicação de algumas concepções existencialistas (no sentido estrito do termo, especialmente, no que se refere às contribuições daqueles que se denominavam a si mesmo como existencialistas, tal como Sartre e Merleau-Ponty), sem a inclusão de outras propostas filosóficas acima citadas (a fenomenologia e a analítica existencial) e de outros métodos de outras perspectivas clínicas (tal como, por exemplo, a psicanálise).

(...) O HOMEM É O ÚNICO QUE TEM UMA RELAÇÃO DE COMPREENSÃO DO QUE É A FINITUDE AO LONGO DO TEMPO (...)

Considerando, por um lado, que o homem é responsável pela maneira como vive a sua vida, mas também que o próprio fato de existir como homem corresponde a um problema por si mesmo, dado que leva o homem a um problema, um conflito e um sentimento de culpa, referido às suas escolhas de vida, considera-se que há dois tipos de neurose a serem distinguidas num processo terapêutico: a neurose ou angústia que deriva do próprio fato de existir como homem e a neurose ou angústia que deriva de acontecimentos ou fatos específicos da vida: “A psicoterapia existencialista se dirige, antes de tudo, a um tipo específico de neurose, chamada de neurose existencial, quer dizer, que ela não deve sua origem aos traumatismos recalcados do sujeito, ao *stress* ao qual ele pode ser submetido, ou à fraqueza de seu eu, mas, ao fato de que a vida não tem sentido para ele e que ele vive num modo inautêntico da existência” (11).

A DASEINANALYSE COMO MÉTODO PSIQUIÁTRICO E COMO PRÁTICA PSICOTERÁPICA A daseinanalyse é um método psiquiátrico, proposto por Binswanger, construído com base na compreensão do que é o *dasein*, para Heidegger, que toma como seu objeto a compreensão estrutural da existência humana nos casos clínicos de pacientes neuróticos e psicóticos, bem como influenciado pela fenomenologia psiquiátrica de sua época e pelas concepções de Martin Bubber, referidas a modos de ser relacionais, autênticos e não autênticos, que caracterizam os modos de ser do ser humano no mundo, expostos no seu livro *Eu e tu*. A daseinanalyse também corresponde a uma prática psicoterápica, desenvolvida por Medard Boss, com base nas propostas de Heidegger e de Binswanger. Por um lado, seu objetivo é aceder ao universo das experiências subjetivas do paciente, seja em termos individuais seja em termos das suas relações com os outros homens, relações estas que Binswanger classifica e coloca em categorias relacionais (modo dual da existência, modo singular, modo anônimo etc).

Pode-se considerar que a daseinanalyse corresponde a uma tentativa de síntese da psicanálise, da fenomenologia e dos princípios expostos na analítica existencial de Heidegger. Essa perspectiva de trabalho clínico permaneceu como um horizonte que tem sido desenvolvido desde então, ainda que não tenham faltado críticas à sua proposta, considerando que ele se manteve num campo obscuro, nem na filosofia nem na ciência, fazendo, pois, uma pseudofilosofia e uma pseudopsicologia (12).

PRESENÇA DO EXISTENCIALISMO NA OBRA DE WINNICOTT Considero que as inovações propostas por Winnicott derivam de sua prática clínica com bebês e suas mães, como também do tratamento de pacientes psicóticos, associando este campo empírico com sua formação empirista e humanista, bem como, por uma influência, marcada pelo horizonte de sua época, na qual as concepções existencialistas se mostravam como um novo aporte possível para o desenvolvimento da psiquiatria e da psicologia (psicanálise). Trata-se, aqui, de focar minha atenção em alguns conceitos/fenômenos que foram considerados por Winnicott e que são claramente reconhecíveis no quadro do pensamento exis-

tencialista moderno, seja na filosofia seja nos seus derivados clínicos, a saber, delimitando aqui alguns dos pontos ou temas que poderiam ser colocados em destaque a partir da minha perspectiva de análise: 1) a noção de *ser*, que reformula o modelo ontológico do que é o homem para a psicanálise, cuja proximidade com o que representa o *dasein* parece evidente (13); 2) a consideração do falso e do verdadeiro *self*, como modos de organização psíquica, que tem no verdadeiro *self* seu fundamento saudável, o que tem semelhança, senão identidade, com a noção de **vida autêntica** como fundamento estrutural do modo de ser humano (14); 3) a afirmação de que é no **campo dos objetos e fenômenos transicionais** (fenômenos que consideram os objetos do mundo como criados e encontrados pelos indivíduos) que o homem constitui um lugar saudável para viver, para ser real e ter uma vida que vale a pena ser vivida, colocando aí a origem da vida ou do mundo cultural no qual o homem pode viver sem perda em demasia da sua espontaneidade, concepção esta que está também totalmente de acordo com a consideração estrutural do *dasein* como sendo o **modo de existência que faz a si mesmo e ao mundo em que vive**, que se constitui no **ser-com-o-outro**, no **cuidar de si e do outro** (15); 4) o reconhecimento da construção da relação com o tempo (**temporalidade**) e com o espaço (**espacialidade**), com a experiência de criar e encontrar o mundo como subjetivo-transicional-objetivo; 5) como uma derivação necessária de todas essas concepções existencialistas, a formulação de uma **noção de saúde**, formulada por Winnicott em termos de ser a partir de si mesmo, ter uma vida experienciada como real e que vale a pena ser vivida, dado que é de acordo com a própria estrutura do *dasein*; 6) e, por fim, também como derivado necessário de uma concepção existencialista de homem, uma crítica à compreensão do que é o homem e sua existência em termos de analogias naturalistas (analogias biológicas, físicas, termodinâmicas) ou ainda outras (por exemplo, analogias com estruturas e equações matemáticas) que são de natureza díspar daquilo que caracteriza a especificidade da natureza humana.

Estou ciente de que não encontraremos correspondência, ponto a ponto, entre as concepções existencialistas modernas e as propostas de Winnicott, mais ainda, de que Winnicott fez tanto uma redescritção dessas concepções, para poder integrá-las em seu sistema, como uma integração particular dessas concepções com aquilo que a psicanálise descobriu sobre os fenômenos humanos, agrupando-os, pois, com a tradição psicanalítica (Freud, Klein, Anna Freud, Erikson, Fairbairn, os autores que compõem a denominada psicologia do *self*, Spitz, dentre outros) com contribuições que vieram de outros campos mais ou menos próximos dessa tradição. O importante, aqui, é apontar proximidades conceituais e factuais que possam contribuir tanto para compreensão de Winnicott quanto para o desenvolvimento da teoria e da prática psicanalítica tomada como uma ciência objetiva da natureza humana, apontando um caminho ou campo de estudos para que exames mais detalhados dessas influências possam ser perscrutados e analisados.

Caberia, no desenvolvimento destes apontamentos, fornecer, agora, uma análise das referências textuais, de Winnicott,

que têm proximidade com os conceitos e referentes factuais descritos pelos existencialistas, apontando para o fato de que estes foram usados operativamente como instrumentos para a compreensão e o tratamento psicoterápico, nas psicologias existencialistas e na psicanálise de Winnicott. Creio que a análise dessas influências, aqui apenas indicadas, pode confirmar a hipótese de que a obra de Winnicott corresponde a uma segunda síntese (a primeira teria sido proposta por Binswanger) entre a psicanálise e a fenomenologia.

Leopoldo Fulgencio é professor do Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP), líder do grupo de pesquisa "Estudos sobre o método de tratamento psicanalítico" (www.gpwinnicott.com.br).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. May, R.; Angel, E. & Ellenberger, H. F. *Existence. A new dimension in psychiatry and psychology*. New York: Basic Books, 1958.
2. Ellenberger, H. F. "Existencialisme et psychiatrie. Médecines de l'âme". In: *Essais d'histoire de la folie et des guérisons psychiques*. Mesnil-sur-l'Estrée: Fayard, 1995 [1961].
3. Ellenberger, H. F. "A clinical introduction to psychiatric phenomenology and existential analysis". In: *Existence. A new dimension in psychiatry and psychology*. New York: Basic Books, 1958.
4. Ellenberger, op. cit., pp. 408-409, 1995 [1961].
5. Heidegger, M. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009 [1996], p. 325.
6. Heidegger, M. "Introdução". In: *Que é metafísica?* (pp. 75-88). São Paulo: Nova Cultural, 2000, [1949], p. 82.
7. Heidegger, op. cit., p. 82, 2000 [1949].
8. Heidegger, M. "Preleção". In: *Que é metafísica?* (pp. 49-63). São Paulo: Nova Cultural, 2000 [1929], p. 60.
9. Heidegger, op. cit., p. 8, 2000 [1929].
10. Heidegger, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003 [1983], pp. 205-208.
11. Ellenberger, op. cit., p. 413, 1995 [1961].
12. Cf. Loparic, Z. "Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo?". *Revista de Filosofia e Psicanálise Natureza Humana*, 4(2), 2002.
13. Cf. Fulgencio, L. "A necessidade de ser como fundamento do modelo ontológico do homem para Winnicott". In: *A fabricação do humano* (pp. 145-159). São Paulo: Zagodoni, 2014.
14. Cf., por exemplo: Winnicott, D. W. "Distorção do ego em termos de falso e verdadeiro self". In: *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 128-139). Porto Alegre: Artmed, 1983 [1965m]; Winnicott, D. W. "O conceito de falso self". In: *Tudo começa em casa* (pp. 53-58). São Paulo: Martins Fontes, 1999.
15. Cf., por exemplo: Winnicott, D. W. "A localização da experiência cultural". In: *O brincar & a realidade* (pp. 133-143). Rio de Janeiro: Imago Ed., 1975 [1967b]; Winnicott, D. W. "O lugar em que vivemos". In: *O brincar & a realidade* (pp. 145-152). Rio de Janeiro: Imago Ed., 1975.

SARTRE E A PSICANÁLISE: SUBJETIVIDADE E HISTÓRIA

Franklin Leopoldo e Silva

Como Sartre chegou à psicanálise? Ele a teria descoberto, depois de um certo percurso teórico em que ela apareceria como um outro modo de pensar as questões da existência? Ou apareceria, "naturalmente", ao longo de um percurso em que a subjetividade e as dimensões objetivas do mundo entrariam em tensão? Sem recusar a pertinência dessas perguntas, talvez seja mais esclarecedor tentar compreender a necessidade da psicanálise na economia interna da obra de Sartre. Nesse sentido podemos dizer que duas vertentes de sua obra, paralelas e confluentes, o teriam conduzido à psicanálise: a elucidação ontológica da subjetividade como processo existencial e a compreensão do caráter histórico da existência. Em outras palavras, a psicanálise aparece para Sartre como um dos instrumentos necessários para o entendimento de uma questão central: a relação entre subjetividade e história.

Se entendermos que a filosofia de Sartre se constituiu em torno dessa questão, não cabe separar os termos que a compõem. Não podemos dizer, por exemplo, que em *O ser e o nada*, publicado em 1943, encontramos uma análise fenomenológica da existência na sua dimensão subjetiva, e que em *Questão de método* e na *Crítica da razão dialética*, em 1960, teríamos uma abordagem do sujeito histórico. Tal separação tem muito de artificial, e a leitura pautada pelo que poderia ser entendido como uma sequência de duas diferentes "fases" do pensamento de Sartre arrisca-se a deixar escapar algo fundamental: a subjetividade, como exercício de uma liberdade radical, deve ser sempre pensada historicamente, pois a existência é, por definição, histórica.

Acontece que o **modo de ser histórico** da existência humana manifesta-se na existência individual como **uma história**. Cada um de nós é uma história porque a historicidade define a realidade humana; isso quer dizer que a afirmação de cada existência individual se dá como uma determinada história de vida, vivida na singularidade de cada escolha pela qual o sujeito afirma a sua liberdade, negando os obstáculos que se opõem à organização da práxis a partir das intenções subjetivas. Em suma, cada história subjetiva se desenrola no plano geral da história objetiva. Em vez de tentar estabelecer uma relação sintética entre essas duas esferas da realidade humana, a tradição filosófica se dividiu entre duas opções: ou a primazia da consciência subjetiva (substancial em Descartes, lógica em Kant), ou a primazia da realidade empírica objetiva (empiristas e positivistas). Habitualmente designamos a primeira escolha como idealismo e a segunda como materialismo.

Para Sartre, essa dicotomia deve ser superada. Se a realidade humana é histórica, ela se dá por via da relação entre um sujeito, que é sempre um agente histórico, e o conjunto de condições objetivas

que contextualizam e limitam a ação. Pois se é verdade que o homem **está na história**, também é verdade que é ele que **faz** a história. Ora, o marxismo com o qual Sartre se defronta em seu tempo caracteriza-se por uma tendência materialista que se quer radical – o que se expressa na subordinação da subjetividade, ou da consciência, às determinações materiais, principalmente de ordem socioeconômica. Sartre entende que esse menosprezo da realidade histórica do sujeito, fazendo-o simples reflexo das condições gerais, não corresponde ao pensamento dialético, que deveria pautar o conhecimento pela tensão entre elementos opostos, no caso a singularidade subjetiva e a história como contexto objetivo.

Somente assim as duas instâncias apareceriam como efetivamente reais, exercendo função constituinte, tanto subjetiva quanto objetivamente. Os indivíduos não são meros efeitos das determinações gerais: estas somente os produzem na medida em que foram produzidas por eles. A psicanálise aparece então como a forma de tornar inteligível a história subjetiva, a contínua formação do sujeito, o modo pelo qual ele se constitui e, ao mesmo tempo, é constituído pelo meio histórico em que tem de viver.

O conhecimento dessa formação subjetiva enquanto resposta às condições objetivamente dadas ocorre sob dois aspectos que estão sempre em continuidade. Primeiramente no plano do projeto existencial: a falta de essência faz com que a realidade humana seja sempre **projeto de ser**, isto é, o homem existe adiante de si, como possibilidade, nunca como realidade acabada. E o que move essa trajetória na direção de si é o **desejo de ser**, designado por Sartre como **fundamental**, isto é, o desejo presente em todos os desejos e, por isso mesmo aquele que nunca poderá ser satisfeito. E essa insatisfação **permanente** do desejo **fundamental** se deve a que o objeto desse desejo é o *ser* na sua acepção completa, isto é, na sua totalidade. O objeto do desejo fundamental é substituir o processo da existência pela totalidade de si, porque assim seria preenchida a ausência que designamos como a **falta da essência**, ou seja, a incompletude existencial vivida como a falta de ser – e, portanto, como a experiência do desejo de ser.

Vivemos, assim, a falta; somos a falta. Existir como processo sempre incompleto de ser, como totalização nunca totalizada de si, perseguindo uma identidade que nunca poderá ser inteiramente estabelecida, significa que ao desejo fundamental corresponde uma frustração que nos constitui na medida em que nossa condição se define como desejo irrealizável. A continuidade do desejo manifesta a irrealização como a chave para a compreensão da realidade humana. Fazemos uma experiência de nós mesmos que corresponde à descrição ontológica da subjetividade como ser **para-si**, isto é, como interminável processo de chegar a si.

O segundo aspecto envolvido no conhecimento da formação subjetiva diz respeito à escolha, ou à sucessão de escolhas, que consti-

tui o processo de existir, a partir da liberdade originária e radical que define a subjetividade. Como se sabe, o sentido sartreano de liberdade inclui algo de fatalidade: podemos escolher qualquer coisa, menos a impossibilidade de escolher, como se estivéssemos destinados a ser livres, não podendo escolher não sê-lo. Constituímos a nossa subjetividade através de nossas escolhas; ao mesmo tempo somos constituídos em nossa subjetividade pelos limites dessas escolhas, ou, como diz Sartre, pela **situação** a partir da qual temos de escolher. A realidade humana, enquanto existência, define-se pela liberdade. Mas a realidade do indivíduo e o modo de exercício da liberdade que o define supõem sempre uma dada situação: fatores limitantes e determinantes da efetivação da liberdade.

O componente de irrealização que é próprio do desejo também aparece no âmbito do exercício da liberdade: podemos escolher – e talvez de modo absoluto – mas a realização da escolha por meio de ações empreendidas a partir da liberdade é algo que diz respeito à contingência do mundo, ao entrecruzamento das ações, porque, se é verdade que faço a história, é verdade que o outro também a faz.

