

**ANGÚSTIA E SABER: ELEMENTOS PARA UMA LEITURA
FILOSÓFICA DA PSICANÁLISE NA DIALÉTICA DA
MODERNIDADE.**

CARLOS ROBERTO DRAWIN

CARLOS ROBERTO DRAWIN

ANGÚSTIA E SABER: ELEMENTOS PARA UMA LEITURA FILOSÓFICA DA
PSICANÁLISE NA DIALÉTICA DA MODERNIDADE

Dissertação apresentada ao curso de
Mestrado em Filosofia da Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas da UFMG,
como requisito parcial para a obtenção do
título de Mestre.

ORIENTADOR: PROF. DR. EDUARDO DIAS GONTIJO

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
BELO HORIZONTE
1999

Dissertação defendida e APROVADA, com a nota 100 pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Eduardo Dias Gontijo

Prof. Dr. Eduardo Dias Gontijo (Orientador) - UFMG

Ivan Domingues

Prof. Dr. Ivan Domingues – UFMG

Ricardo Valério Fenati

Prof. Ricardo Valério Fenati - UFMG

**Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 18 de junho de 1999.

Ficha Catalográfica

100

DRAWIN, Carlos Roberto

D

1999

Angústia e saber: elementos para uma leitura filosófica da psicanálise na dialética da modernidade / Carlos Roberto Drawin – Belo Horizonte UFMG / FAFICH, 1999.

p. 244 (Dissertação / Mestrado)

1. Psicanálise 2. Filosofia 3. Modernidade 4. Subjetividade
5. Freud, Sigmund (1856 –1939)

DEDICATÓRIA

Para Jacqueline, Matheus e Maria Clara
que estão para sempre no coração e são
o horizonte e o sentido sem os quais tudo
seria nada.

AGRADECIMENTOS

Este pequeno trabalho escolar não faz jus aos muitos anos de formação filosófica com um mestre incomparável, com quem tive o privilégio de conviver, o Professor Dr. Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz S.J.

Ao Professor Dr. Pe. João Batista Libânio S.J., intelectual exemplar, na inteligência e na caridade, pela confiança e incentivo que nunca faltaram.

Ao Professor Ricardo Fenati, interlocutor temível e leal, amigo sempre presente, nas sendas da vida e do pensamento.

Ao Professor Dr. Eduardo Dias Gontijo, meu orientador e amigo, sem o qual esta dissertação não teria sido viável.

Aos queridos colegas do Departamento de Filosofia da UFMG onde, por tantos anos, encontrei um ambiente de dignidade no trabalho e de respeito na diferença.

Aos meus alunos e ex-alunos, já tão numerosos, que renovam permanentemente as interrogações e desafiam as respostas.

Aos meus pais e irmão, sem os quais nada teria sido possível e que são como o chão deste meu caminhar.

“Todos os filósofos são pensadores, mas nem todos os pensadores são filósofos. É preciso haver pensamento não somente onde não há filosofia, mas também lá, onde o homem recusa-se ao pensamento... pois ele é o ser que tem o poder de pensar mesmo quando dele se desvia ... e é assim que há algo do pensamento, muito real e muito necessariamente oculto, no canto dos poetas e na oração dos fiéis... O homem é o poema apenas começado do ser...por isso somente são essenciais os pensamentos que vêm a nós e não aqueles para os quais nos dirigimos e é por isso que somente pode valer um pouco não aquelas linhas que escolhemos escrever, mas aquelas que a necessidade nos obriga escrever, sem jamais – pobre de nós! – nos capacitando a fazê-lo”.

Heidegger/Birault. In: Heidegger et l'Expérience de la Pensée

SUMÁRIO

Introdução: O Saber Impossível.....	09
Capítulo I: O Estatuto Antropológico da Psicanálise	17
I.1. Sobre a Posição Teórica da Psicologia	17
I.2. Sobre a Situação Cultural da Psicanálise	32
I.3. Sobre o Estatuto Antropológico da Psicanálise	52
Capítulo II: A Psicanálise na Dialética da Modernidade	71
II.1. Elementos para uma Leitura Filosófica da Modernidade	71
II. 2.O Destino da Psicanálise na Dialética da Modernidade	93
Capítulo III: A Viena Plural: A Gênese Ideo-Histórica da Psicanálise	130
III.1. A Problemática da Relação da Psicanálise com a Cultura Vienense	130
III.2. Hipótese Metodológica sobre a Gênese da Psicanálise	153
III.3. O Momento da Particularidade Contextual: A Cultura Vienense	162
III.4. O Momento da Universalidade Intencional: A Ciência Vienense	180
Conclusão Inconclusiva: Angústia e Saber	205
Bibliografia	215

INTRODUÇÃO: O Saber Impossível

Num programa da televisão francesa que foi ao ar em 1974, Jacques Lacan, ao ser instigado pelo entrevistador a pronunciar-se sobre a estranheza do inconsciente, alertou que *“essa palavra tem o inconveniente de ser negativa, o que permite dela supor qualquer coisa no mundo, sem contar o resto”*¹. Muita coisa pode ser dita acerca do inconsciente e a psicanálise se esmerou em dizê-lo. Os analistas, por longo tempo submetidos à disciplina do silêncio, tornaram-se loquazes. A literatura psicanalítica é copiosa e confusa, deixando os que nela se aventuram num desnorтеio de pensamento e numa errância sem fim. Maior temeridade ainda é passar de leitor a autor e aventurar-se na escrita daquilo que sempre seduz e sempre se furta. Pois foi nesta viagem temerária que teimamos em embarcar e é menos de se surpreender se o naufrágio se avizinha. Resta-nos o consolo de que o que falamos foi pela boca dos outros e que nada de novo poderá encontrar-se na insistência dessa escrita. Por que dizê-lo novamente? Talvez porque o mesmo traga na sua repetição uma insuspeitável fecundidade, talvez porque o mesmo seja impossível e nele cintile um reflexo da diferença. Nisto podemos nos socorrer da palavra de quem foi um pensador, que pensou em sua indigência e na indigência de seu tempo, mas soube ensinar que *“só quando nós voltamos com o pensar para o já pensado, estamos a serviço do ainda por pensar”*.²

¹ LACAN, Jacques. *Televisão*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993. p. 17

² “Erst wenn wir uns denkend dem schon Gedachten zuwenden, werden wir verwendet für das noch zu Denkende”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Verlag Günther Neske, 1957.