Assim os limites da liberdade situada devem ser compreendidos principalmente como a questão da alteridade. Não se trata apenas de dizer que a liberdade do outro limita a minha, porque nesse caso já estaríamos no plano de regulações normativas da vida em comum na esfera objetiva, como sociabilidade, direitos etc. Trata-se de algo mais fundamental, que está na própria origem da constituição da identidade do sujeito. Todo indivíduo é **sujeito** na medida em que pode **objetivar** o outro; e é **objeto** na medida em que tem de se **sujeitar à objetivação** do outro. O fato de que todo sujeito é objeto para outro sujeito revela ao mesmo tempo o limite e a condição de constituição da subjetividade. Constituímos e somos constituídos. Subjetividade, identidade, liberdade só podem ser compreendidas por via dessa relação dialética entre a atividade e a passividade.

Somente a psicanálise pode nos levar à compreensão dessa tensão fundamental que articula problemáticamente o processo de identificação, isto é, a trajetória pela qual o indivíduo se torna sujeito, construindo as sínteses precárias que o revelarão a si e aos outros. E Sartre concorda com Freud acerca do peso decisivo da infância exatamente porque se trata da formação da subjetividade.

Só a psicanálise permite, hoje, estudar a fundo o processo pelo qual uma criança, no escuro, tateante, vai tentar desempenhar, sem compreendê-lo, a personagem social que os adultos lhe impõem, só ela nos mostrará se a criança sufoca em seu papel, se procura fugir dele ou se o assimila inteiramente. Apenas ela permite encontrar o homem inteiro no adulto, isto é, não somente suas determinações presentes como também o peso da sua história (1).

(...) O HOMEM
EXISTE ADIANTE
DE SI, COMO
POSSIBILIDADE,
NUNCA COMO
REALIDADE
ACABADA

Esse trecho de “Questão de método” é muito revelador quanto ao que designamos como a relação de tensão entre história subjetiva e história objetiva. Trata-se de compreender a **gênese** do indivíduo ou a **formação** do sujeito, processo que tem origem no contato inicial da criança com as expectativas que a aguardam em termos de projeto familiar, aquilo com que ela terá de se defrontar nesses primeiros momentos de vivência da situação histórica. A criança o faz no escuro, sem conhecimento, tateante: a intensidade do drama vivido na infância é proporcional ao peso que o adulto levará consigo durante a vida. A criança entra na vida e na história por um quarto escuro, povoado de fantasmas vivos que são as exigências às quais ela deve corresponder – e nesse jogo ela aposta, sem saber, a sua vida, empenha possibilidades ainda insuspeitadas.

As metáforas da escuridão, do tateio, indicadoras de uma certa representação de si que vai nascendo no sujeito sem que ele saiba como nem por quê, levam a compreender também o ponto principal em que Sartre discorda de Freud. Não há inconsciente como reservatório pulsional dotado de certos poderes determinantes em relação ao sujeito consciente. A consciência não é um lugar, é puro ato, movimento, exteriorização, e não devemos supor que haja **dados** acumulados na instância do inconsciente, que seriam de alguma forma introduzidos na vida consciente, como se o processo de subjetivação fosse determinado a priori. O que nos interessa nessa interpretação, porventura demasiado esquemática, da teoria freudiana, e certamente calcada na primeira tópica, é a recusa, por parte de Sartre, de qualquer determinação irreduzível à tensão entre história subjetiva e história objetiva. Sartre vê na noção de inconsciente uma espécie de condição incondicionada que viria a determinar as condutas do sujeito, uma instância interior que seria ao mesmo tempo anterior a qualquer processo subjetivo. “A psicanálise empírica determinou seu próprio irreduzível, em vez de deixá-lo revelar-se por si mesmo em uma intuição evidente”, diz Sartre em *O ser e o nada* (2), ao contrastar essa opção da psicanálise freudiana com o simples encontro do irreduzível na contingência, como será o caso da psicanálise existencial.

Tal encontro é um exercício de decifração. A condição dessa decifração é saber interrogar as condutas. Essas duas palavras, **decifração** e **interrogação**, significam que não precisamos supor, para conhecer as condutas humanas, determinações no nível de pulsões inconscientes, que seriam por definição inacessíveis ao sujeito. A consciência, por não ser coisa, não pode ser dividida em partes; tampouco as representações devem ser interpretadas como elementos contidos em algum receptáculo, parte do qual seria algo como um **reservatório de pulsões**. A consciência é movimento intencional de constituição de si mesma. Muitas vezes, esse movimento é obscuro, no sentido de não ser inteiramente conhecido pelo próprio sujeito. Para Sartre, essa relativa falta de clareza quanto à presença da consciência a si teria sido interpretada como inconsciente. Tal hipótese estaria então fundamentada na confusão entre uma consciência, em parte pouco clara para si

mesma, e um inconsciente, que seria a parte oculta do aparelho psíquico e a sede das motivações pulsionais.

São várias as objeções feitas por Sartre no sentido de assinalar as dificuldades da teoria freudiana quanto a esse ponto, mas a base filosófica de seu desacordo refere-se à concepção substancialista de consciência, herança do dualismo cartesiano que, reforçado pelo cientificismo do século XIX, levava a supor a necessidade de que a objetividade do conhecimento implicasse sempre a presença de uma coisa. Essa coisa nos seria em parte acessível, em parte conhecida apenas indiretamente por via de suas manifestações. Enfim, subjetividade significa consciência, mas o fato de ser o sujeito sempre consciente não lhe faculta o conhecimento absoluto de si mesmo. Daí a necessidade de um procedimento interrogante que venha a realizar, na escala do possível, a decifração do sujeito através de suas condutas. É esse o significado de psicanálise existencial. Podemos defini-la examinando quatro pontos essenciais que a constituem.

O **princípio** da psicanálise existencial está na concepção de que o homem não é somatória ou coleção, mas sim **totalidade**. Em termos de condutas e de elementos que as compõem, isso significa que o ser humano não pode ser visto como uma aglutinação de qualidades ou atributos extrinsecamente relacionados, e sim como um conjunto sintético cuja totalidade é expressa por cada conduta e, assim, por todas as condutas, desde as mais corriqueiras até as mais complexas. Isso não significa que a totalidade do homem possa vir a ser conhecida de modo definitivo e acabado; mas devemos ver em todo e qualquer gesto a manifestação significativa dessa totalidade em si inapreensível.

Em cada conduta ou em cada gesto o homem se revela; a psicanálise existencial tem como **objetivo** decifrar essas revelações para constituir um **conhecimento** ao mesmo tempo fundado em bases antropológico-históricas traduzíveis conceitualmente, e vinculado à experiência concreta dos sujeitos.

Por isso o **ponto de partida** da psicanálise existencial é a **experiência** como fundamento da compreensão original que cada homem tem da **condição humana**, compreensão esta, evidentemente, não objetiva nem susceptível de ser enunciada formalmente, mas presente na subjetividade e na intersubjetividade como a própria condição da experiência, e das revelações que, por meio dela, alcançamos acerca de nós mesmos e dos outros. Com efeito, as manifestações da conduta humana não são eventos quaisquer, mas são assimiladas e compreendidas a partir de um **valor revelador** de que são especialmente dotadas.

A partir da visão sintética da condição humana, podemos falar de algo como um **método**, que consistiria na comparação das condutas particulares, na apreensão de seu valor revelador e na interpretação dessas condutas como expressões simbólicas de escolhas feitas a partir da liberdade situada do sujeito. Convém salientar que o sujeito não existe antes de sua livre manifestação nas escolhas que deve realizar diante da contingência do mundo. O sujeito não

existe antes que comece a elaborar a sua história, fruto da tensão entre a liberdade e os limites da situação em que cada um a exerce. A compreensão dessa história nos fornece a gênese e a estrutura da **pessoa**, na singularidade em que cada indivíduo vive a experiência da sua **personalização**.

Sartre chegou à psicanálise exatamente para atender à necessidade de que o conhecimento atinja tanto as condições objetivas de formação do sujeito histórico quanto às condições subjetivas de singularização da experiência histórica numa história pessoal. Daí a polêmica com o marxismo, na medida em que este põe toda ênfase na objetividade histórica, ou nas condições gerais da vida histórica, menosprezando a dimensão subjetiva da experiência enquanto produção do sujeito singular. Ao aceitar que todo indivíduo é um produto histórico, devemos aceitar também que a história é produzida pelos indivíduos – o que significa fidelidade plena à dialética enquanto tensão entre as instâncias objetiva e subjetiva, mesmo que essa tensão tenha de ser vivida – e compreendida – como a contradição entre liberdade e determinação.

Como a realidade humana é processo existencial e histórico, não podemos entender a relação entre o objetivo e o subjetivo nos termos tradicionais da oposição entre exterioridade e interioridade. Pois a interioridade subjetiva, não sendo uma entidade (alma ou coisa pensante) só pode ser um processo de formação da subjetividade. Por isso, diz Sartre que a interioridade nada mais é do que a **interiorização** da exterioridade. Com efeito, desde a infância e durante toda a vida, tornamo-nos sujeitos porque estamos **sujeitos** ao mundo que nos rodeia, aos fatos de toda espécie que configuram a nossa situação, a qual não escolhemos. Mas se por esse processo nos tornamos **sujeitos** é porque, da mesma forma que interiorizamos o meio exterior, exteriorizamos-nos a nós mesmos: a exterioridade nada mais é do que a **exteriorização** da interioridade. Se a exterioridade **nos** forma, na medida em que a interiorizamos, a exterioridade *se* forma, de alguma maneira, por nós, pelos sentidos que atribuímos às coisas e aos outros – até pelo simples fato de os representarmos para nós mesmos.

Essa reciprocidade, que deve ser compreendida como relação dialética, permite entender que tanto o sujeito quanto a história são realidades efetivas, e que nenhuma das duas instâncias pode ser inteiramente subordinada à outra. Nesse sentido materialismo histórico e psicanálise se complementam, pois é uma exigência do conhecimento da realidade humana que ela seja conhecida como **individualidade** produtora da realidade histórica comum e como **comunidade** produtora de indivíduos historicamente definidos.

Essa reciprocidade é, também, a única maneira de compreender a carga de universalidade que cada indivíduo traz em si, e que o faz humano e histórico, bem como o teor de singularidade da experiência individual enquanto portadora de universalidade. A universalidade que simplesmente paira sobre indivíduos que não a encarnam é apenas uma ideia abstrata; e o indivíduo que apenas

reflete as determinações universais sem singularizá-las existencialmente não é mais do que um número abstrato. Cada ser humano, “na sua hora”, exprime a humanidade, recriando-a na trama das escolhas que configuram o drama da existência. Na confluência da história e da psicanálise, podemos decifrar condutas e chegar a compreender algo da complexidade e dos rumos dessa aventura – talvez para tentar mudá-la.

Franklin Leopoldo e Silva é professor aposentado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP) e professor do curso de filosofia da Faculdade de São Bento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Sartre, J-P. *Questão de método*. Editora Nova Cultural, São Paulo, 1987. (Coleção Pensadores), pg. 138.
2. Sartre, J-P. *O ser e o nada*. Editora Vozes, Petrópolis, 2001, pg. 699.

EMBATES CONCEITUAIS ENTRE PSICANÁLISE E FILOSOFIA

Camila Salles Gonçalves

A história das relações entre psicanálise e filosofia inicia-se, nos textos de Freud, com perfis muito semelhantes aos que, nestes, constituem referências a obras literárias e a personagens da literatura. Ao longo da obra freudiana, há múltiplas citações de filósofos e escritores, com a função de apoiar a cunhagem de novos conceitos. Personagens nietzscheanas, de Shakespeare, e de outros dramaturgos, povoam a metapsicologia freudiana. Certas menções a passagens de livros de filósofos, como Platão e Schopenhauer, revelam-se também essenciais na tessitura dos textos. Lembremos que, no escrito considerado divulgador da grande “virada” ou *tournant* na teoria psicanalítica, *Além do princípio do prazer* (1920), Freud recorre ao *Banquete* de Platão e a Schopenhauer, para nos falar de *Eros* e de *Thanatos*.

A arte e a filosofia são postas à serviço da ciência à qual se está dando forma. Neste patamar, Lacan não fica atrás. Nada espantoso, pois são dois pensadores, criando as respectivas escritas psicanalíticas, como também fizeram outros.

Na atualidade, entretanto, a absorção da filosofia pela psicanálise parece apresentar características específicas. Sem dúvida, a obra de Lacan foi decisiva nessa transformação e resultou num caminho de duas mãos: por um lado, a filosofia foi integrada em suas concepções e, por outro, algumas destas tornaram-se presentes em pontos de vista filosóficos a respeito da história da filosofia e em críticas de filosofias. É esta peculiaridade que abordo, dentro do vasto campo que se abre com o tema proposto.

A concepção de sujeito teorizada por Lacan, adotada por filósofos, para muitos, marca a ruptura da concepção cartesiana. O sujeito barrado, que carrega um estranho a quem não tem acesso, contrasta com aquele concebido por Descartes, capaz de ter consciência de si, descobrir as causas do erro e criar o princípio para evitá-las. Contudo, a história da ruptura do sujeito definido por suas relações com a apreensão racional de si, de outrem e do mundo, parece ter se iniciado bem antes.

Uma exposição feita por Gérard Lebrun, por ocasião de homenagem póstuma a Foucault (1) reúne uma avaliação das filosofias da representação e a análise foucaultiana de saberes, para culminar na crítica que visa à filosofia de Descartes e algumas contemporâneas: “Enquanto a psicopatologia, a medicina, a economia política pelo menos foram capazes de nos deixar entrever essa alteridade não dominável, os filósofos se preocuparam mais com nos orientar na finitude, e com nos persuadir de que, nela, ainda permanecíamos *bei hause* (em casa)” (2).

A respeito do temário da finitude, podemos relembrar passagens conhecidas das *Meditações* (1641) de Descartes. Ao procurar um modo de não ser enganado por seus próprios sentidos e por suas representações, deparando-se com a dúvida, o filósofo adota, como artifício metodológico, primeiro, a ficção de um gênio maligno, que procura enganá-lo e, depois, a hipótese de um Deus enganador. Universaliza a dúvida. Na progressão de suas *Meditações*, desenvolve recursos para lidar com as falhas dos sentidos e da percepção. É o que será sempre preciso, já que ele não dispõe nem de percepção nem de existência infinitas, atributos do Deus veraz (3).

Se aquilo que representamos em nossa mente pode ser falso, o que nos faz errar não é um gênio maligno nem um Deus enganador. Ou seja, não provém do exterior. A partir da constatação de que *se duvido, penso, existo, eu sou*, o filósofo chega ao famoso *Cogito ergo sum*: “penso, logo existo”. Há, neste raciocínio, uma ligação necessária, portanto verdadeira e inabalável. A filosofia disporia então de um modelo de pensamento claro e distinto (4), que asseguraria a possibilidade do conhecimento e da ciência, ao mesmo tempo em que indicaria os limites do entendimento (finitude).

Lebrun assinala a insuficiência desse princípio de prevenção do erro ou do engano, que se teria evidenciado a partir de “novos saberes” e de uma outra “ideia de finitude”, assinalados por Foucault, que parece ter se apropriado da expressão “figura da finitude”, empregada por Hegel, para designar o saber limitado e as causas atribuídas aos limites.

A ideia anterior de finitude teria desaparecido no século XVIII, principalmente em consequência da ação da psicologia e da psiquiatria. Não seria mais questão, para estes saberes, de circunscrever a loucura e não se trataria mais de pesquisar os erros dos

sentidos. O comentador ressalta que a psicologia teria permanecido na encruzilhada entre “enfrentar a escura verdade do homem” e tentar algo como *filosofar a marteladas*, isto é, numa atitude *à la* Nietzsche, de liquidar com a tradição de critérios de busca e obtenção da verdade, ou ainda, propor um conhecimento pretensamente verdadeiro a respeito do homem, o que a teria levado a uma polêmica interminável com as *analíticas da finitude* (5). Mais audaciosa, a medicina teria posto em cheque, sobretudo, a ideia de doença como desvio. A ação, a fala e o pensamento humanos aparentemente aberrantes teriam tido o sentido de escaparem à razão. Tudo se teria passado então como se a loucura ou a *desrazão* existisse apenas em certos indivíduos. Os novos saberes teriam mostrado a inconsistência desse suposto conhecimento.

Destaco mais estas considerações feitas por Lebrun, entremeadas por citações de *As palavras e as coisas*: “Em muitas regiões os novos saberes transferem, sigilosamente, a verdade do ser humano para uma alteridade indissolúvel – que, no limite, dissolve o homem. Eles abrem ‘uma enorme sombra’ que as analíticas da finitude tentam dissipar – porém, em vão. Esta sombra que vem de baixo é como um mar que se tentasse beber” (6).

**A ARTE E A
FILOSOFIA SÃO
POSTAS À
SERVIÇO DA
CIÊNCIA À QUAL
SE ESTÁ DANDO
FORMA**

Foucault mostrou o modo pelo qual o saber sobre a loucura e o sujeito teria avançado sobre questões antes ausentes do pensamento filosófico. Não seria mais possível identificar *conhecer e ver*. Não só a epistemologia, mas também a ontologia teria tido que se deparar com a “sombra do homem como uma opacidade originária, que nenhum exercício da consciência de si poderá dissipar” (7). A partir do surgimento de objetos desligados da representação, a vida, para a biologia, o trabalho, para a economia política, a linguagem, para a filosofia, o *conhece-te a ti mesmo* não poderia ir muito longe. Nem, tampouco, os conceitos-chave das antigas analíticas da finitude, a saber, *consciência, indivíduo, sujeito*.

Finalmente, “submetido ‘à vida, à vontade, à palavra’, o ser humano transformado em *homem* agora somente poderá praticar o ‘conhece-te a ti mesmo’ mediante recurso a saberes que não mais dependem de sua clara consciência, e que ameaçam o seu estatuto de sujeito” (8).

As análises de Foucault indicam a impossibilidade de o sujeito ter pleno conhecimento de si. Mas, embora possam dar a impressão de serem convergentes com a psicanálise, afastam-se desta. Ao traçar o surgimento da clínica, Foucault não se detinha ainda na psicanálise. Mais tarde, fez uma leitura reducionista, sobretudo por desconhecer a *sexualidade* a que a psicanálise se refere, que implica em uma abordagem para além das fronteiras do biológico. Em *História da sexualidade*, admitiu, pelo menos, que Freud possibilitou o advento da noção do sujeito como *barrado*, portador de um discurso que ele não poderia dominar.

HEGEL, KOJÈVE E LACAN Lacan pôs para funcionar, à sua maneira, a dialética do senhor e do escravo, descrita na *Fenomenologia do espírito* (1807). Como vou me referir mais de uma vez à dialética do senhor e do escravo, adoto a sigla utilizada por Vladimir Safatle (9), as maiúsculas DSE, para designá-la. Indico agora seu contexto.

As duas figuras que representam a consciência de si no momento de seu desenvolvimento, tornaram-se personagens que ilustram a dinâmica do inconsciente, incorporadas ao temário da submissão ao grande outro, do desejo de reconhecimento, do ser-para-a morte.

A *Fenomenologia do espírito* “apresenta-se verdadeiramente como uma história da alma” (10). A complexa escrita hegeliana põe-nos diante da história da consciência, do movimento que a constitui, segundo uma visão então inovadora da história. Por meio da descrição dialética, o leitor participa da aventura da consciência, situado, por assim dizer, *dentro* da consciência em movimento. É também posto diante da narrativa de um vir ser e a se conhecer que, em seu próprio traçado, encontra oposições, efetua negações, chega à superação de cada oposição, prossegue.

A experiência que faz a consciência não é apenas a experiência teórica, o saber do objeto, mas toda a experiência. Trata-se aqui de considerar a vida da consciência à medida que ela conhece o mun-

do, como objeto de ciência, e se conhece a si mesma como vida, ou quando ela se propõe um objetivo. Todas as formas de experiências, éticas, jurídicas, religiosas, encontrarão seu lugar porque se trata de considerar a experiência da consciência em geral (11).

A exposição da *fenomenologia* inicia-se na etapa da certeza sensível. Imersa na certeza sensível, procedendo, em seguida, à sua negação, depois à sua superação (*aufhebung*), a consciência vive e percorre transições, vem a ser sob novas figuras.

A DSE, “transição *essencial*” (12), é constituída por dois momentos da consciência de si que: “são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para o qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um outro”.

“O senhor é a consciência de si *sendo* para si, não mais apenas o conceito da mesma, mas a consciência para si *sendo*, a qual através de uma outra consciência de si (o escravo) é mediada consigo, isto é, através de uma (consciência) a cuja essência pertence ser sintetizada com o ser dependente ou a coisidade (*dingheit*)” (13).

A expressão “para si” refere-se ao ser determinado, na medida em que se opõe a outro. O movimento dialético compreende uma operação, um fazer de uma consciência sobre a outra, uma tendendo à morte da outra. A luta das consciências de si opostas é como uma luta de vida e de morte.

A consciência de si “não é uma entidade”, nem duas. Também não é um sujeito do conhecimento, separado do objeto, que procura apreendê-lo. Mas as descrições dramáticas de Hegel têm acendido a imaginação de leitores e de ouvintes, como aqueles presentes às palestras de Kojève sobre a *fenomenologia*. Em torno deste, em seu seminário, em Paris,

na École Pratique, de 1933 a 1939, reuniram-se “algumas futuras notabilidades, maiores e menores, da inteligência francesa do pós-guerra” (14), dentre elas Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Georges Bataille, Jean Hyppolite, Klossowski. Não posso me estender nesta história, mas recomendo um artigo de Paulo Arantes, que baseia muitos de seus comentários no livro de Vincent Descombes (15).

As apresentações de Kojève influenciaram a *intelligentzia* francesa e tiveram repercussão nas obras de quase todos os ouvintes. Na de Sartre (que não foi, mas tomou conhecimento) e na de Lacan, o *senhor* e o *escravo* encontraram suas respectivas versões. Nas falas de Kojève (16), há exemplos da DSE que foram pura invenção, mas desencadearam interpretações que repercutiram em concepções centrais da teoria psicanalítica lacaniana, como apontam os filósofos Vladimir Safatle e Paulo Arantes.

Para o primeiro, nas interpretações kojèveanas, tudo se passaria como se a consciência fosse retirada de sua “quietude passiva” em que estaria “inteiramente absorvida pela contemplação do objeto”, por um impulso chamado *ação* por Kojève, “esse impulso cuja matriz é uma distância interior definida pela negação” (17).

**AS ANÁLISES
DE FOUCAULT
INDICAM A
IMPOSSIBILIDADE
DE O SUJEITO
TER PLENO
CONHECIMENTO
DE SI**

A ação de que fala Kojève proviria de sua transformação da dialética de Hegel em uma dialética do trabalho, que teria ignorado a visão hegeliana da filosofia da natureza. Por emocionante que seja e ainda que tenha uma cativante aparência mais próxima do marxismo e do existencialismo, a versão não se sustenta.

É necessário não esquecer o modo pelo qual o sistema hegeliano abrange o mundo material: a filosofia da natureza não está separada do movimento que vai da superação da certeza sensível à consciência de si, ao entendimento, à razão, ao espírito. Em um estudo publicado em 2008, Kenneth R. Westphal (18) mostra que desconsiderar a filosofia da natureza deixa os dois membros centrais do sistema de Hegel, lógica e filosofia do espírito, “precariamente equilibrados” porque falta-lhes o terceiro membro que suporta o sistema.

Para Safatle, a naturalização da dialética em Hegel preenche o papel, no interior do sistema, de espaço para o advento de um saber que não seja fundado na expulsão pura e simples da experiência sensível. A “transformação da dialética hegeliana em uma dialética do trabalho era (porém), no caso de Kojève, solidária do abandono da filosofia da natureza para que uma *ontologia dualista* fundada na distinção ontológica entre homem (negatividade dialética) e natureza (matéria pura pré-reflexiva) pudesse aparecer” (19). O preço do abandono da natureza “é a *negação não dialética completa da irreducibilidade do sensível ao conceito*” (19).

Encontramos também efeitos nas concepções de *dialética*, *negatividade* e da *nadificação*, presentes no contexto dos seminários de Lacan: “Assim, por exemplo, quando Lacan coloca uma diferença entre a negatividade própria ao sujeito do inconsciente em relação à coisa e uma ‘nadificação que se assimilaria à negatividade hegeliana’ (20), isto é, resultado de um dentre muitos erros de perspectiva entre Hegel e Kojève” (19).

Admitamos que Lacan tenha adotado *um Hegel errado, mas vivo*, como afirmou Paulo Arantes (21). Além disso, as apropriações da DSE podem não constituir o aspecto da sua obra que teve maior ressonância no pensamento filosófico.

Em 2003, foi publicado um livro, a meu ver, fundamental, no que diz respeito às relações entre psicanálise e filosofia, intitulado *Um limite tenso – Lacan entre a filosofia e a psicanálise* (22), organizado por Vladimir Safatle. Na introdução, ele nos diz que, para alguns, o fato de Lacan ter se referido a vários dos grandes filósofos, para tratar da especificidade da metapsicologia consistiria no uso de “um recurso meramente didático”. Em relação a esse modo de afastar questões, argumenta que nenhum recurso desse tipo é *inocente*. Estaríamos, antes, presenciando uma estratégia relacionada com a decisão de estabelecer, de modo inaugural, “uma tensão entre discursos diferentes” (23) e o grande ensinamento de Lacan: “Sua escrita nos mostra como não é possível falar do sujeito, de seus desejos, suas ilusões e seus atos sem se colocar no cruzamento entre uma clínica que sempre se reinventa e uma tradição filosófica que nunca foi surda a desafios” (24).

É preciso reconhecer que o fazer psicanalítico é passível de apreensão conceitual. Em dos artigos da coletânea, denominado “Psica-

nálise e filosofia após Lacan”, Monique David-Ménard, depois de ressaltar que a psicanálise não é uma filosofia, afirma que ela, não obstante, afeta a filosofia: “No entanto, a apreensão conceitual das modalidades de sua intervenção traz consequências para as pretensões ontológicas da filosofia, assim como para nossa compreensão da universalidade do pensamento conceitual, das lógicas e retóricas da negação ou da problemática do contingente e do necessário” (25).

Este tipo de problemática pontua a importância de a filosofia rever sua compreensão do universal nos conceitos, a função lógica e retórica da negação e os campos do contingente e necessário.

Nas fórmulas de Lacan, à primeira vista, os enunciados seriam válidos para todos aqueles aos quais se aplicaria uma lei. Monique David-Ménard discute a *lógica da sexualização* de Lacan, enquanto projeto independente “em relação às ambiguidades internas ao conceito lógico e filosófico de universal” (26). Para a autora, *universal*, em Kant, designa a quantidade de sujeitos aos quais a lei moral concerne e, no caso de Lacan, daqueles concernidos pela lei da castração. Então, o conceito de universal, em seu uso por Lacan, subentendido na lei da castração, designa “a *incondicionalidade* da obrigação que designa tal lei e a *série indefinida* de desejos ‘patológicos’ submetidos à lei”.

Na sequência, temos a *problematização* relacionada com o fato de o projeto lacaniano produzir uma lógica da sexualização, que embora não se submeta a uma concepção essencialista, traz ambiguidades relacionadas com o conceito de universal. Para a autora, estas o fazem culminar neste desfecho: “ele acaba por situar o feminino na exterioridade de toda elaboração simbólica do desejo” (26).

Temos um exemplo de como questões filosóficas podem se cruzar com uma teoria psicanalítica, em seus desenvolvimentos essenciais. Ménard volta a questões que teriam ficado em aberto nos textos de Freud, reflete sobre sua própria clínica e sobre conceitos de que o analista precisa e formula esta pergunta: “Em suma, como ele (o analista) pode criar um espaço de pensamento no qual sua clínica seja capaz de articular-se com noções teóricas que ele fez as suas?” (26).

Aqui e agora, podemos apenas constatar que, a partir de suas descobertas conceituais, a psicanálise ensinou e ensina a procura de espaços de pensamento em que ela e a filosofia se cruzam. Seja num limite tenso, seja por meio de erros de interpretação produtivos, seja requerendo a investigação que se situa entre discursos diversos, as indagações não nos permitem ignorar a constituição inevitável daqueles espaços, ainda que às vezes *minados* pelo excesso de estímulos decorrentes de nossa necessidade e prazer de pensar.

Camila Salles Gonçalves é psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, psicóloga pela PUCSP, professora de filosofia, doutora pela FFLCH da USP, autora de História e desilusão na psicanálise de J.-P. Sartre (1996).

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Lebrun, G. “Transgredir a finitude”, in: Janine Ribeiro, R. (org.), *Recordar Foucault*, São Paulo, Brasiliense, p. 10.
2. Lebrun, G. “Transgredir a finitude”, op. cit. p. 10.

3. Tanto no *Discurso do método* quanto nas *Meditações*, Descartes chega, por meio da razão, que ele opõe à imaginação, à prova da existência de um Deus perfeito, portanto, não enganador, que garante as ideias claras e distintas. Descartes, R., *Obra escolhida*, São Paulo, 1962, Difusão Europeia do Livro.
4. "Denomino claro o que é presente e manifesto a um espírito atento e distinto o que é de tal modo preciso e diferente de todos os outros que compreende em si apenas o que parece manifestamente a quem o considere como se deve", Descartes, R. *Obra escolhida*, op. cit. p. 53.
5. Lebrun, G. "Transgredir a finitude", op. cit. p. 19.
6. Lebrun, G. "Transgredir a finitude", op. cit. p. 20.
7. Lebrun, G. "Transgredir a finitude", op. cit. p. 11.
8. Lebrun, G. "Transgredir a finitude", op. cit. p. 10.
9. Safatle, V. *A paixão do negativo-Lacan e a dialética*, São Paulo, Unesp, 2006, p. 43.
10. Hyppolite, J. *Génèse et structure de la phenomenologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, p. 15.
11. Hyppolite, J. *Génèse et structure de la phenomenologie de l'esprit de Hegel*, op. cit. p. 15.
12. Hegel, G.W.F. *La phénoménologie de l'esprit Tome I*. Trad. Jean Hyppolite. Paris, s/d, Aubier Montaigne, note 18, p. 161. Em (nota do tradutor).
13. Hegel, *Phänomenologie des geistes*, Köln, Anaconda, 2010, p. 148.
14. Arantes, P. "Hegel no espelho do Dr. Lacan". In: *Revista ide*, São Paulo: SBPSP, dezembro/1991 - no. 21, pp. 72-79.
15. Descombes, V. *Le même et l'autre-quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979, p. 21. Apud: Arantes, P. *Revista ide*, op. cit. p. 73.
16. Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel - Leçons réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard, 1971,
17. Safatle, V. *A paixão do negativo-Lacan e a dialética*, São Paulo, Unesp, 2006, p. 43.
18. Westphal, K. R. "Philosophizing about nature: Hegel's Philosophical Project", in: Beiser Frederick C. (editor), *The Cambridge Companion to Hegel and nineteenth-century philosophy*, New York, 2008, Cambridge University Press.
19. Safatle, V. *A paixão do negativo*, op. cit. pp. 44-45.
20. Lacan, S.IX, sessão de 28/03/1962.
21. Arantes, P. "Hegel no espelho do Dr. Lacan". In: *Revista ide*, São Paulo: SBPSP, dezembro/1991 - no. 21, pp. 72-79.
22. Safatle V.(org.). *Um limite tenso-Lacan entre a filosofia e a psicanálise*, São Paulo, Unesp, 2003.
23. Safatle, V. *Um limite tenso*, op. cit. p.8.
24. Safatle, V. *Lacan e a filosofia*, op. cit. p.8.
25. David-Ménard, M. "Psicanálise e filosofia após Lacan". In: Safatle, V. (org.), *Um limite tenso*, op. cit. pp.147-148.
26. David-Ménard, M. "Psicanálise e filosofia após Lacan", op. cit. p.151.