A nossa dissertação pretende, pois, dizer o que já foi dito, na esperança de que mesmo fazendo-o pior do que já foi feito melhor, algo de novo possa surgir, como uma palavra ou um pensamento que venha a estimular outras palavras e outros pensamentos. A idéia central é simples: **a psicanálise ocupa, no declínio cultural da modernidade, um lugar quase-filosófico. Por isso, submetê-la à uma leitura filosófica é não somente possível, mas necessário e inevitável.** Na leitura que nos propusemos, guiou-nos além dessa hipótese inicial uma outra que até agora nos convenceu e em relação à qual pretendemos convencer o suposto leitor. Esta segunda hipótese é a seguinte: **se há uma radicalização crescente no movimento do pensamento freudiano, no sentido de um descentramento cada vez mais radical do sujeito, então esse movimento é a reprodução no interior da teoria psicanalítica da mudança paradigmática que se deu na filosofia e que foi genericamente descrita como passagem do paradigma do sujeito ao paradigma da linguagem.**³ No entanto, no interior do que denominamos como “argumento metapsicológico”, cerne do pensamento freudiano, o que se dá é a passagem do empirismo inicial a um “modelo transcendental” e deste para um “modelo ontológico”. Ou antes, há menos uma passagem do que uma superposição. Isso porque não há uma evolução linear no pensamento freudiano, e muito menos cortes que possam ser claramente definidos – como veremos no terceiro capítulo desta dissertação – mas sim um movimento marcado por repetições e recorrências, alusões e deslocamentos. Portanto, a tese aqui enunciada de modo um tanto abrupto, a de que a psicanálise inscreve-se numa dimensão onto-antropológica, encontra-se presente em todo o texto da dissertação e é retomada, acompanhada de algumas razões, em nossa conclusão. Ou

³ Encontramos a tese de uma crescente descentralização do sujeito na teoria freudiana num texto claro e sugestivo de Joel Birman. Ver: BIRMAN, Joel. *O Sujeito no Discurso Freudiano*. In: IDEM. **Estilo e Modernidade em Psicanálise**. São Paulo, Editora 34, 1997. p. 15-42.

melhor, o que aqui anunciamos é na verdade a sua reafirmação, uma vez que a “introdução” é o último que se escreve, trazendo porém as marcas do desencanto que brota da visão retrospectiva do trabalho realizado.

A estrutura da dissertação é muito simples. Compõe-se de três capítulos. No primeiro apresentamos uma determinada interpretação da modernidade e do lugar ocupado pela psicanálise no que designamos como dialética constitutiva da modernidade. O seu objetivo seria fornecer alguns elementos que pudessem contribuir numa determinada compreensão do contexto cultural vienense. Daquele contexto que alguns historiadores e germanistas chamaram de “modernidade vienense” (Wiener Moderne).⁴

No segundo capítulo procuramos descrever – às vezes de um modo um tanto impressionista, já que o acesso às fontes primárias da historiografia foi, para nós, inacessível – o contexto cultural vienense. Para não nos perdemos propusemos uma hipótese auxiliar de trabalho que batizamos como “**esquema dialético da gênese do pensamento freudiano**”, através da qual procuramos destacar as influências heterogêneas que foram transpostas da cultura vienense ao texto freudiano. Heterogeneidade que faz com que o texto freudiano seja às vezes contraditório, quase sempre aberto e sempre em movimento.

No terceiro capítulo quisemos levar a comprovação de nossa hipótese ao nível da leitura do texto. Não foi possível, entretanto, efetivar um trabalho analítico adequado, porque isso demandaria um tempo de que não dispúnhamos e a extensão do trabalho ultrapassaria em muito a que seria conveniente numa dissertação de mestrado. Limitamo-nos no terceiro capítulo a acompanhar o “argumento metapsicológico” de modo altamente

⁴ LE RIDER, Jacques. **A Modernidade Vienense e as Crises de Identidade**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1990. p.23.

genérico sem aprofundar analiticamente a exposição, nem discutir os inúmeros problemas exegéticos postos pelo texto e, sobretudo, sem explorar desconstrutivamente as suas lacunas e retorções, enfim, as suas riquezas ocultas.

Embora esta dissertação, como não poderia deixar de ser, não seja mais do que um simples exercício escolar, a ambição que a motiva não é a de elucidar este ou aquele aspecto da teoria psicanalítica, não se caracterizando como um trabalho de investigação no interior do campo freudiano. Ao contrário, a nossa intenção foi tomar a psicanálise como um tema privilegiado para uma reflexão filosófica sobre a cultura ou, mais propriamente, sobre a condição do homem nesse momento da história cultural que poderíamos denominar como modernidade tardia. A psicanálise, em sua teoria e em sua prática, sempre padeceu enormes dificuldades. Atualmente, nessa época cinzenta que não sabemos definir como alvorada ou crepúsculo, a sua situação não é diferente e somos tentados a dizer que ela é ainda mais dramática. Nesse fim-de-século pós-moderno, a psicanálise é virulentamente atacada enquanto se pretende ciência e enquanto se pretende terapia. Porém o mais constrangedor é que, sob tão impiedoso ataque, o campo psicanalítico divide-se em seitas que se combatem, em instituições que se hostilizam, e em doutrinas que se desconhecem. Talvez, por isso mesmo, seja este o momento propício para o encontro da psicanálise com a universidade, se recordamos que a universidade, desde sua instituição no século XIII, sempre pretendeu que a sua autonomia externa se traduzisse em tolerância e liberdade internas.

Por isso, quero concluir esta introdução com algumas considerações epistemológicas sobre o lugar singular da psicanálise no "globus intellectualis", no universo plural do conhecimento.

Ora, se aceitarmos alguns dos desdobramentos da epistemologia pós-empirista, podemos aceitar, sem grandes sobressaltos que – da mesma forma que não existe um “fato puro”, um dado observacional inteiramente desprovido de pressupostos ou condicionamentos lingüísticos – também não existe algo como um campo clínico puro, independente de qualquer abordagem teórica. Se há alguma clínica que possa servir como instância de contrastação da teoria psicanalítica, esta só pode ser uma clinica que seja desde o início definida psicanaliticamente, como um campo fenomênico previamente demarcado pela teoria. Por outro lado, também não podemos alimentar a expectativa de comprovar a existência de realidades a-históricas, extra-lingüísticas, quase-naturais como “o inconsciente”, “a pulsão” ou “o recalque”. Pois esta seria uma compreensão tipicamente realista e pré-crítica do conhecimento, e que consiste em substancializar os conceitos e concebê-los como “imagens”, como “representações” das coisas que apreendemos imediatamente em nossos sentidos e nomeamos em nossa linguagem ordinária. Não há um “algo”, uma “realidade” como “o inconsciente”. Mas nem por isso estamos no terreno do puro arbítrio e da total falta de controle racional. A metapsicologia é um conjunto ordenado e consistente de conceitos que, a partir da obra fundacional de Freud, é capaz de aclarar e articular uma experiência – a experiência da clinica psicanalítica – que é partilhada por uma comunidade transcultural de pesquisadores e que já se sustenta por quase um século.

Nesta perspectiva de uma epistemologia pós-empirista, a função do núcleo duro da teoria psicanalítica, de seus conceitos fundamentais, é possibilitar o entendimento e a crítica, isto é, não apenas o consenso, mas também o dissenso, acerca de experiências que, sendo profundamente heterogêneas, se exprimem num vocabulário compartilhado e se inscrevem numa base semântica comum. Ou seja, é a teoria que possibilita ultrapassar

a singularidade do saber clínico e estabelecer um nível de comunicação que permite definir os psicanalistas e suas instituições como uma comunidade de pesquisa e como uma tradição específica na história intelectual. Uma comunidade e uma tradição que, apesar das divergências de interpretação e dos deslocamentos conceituais em sua base semântica, podem ser identificadas através dos manuais introdutórios, da terminologia utilizada, e de uma abundante literatura que pode ser assimilada e discutida pelos diversos grupos em encontros e congressos internacionais e interinstitucionais. Poderíamos falar de uma comunidade intelectual e de uma tradição de pesquisa porque a psicanálise de procedência freudiana seria capaz de sustentar o jogo de suas diferenças e identidades num mesmo horizonte comunicacional. Daí a importância vital do intercâmbio teórico, de modo que os diferentes “léxicos” possam explicitar, através de regras aceitáveis de tradução, as suas convergências e divergências. São essas regras quase formais, regras do diálogo, que permitiriam, por exemplo, que um conceito lacaniano como “gozo” pudesse ser vertido numa linguagem freudiana e, assim, tornar-se inteligível, ainda que não necessariamente aceito, por um grupo não lacaniano. Não se trata de propor um sincretismo ou algum tipo de homogeneidade artificial, mas de possibilitar um nível razoável de comunicação de modo que todas as novas “descobertas”, “hipóteses” e “teorias” só fossem incorporadas, rejeitadas ou mantidas num estado de dissenso explícito, após um longo processo de discussão e persuasão, no interior da comunidade psicanalítica.⁵

⁵ A adesão a novas idéias científicas não se dá através de um simples consenso fático, mas é o resultado da argumentação livre e da persuasão racional. Argumentação e persuasão que não são descontextualizadas mas desenvolvem-se num “lugar hermenêutico” determinado, a comunidade dos pesquisadores. É o que ocorre também nas ciências da natureza. Sobre este problema, ver: COHEN, I. Bernard. **Revolución en la Ciencia**. Barcelona, Gedisa, 1989.

Isso significa aceitar que a psicanálise não é a revelação iniciática de uma “realidade profunda”, revelação que se deu de uma vez por todas no texto freudiano, num texto que não pode ser repensado, mas apenas ritualisticamente repetido, sob pena de excomunhão. É preciso reconhecer que a teoria psicanalítica só pode ser compreendida historicamente, sem com isso cedermos ao arbítrio ou ao relativismo, pois há uma identidade epistêmica da psicanálise, uma identidade que não repousa numa teoria abstrata, mas encarna-se numa comunidade que ainda é capaz de assegurar a articulação entre teoria e práxis, de modo que a clínica encontre na metapsicologia a sua possibilidade de universalização e a metapsicologia encontre na clínica a sua possibilidade de realização.

No entanto, o reconhecimento da historicidade não apenas dos conceitos, mas também da experiência psicanalítica, obriga-nos a perguntar se ainda seria possível considerar a psicanálise como um paradigma no campo da investigação do psiquismo ou se a comunidade psicanalítica fragmentou-se irremediavelmente e não é mais capaz de garantir a tradição intelectual inaugurada por Freud. A teoria psicanalítica poderia ainda ser concebida como condição de possibilidade para a comunicação e o confronto entre diferentes opções interpretativas? Ou, ao contrário, ao reconhecermos a diversidade de metapsicologias e de matrizes clínicas, de práticas e de leituras do texto freudiano, não deveríamos também reconhecer que o campo nominalmente designado como “psicanálise”, na verdade ocultaria uma pluralidade de perspectivas incomensuráveis e irreduzíveis umas às outras? Seria ainda conveniente falarmos de “psicanálise” no singular?

A tentação de uma resposta retórica deve ser evitada, pois somente o prosseguimento da reflexão poderia apontar direções e abrir caminhos. Porém, se a razão

tem suas raízes mergulhadas na experiência e, portanto, a experiência alimenta e transcende a razão, então podemos dizer que a psicanálise, ao enraizar-se no enigma da subjetividade, humana é um saber que escapa radicalmente de si mesmo, porque é um saber que convida para a abertura ao não-saber. O pensamento moderno, desde o início, concedeu primazia à representação sobre o ser. A psicanálise, estruturalmente vinculada ao pensamento moderno, não pode renunciar ao contínuo esforço de constituir-se como um saber, mas ao acolher a mais íntima e mais estranha experiência, a experiência do inconsciente, não pode recuar diante da verdade que a transcende. Um saber que, ao invés de comprazer-se na sua completude ou superioridade narcísicas em relação aos outros saberes, deveria redescobrir a sua origem na angústia. Em descobrir-se um saber que sabe da impossibilidade de certificar-se de si mesmo.