FREUD VERSUS O CONTRATUALISMO

Rafael Rocha Daud

As teorias do contrato social, ou contratualismo, constituem, conjuntamente, um procedimento teórico surgido no século XVII, desenvolvido principalmente por Thomas Hobbes, John Locke e, finalmente, Rousseau (1). Parece que as razões do sucesso e prevalência desse procedimento na explicação da formação e manutenção dos Estados reside em certos aspectos interessantes, cuja análise, ainda que breve, deverá nos ajudar a compreender a apropriação que Freud, e com ele a psicanálise, faz dessas ideias.

Em primeiro lugar, cabe observar que o contratualismo cria um mito de origem para os Estados modernos. Com ele, pretende-se, a um tempo, justificar sua legitimidade e definir limites para o poder soberano. Em sua teorização típica (relevadas as diferenças entre os teóricos citados), o Estado funda-se a partir de um contrato, realizado entre indivíduos livres, os quais viviam, anteriormente, em um "estado de natureza", submetidos unicamente aos limites que se podiam impor uns aos outros, em especial por meio do uso da força física. Já com vistas a uma colaboração maior entre si e a uma limitação recíproca de suas forças, de tal forma a estarem cada qual protegidos contra a tirania de seus pares, independentemente de sua força individual, abrem mão, livres como eram, de uma parte dos direitos de que gozavam no estado de natureza, transferindo-os a um soberano, que passa a deter, entre outras, a exclusividade no uso da violência. Dá-se o nome de pacto ou contrato social à lei que institui esse poder soberano, representado pelo Estado.

Conforme as distintas versões do contratualismo, os direitos existentes no estado de natureza – para cuja proteção o pacto social é instituído – podem ter sido atribuídos ao homem por Deus, provenientes de sua própria constituição ou ser dedutíveis racionalmente a partir da essência do caráter humano; seja como for, a hipótese base, de que se trata de direitos inalienáveis, ao menos na parcela que restou intocada e preservada pelo pacto social, tem como consequência a necessidade de enumerar tais direitos, ditos então naturais, para que tenham efeitos positivos, o que se lê, por exemplo, nas diversas Declarações dos Direitos do Homem redigidas em função das revoluções liberais.

É forçoso notar, entretanto, que a despeito de sua influência e atualidade, o contratualismo e a hipótese dos direitos naturais, que lhe serve de corolário, continuam sendo nada além disso, ou seja, uma hipótese ou *démarche* teórica, devendo submeter-se às críticas que eventualmente consideremos pertinentes. Das muitas críticas dirigidas a essa teoria feitas pelos pensadores do direito e do Estado, parece-nos de superior relevância aquelas que põem em xeque precisamente o caráter *natural* que se atribui ao estado pré-contratual.

Efetivamente, quando os teóricos contratualistas criam seu mito garantindo uma “continuidade entre o direito privado—que as pessoas possuem por causa de sua natureza humana—e o direito público” (2), supõem uma comunicação plausível, senão histórica, entre um anterior “estado de natureza” e o atual estado civilizado, organizado sob a soberania estatal, justificando-a ao modo como está. Entretanto, conforme observa Marx em outro contexto (3), ao explicarem o *status quo*, seu caráter e seu limite, referindo-o a um estado natural, perdem de vista todo o aspecto histórico de sua formação. Ainda que possa não haver naquela teoria qualquer pretensão de verdade histórica, fundar o caráter do Estado atual por apelo ao estado natural tem como consequência indevida tomar como condição eterna e fatal o que não é senão uma etapa no desenvolvimento da sociedade.

Enunciando um pacto social como origem e fundamento da organização social em geral, inventa-se a contrapartida, logicamente necessária, do estado de natureza anterior ao pacto. O apelo feito pelos diversos teóricos, ora à origem divina, ora à essência humana dos diretos originários desse estado de natureza, revela a necessidade de encobrir o que aparece nessas teorizações como aporia. O estado de natureza, que sustenta as demais abstrações do contratualismo, revela-se uma tautologia. Não sendo observável diretamente, já que nos achamos no estado pós-contratual, civilizado, podemos apenas pressupô-lo teoricamente.

Ora, quaisquer que sejam os pontos de partida para essa pressuposição, certo é que dizem muito mais respeito ao estado atual de coisas que ao estado de natureza propriamente dito. Este é apenas derivado, como seu contraponto, a partir do estado atual. O suposto homem natural é, assim, muito menos um ser originário que o próprio homem do Estado moderno, liberal, despido artificialmente de suas amarras institucionais. É dele que podemos esperar que seja “lobo do próprio homem”, não daquele outro, do qual pouco sabemos.

A tautologia do contratualismo está, portanto, em descrever um estado de coisas, uma condição humana abstratamente construída e, ao invés de lançá-la adiante como meta ou utopia a ser alcançada, lançá-la para trás como origem e fundamento. Em seguida, esquecer o caráter hipotético dessa construção e tomá-la como natural, inerente ao homem, para que justifique e explique as formas atuais de organização. O construto teórico ganha *status* de realidade atual.

O CONTRATUALISMO NO MITO DO ASSASSINATO DO PAI DA HORDA

É verdade que os mitos não precisam estar em consonância com a realidade, nem isentos de tautologias e outros vícios da argumentação. Será preciso, entretanto, averiguar as consequências teóricas e práticas, ou seja, no caso da psicanálise, as consequências clínicas, desses pressupostos metodológicos.

A abordagem operada por Freud nos ensaios de *Totem e tabu* (4), que nos apresenta a bela hipótese do assassinato do pai da horda

primitiva, parece-nos reproduzir, em matéria e espírito, a hipótese contratualista no que esta tem de mais problemático, ao propor um mito de origem do processo civilizatório.

Não nos interessa opor-nos à ideia de que “o pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo”, pois “o que até então fora interdito por sua existência real foi doravante proibido pelos próprios filhos”, criando assim “os dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa mesma razão, corresponderam inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo” (5).

Entretanto, não estaria Freud reproduzindo, talvez inspirado por suas leituras, num período ainda inicial de suas investigações, o equívoco contratualista, derivando de seu próprio mito consequências que se fundam para além dele? Lembremos que *Totem e tabu* foi publicado em 1913, sendo portanto apenas o primeiro de uma série de textos dedicados a essa investigação, entre os quais salientamos a *Introdução ao narcisismo* (1914), a *Psicologia das massas* (1921), *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal-estar na civilização* (1930) e *Moisés e o monoteísmo* (1939).

O crucial da questão reside em opor o estatuto do estado de cultura ao estado de natureza, estabelecendo, ao mesmo tempo, uma continuidade entre eles. Entretanto, em Lévi-Strauss (6) verificamos que ao estado de natureza não se atribui qualquer positividade, tratando-se tão somente de referir-se ao momento inaugural da civilização, esta sim objeto de pesquisa. O pré-cultural não interessa senão como contraste, mas sem relacionar-se propriamente com a cultura.

Para os contratualistas, ao contrário, o estado pré-civilizatório interessa positivamente na medida em que oferece as bases sobre as quais se sustentam e justificam as condições sociais atuais, especialmente no que diz respeito ao contrato social e às normas. Um contratualista se valerá de atributos específicos do estado de natureza para sustentar, a cada vez, a falta de justificativa para a pena de morte ou a legitimidade incontestável da propriedade privada.

Cabe notar ainda que a distinção radical estabelecida pelo contratualismo entre o estado de natureza e o estado civilizado seria antes melhor entendida como a existência de dois estados distintos de civilização, um dos quais aquela teoria visa privilegiar em relação ao outro.

Conforme lemos em Foucault, “a passagem a uma agricultura intensiva exerce sobre os direitos de uso, sobre as tolerâncias, sobre as pequenas ilegalidades aceitas, uma pressão cada vez mais cerrada” (7). O cercamento dos campos, introduzindo a propriedade privada onde antes havia um espaço de uso comum, faz entrar para o campo das condutas juridicamente relevantes toda uma série de tolerâncias ou práticas anteriormente consolidadas, como o direito de pasto livre e de recolher lenha, para condená-las. A ordem jurídica anterior aparece como ausência de ordem, ou estado de natureza, quando referida a partir da ordem posterior.

**O PRÉ-CULTURAL
NÃO INTERESSA
SENÃO COMO
CONTRASTE,
MAS SEM
RELACIONAR-SE
PROPRIAMENTE
COM A CULTURA**

Freud pareceria acompanhar a *démarche* contratualista ao supor a existência de uma comunidade pré-cultural, desorganizada, cujas relações se fundam na “guerra de todos contra todos” (8). Apenas o compromisso entre os irmãos, após o banquete que se segue à morte do pai da horda, teria posto fim a esse estado, ao renunciarem ao lugar do pai deposto, submetendo-se, todos e cada qual, a uma lei comum que proíbe simultaneamente o assassinato e o incesto.

A similaridade entre o mito freudiano e o mito contratualista, parece-nos, não é apenas de forma. Também no Freud de *Totem e tabu* o estado pré-civilizatório parece carregar uma certa positividade de que é transmitida ao estado civilizado, ao modo de uma espécie de “direito natural”. Tal positividade se evidencia quando Freud sustenta a necessidade da “renúncia instintual” (9) que o pacto entre irmãos passa a exigir como condição de civilização. Tal renúncia seria estruturalmente equivalente à renúncia de direitos que exige o pacto social, conforme a hipótese contratualista (10).

No mesmo sentido, recusar-se a essa renúncia significaria, para o indivíduo, uma recusa deliberada do pacto civilizatório. Em termos clínicos, enquanto a renúncia pode resultar em neurose, sua recusa, embora em tese poupe o indivíduo da patologia, obriga-nos a considerá-lo intratável e fora do alcance da psicanálise. Sua conduta, conforme esse raciocínio, seria melhor agenciada no campo social, seja na forma de sanções morais, seja na forma de submetimento estatal (11).

A ideia de um Freud contratualista, portanto, embora parecendo corroborar-se em alguns textos, especialmente naqueles anteriores à Primeira Grande Guerra, tem como consequência uma leitura moral do estado civilizatório e, ainda mais, a suposição de um ato de vontade envolvido na recusa ou adesão de cada indivíduo ao pacto social. Tais consequências não parecem ter sido pretendidas por Freud e serão por ele frontalmente contraditadas a partir do momento da Guerra, com as observações e reflexões que provoca, registradas em alguns textos que gostaríamos de examinar brevemente (12).

A COOPERAÇÃO PARA NOS MANTER AQUECIDOS (13) Freud, analisando o mito prometeico do furto do fogo dos deuses (14), identifica nessa transgressão não um crime mas, ao contrário, a exigência de uma renúncia instintual feita aos homens no passo entre o estado de natureza e o estado de cultura. Refere-se tal renúncia, especificamente, ao impulso, de fundo viril e homossexual (15), de apagar as brasas com um jato de urina. É evidente a importância, como requisito da cultura, da manutenção das brasas acesas, passo primeiro no controle do fogo, o que inclusive permitiu o cozimento da carne e a subsequente reserva proteica necessária ao desenvolvimento da inteligência humana. Assim como o uso do pasto e a recolha da lenha, trata-se de etapas na manutenção das condições de civilização.

É digno de nota, porém, que Freud faça referência (16) a um grupo social, o dos antigos mongóis, entre os quais essa mesma proibição, ao invés de mascarada e convertida em transgressão pelo mito, apareça explicitada em suas leis. É enganoso achar que Freud faz tal referência a fim de corroborar sua hipótese. Ao contrário, parece-me que, com ela, ele pretende salientar a disjunção radical entre os fundamentos e pré-condições da cultura, renúncias de caráter absoluto que ecoam no mito prometeico assim como no mito edipiano, e as condições materiais de uma dada civilização, de acordo com seu particular desenvolvimento tecnológico e social, que inclusive distingue graus de renúncia entre seus diferentes membros.

À parte os antigos mongóis, nenhuma civilização necessita jamais se sustentar numa proibição ulterior contra urinar nas brasas. Que frágil nossa confiança numa tal civilização seria! Conforme o mito, trata-se de uma condição prévia, mas que não se atualiza a cada momento da cultura. Mesmo o incesto e o parricídio prescindem disso, e não porque sua proibição esteja suficientemente internalizada em nossa psique, como querem alguns, mas porque a cultura, uma vez estabelecida, já conta com os ganhos simbólicos desse passo, uma vez dado, e se transmite por essa via a todas as suas instâncias, independente das condições particulares em que se achem. Prova e exemplo disso é a circunstância, que verificamos, segundo a qual as parcelas das populações de quem se exige as maiores renúncias são também, justamente por esse motivo, as que vivem nas condições mais próximas à barbárie.

Isso afasta radicalmente a concepção freudiana da hipótese contratualista. Para esta última, o contrato social precisa ser constantemente atualizado e reiterado, sendo passível de rompimento por um ou outro indivíduo, o qual estaria, em consequência de sua própria recusa em participar dele, desabrigado de sua proteção. Para Freud, ao contrário, estamos, para o bem e para o mal, condenados sem saída à cultura e à civilização.

É neste sentido que devemos ler o tratamento dado por Freud à questão dos instintos a partir do período pós-Guerra. Se, por um lado, a renúncia instintual estabelece as bases da civilização, não é nunca completa. Assim, a guerra permite aos homens “atos de crueldade, fraude, traição e barbárie tão incompatíveis com seu nível de civilização, que qualquer um os julgaria impossíveis” (17).

Julgá-los impossíveis, entretanto, é para Freud tão somente uma ilusão da qual a guerra teve o benefício de nos libertar: “nossos concidadãos não decaíram tanto [da civilidade] quanto temíamos, porque nunca subiram tanto quanto acreditávamos”. Para nós, portanto, não se trata de legislar a fim de preservar a civilização, como queriam os contratualistas, mas de melhor redistribuir as renúncias, para que o excesso destas não torne insuportável a própria civilização.

**PARA FREUD,
AO CONTRÁRIO,
ESTAMOS, PARA
O BEM E
PARA O MAL,
CONDENADOS SEM
SAÍDA À CULTURA
E À CIVILIZAÇÃO**

Rafael Rocha Daud é mestre em psicologia social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e bacharel em direito pela Universidade de São Paulo (USP). Psicanalista e escritor, é autor de Freud e seus fantasmas: a autoanálise e o que os sonhos dizem sobre nós e Poemas para o século XX (no prelo).

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Châtelet, F. et al. *História das ideias políticas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
2. Châtelet, F., *op. cit.* p. 47. 2009.
3. Marx, K. "Bastiat e Carey". In: *Grundrisse. Manuscritos econômicos de 1857-1858: Esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011.
4. Freud, S. (1913). "Totem e tabu". In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
5. Freud, S., (1913), *op. cit.*, p. 146-7.
6. Lévi-Strauss, C. *As estruturas elementares do parentesco*. 5. ed. São Paulo: Vozes, 2008.
7. Foucault, M. *Vigiar e punir*. 39. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 82.
8. Hobbes, T. *Leviatã ou a matéria, forma y poder de uma república, eclesiástica y civil*. 2. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 102.
9. Freud, S. (1908). "Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna". In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
10. Hobbes T., *op. cit.*, p. 107.
11. Para uma discussão mais aprofundada dessas consequências, sugerimos a leitura de *Enfraquecimento da lei ou aumento do poder punitivo? Uma reflexão acerca do discurso psicanalítico sobre a crise do simbólico na contemporaneidade* (Neri, R. In: Tedesco, S.; Nascimento, M. L. (org.). *Ética e subjetividade. Novos impasses no contemporâneo*. Porto Alegre: Sulina, 2009), assim também *Ética e política: a psicanálise diante da realidade, dos ideais e das violências contemporâneas* (Rosa, M. D.; Carignato, T. T.; Berta, S. L. In: *Ágora*. Rio de Janeiro, vol. IX, n. 1, jan/jun 2006, pp. 35-48) e, finalmente, nossa própria dissertação de mestrado, "Incidência da lei, norma, ideal e superego. Fundamentos para um diálogo entre direito e psicanálise" (Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde, Programa de Estudos Pós-graduados em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013).
12. Uma reflexão mais detida sobre essa questão ainda se faz necessária e poderia balizar-se nos textos anteriormente por nós apontados, iniciando na *Introdução ao narcisismo* e finalizando em *Moisés e o monoteísmo*. Ao invés disso, tomaremos como base dois textos menores, à moda de atalhos, permitindo-nos apontar um caminho que nos parece promissor para desenvolver este tema.
13. Os textos freudianos em que se baseia a reflexão seguinte são *A aquisição e o controle do fogo* e *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. O primeiro foi por nós examinado em nossa dissertação de mestrado e o segundo foi-nos trazido à atenção por Joel Birman, em sua conferência durante o V Congresso Internacional de Filosofia da Psicanálise, realizado em outubro/novembro de 2013, reforçando o ponto de vista que então sustentávamos.
14. Freud, S. (1932). "A aquisição e o controle do fogo". In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
15. Notemos o paralelo entre essa condição e aquela reinante na fraternidade da horda primitiva, previamente ao assassinato do pai, cf. Freud, S. (1913), *op. cit.*, p. 144 e ss.
16. Freud, S. (1932), *op. cit.*, p. 182.
17. Freud, S. (1915). "Reflexões para os tempos de guerra e morte". In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 290.