Esse é o seu destino e paradoxo: o de um saber que se esconde para deixar-ser a verdade, mas nem por isso pode abdicar de si mesmo, porque a sua insistência é a de um saber que se sabe ser um saber impossível.⁶

⁶ Apesar da construção retórica e algo poética da conclusão de nossa introdução, ela alude à uma problemática filosófica forte que é a da relação entre saber e verdade e que passa pela concepção heideggeriana de verdade como *alétheia* e sua articulação com a exigência clássica de fundamentação racional. Problemática que Lacan soube muito bem captar, como demonstra a sua proposição: "*Sobre aquilo que não pode ser demonstrado, alguma coisa, no entanto, pode ser dita de verdadeira*" (1973). Cf.: BADIOU, Alain. **Para uma Nova Teoria do Sujeito**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994. Esp. p. 59-64. Há, noutra perspectiva, uma instigante discussão em APEL, Karl-Otto. **Transformación de la Filosofía. Vol. I: Análisis del Lenguaje, Semiótica y Hermenéutica**. Madrid, Taurus, 1985. p. 9-72.

CAPÍTULO I: O ESTATUTO ANTROPOLÓGICO DA PSICANÁLISE

1. Sobre a Posição teórica da Psicologia:

A psicanálise – compreendida no sentido lato de “Ciência do Psiquismo” – tornou-se, no decorrer do nosso século, um dos elementos estruturantes do nosso imaginário social, e um dos componentes simbólicos mais significativos na formação de uma nova “imagem do homem” (Menschenbild) – uma imagem, a do “**Homo Psychologicus**”, que obteve extraordinário êxito, difundiu-se por todo espectro da sociedade e penetrou, ainda mais profundamente, nas camadas médias urbanas.⁷ Desse modo, podemos dizer que a psicologia passou a cumprir o que poderia ser denominado como uma “função antropológica”, isto é, revelou-se capaz de fornecer aos indivíduos – perdidos em seu isolamento, mergulhados no anonimato das grandes massas, aprisionados nos enredos altamente complexos da sociedade tecnoburocratizada – não apenas um acesso privilegiado a si mesmo, mas também uma certa idéia de seu “ser homem” e de seu “ser no mundo”. Uma função nada desprezível e de formidável alcance cultural, se recordarmos que alguns dos mais eminentes pensadores contemporâneos, filósofos da envergadura de Max Scheler (1874-1928) e Martin Heidegger (1889-1976) diagnosticaram e denunciaram, como marca característica de nossa época, a impotência generalizada em se construir não apenas uma idéia unitária do homem num sentido filosófico rigoroso, mas

⁷ É o que Gilberto Velho denominou “ethos psicologizante” referindo-se a um processo “em que o sujeito psicológico passa, de fato, a ser medida de todas as coisas. Não é o homem econômico ou político, mas o indivíduo portador de uma especificidade interna particular - de caráter, personalidade, psiquismo, etc. - que torna-se a referência dominante em um discurso que tende a se espalhar, culminando nas diversas correntes psicanalíticas”. Cf.: VELHO, Gilberto. *A busca de coerência: coexistência e contradições entre códigos em camadas médias urbanas*. In: FIGUEIRA, Sérvulo (Org.). **Cultura da Psicanálise**. São Paulo, Brasiliense, 1985. p. 171.

mesmo uma “auto-imagem” coletiva razoavelmente consistente.⁸ Uma impotência que se tornou dramática por conjugar-se com o acúmulo sem precedentes de informações e dados positivos provenientes das ciências humanas e sociais, ciências que oferecem uma massa enorme e nem sempre articulada de conhecimentos que se repartem em disciplinas sempre mais especializadas e alimentam uma contínua problematização de todo esforço de unificação da concepção do homem acerca de si mesmo. Desse ponto de vista – o da construção de uma “antropologia” capaz de acolher e compreender a experiência concreta do homem moderno – a psicanálise foi incomparavelmente mais bem sucedida do que a psicologia acadêmica.⁹

Para compreendemos o lugar teórico ocupado pela psicologia é preciso fazer um breve excuroso em sua pré-história e apresentar em esboço as circunstâncias que determinaram a sua posição ímpar no surgimento das “Ciências Humanas”.

⁸ No interior da própria filosofia difundiu-se o questionamento acerca da possibilidade de uma “antropologia filosófica” enquanto disciplina que interroga o “ser do homem” e que, portanto, se constitui como uma “ontologia do homem”. Ver, VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica**. Vol. I. São Paulo, Ed. Loyola, 1991. p. 135. Por isso, aceitamos a contraposição entre o termo forte “idéia” (do homem) e o termo fraco “imagem” (do homem).

⁹ Scheler e Heidegger divergem profundamente com relação ao projeto de uma Antropologia Filosófica, projeto que, para o segundo, apenas retomaria o equívoco da metafísica ocidental e ratificaria o esquecimento da “diferença ontológica”. No entanto, em outros aspectos os dois autores são convergentes e ambos insistem na insegurança e perplexidade do homem moderno em face da excessiva problematização de sua auto imagem. A afirmação de Scheler, largamente citada, é a seguinte: *“Em nenhuma época as opiniões sobre a essência e a origem do homem foram tão inseguras, tão imprecisas e tão distintas como hoje...Após dez mil anos de história, nossa época é a primeira na qual o homem tornou-se total e definitivamente ‘problemático’, nela o homem não só não sabe o que é, mas, inclusive, sabe que não sabe”* Cf.: SCHELER, Max. **Mensch und Geschichte**, apud, PINTOR-RAMOS, Antonio. **Metafísica, História y Antropología. Sobre el Fundamento de la Antropología “filosófica”**. PENSAMIENTO, v.. 41, n.161 (1985): 3-36. Afirmação retomada num texto que é considerado fundacional da Antropologia Filosófica: *“...em nenhuma época da história o homem resultou tão problemático para si mesmo como na atualidade”*. Cf.: SCHELER, Max. **El Puesto del Hombre en el Cosmos**. Trad. José Gaos. Madrid, Revista de Occidente, 1929. p. 18-19. Como observa Scheler, em nossa época *“o homem não só não sabe o que é, mas inclusive sabe que não sabe”*, de modo que cai numa espécie de círculo vicioso de lucidez e desconhecimento, num impasse que será extensamente teorizado pela psicanálise e que também encontra a sua expressão prática no caráter interminável da psicoterapias. Heidegger em seu *“Kantbuch”* retoma a problemática de Scheler mas afasta-se de sua solução antropológica redirecionando-a num sentido ontológico na perspectiva de uma “analítica da finitude”. Ver, HEIDEGGER, Martin. **Kant et le Problème de la Métaphysique**. Trad. Alphonse De Waelhens et Walter Biemel. Paris, Gallimard, 1981. p.261-302 (Quatrième Section).

O projeto das “Ciências Humanas” ou de uma “ciência da natureza humana”, tal como foi concebido sob a tutela da epistemologia empirista, pretendeu introduzir no âmbito da antropologia filosófica – anteriormente designada como “*psychologia rationalis*” na divisão escolástica proposta pela filosofia wolffiana – uma revolução análoga à introduzida por Newton no âmbito da cosmologia filosófica. Para que tal revolução, iniciada por Newton, fosse não apenas ampliada, mas pudesse alcançar a sua plena consistência, a tarefa primeira seria a da investigação das possibilidades e limites do entendimento humano. Uma investigação que não seria, entretanto, direcionada para um objetivo fundacionista e normativo, como seria o caso da teoria racionalista do conhecimento, mas recorreria a um procedimento analítico e descritivo. Desse modo, seria necessário afastar, como dogmático e arbitrário, todo recurso a um princípio supostamente inconcusso, como a evidência cartesiana do cogito ou a pressuposição spinoziana da substância, e seria preciso afastar toda argumentação apriorística, para se ater apenas à apreensão do efetivo funcionamento do entendimento humano. Abdicando da exigência fundacionista e da pretensão sistemática, ao encaminhar a teologia ao domínio da fé e a ética ao domínio do sentimento, Hume pôde pretender, no fim de sua investigação, assestar um golpe mortal na metafísica racionalista, em seu intuito de oferecer um fundamento irrefutável – um “*arché anypóthetos*” – para o conhecimento. Destarte, legitimando a sua investigação a partir de si mesma, a partir de uma psicologia descritiva dos processos do conhecimento, Hume pôde estabelecer uma epistemologia “a posteriori”, cuja normatividade repousaria numa constatação aparentemente óbvia, mas

de grande alcance histórico-filosófico: não podemos ultrapassar as fronteiras impostas pelos limites efetivos que decorrem do funcionamento de nosso entendimento.¹⁰

Kant percebeu em seu tempo o caráter insustentável dessa psicologia descritiva ou “fisiologia do entendimento”, como a denominava, pois o seu procedimento, ao eliminar a auto-reflexão filosófica, implicava em submeter a razão a um critério que lhe seria estranho – como o hábito ou o costume, por exemplo – de modo que a legitimidade do conhecimento seria simplesmente decorrente da suposta factualidade dos processos psíquicos. Para ele, este programa de naturalização da epistemologia incorreria em flagrante contradição, ao postular o caráter sensível de todo o conhecimento, e pretendendo, dessa forma, subsumir a “*quaestio iuris*” do conhecimento numa “*quaestio facti*” e, assim, determinar empiricamente as condições de possibilidade de toda determinação empírica. O círculo vicioso dessa “*petitio principii*”, já indicado nos “*Nouveaux Essais sur l’Entendement*” (1765) de Leibniz, ficava obscurecido pelo ranço dogmático do racionalismo, que pretendia encontrar um conhecimento intelectual puro concebido como apreensão intelectual das coisas em si mesmas, programa que seria, para Kant, apenas uma espécie de empirismo mistificado, pois a intuição intelectual não seria senão um empirismo pretensamente superior.

O criticismo kantiano propôs uma solução original para o problema do conhecimento, evitando tanto o reducionismo empirista quanto o dogmatismo da intuição intelectual, para reconhecer o apenas caráter transcendental, mas não transcendente, do

¹⁰ O caráter científico e, ao mesmo tempo, paradoxal de sua “teoria da natureza humana” é testemunhado pela conclusão célebre de sua investigação: “*Quando percorremos as bibliotecas, persuadidos destes princípios, que destruição deveríamos fazer? Se examinarmos, por exemplo, um volume de teologia ou de metafísica escolástica e indagarmos: contém algum raciocínio abstrato acerca da quantidade ou do número? Não. Contém algum raciocínio experimental a respeito das questões de fato e de existência? Não. Portanto, lançai-o ao fogo, pois não contém senão sofismas e ilusões*”. Cf.: HUME, David. *Investigação Acerca do Entendimento Humano*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1972. p. 149.

entendimento puro. Assim, a dedução transcendental das categorias do entendimento puro converte-se no "locus classicus" da crítica de todo tipo de naturalismo epistemológico, ao demonstrar que a unidade inerente ao objeto não pode derivar da irremediável diversidade da experiência sensível. As categorias não procedem, portanto, dos objetos, mas, ao contrário, estes só podem ser representados a partir das categorias, mesmo porque as representações só podem ser reconhecidas e concebidas enquanto representações porque referidas a um sujeito que lhes assegure a sua identidade, isto é, por serem acompanhadas da unidade sintética originária da apercepção. As representações se dissolveriam inteiramente na dispersividade espacial e no fluxo temporal, caso não fossem acompanhadas pelo "eu penso", pela autoconsciência transcendental que, sendo condição de toda representação, não pode ser uma representação empírica. Ou, como conclui Kant:

"Assim, o primeiro conhecimento puro do entendimento, sobre o qual se funda todo o seu restante uso, e que é também totalmente independente de todas as condições da intuição sensível, é, pois, o princípio da unidade originária sintética da apercepção (...) é aquela pela qual todo o diverso dado numa intuição é reunido num conceito do objeto. Diz-se, por isso, que é objetiva e tem de ser distinguida da unidade subjetiva da consciência, que é uma determinação do sentido interno, pela qual é dado empiricamente o diverso da intuição para ser assim ligado (...) daí que a unidade empírica da consciência, por meio da associação de representações, diga respeito a um fenômeno e seja inteiramente contingente. Em contrapartida, a forma pura da intuição no tempo, simplesmente como intuição em geral, que contém um diverso dado, está submetido à unidade original da consciência, apenas através da relação necessária do diverso da intuição a um eu penso; ou seja, pela síntese pura do entendimento, que serve a priori de fundamento à síntese empírica." (KANT [1985]: 137 e 139)

Portanto, uma explicação fundada na gênese empírica da representação – como pretendeu o "célebre Locke" – não só seria incapaz de assegurar a objetividade do conhecimento, mas também seria autocontraditória, porque pressuporia, enquanto

conhecimento empírico supostamente objetivo, condições que, por definição, ultrapassam o seu próprio âmbito explicativo. A psicologia associacionista seria impotente para fundar o conhecimento e também para justificar-se a si mesma, pois, enquanto conhecimento que se pretende objetivo, os seus resultados “*a posteriori*” dependem das categorias e da autoconsciência transcendental, ou seja, pressupõem a estrutura apriorística do sujeito. Posteriormente, Frege (1848-1925) e Husserl (1859-1938) iriam formular com renovado vigor as aporias inerentes a todo tipo de psicologismo.

Entretanto, sob a influência cultural do romantismo, a filosofia transcendental acabou desaguando no estuário do idealismo alemão e a posição mediadora do criticismo ficou obscurecida pelas grandes construções sistemáticas do idealismo. Quando declinou a influência idealista acirrou-se o antagonismo entre o ímpeto especulativo da filosofia e a exigência de positividade das ciências naturais e humanas emergentes. Nesse contexto, a psicologia associacionista voltou a ser considerada como disciplina capaz de elucidar os mecanismos de base dos processos cognitivos e converteu-se, no decorrer da primeira metade do século XIX, de Johann Herbart (1776-1841) a John Stuart Mill (1806-1873), num modelo largamente difundido e aceito de explicação e justificação do conhecimento. Por seu caráter híbrido, situando-se entre a filosofia e a ciência, a sua posição no sistema das ciências permanecerá sempre ambígua, exercendo considerável fascínio nos meios científicos e filosóficos. A psicologia parecia, portanto, destinada, por princípio, a ocupar o lugar metacientífico que teria ficado vago com o refluxo da metafísica, tornando-se simultaneamente a “pedra angular” do sistema das ciências e a disciplina articuladora de seus dois grandes domínios, a natureza e o espírito.

Entretanto, essa pretensa primazia e a dificuldade em definir o seu próprio estatuto epistemológico acabou empurrando-a para uma espécie de não-lugar e lançando-a numa

“terra de ninguém”, espaço de intercessão e de confusa interpenetração de diversas disciplinas, de modo que o território dos fenômenos psicológicos seria objeto de interminável disputa entre a velha filosofia e a emergente fisiologia. A ambigüidade da Psicologia no sistema das ciências alimenta posições antagônicas. Herbart, sucessor de Kant na cátedra de Königsberg, empenha-se arduamente para fundar uma psicologia verdadeiramente empírica e, assim, contornar as objeções de seu antecessor: a impossibilidade de observar e mensurar os fenômenos psíquicos. Ele iria influir profundamente na tradição alemã de investigação experimental que, passando por Weber, Fechner e Helmholtz, chegaria até o “*Projeto de Uma Psicologia Científica*” esboçado por Freud em 1895. Ao mesmo tempo, entretanto, que Herbart traçava as coordenadas de uma psicologia científica fundada na metafísica, na experiência e na matemática (Cf.: *Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*. 1824-25), Augusto Comte em seu programa positivista inicial bania sem apelação a Psicologia do campo da cientificidade ao atribuir à Sociologia a exclusividade epistemológica na investigação científica do homem (Cf.: *Cours de Philosophie Positive*. 1830-1842). (GRÉCO [1972]: 16-18).

Os psicólogos, as gerações de pioneiros que lutaram para conquistar o reconhecimento acadêmico, empenharam-se, então, num titânico esforço metodológico de determinação e construção de seu objeto mediante um corte formal capaz de distingui-lo de seu contexto de complexidade e torná-lo acessível aos procedimentos metodológicos que definiriam a objetividade científica: observação, mensuração, experimentação. Apesar do trabalho notável desses pesquisadores, a história da psicologia parece mostrar, no entanto, que a reiteração deste esforço metodológico não deu os frutos desejados. Não só não se obteve a esperada normalização de seu campo

de cientificidade, mas acabou acirrando disputas e consolidando fronteiras entre escolas que se anematizavam furiosamente. Situação que ensejou, posteriormente, o ferino diagnóstico de Politzer:

“Os psicólogos são tão científicos quanto os selvagens são cristãos (...) a história da Psicologia ...não é, portanto ...a história de uma organização, mas sim de uma dissolução” (POLITZER [1973]: 21).