Ao longo da obra freudiana, há múltiplas citações de filósofos, com a função de apoiar a tessitura de certas noções psicanalíticas. Não se trata de fazer uma importação *ipsis literis* de conceitos filosóficos para aplicá-los na proposta teórico-clínica da psicanálise e vice-versa, mas sim que ambos os campos se estimulam reciprocamente a partir das concepções do outro, levando-os a desenvolvimentos e expansões.

NOME DO GRUPO

FILOSOFIA DA PSICOLOGIA E DA PSICANÁLISE

LÍDER DO GRUPO

EBERTH ELEUTERIO DOS SANTOS

ÁREA PREDOMINANTE

FILOSOFIA

LINHAS DE PESQUISA

Lógica, ciência e análise filosófica (LoCiA)

INSTITUIÇÃO

UFCG

ENDEREÇO

Cidade Universitária, Campo Grande – MS – CEP: 79090-900 – Tel.: (67) 3345-7000

NOME DO GRUPO

PSICANÁLISE E SOCIEDADE

LÍDER DO GRUPO

SONIA XAVIER DE ALMEIDA BORGES

ÁREA PREDOMINANTE

PSICOLOGIA

LINHAS DE PESQUISA

Psicanálise e filosofia

INSTITUIÇÃO

UVA

ENDEREÇO

R. Ibituruna, 120

Maracanã

Rio de Janeiro – RJ

CEP: 20271-020

Tel.: (21) 2567-6172

NOME DO GRUPO

FILOSOFIA, PSICANÁLISE E CULTURA

LÍDERES DO GRUPO

ERNANI PINHEIRO CHAVES

MAURÍCIO RODRIGUES DE SOUZA

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS; FILOSOFIA

LINHAS DE PESQUISA

Filosofia e psicanálise;

Psicanálise e cultura

INSTITUIÇÃO

UFPA

ENDEREÇO

Rua Augusto Correa, 1

Campus Universitário do Guamá

CEP: 66075900 – Belém – PA,

Tel./Fax: (91) 3201-7444,

E-mail: ernani.chaves@pq.cnpq.br

souza.mr@oi.com.br

NOME DO GRUPO

EPISTEMES DA SUBJETIVIDADE

LÍDERES DO GRUPO

JOSE EUCLIMAR XAVIER DE MENEZES

CAMILO DE LELIS COLANI BARBOSA

ÁREA PREDOMINANTE

FILOSOFIA

LINHAS DE PESQUISA

Filosofia da psicologia e da psicanálise

INSTITUIÇÃO

UCSAL

ENDEREÇO

Av. Cardeal da Silva, 205 –

Federação, Salvador – BA

CEP: 40231-902

Tel.: (71) 3203-8971

NOME DO GRUPO

RETÓRICA, FILOSOFIA E PSICANÁLISE

LÍDERES DO GRUPO

NARBAL DE MARSILLAC FONTES

ANTONIO MARCELO JACKSON

FERREIRA DA SILVA

ÁREA PREDOMINANTE

FILOSOFIA

LINHA DE PESQUISA

Retórica política

INSTITUIÇÃO

UFPB

ENDEREÇO

Cidade Universitária

João Pessoa – PB

CEP: 58051-900

Tel.: (83) 3216-7200

NOME DO GRUPO

CLÍNICA PSICANALÍTICA E CULTURA
CONTEMPORÂNEA

LÍDERES DO GRUPO

EDUARDO LEAL CUNHA
DANIEL MENEZES COELHO

ÁREA PREDOMINANTE

PSICOLOGIA

LINHAS DE PESQUISA

Interseções: psicologia, psicanálise e
filosofia

INSTITUIÇÃO

UFS

ENDEREÇO

Cidade Universitária
Prof. José Aloísio de Campos
Av. Marechal Rondon, s/n
Jardim Rosa Elze
CEP: 49100-000 – São Cristóvão – SE
Tel.: (79) 2105-6600

NOME DO GRUPO

PSICANÁLISE E FILOSOFIA DA
IMANÊNCIA: DESAFIOS DA CLÍNICA NA
CONTEMPORANEIDADE

LÍDERES DO GRUPO

SUELY BELINHA ROLNIK
LUIZ BENEDICTO LACERDA ORLANDI

ÁREA PREDOMINANTE

PSICOLOGIA

LINHAS DE PESQUISA

Contextos histórico e cultural da
psicologia clínica

INSTITUIÇÃO

PUC/SP

ENDEREÇO

R. Monte Alegre, 984 – Perdizes,
São Paulo – SP,
CEP: 05014-901
Tel.: (11) 3670-8000

NOME DO GRUPO

PSICANÁLISE,
SUBJETIVIDADE E CULTURA

LÍDERES DO GRUPO

SUELY AIRES PONTES; FLÁVIA
CONCEIÇÃO DOS SANTOS HENRIQUE

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS; PSICOLOGIA

LINHAS DE PESQUISA

Corpo e subjetividade; Filosofia e
psicanálise; Psicanálise, arte e
literatura; Reforma psiquiátrica e
psicanálise; Transtornos alimentares.

INSTITUIÇÃO

UFRB

ENDEREÇO

R. do Cajueiro, s/n
CEP: 40570-000 – Salvador – BA
Tel.: (71) 3632-4629
E-mail: flavia_csh@yahoo.com.br

NOME DO GRUPO

PSICANÁLISE & CIÊNCIAS SOCIAIS

LÍDER DO GRUPO

ANTONIO CRISTIAN SARAIVA PAIVA

ÁREA PREDOMINANTE

SOCIOLOGIA

LINHAS DE PESQUISA

Psicanálise e filosofia

INSTITUIÇÃO

UFC

ENDEREÇO

Av. da Universidade, 2853 – Benfica,
Fortaleza
CEP: 60020-181
Tel.: (85) 3366-7300

NOME DO GRUPO

CENTRO DE ESTUDOS DE FILOSOFIA

LÍDER DO GRUPO

ATANÁSIO MYKONIOS

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS; FILOSOFIA

LINHAS DE PESQUISA

Estética e filosofia do corpo; Filosofia da mente e ciências cognitivas; Filosofia social
e política; Linguagem: os discursos filosóficos e suas escolas de pensamento

INSTITUIÇÃO

UFVJM

ENDEREÇO

Faculdade Interdisciplinar em Humanidades – Campus JK
Rod. MGT 367, km 583, 5000 – Alto da Jacuba
CEP: 03900-000 – Diamantina – MG
Tel.: (38) 3532-1200/ ramal 1220

Artigos



Ensaaios

DA CARIDADE AO *WELFARE STATE*: UM BREVE ENSAIO SOBRE OS ASPECTOS HISTÓRICOS DOS SISTEMAS DE PROTEÇÃO SOCIAL OCIDENTAIS

Ismael Gonçalves Alves

Desde a estruturação dos modernos Estados ocidentais, a assistência aos necessitados tem sido um dos principais focos de atuação governamental destinado às parcelas mais pobres da população. Buscando controlar e dirimir os impactos negativos ocasionados pelas mudanças estruturais da sociedade capitalista, as administrações públicas paulatinamente passaram a se dedicar a um espaço que até então era exclusivo da Igreja Católica, o auxílio aos miseráveis.

Desde a Idade Média, dar esmolas e amparar os indigentes fazia parte de um conjunto de práticas cristãs associadas à bem aventurança e à redenção dos pecados. Difuso e desorganizado, o socorro aos desvalidos era exercido de maneira individual e estava simbolicamente ligado à purgação das iniquidades, ou seja, ajudar aos pobres significava, antes de tudo, a salvação da alma por meio da boa obra, e não uma preocupação social com a pobreza. De acordo com Thompson (1), no período medieval, o pobre – e todas as mazelas inerentes à sua condição de vida, doenças, fome, privação – se firmou no imaginário social como alguém digno de piedade e misericórdia. A pobreza estava envolta por uma mística que despertava sentimentos de caridade e compaixão nos mais afortunados.

Segundo a ótica religiosa, os pobres adquiriram uma funcionalidade específica no interior da sociedade cristã, pois o ato de dar ou receber a esmola constituía uma

espécie de contrato social que garantiria ao benfeitor um *status* privilegiado dentro do cristianismo, deixando-o mais próximo da salvação. Dessa forma, não existia a intenção de erradicar a pobreza, mas de manobrá-la. Os indigentes deveriam existir e tinham a obrigação de permanecer em tal condição social, para que, cotidianamente, a sociedade pudesse fazer, com sucesso, seu ato de contrição. O que na Antiguidade era visto como solidariedade ao próximo tornou-se, com o cristianismo, ato de caridade, que, em conjunto com a fé e a esperança, formaram as três virtudes teológicas.

Solapada por inúmeras mudanças estruturais, como o início da urbanização e as alterações nos sistemas econômicos e monetários, a sociedade ocidental europeia do século XVI presenciou um câmbio significativo de suas estruturas de assistência que, juntamente com a pobreza, receberam um novo *status*. Nesse contexto, a figura social do pobre perdeu sua aura mística. A pobreza passou a ser associada às mazelas urbanas – cabendo ao poder público, em conjunto com a Igreja, prover os meios de subsistência dessas populações. Segundo Helena Mouro (2), a nova realidade imposta pelas mudanças políticas e econômicas desse período forçou a reestruturação dos sistemas de caridade, que deixaram de ser progressivamente praticados de maneira meramente informal, episódica e desorganizada, para serem concretizados mediante uma prática que poderia ser reproduzida e organizada de acordo com as necessidades sociais de controlar determinadas camadas da sociedade.

Dessa forma, a esmola deixava de ser oferecida diretamente ao pobre, e passava a ser administrada por grupos religiosos dedicados à caridade, objetivando criar mecanismos que permitissem que a pobreza fosse regulada enquanto modo de vida e controlada como problema social. Essa nova dinâmica em torno dos necessitados fez com que a

sociedade europeia assistisse à difusão dos leprosários e dos hospitais urbanos que procuravam afastar o pobre e suas marcas da indignidade e fracasso do convívio comum, limpando as cidades de seus traços degradantes (3).

Se num primeiro momento a pobreza era santificada por se reportar ao desapego material e refletir as virtudes de Cristo, sob a nova ética do *labor*, essas concepções mudaram. O pobre passou a ser classificado de acordo com sua invalidez ou sua falta de integração ao processo produtivo. Para os indivíduos incapazes de trabalhar ou que não possuíam renda suficiente para sustentar a si mesmos e aos seus, continuou a ser promovida uma assistência baseada na compreensão e na piedade. No entanto, para aqueles cuja pobreza advinha de sua suposta inadaptação ao sistema laboral ou que mendigavam por escolha própria, mesmo sendo fisicamente saudáveis e úteis para o trabalho, foi destinado “um tratamento social que se particularizou por ser descapitalizado na sua natureza religiosa e por ser politicamente discriminatório” (4).

Dentre as diversas mudanças que sacudiram o Ocidente a partir do século XVI, podemos afirmar que a Revolução Industrial foi aquela que desencadeou o mais importante processo de precarização da vida, impulsionando o surgimento dos sistemas estatais de ajuda. O descobrimento de novas técnicas laborais aplicadas a diversos segmentos produtivos impulsionou um vertiginoso crescimento econômico dos países europeus e também da América anglo-saxônica. Esse processo acelerado de desenvolvimento industrial provocou a rápida estafa dos grandes centros urbanos, nos quais uma grande massa de trabalhadores diuturnamente se fixava em busca de emprego. De acordo com Eric Hobsbawm (5), esse contexto de vertiginoso progresso material intensificou a existência de uma série de mazelas urbanas que envolviam principalmente o proletariado. As péssimas condições de trabalho nas fábricas, os baixos salários e as moradias precárias, mostraram-se insuficientes para garantir um modo de vida digno, provocando uma situação de calamidade sanitária. Esse descompasso, entre desenvolvimento econômico e precarização da vida, provocou inúmeras críticas e reivindicações por parte do operariado, que via as benesses do capitalismo atingirem apenas a burguesia. Foi nesse clima de insatisfação popular que as primeiras medidas de assistência social para a população mais pobre, partindo do Estado, se articularam.

DA ASSISTÊNCIA À ESTRUTURAÇÃO DO WELFARE STATE No contexto de paulatinas mudanças provocadas pela estruturação da sociedade moderna, a provisão de serviços sociais tornou-se gradativamente um direito social prestado pelo Estado com a finalidade de garantir condições mínimas de qualidade de vida para todos os cidadãos. Visando atender às parcelas mais precarizadas de sua população – como idosos e crianças – uma das primeiras leis de proteção social instituídas em países capitalistas avançados foi a Poor Laws britânica. A Poor Laws ou Lei dos Pobres era um conjunto de regras assistenciais que visava fornecer auxílio aos mais necessitados. Tanto a Old Poor Law (1601) como a New Poor Law (1834), tinham por objetivo principal prestar assistência social para aqueles indivíduos que comprovadamente não possuíam condições de sustentar a si próprios e nem parentes e amigos a quem pudessem recorrer. O principal critério eletivo para o recebimento de tais auxílios era a pobreza extrema e, para recebê-los, seus beneficiários deveriam prestar serviços obrigatórios em instituições de caridade. Com forte caráter estigmatizante, ambas as leis ficaram sobre a administração das igrejas e das instituições de caridade que vasculhavam e vigiavam a vida de seus beneficiários como uma forma de garantir que os mesmos se adequassem às normas e aos padrões do mundo burguês. Alcoólatras, prostitutas e mendigos estavam fora dessa assistência, pois seu estilo de vida era considerado imoral e pouco dado ao trabalho, o que os qualificava como indivíduos preguiçosos e indignos da providência pública.

Esse tipo de auxílio contribuiu para a construção de uma espécie de gradação da pobreza, um sistema social no qual a ajuda era destinada exclusivamente a indivíduos inválidos, velhos e doentes, com impedimentos e restrições a parentes. Os desempregados ou aqueles que, por algum motivo, não quisessem trabalhar deveriam ser socialmente integrados através de sua inserção compulsória no mercado laboral, haja vista que naquele momento o trabalho representava uma tênue linha que separava os socialmente aceitos dos outros.

É importante salientar que nem a preocupação das elites com a “questão social” nem o início dos programas de bem-estar na Europa deram respostas às novas demandas populares ou a problemas sociais recém-criados pela industrialização, urbanização e mudanças concomitantes à organização familiar. Segundo Marta Arretche (6), ainda que alguns países tenham dado origem a programas de seguro

social no final do século XIX – Alemanha, França e Inglaterra – e que políticas de proteção às mulheres, aos incapacitados e aos idosos tenham se desenvolvido em muitos países ocidentais no início do século passado, é incontestável que o fenômeno do *welfare state* sofreu uma incrível expansão, e até mesmo institucionalização, no período pós-Segunda Guerra. As novas contingências sociais, surgidas após o conflito, pressionaram os governos centrais a generalizarem e universalizarem os sistemas de proteção social que, por sua vez, articularam um conjunto de políticas estatais, assegurando o acesso da população aos sistemas de saúde e educação de ampla cobertura e a programas habitacionais, entre outros.

O termo *welfare state* (estado de bem-estar), como conhecemos hoje, é uma expressão de tradição anglo-saxônica utilizada para designar as políticas sociais instituídas para garantir o “mínimo” de proteção contra velhice, invalidez, problemas de saúde, desemprego e outros problemas relacionados à insuficiência de renda. Conforme ressalta Ann Orloff (7), *welfare state* foi cunhado pelos britânicos em 1939 para se contrapor ao “*warfare state*” nazista, agrupando, sob um mesmo mecanismo institucional, seguros, assistência social e programas de cidadania universal. Após a derrota do nazi-fascismo, a Grã-Bretanha e a maioria dos países europeus reformaram e ampliaram seus sistemas de proteção social, com a finalidade de prover uma cobertura assistencial universal para seus trabalhadores.

No entanto, essa forma de se referir aos programas de gastos sociais é bem mais recente que do que sua análoga francesa *l'état de providence*. De acordo com o cientista político Pierre Rosanvallon, esta última foi usada no ano de 1860, pelo deputado republicano francês Émile Ollivier, para criticar a constante intromissão estatal na esfera da vida pessoal. Logo depois, o termo é retomado pelo economista Émile Laurent, que defendia a atuação de um Estado erigido sobre uma espécie de providência, entendido por ele como uma alternativa às associações previdenciárias existentes, colocando o Estado como principal mediador dos interesses individuais e coletivos.

Já o termo alemão *wohlfahrtsstaat*, juntamente com *sozialstaat*, é utilizado desde a década de 1870 para se referir às reformas dos sistemas de proteção social implementadas a partir do período bismarckiano (8). Essas mudanças, em sua grande maioria, foram uma das respostas governamentais ao crescente poder de grupos organizados de

trabalhadores que pressionavam o Estado por melhorias sociais, levantando tais questões como bandeiras políticas. Frente ao aumento e popularidade dos grupos de esquerda, o governo imperial alemão resolveu se adiantar aos socialistas e comunistas, concedendo alguns benefícios e os estendendo ao maior número possível de cidadãos. Assim, em 1883 foi aprovada no parlamento alemão a Lei de Seguro Saúde, que tinha por objetivo reunir sobre um único mecanismo securitário de assistência as diferentes categorias de trabalho: operários, artesãos, agricultores, aprendizes, mão de obra temporária, entre outros. Nos anos seguintes a proteção social foi ampliada ainda mais, garantindo também o seguro acidente e pensões por velhice e invalidez. Em 1911, esses benefícios foram reunidos sob a égide da Lei de Consolidação de Seguro.

De acordo com configuração articulada no final do século XIX e início do século XX, tanto nos programas de proteção social instituídos na Alemanha e na Grã-Bretanha, quanto em outros países, observa-se um claro vínculo entre trabalho e direitos sociais. Assim, só eram considerados cidadãos de plenos direitos aqueles que, de alguma forma, estivessem alinhados ao mercado laboral e que contribuíssem economicamente para o desenvolvimento da nação.

No caso britânico e norte-americano, os valores liberais do *laissez-faire* foram hegemônicos durante todo o século XIX e XX, mitigando a atuação estatal com relação à assistência à população. O Estado só interviria em último caso, quando todas as possibilidades de ação individual estivessem esgotadas. Conforme aponta Pat Thane (9), tanto a Old Poor Law quanto a New Poor Law tinham a capacidade de fornecer uma ampla gama de serviços, mas que eram estritamente destinados àqueles considerados muito carentes e que podiam comprovar a inexistência de outras possibilidades assistenciais, como o trabalho remunerado, ajuda da família, amigos ou caridade. A esmagadora maioria dos assistidos eram pessoas idosas, viúvas e crianças – reconhecidos como pobres “merecedores”.

Buscando aperfeiçoar seu sistema securitário e para garantir maior estabilidade das relações entre mercado e trabalho, nos anos que antecederam a Primeira Guerra Mundial, a Grã-Bretanha organizou novas medidas sociais de proteção (*welfare policy*) que incluíam indenizações aos trabalhadores (1906), pensões de velhice (1908), seguro saúde e desemprego (1911). Essas inovações surgiram sob comando do Partido Liberal britânico, intelectual

e politicamente guiado pelos valores do neoliberalismo, estendendo-se posteriormente para outros países de origem anglo-saxônica.

Embora existam menções ao *welfare policy* (políticas de bem-estar), desde meados do século XIX, o termo *welfare state* popularizou-se no meio político-social entre as décadas de 1940 e 1950 através do Plano Beveridge (10). Fruto de um trabalho minucioso sobre a proteção social e seguridade na Grã-Bretanha, esse plano apresentava, em 1942, os resultados e propostas de ação de um comitê interministerial criado para analisar a situação e a abrangência das políticas assistenciais em território britânico. O plano levou o nome do economista William Beveridge que coordenou os trabalhos do comitê. O relatório apresentado para o gabinete de Churchill identificava cinco grandes entraves para a reconstrução e desenvolvimento da sociedade: miséria, doença, desamparo, ignorância e ociosidade; aconselhando adequação e classificação dos benefícios conforme os diferentes meios de vida e segmentos sociais.

Cabe salientar que, mesmo que os programas de assistência social tenham se transfigurado, buscando abarcar o maior número possível de pessoas e profissionalizar sua gestão, boa parte das políticas sociais arquitetadas nos séculos XIX e XX privilegiaram a ação do mercado e o sucesso individual, em detrimento do Estado. Como descreve Michel Foucault (11), em sua forma fundamental as políticas sociais não deveriam contrabalançar as políticas econômicas ou compensá-las; não poderiam ser mais generosas quanto maior fosse o desenvolvimento econômico. Este sim é que deveria assegurar que todos os indivíduos alcançassem um nível de renda que garantisse o acesso a seguros individuais, a propriedade privada, a capitalização individual ou familiar, com as quais se poderia absorver por conta própria os riscos gerados na sociedade capitalista. Segundo essa lógica, cada indivíduo, ao perseguir seus impulsos pessoais, asseguraria o interesse coletivo, contribuindo para o aumento da riqueza nacional.

Por fim, apesar de suas intenções homogeneizadoras e a progressiva diminuição de seu aspecto caritativo, os sistemas de proteção social constituíram-se em um emaranhado operacional que abarca desde as ajudas tradicionais onde o Estado não é o agente interventor – cabendo à sociedade civil a administração da assistência – até os complexos sistemas de redistribuição comandados pelo Estado

e sua burocracia especializada. Assim, podemos afirmar que o estado de bem-estar que conhecemos hoje é fruto de uma longa construção histórica e que nem sempre possui a mesma força ou as mesmas estruturas nas variadas nas sociedades onde existe, variando de acordo com determinados contextos históricos e com determinadas estruturas socioeconômicas.

Ismael Gonçalves Alves é historiador e professor do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Socioeconômico (PPGDS) da Universidade do Extremo Sul Catarinense (Unesc).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Thompson, E. P. "Folklore, antropología e historia social". In: *Revista Historia Social*. Nº.3. Valencia: Fundación Instituto Historia Social, 1989. p. 63-86.
2. Mouro, H. "Sistemas e modelos de proteção social: da caridade à assistência". In: *Revista Interações*. Nº.5. Coimbra: ISMT, 2003. p. 131-159.
3. Foucault, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2010.
4. Mouro, H., op. cit. p. 138.
5. Hobsbawm E. J. *A era do capital — 1848-1875*. 5 ed. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2000.
6. Arretche, M. T. "Emergência e desenvolvimento do *welfare state*: teorias explicativas". *Boletim Informativo e Bibliográfico das Ciências Sociais*. Nº 39. Rio de Janeiro: Anpocs, 1995. p. 01-65.
7. Orloff, A. S. *Social provision and regulation: theories of states, social policies and modernity*. (Working Papers Series). Illinois: Institute for Policy Research Northwestern University, 2003. p. 01-44.
8. Nogueira, V. M. R. "Estado de bem-estar social — origens e desenvolvimento". In: *Revista Katálysis*. N 5. Jul/Dez. Florianópolis: UFSC, 2001. p. 89-103.
9. Thane, P. "Histories of *welfare state*". In: *Today's Welfares*. University of London. s/d, s/l.
10. Cf. Gladstone, D. (Org). *Before Beveridge: welfare before welfare state*. Wiltshire: The Comwell Press/Civitas, 1999)
11. Foucault, M. *Nascimento da biopolítica: Cursos do Collège de France, 1978-1979*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KANDINSKY NO BRASIL

EXPOSIÇÃO VIAJA PELA VIDA E OBRA DO PAI DO ABSTRACIONISMO

“Para um homem russo, a arte era um luxo inadmissível”. Apesar de ter escrito isso em sua autobiografia, Wassily Kandinsky tornou-se um dos pintores mais influentes do século XX e é considerado hoje o pioneiro do abstracionismo, além de um dos maiores teóricos das vanguardas artísticas do começo do século. E algumas de suas maiores obras estarão presentes na exposição *Kandinsky: tudo começa num ponto*, que chegou ao Brasil em novembro e vai passar por quatro capitais ao longo de 2015. A exposição faz uma viagem pela vida do pintor russo, mostrando não apenas suas obras, mas também influências marcantes em sua trajetória artística, como sua relação com outros pintores, com a música, com a espiritualidade e com a cultura popular. São mais de 150 peças, que incluem quadros de todas as fases do pintor, coleções de objetos de cerâmica, xilogravuras e litografias, símbolos religiosos, instrumentos e tambores usados em rituais de xamanismo, além de trabalhos de outros artistas que influenciaram Kandinsky. “A maior parte da mostra apresentada ao público brasileiro é dedicada justamente aos pormenores que explicam e completam o nosso conhecimento sobre Kandinsky”, aponta Evgenia Petrova, diretora do Museu Estatal Russo de São Petersburgo e curadora da exposição.

A biografia do artista orientou a disposição das obras, além de artigos e catálogos das exposições organizadas durante a vida do pintor para melhor compreendê-lo. “A nosso ver, o contexto em meio ao qual Kandinsky se formava como artista plástico é um fator muito importante”, explica a curadora.

MONTAGEM ÚNICA, MÚLTIPLAS VISÕES

Dessa forma, o Brasil receberá uma montagem única, com obras que vieram, principalmente, da coleção do Museu Estatal Russo, mas também de empréstimos feitos de outros sete museus russos e de coleções particulares da Alemanha, Áustria, Inglaterra e França. Para apresentar tantas peças, a exposição foi organizada em cinco blocos, identificados por temas: a relação com a cultura popular e o folclore russo; o universo espiritual do xamanismo no norte da Rússia; as experiências na Alemanha; o diálogo entre música e pintura e outros pintores contemporâneos de Kandinsky.

Os blocos pretendem ajudar os visitantes a conhecer não só as principais obras do pintor russo, mas também suas influências e o relacionamento com outros artistas. O público também poderá conhecer um espaço interativo que permite que se faça uma imersão em um dos quadros de Kandinsky. Com óculos de

realidade aumentada, é possível ver o quadro se desmembrando de acordo com o movimento do visitante.

VIAGEM DE DESCOBERTAS Antes de se tornar um dos pioneiros do abstracionismo, Kandinsky especializou-se em direito trabalhista, atuando na área e chegando a ser professor na Faculdade de Direito de Moscou. No entanto, uma excursão científica mudou o rumo de sua vida. Enviado como jurista e etnográfico para Vologda, no extremo noroeste da Rússia, o artista teve contato com as tribos nórdicas primitivas e com o xamanismo. Os trajes, as práticas místicas, os contos populares e as canções folclóricas acabaram exercendo uma grande influência nas obras do pintor.

Voltando da expedição, Kandinsky passou a se envolver cada vez mais com a pintura. “No início, sua pintura era baseada em paisagens e apresentava um estilo naïf e popular”, explica Christiane Wagner, professora do Instituto de Artes da Unicamp. Porém, a excursão científica foi apenas uma entre as muitas viagens que o pintor fez pelo mundo e que permitiram seu contato com outros artistas e outras formas de expressão. Além disso, sua própria reflexão sobre a arte fez com que o abstracionismo se tornasse cada vez mais forte em suas obras. “Kandinsky sempre pensou sobre os meios e objetivos ao realizar sua pintura. Portanto, no início, sua pintura surgia da representação mínima em traços e formas das paisagens e do folclore eslavo. Depois, caracterizou-se pelo limite da proporção formal e equilíbrio com as cores, passando a se compor

de signos representando a natureza por meio de simples elementos formais”, diz.

ABSTRACIONISMO O artista desenvolve seus primeiros estudos não figurativos na década de 1910, o que faz que seja considerado o primeiro pintor ocidental a produzir uma tela abstrata. Utilizando esboços figurativos em aquarela para estudos de composições finais (improvisações), Kandinsky inicia um processo de simplificação das formas. “Entre os esboços em aquarela e a pintura final, Kandinsky não distinguia mais o esboço da obra final, terminando por assinar o esboço que é hoje considerado a primeira aquarela abstrata”, aponta Christiane.

Kandinsky era também teórico da arte, tendo escrito vários livros que defendiam suas ideias a respeito do abstracionismo. Ainda em 1910, ele publicou sua teoria da arte *Do espiritual na arte*, afirmando que não estávamos suficientemente avançados em pintura para estar profundamente impressionados por uma composição de formas e cores totalmente emancipada. “Essa teoria é a referência do seu pensamento sobre a arte abstrata e a sua realização artística, a qual consiste em uma estética pela impressão das formas e cores. Além disso, percebe-se a capacidade de transferência para a tela dessa impressão pelo artista, seguindo os imperativos abstratos, que se consolidaram em suas composições”, afirma Wagner.

Com suas pinceladas rápidas e de cores fortes, cheias de significado e sentimento, as obras de Kandinsky logo chamaram a atenção do público — porém causando sentimen-



Wassily Kandinsky, *Primeira aquarela abstrata*, 1910, acima, *Amarelo, azul e vermelho*, 1925

tos controversos: enquanto alguns aplaudiam sua genialidade, outros repudiavam sua obra. O abstracionismo de Kandinsky representou uma ruptura radical em relação à arte figurativa tradicional, mantendo-se atual até os dias de hoje. “Sua obra mantém um diálogo com a atualidade no que concerne à relação da arte com o progresso constante da ciência e da técnica. Por meio do abstracionismo de Kandinsky, a percepção imediata em sua composição revela, de forma concreta, o interior do artista e sua relação com o universo, caracterizando a expressão metafísica, na qual, nos dias de hoje, se mantém atual”, conclui a pesquisadora.

Chris Bueno



SERVIÇO

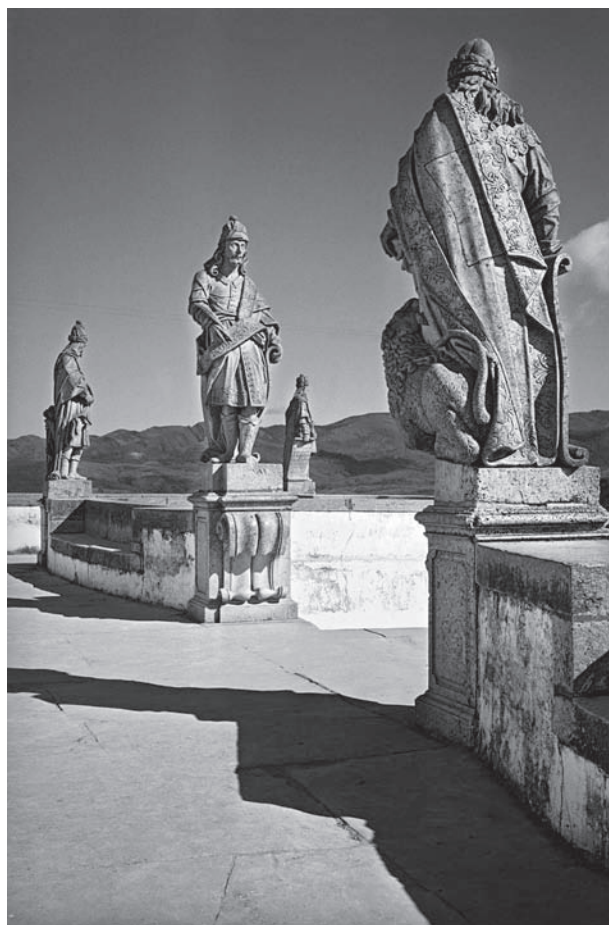
A exposição teve sua abertura no dia 12 de novembro de 2014, em Brasília (DF), onde ficou até início de janeiro; de lá, seguiu para o Rio de Janeiro (RJ), a partir de 27 de janeiro; depois para Belo Horizonte (MG), abrindo no dia 18 de abril; e se encerra em São Paulo (SP), a partir do dia 21 de julho.