Não obstante, apesar de sua história deslizar em direção de uma dispersividade aparentemente insuperável, a psicologia sempre manifestou, na efetividade de sua fragmentação, a exigência antropológica de unidade. Não nos referimos à unidade que decorre de um artifício metodológico e que visa alcançar a realização formal de uma ciência unitária (Einheitswissenschaft), mas a do ideal regulativo de uma unidade da ciência (Einheit der Wissenschaft) que se ancore na unidade concreta do sujeito e que é reiterada e espontaneamente tematizada no fluxo de sua auto-experiência. Desenha-se, assim, a seguinte situação: a fragmentação epistemológica da psicologia ou sua determinação abstrata enquanto ciência parece colidir com a exigência antropológica de unidade, que deriva do movimento de auto-implicação que transfixa todo processo de articulação conceitual da subjetividade. A Psicologia torna-se, então, dilacerada entre a ciência e a vida e oscila em sua deriva entre a abstração necessária da teoria, porém freqüentemente incapaz de retornar à experiência concreta de modo a elucidá-la, e a imediatidade da vivência que, por outro lado, perde-se em formulações banais ou nas névoas conceituais de um saber inefável (DRAWIN [1988]: 241-243).

Assim, na introdução de seu pequeno ensaio sobre a “Teoria das Emoções”, Sartre apresenta um quadro lastimável do papel da psicologia científica na construção de uma antropologia existencialmente relevante:

“A Psicologia, na realidade, não procura definir e limitar a priori o objeto em estudo. A noção do homem por ela aceita é totalmente empírica: existe no mundo certo número de criaturas que oferecem caracteres análogos à experiência(...) Não é preciso mais para que o psicólogo, com prudência e a título de hipótese de trabalho, aceite limitar provisoriamente as suas investigações a esse grupo de criaturas (...) Se houver, mais tarde, um conceito rigoroso de homem – e mesmo isso é duvidoso – esse conceito só poderá ser encarado como coroamento de uma ciência feita, significando que será lançado ao infinito. Todavia tal conceito, se se tornasse realidade, não seria mais do que uma hipótese unificadora inventada para coordenar e hierarquizar a série infinita de fatos apresentados (...) Desse modo, a idéia do homem não poderá ser mais do que a soma dos fatos verificados que ela permite unir (...) O resultado de tantas precauções é que a Psicologia, na medida em que pretende ser uma ciência, só pode fornecer uma soma de fatos heteróclitos, dos quais a maioria não tem qualquer relação entre si (...) Esta desordem não tem origem no acaso, mas nos próprios princípios da ciência psicológica. Aguardar o fato é, por definição, aguardar o isolado; é preferir, por positivismo, o acidente ao essencial, o contingente ao necessário, a desordem à ordem; é o mesmo que rejeitar, por princípio, o essencial no futuro (...) Os psicólogos não se dão conta, na realidade, de que é tão impossível alcançar a essência, acumulando os acidentes, quanto atingir a unidade, acrescentando indefinidamente Algarismos à direita de 0,99”.(SARTRE [1965]:8-11)

A crítica sartreana vincula-se ao projeto hursseliano de retornar à coisa mesma e de redescobrir na racionalidade científica o seu enraizamento na experiência da consciência, nosso objetivo porém, com a longa citação do opúsculo de Sartre, foi ilustrar o lugar ao mesmo tempo frágil e estratégico da Psicologia na tensa relação entre a exigência fundacional da Filosofia e as Ciências Humanas aparentemente triunfantes. Por um lado, a Psicologia não pode se furtar inteiramente, ainda que se submeta à mais rígida ascese metodológica, de levar em consideração o nível da pré-compreensão, pois este se impõe a partir das descrições que os indivíduos fazem de sua vivência imediata. E nesse nível da pré-compreensão os indivíduos não fazem um relato, dos fenômenos por eles vivenciados, que se conforme com a sua repartição abstrata entre os objetos formais das diversas disciplinas que compõem o universo das Ciências do Homem. Por outro lado, a

Psicologia parece situar-se na incômoda posição de saber mediador entre os dois hemisférios em que se divide, ao menos segundo Dilthey, o “*globus intellectualis*”: as “Ciências da Natureza” (Naturwissenschaften) com sua pretensão de explicação causal e objetiva, isto é, de explicação extrínseca dos fenômenos observados (erklären) e as “Ciências do Espírito” (Geisteswissenschaften) com sua inteligibilidade calcada na historicidade e significatividade próprias dos fenômenos que pretendem compreender (verstehen).

O que queremos enfatizar é que a intenção epistemológica de se apropriar conceitualmente da Psicologia e submetê-la a algum tipo de normatividade, enfrenta obstáculos tão imponentes que, caso não leve à sua pura e simples desqualificação teórica, como ocorreu com o programa positivista originário, acaba por transformar internamente a própria reflexão epistemológica. A Psicologia deixa de ser um simples objeto da reflexão, alimentando uma epistemologia regional, e passa a determinar a direção mesma da reflexão. Em outras palavras, ou a Psicologia é simplesmente desqualificada, enquanto ciência positiva, ou termina transformando-se numa metaciência e sendo sutilmente incorporada pela Filosofia.

Seria esse o caso da apropriação hermenêutica da Psicologia em seu esforço de evitar todo tipo de psicologismo. Se não há no dualismo – ou melhor, na dualidade epistemológica diltheyena – uma rígida oposição entre “explicar” e “compreender”, é porque a hermenêutica não se confunde com a intuição subjetiva do intérprete mas é respaldada na objetividade do “interpretandum” ou, como ele denomina hegelianamente, respaldada no “espírito objetivo”. Isto é, se há uma gradação e não uma simples oposição entre explicação e compreensão, é porque tanto a organização externa da sociedade quanto os sistemas de cultura refletem, em última instância, a unidade objetiva

das “expressões vitais humanas” que, enquanto expressividade, repousa na unidade espontânea do psiquismo. O objeto das “Ciências do Espírito” distingue-se do das “Ciências da Natureza” por sua intrínseca historicidade, porém esta historicidade não funda-se em si mesma, mas remete ao fato de que as ações individuais em suas múltiplas interações na sociedade, produzem continuamente significados, elementos irredutíveis à visibilidade das coisas e à materialidade dos significantes e os significados, por sua vez, fundam-se na intencionalidade do ato psíquico (FREUND [1975]: 79-92).