ARTES PLÁSTICAS

ALEIJADINHO – 200 ANOS DE ENCANTAMENTO

“Gênio virgem, puro e inocente, artífice exemplar e original, um dos fundadores de uma tradição artística nacional”, assim Mário de Andrade descreveu Aleijadinho, no estudo “A arte religiosa no Brasil”, publicado na *Revista do Brasil*, em 1920, consagrando Antônio Francisco Lisboa, cuja morte completou 200 anos em novembro passado, como um dos símbolos da arte e da identidade brasileiras. As comemorações da data contaram uma série de eventos, como seminários e exposições, em todo o país. “Comemorações em torno das efemérides são sempre positivas. Diversas obras foram publicadas e as discussões sobre a mitologia relacionada ao Aleijadinho e ao Barroco se reacenderam um pouco. Isso faz com que muitas pessoas, sobretudo jovens, que ainda não tinham tido contato com essas questões, comecem a se interessar por elas”, afirma a historiadora e professora do Instituto de Filosofia Artes e Cultura, da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), Guiomar de Grammont.

Entrar em uma das inúmeras igrejas de Ouro Preto, uma das cidades históricas de Minas Gerais, é penetrar em outro mundo, um universo dramático de devoção religiosa. Segundo Ângelo Oswaldo de Araújo



Esculturas em pedra sabão em Congonhas do Campo, MG, 1945. À direita, detalhes dos profetas Hababuc e Jonas



Santos, ex-presidente do Instituto Brasileiro de Museus (Ibram) e atual secretário de Cultura de Minas Gerais, no século XVIII, Ouro Preto é um espaço que teatraliza a vida individual e coletiva sob a égide da religiosidade, cujos símbolos se espalham por toda a cidade, dentro e fora das igrejas. Aleijadinho está imerso nessa cultura, ele é produto e também agente dessa religiosidade. Um tipo de fé que, naquele momento, busca criar uma experiência com o divino por meio dos sentidos. Daí a importância das imagens e dos cenários criados em cada igreja.

TEATRO DE MADEIRA E PEDRA-SABÃO Escultor, entalhador e arquiteto, Aleijadinho é um dos mestres que ajudou a construir os cenários do barroco mineiro dos quais o conjunto arquitetônico do Santuário de Bom Jesus de Matosinhos, em Congonhas (há 70 quilômetros de Belo Horizonte) é um dos exemplos mais impressionantes. Reconhecido pela Unesco como Patrimônio Mundial em 1985, ele é composto por seis capelas que abrigam 64 peças de madeira representando o calvário de Cristo e se completa no santuário principal em cujas escadarias estão os 12 profetas em pedra-sabão (veja box 1).

Se a arte de Aleijadinho é fruto do seu tempo, o artista Aleijadinho é uma criação mais recente. No século XVIII e início do século XIX, época em que ele viveu, não havia noções de artista e autoria. “Nós é que as aplicamos anacronicamente ao passado, supondo no Aleijadinho motivações semelhantes às dos artistas contemporâneos”, lembra Guiomar de Grammont, que também é autora do livro *Aleijadinho e o aeroplano* (2008). Segundo a historiadora, Antônio Francisco Lisboa nem sempre foi visto como o artista romântico que ficou consagrado na história. “O mito do Aleijadinho como o artista-herói só começa a ser construído a partir do século XIX e sua supervalorização acontece no século XX”, afirma. “Para atender encomendas das irmandades ele trabalhava com dificuldades semelhantes às dos outros artífices do seu tempo. Não tinha preocupação com originalidade ou estilo e sequer assinava suas obras”, explica. Era comum ainda que trabalhasse em conjunto com outros artífices em seu ateliê, por isso, muitas peças atribuídas a ele são, na verdade, fruto de uma criação coletiva.

JOGO DE ESPELHOS De acordo com o pesquisador do curso superior em restauro, do Instituto Federal de Minas Gerais (IFMG), Alexandre Mascarenhas, a mitificação de Aleijadinho deve-se, em grande parte, ao projeto de um grupo de intelectuais, liderados por Mário de Andrade, que busca encontrar referências artísticas genuinamente brasileiras. Assim, em princípios do século XX, o escultor mineiro e

a arte colonial de modo geral, são eleitos como os maiores expoentes da identidade nacional. “O maior problema da mitificação do Aleijadinho é que inúmeros artistas foram esquecidos ou deixaram de ser estudados, devido ao agigantamento dessa figura. É um jogo de espelhos, é como se não quiséssemos conhecer nada, apenas nos reconhecer no século XVIII. Tentar realizar a crítica dessas operações é um exercício do melhor espírito científico”, acredita Grammont.

O estudo de Aleijadinho e de sua obra exigem uma leitura interdisciplinar, acredita Lucienne Maria de Almeida Elias, pesquisadora do curso de conservação e restauração de bens culturais móveis, da Escola de Belas Artes, da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). As questões relacionadas à autoria, por exemplo, não podem ser guiadas apenas por um parâmetro. “Por exemplo, as indagações quanto aos olhos amendoados. Será que existe um padrão, uma maneira peculiar na fatura do escultor, será que temos obras que não se enquadram a essa característica e são de autoria ou atribuídas a Aleijadinho?”, questiona a pesquisadora.

Novas descobertas sobre a obra de Aleijadinho podem surgir a partir do trabalho da comissão especial de assessoramento sobre a obra de Antônio Francisco Lisboa, criada em agosto de 2014, no contexto das comemorações do bicentenário do escultor, pelo Instituto Brasileiro de Museus (Ibram) e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). De acordo com Elias, que integra a comissão, a ideia é fazer

um levantamento e revisão de fontes bibliográficas e documentos para elaborar critérios de identificação da obra arquitetônica, ornamental e escultórica de Aleijadinho. “Queremos criar um catálogo geral da obra, avaliar seu estado de conservação, as intervenções realizadas, registrar até que ponto os materiais originais estão presentes e se ocorreram acréscimos ou modificações”, explica.

ARTE DA REPRODUÇÃO Se, por um lado, a mitificação de Aleijadinho produziu algumas distorções, por outro, sua transformação em artis-

PEDRA DE PANELA

A pedra-sabão, também chamada pedra de talco, é uma rocha macia, com aparência de argila, largamente utilizada para confecção de vasilhames e pequenas peças. No Brasil, o estado de Minas Gerais possui as maiores reservas de pedra-sabão, cujas cores podem variar do cinza ao verde. Segundo Ângelo Oswaldo de Araújo Santos, em artigo publicado em 2006, pelo Centro Cultural Banco do Brasil e que foi reproduzido em 2014, no site do Iphan, por conta do bicentenário do artista, “Aleijadinho inaugura o emprego da pedra-sabão no universo da arte, altera a criação de seu tempo e dá início a uma linhagem de artistas cada vez mais numerosos no contexto regional”.



À esquerda, *São João Evangelista adormecido* Congonhas do Campo, MG, 1945. À direita, *Pastor ajoelhado*, figura do presépio em roca da igreja de São Francisco de Assis (atualmente no Museu da Inconfidência), Ouro Preto, MG

ta-herói ajudou a preservar e a disseminar sua obra ao longo do tempo. Isso é especialmente importante no caso do barroco mineiro já que grande parte das esculturas e dos projetos arquitetônicos atribuídos a Aleijadinho encontra-se em fachadas e adros de templos religiosos, em áreas externas. “Trata-se de um patrimônio exposto à ação das intempéries, à poluição, à falta de manutenção adequada e mesmo ao vandalismo”, explica Alexandre Mascarenhas. “Entre 1938 e 1969, a pedido do recém-criado Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan), dezenas de réplicas de gesso e algumas em cimento de esculturas de Aleijadinho foram confeccionadas e distribuídas

por diversas instituições de caráter educacional e museológico dentro e fora do Brasil”, conta Mascarenhas. O objetivo do então presidente do Sphan, Rodrigo Melo Franco de Andrade, juntamente com Mário de Andrade, era criar um museu com réplicas que permitisse o estudo e a divulgação da cultura brasileira no Brasil e no mundo. Segundo Mascarenhas, o museu nunca saiu do papel, mas as réplicas – 113 já catalogadas – tornaram-se instrumentos de proteção e perpetuação da obra de Aleijadinho e hoje também são alvo de ações de catalogação e de preservação.

Patrícia Mariuzzo

OLHARES SOBRE ALEIJADINHO

Um dos eventos em torno das comemorações do bicentenário de Aleijadinho foi a exposição de fotografias “Luz, cedro e pedra: esculturas do Aleijadinho” por Horacio Coppola. Encerrada no dia 1º de fevereiro deste ano, no Instituto Moreira Salles, do Rio de Janeiro, a mostra reuniu 81 imagens feitas nas cidades mineiras de Congonhas, Sabará e Ouro Preto em 1945, pelo fotógrafo argentino Horácio Coppola, morto em 2012. As fotografias foram feitas durante uma das viagens de estudo de Coppola, que já o tinham levado a cidades como Berlim, Paris e Londres. Segundo o professor da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da USP, Luciano Migliaccio, curador da mostra, as fotografias expressam o caráter decorativo intrínseco à poética do escultor. Depois da viagem, Coppola voltou para Buenos Aires com um rico acervo de imagens que, dez anos mais tarde, expôs nos salões da Associação Amigos del Libro e publicou no livro *Esculturas de Antonio Francisco Lisboa – O Aleijadinho* (1955). Em 2007, o Instituto Moreira Salles incorporou a suas coleções 150 dessas imagens. Elas podem acessadas em: www.fotografia.ims.com.br.

LITERATURA

OLHARES SARAMAGUIANOS: REVISTA REÚNE ESTUDOS SOBRE OBRA DE NOBEL

“O homem mais sábio que conheci em toda a minha vida não sabia ler nem escrever. Às quatro da madrugada, quando a promessa de um novo dia ainda vinha em terras de França, levantava-se da enxerga e saía para o campo, levando ao pasto a meia dúzia de porcas de cuja fertilidade se alimentavam ele e a

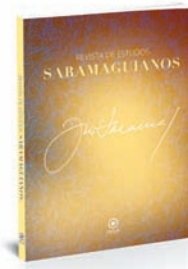
mulher...” Joia rara da literatura universal, o discurso proferido pelo escritor português José Saramago em dezembro de 1998, ao receber o Nobel de Literatura, leva às lágrimas o professor Pedro Fernandes de Oliveira Neto à simples menção dessas primeiras palavras.

Professor da Universidade Federal do Semi-Árido e doutorando em letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Oliveira é um leitor inquieto desde a infância. Com Saramago, o “desassossego” começou a partir da leitura de *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, quando ainda estava na faculdade



Socorro Veloso

Pedro Fernandes de Oliveira Neto é um dos editores da Revista de Estudos Saramaguianos que recebe chancela da Fundação José Saramago



UM ESCRITOR REBELDE, PROLÍFICO E INOVADOR

Laureado com o único Prêmio Nobel de Literatura já atribuído a um autor de língua portuguesa, José Saramago foi um romancista prolífico e inovador, dotado de um estilo marcado pela apropriação de elementos da oralidade e pela rebeldia frente a padrões textuais. Considerado por muitos como o maior escritor de língua portuguesa de sua geração, tem obras de ficção traduzidas para 46 idiomas e publicadas em 64 países.

Nascido na aldeia de Azinhaga, no Ribatejo, em 16 de novembro de 1922, Saramago foi serralheiro mecânico e escriturário antes de enveredar pela literatura – onde só alcançou reconhecimento público após os 50 anos de idade. Sua carreira inclui 17 romances, dois livros infanto-juvenis, cinco peças teatrais, três obras poéticas, além de memórias, literatura de viagem, diários, coletâneas de contos, editoriais e crônicas. Também escreveu artigos para revistas e jornais, discursos e conferências. Criada em 2007 em Lisboa, e administrada pela jornalista Pílar del Rio, viúva de Saramago, a Fundação Saramago abriga parte de seu espólio, que inclui manuscritos, objetos pessoais e a medalha do Prêmio Nobel.

de letras, em Mossoró. No mestrado, lançou o livro *Retratos para a construção do feminino na prosa de José Saramago* (Appris, 2012). Em novembro de 2014, Oliveira esteve pela primeira vez em Lisboa para testemunhar um feito notável: o lançamento da *Revista de Estudos Saramaguianos*. Mentor da ideia em 2010, ano da morte do escritor português, é editor da revista em parceria com o professor argentino Miguel Koleff, da Universidade de Córdoba. Coordenador da Cátedra Livre José Saramago Extra-Muros, Koleff é organizador do *Diccionario de Personajes Saramaguianos* (Educc, 2008), entre outras produções de referência sobre o autor de *Memorial do convento*.

A revista tem a chancela da Fundação José Saramago, que administra

o patrimônio literário do escritor. O objetivo é congrega vozes e fortalecer o intercâmbio de conhecimentos entre pesquisadores de todo o mundo que se dedicam a examinar a literatura saramaguiana — adjetivo que revela o sentido e o alcance das reflexões do escritor. Com conteúdo bilíngue (em português e espanhol), inclui ensaios, documentos e resenhas críticas. Terá periodicidade semestral e veiculação na internet, com acesso gratuito. Publicado em espanhol e português, o número inaugural — que também saiu em versão impressa — reúne ensaios assinados por investigadores do Brasil, Portugal e Argentina, entre eles Ana Paula Arnaut, Carlos Reis e Salma Ferraz.

Combinando com a anunciada disposição dos editores em resistir à susez das publicações acadêmicas, a edição em português apresenta reproduções de telas da exposição “O feminino na escrita de José Saramago”, assinada pela artista plástica açoriana Lena Gal e comentada por Oliveira. Nas edições em português e espanhol é possível conferir fotos de José Saramago feitas nos anos 1950, quando escreveu *Claraboia*, fac-símiles de páginas deste que foi o segundo livro do escritor (e que permaneceu inédito até 2011), além de originais de *O ano da morte de Ricardo Reis*.

O lançamento em Lisboa ocorreu em meio às celebrações do chamado Dia do Desassossego, criado pela Fundação Saramago para marcar o aniversário do autor de *Ensaio sobre a lucidez*.

Socorro Veloso



Intervenção urbana *Entre saltos*

INTERVENÇÃO URBANA

ARTISTAS OCUPAM ESPAÇOS URBANOS E INTERAGEM DE FORMA CRIATIVA

É na rua que a maioria das intervenções urbanas acontece. Não existe plateia. As pessoas não compram ingresso e não se sentam em uma cadeira a espera de um espetáculo. A performance urbana é um tipo de apresentação que invade a vida das pessoas em seu cotidiano na cidade. “É tudo que foge do parâmetro artístico convencional”, afirma Priscilla Toscano, atriz, pesquisadora e uma das diretoras do Coletivo PI, grupo que realiza intervenções urbanas efêmeras utilizando diferentes linguagens, tais como a performance, teatro, dança e as artes visuais. Mas qual a diferença entre o teatro e a intervenção? O teatro é uma lingua-

gem artística com um plano ficcional, um jogo com códigos já construídos entre fazedores e público: “está num espaço protegido e previamente compreendido”, aponta Pâmella Cruz, que também dirige o Coletivo PI. “Com as intervenções, queremos criar alguns estranhamentos, um impacto visual e poético nas situações do cotidiano”, completa Priscilla. Segundo ela, a performance é influenciada pelas artes visuais, uma vez que as imagens são o grande norte dos trabalhos. “Queremos que as pessoas sejam impactadas pela potência da imagem e de sua poesia”. O urbano é terreno fértil para a criação no campo das intervenções.

“A rua é soberana, coloca desafios e possibilidades que vão muito além daquilo que podemos prever”, constata Priscilla. “A intervenção urbana está no espaço cotidiano, na rotina, e provoca rupturas, dilata olhares, instaura novas maneiras de pensar o tempo e o espaço na dinâmica cotidiano”, ressalta Pâmella. “O foco é pensar as dinâmicas da cidade, as relações entre nós, sujeitos urbanos, e os espaços que construímos e habitamos para, a partir daí, criar uma intervenção que ressalte determinados elementos, ativando zonas de memória, liberdade e jogo”, explica. Para fazer performance urbana é preciso dominar a rotina do espaço público e traçar estratégias para interferir no trânsito, na avenida, na rua, na calçada, em um viaduto etc. Além disso, é preciso um olhar diferenciado sobre o espaço urbano, fonte de inspiração para o artista que opta pela intervenção.

ENTRE SALTOS Um dos trabalhos mais ousados que o Coletivo PI realizou foi a intervenção intitulada *Entre saltos*. Um coro de pessoas, em sua maioria mulheres, anda no meio da rua com roupas vermelhas e rosas, calçando um sapato de salto alto em um dos pés e levando o outro nas mãos. A ideia da performance surgiu depois que Priscilla Toscano viu uma mulher na Avenida Paulista, na cidade de São Paulo, andando com um sapato com salto quebrado na mão e outro no pé. “Eu pensei: por que ela não tira o sapato do pé e anda descalça? Levei essa imagem da mulher executiva para o grupo e, depois de experimentar essa sensação na rua, discutimos e construímos a intervenção por meio do

diálogo com várias mulheres”, conta a pesquisadora. “*Entre saltos* é um trabalho que se efetiva nesse encontro com tantas pessoas, que trazem sonhos, questionamentos, independente da classe social, de ser artista ou não”, completa Pâmella.

A performance foi realizada em diversas cidades do Brasil. Em Campinas, interior de São Paulo, a apresentação contou com a parceria do Sesc, que, em 2014, juntamente com o Coletivo PI, organizou uma oficina com mulheres que trabalham e moram no Jardim Itatinga, bairro na periferia da cidade que concentra grande número de bares e casas de shows eróticos. Também participaram da intervenção estudantes de artes cênicas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), travestis e o público em geral.

RUPTURAS NO COTIDIANO Priscilla acredita, diferentemente do teatro, que as mulheres que participam de uma intervenção urbana como *Entre saltos*, não estão disfarçadas e protegidas por uma personagem. “Cada mulher tem uma história diferente. É uma caminhada que vai além de proporcionar um momento artístico. São muitas emoções postas em evidência no momento da performance”, considera a pesquisadora. Em dezembro de 2014, o Coletivo PI voltou ao bairro campineiro para exibir o documentário *Entre saltos*, que contou a trajetória da intervenção em todas as cidades pelas quais passou. Priscilla Toscano também integra o Desvio Coletivo, rede de criadores em cena performativa que atua na zona de fronteira entre o teatro, a performance, a dança e as artes visuais e

tecnológicas. A rede surgiu a partir de um projeto de pesquisa do Laboratório de Práticas Performativas, ligado à Escola de Comunicações e Artes (ECA), da Universidade de São Paulo (USP). O Desvio Coletivo apresentou, em 2014, *Cegos* em várias cidades do país. Nesta intervenção, dezenas de homens e mulheres, em trajes sociais, cobertos de argila e de olhos vendados, caminham lentamente, com objetivo de interferir, de forma poética, no fluxo do cotidiano da cidade. Para Priscilla, uma das diretoras da intervenção, *Cegos*, faz uma crítica à condição massacrante do trabalho corporativo iconizado no terno e gravata usados pelos homens e no *tailleur* adotado pelas mulheres em toda grande metrópole. O título da ação é inspirado no quadro “A parábola dos cegos”, do pintor belga Pieter Bruegel (1568), em que se veem cegos conduzindo cegos, cada qual tentando encontrar algum apoio para avançar pelo caminho. “Não importa se para quem está na rua, assistindo, a intervenção é entendida ou não como arte. O que importa é o incômodo que a performance causa”, afirma.

Para Pâmella Cruz, as intervenções urbanas ajudam a pensar e a criar espaços de arte e afetividade no cotidiano da cidade. “Ao instaurar rupturas temporárias na rotina, elas instigam olhares curiosos, estimulam as pessoas a repensar relações e questionar normas e padrões, reafirmam as ruas e a cidade como lócus da partilha, da convivência das diferenças, da experiência com outro, da criação de novas formas de habitar”, finaliza.

Amanda Cotrim

TEATRO

INSUBMISSAS — MULHERES NAS CIÊNCIAS

Investigar a relação da arte com a ciência é o objetivo do núcleo Arte Ciência no Palco (ACP). Criado em 1998, na cidade de São Paulo, o grupo se especializou em desenvolver espetáculos teatrais sobre temas científicos. *Insubmissas: mulheres nas ciências* é a mais nova peça que o grupo apresentou ao público. Com texto do dramaturgo Oswaldo Mendes e direção de Carlos Palma, o espetáculo partiu de um questionamento de um grupo de atrizes do ACP sobre a falta de exemplos femininos na história das ciências. Apesar de não terem se conhecido, as cientistas Hipácia de Alexandria (370 e 415 d.C.), Marie Curie (1867-1934), Bertha Lutz (1894-1976) e Rosalind Franklin (1920-1958) são colocadas juntas no palco, onde contam suas experiências, conquistas e tragédias. Três das personagens retratadas na peça — Marie Curie, Bertha Lutz e Rosalind Franklin — construíram suas carreiras científicas em finais do século XIX e primeira metade do século XX, período em que mudanças nas condições econômicas, políticas e sociais facilitaram o ingresso de mulheres em instituições científicas. O avanço dos movimentos feministas, a profissionalização das ciências, a especialização



Cenário da montagem *Insubmissas*. Pedras representam obstáculos enfrentados por mulheres

de disciplinas e a modernização da sociedade em curso naquele período, criaram novas oportunidades para as mulheres que começaram a frequentar universidades e se inserir no mundo das ciências de forma muito mais intensa do que no séculos anteriores. As mulheres retratadas na peça são pioneiras, mas talvez a maior das *Insubmissas* seja Hipácia. Matemática, astrônoma e filósofa, ela lecionou na Universidade de Alexandria em um período em que a presença de mulheres na academia era ainda mais incomum. A cientista morreu apedrejada.

DESIGUALDADE Alguns dramas pessoais são lembrados na peça. Um deles é o escândalo que envolveu o nome de Marie Curie após a mor-

te de seu marido. Acusada de relacionar-se com Paul Lanvegin, um homem casado e mais novo do que ela, Madame Curie foi humilhada pela imprensa francesa e quase não compareceu à cerimônia onde receberia seu segundo Prêmio Nobel, em 1911. Oswaldo Mendes discute o machismo que permeou a vida dessas mulheres por meio de um diálogo entre Madame Curie e sua filha, Irene Curie, também cientista, onde as personagens questionam o quão poderia ter sido diferente a repercussão do caso se seu protagonista fosse um homem.

O fato de Bertha Lutz, Hipácia e Rosalind Franklin nunca terem se casado ou tido filhos também é lembrado e remete a um problema que as cientistas enfrentam até



cientistas

os dias de hoje: a divisão do trabalho doméstico. Apesar dos espaços conquistados, as desigualdades no âmbito doméstico ainda fazem com que a decisão por constituir uma família pese mais para as mulheres. Enquanto algumas escolhem não se casar ou não ter filhos, e também sofrem preconceito por isso, outras se desdobram para cumprir dupla jornada de trabalho. O resultado desse cenário desigual é que boa parte das mulheres acabam por diminuir o ritmo de suas carreiras científicas enquanto seus companheiros prosperam. As histórias que o espetáculo conta mostram que a divisão injusta do trabalho e o predomínio masculino nas instituições científicas são fatores responsáveis pela exclusão das mulheres do mundo da ciência.

FEMINISMO NO BRASIL

O espetáculo *Insubmissas* foi dedicado à socióloga, professora, escritora e pensadora feminista Heleieth Saffioti (1934-2010). Suas pesquisas coincidiram com o auge do movimento feminista no Brasil, nos anos 1970. O estudo *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*, publicado em 1969, tornou-se referência para as pesquisas sobre as representações da mulher na sociedade. “Uma mudança nas atitudes dos homens parece, pois, imprescindível à igualação dos encargos dos representantes de um e outro sexo. Por outro lado, impõe-se uma mudança de atitude da própria mulher no sentido de se deixar ajudar pelo marido, permitindo a este obter o treinamento que o acusam de não possuir e possibilitando a destruição da imagem do efeminado que realiza tarefas domésticas”, afirmou a socióloga, em artigo de 1967.

CONSTRUINDO ATALHOS O movimento feminista do início do século XX encontrou na criação dos filhos um pretexto ideal para impulsionar a educação feminina. Sob o argumento de que mães e esposas instruídas educariam melhor seus filhos, grupos de mulheres uniram-se em associações a favor da educação feminina. No Brasil a naturalista Bertha Lutz, pesquisadora do Museu Nacional, foi uma das figuras mais significativas da luta pelos direitos iguais entre homens e mulheres e na defesa da educação feminina.

A educação proporcionada às meninas nas primeiras décadas do século XX abriu caminho para a subsequente ocupação feminina nas universidades, mas ainda

havia problemas na qualidade do ensino e na separação de espaços dentro das instituições. Historicamente as mulheres estão mais presentes em disciplinas científicas de menor status e remuneração. Um exemplo disso é a concentração em campos das ciências naturais como botânica, história natural e zoologia, menos valorizadas do que as ciências exatas ou médicas. Até os dias de hoje os cursos de engenharias, física, computação etc. têm maior presença masculina, enquanto áreas como educação, enfermagem, botânica ou farmácia são majoritariamente ocupadas por mulheres nas universidades.

Mariana Sombrio

P O E S I A

MAGALI OLIVEIRA FERNANDES

O TERMÔMETRO

o termômetro marcava quatro graus... fiz um passeio à tarde com meus amigos ao mis para ver uma pequena exposição de capas de livros. assisti no caminho a um espetáculo de miséria: muitos homens e mulheres sem teto passavam frio e fome nas ruas da cidade: capas de livros não ocupavam mais lugar e sentido no desalinho da paisagem dos meus olhos tão embriagados de passividade numa noite que não teve fim...

HOMEM

no homem me interessa
menos o corpo,
quero dele o que não se
sabe ainda, a outra
parte: o sol saindo das
orelhas-borboletas e
voadoras de um elefante
leve, quente e feliz.

SINS

amor soa sins
e tateia eus
na gratuidade
do corpo.

é folha de livro
que (lida ou quase)
se desfaz no tempo.

fica somente o perfume,
um outro texto,
submerso
na imensidão do ar.

FORMA DO VAZIO

em toneladas de nadas
voo em verso: minha
existência
a olho nu. dispenso drogas
nas suas transcendências
sórdidas e sanguessugas.
prefiro
a forma do vazio
soada no limite flexível
da palavra.

MAR

mar: manto e música
minha miragem
palavra em sopro e espuma
alonga a tua língua azul
epifânica
sobre meu corpo frio
e quase morto.
rima polifônica em sal.

Magali Oliveira Fernandes nasceu em São Paulo. É pesquisadora na área de comunicação – edição. Atualmente, trabalha na Univesp. Tem textos publicados sobre o tema da edição popular no Brasil, entre eles: Chico Xavier – um herói brasileiro no universo da edição popular (2008, Editora Annablume), resultado de seu doutorado defendido na PUC-SP. Em poesia, lançou: Olho nu (2000, Ateliê/Educ/ComArte) e Sins – poemas para não ler (2006, Dix Editorial), dos quais foi extraído o que vai aqui publicado.

Artigos Ensaaios

<http://cienciaecultura.bvs.br>

cienciaecultura@sbpcnet.org.br

A seção **Artigos & Ensaaios** da revista *Ciência e Cultura* possui quatro páginas destinadas a atender demandas espontâneas da comunidade científica que não se encaixem dentro do Núcleo Temático de cada número. A seção abriga textos com uma reflexão sobre temas da atualidade científica e de interesse da sociedade como um todo, nas grandes áreas do conhecimento.

A formatação dos artigos deverá seguir as **normas** publicadas abaixo. Os textos serão avaliados e sua publicação seguirá agenda de interesse editorial da revista. Não é recomendada a submissão de artigos e ensaios de interesse exclusivo de grupos de especialistas ou que tenham sido anteriormente publicados, em veículos da comunidade científica ou mídia em geral.

NORMAS

SEÇÃO ARTIGOS & ENSAIOS Possui 4 páginas, destinadas a um texto de 17,5 mil caracteres com espaçamento (sem imagens) ou 16 mil (com até 3 imagens).

FORMATO Cada artigo terá o máximo de 3 gráficos, tabelas ou imagens, considerados fundamentais para a ilustração e melhor entendimento do texto. Esse material deve ser enviado em arquivo separado e com antecedência, para sua confecção e checagem junto ao articulista. O envio de número superior a esse deverá oferecer a opção de escolha para a edição, se houver necessidade de corte.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS As citações e referências serão indexadas numericamente no texto, em ordem crescente, e aparecerão no final do artigo, sob o título **Notas e Referências**, se ambas ocorrerem; ou **Notas, ou Referências**, se apenas uma das duas ocorrer. Existe, ainda, a opção **Bibliografia consultada**, sem citações referenciadas e numeradas ao longo do texto.

RODAPÉ Notas de rodapé não são utilizadas.

CRÉDITO A assinatura do articulista virá logo abaixo do título e suas qualificações – que devem ser encaminhadas **sempre** no corpo do texto e não exceder cinco linhas – serão editadas ao final. Modelo: *José da Silva é biólogo, professor titular do Instituto de Bioquímica da Universidade de São Paulo (USP) e presidente do Centro de Pesquisa em Biologia Molecular do Instituto XYZ.*

PRAZOS Os textos serão avaliados por membros do conselho editorial da revista. A qualidade de texto, informação e pertinência dos artigos e ensaios são essenciais para a sua aprovação. Uma vez aprovados, os textos serão publicados de acordo com a relevância e urgência dos temas

abordados. Depois de aprovados, os textos passarão por um processo de revisão editorial e reenviados para checagem dos autores, que deverão devolvê-los, com devidos ajustes e/ou aprovação em, no máximo, 48 horas.

DESTAQUES Os destaques dentro do texto – como palavras ou expressões que se queira salientar, devem vir em **negrito** – citações de frases e capítulos deverão receber **aspas**; palavras estrangeiras e títulos de obras aparecerão em **italico**. Deve-se evitar o excesso de destaques por página.

REFERÊNCIAS O padrão de referências adotado segue exemplificado abaixo:

1. Berriman, M.; Haas, B.J.; LoVerde, P.T.; *et al.* "The genome of the blood fluke *Schistosoma mansoni*". *Nature*, Vol.460, no.7253, p.352-258. 2009.
2. Elias, N. *O processo civilizador- uma história de costumes*. Vol.I Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1990.
3. Tavares, J.V. "A violência como dispositivo de excesso de poder. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Vol.37, p.132. Junho de 1993.
4. Diaz, M., *op cit.* p.345-347. 1987.

ENVIO DE MATERIAL Os textos devem ser produzidos em arquivo Word. Ilustrações e gráficos devem ser enviados em arquivo separado, com os detalhes necessários para sua identificação, como: crédito, legenda, fonte etc.

SIGLAS As siglas constantes no texto devem **sempre** aparecer por extenso na primeira vez em que forem utilizadas.

CONTATO É necessário que cada articulista coloque seus dados para eventual contato (e-mail ou tel) quando alguma dúvida surgir no processo de edição.

Realização



Sociedade Brasileira para o
Progresso da Ciência

Produção Editorial



Apoio



Ministério da
Ciência, Tecnologia
e Inovação