Não há, desse modo, um psicologismo ingênuo na complexa argumentação de Dilthey – um deslocamento da causalidade do plano natural para a significatividade do plano sócio-cultural, apenas para reintroduzi-la como causalidade psíquica – pois isto seria completamente estranho ao seu projeto de fundamentação autônoma das “Ciências do Espírito”. Ao contrário, o que ele procura mostrar em sua célebre *“Introdução às Ciências do Espírito”* (1883), é que sempre quando se busca a explicação dos processos vitais e psíquicos, a partir de suas condições materiais de produção, é porque os elementos que os distinguem em sua especificidade e irredutibilidade já tinham sido introduzidos subrepticamente naquelas condições que supostamente os explicariam. Este ‘círculo vicioso’ que circunscreve a “petição de princípio” do naturalismo poderia ser, como já observamos anteriormente, facilmente estendido também ao psicologismo. Portanto, o lugar fundante da Psicologia na esfera das “Ciências do Espírito” não pode ser determinado através de uma causalidade linear e reducionista, mas deve ser elucidado através de uma inter-relação complexa, uma vez que, segundo Dilthey

“Os fatos que formam os sistemas de cultura só podem ser estudados por meio dos fatos que conhece a análise psicológica. Os conceitos e princípios que constituem a base do conhecimento destes sistemas estão numa relação de dependência com os conceitos e princípios que desenvolve a psicologia. Porém esta relação é tão complicada, que só uma fundamentação coerente,

gnoseológica e lógica, que parta do lugar especial do conhecimento com respeito à realidade histórica e social pode preencher a lacuna que até hoje existe entre as ciências particulares das unidades psicofísicas e as da Economia Política, do Direito, da Religião, etc.” (DILTHEY [1986]: 96-97)

É impossível reproduzir aqui toda sutileza e tortuosidade da argumentação diltheyana, mas basta-nos reconhecer que a Psicologia é tomada como fundante exatamente por sua posição de “fronteira”. Portanto, não se pode desconstruir analiticamente os fenômenos psíquicos em suas condições materiais de produção e nem deixar de remeter os fenômenos culturais à singularidade do psiquismo humano. Porém, podemos dizer, em resumo, que esta singularidade do psiquismo, que podemos definir através da unidade e intencionalidade da consciência, só se explicita, só ganha visibilidade, quando se expressa e se objetiva nas obras de cultura ou, antes, a consciência só se objetiva na cultura porque ela já é originariamente, para usar uma expressão de Vincent Descombes, uma “instituição de sentido”. Em outras palavras, a psicologia funda as “Ciências do Espírito”, porque a consciência é produtora de sentido, porque a atividade psíquica escapa em seu dinamismo intencional do solipsismo subjetivista. (DESCOMBES [1996])

Portanto, se podemos pensar, numa perspectiva kantiana, que nas “Ciências da Natureza” a objetividade é construída conforme as condições estruturais do sujeito epistemológico, então nas “Ciências do Espírito” ela é um momento na autoprodução histórica do sujeito, o que requer um tipo de inteligibilidade que inclua, além da dilucidação dos nexos causais dos fenômenos, a compreensão dos significados que neles se sedimentam.

No entanto, apesar de sua relevância estratégica, também assinalada por Dilthey, a situação epistemológica da psicologia é sumamente delicada, porque ela, considerada

como fundante, não pode recorrer à objetividade das obras de cultura, ancorar-se no espírito objetivo, mas deve nele reconhecer uma objetivação que vincula-se à atividade intencional do sujeito. Ou seja, o objetivado seria apenas um polo que ilumina, “*per obliquum*”, uma subjetividade originária que se esvai continuamente no fluxo da consciência e resiste a toda tentativa de apreensão objetiva. O que queremos dizer, é que para evitar o psicologismo e sustentar a Psicologia em seu lugar de disciplina fundante do sistema do saber, teríamos que transformá-la numa “noologia”, teríamos que pressupor, na perspectiva da argumentação acima delineada, o caráter equioriginário (*gleichursprünglich*) da subjetividade e da realidade, do “para nós” e do “em si”. Isso significaria que, sob a roupagem da Psicologia, estaríamos na verdade adotando um ontologia forte de corte hegeliano: a Psicologia seria fundante porque seria apenas um nome para uma “fenomenologia do espírito”, uma descrição do desdobramento na consciência das figuras de um mesmo substrato inteligível no jogo dialético de sua diferença e de sua identidade. Tal substrato inteligível seria o absoluto na sucessão lógica de suas manifestações como “Natureza” e como “Espírito” e, nesse caso, o enigma epistemológico da Psicologia se dissolveria através de sua suprassunção por uma ontologia monista: o seu lugar de fronteira poderia explicar-se, em última instância, através da identidade dialética de natureza e espírito. (LABARRIÈRE [1968]).

Deixando de lado, entretanto, a problemática estritamente filosófica da Psicologia, podemos dizer que ela vai assumindo um lugar privilegiado no universo dos saberes na medida que avança a consciência reflexiva da modernidade, isto é, na medida em que a objetividade da cultura, como depósito da tradição, vai sendo erodida pela ascensão do indivíduo como princípio e valor dos processos de modernização. A Psicologia transforma-se numa espécie de “psicologia popular” (*Folkpsychology*), numa instância

reflexiva na qual as vivências contraditórias dos indivíduos podem ser explicitadas, discutidas e, de alguma forma, sistematizadas. No entanto, a Psicologia só parece ser capaz de cumprir esse papel, ou seja, de elucidar os significados produzidos pela cultura, se renunciar à pretensão de constituir-se como uma ciência estritamente natural, pois nesse caso não haveria como ultrapassar o fosso entre o significado produzido e as condições materiais de sua produção. Distante da “psicologia popular”, a “psicologia acadêmica” parece enredar-se numa contradição insolúvel: o especificamente psíquico seria inacessível à Psicologia e os seus programas de investigação tenderiam a diluir-se em disciplinas mais fortes como a Genética e a Neurofisiologia ou em disciplinas epistemologicamente menos complexas, como as Ciências Sociais. Por outro lado, ao pretender ocupar o lugar de uma ciência fundamental capaz de elucidar a natureza originária e constitutiva da subjetividade, a Psicologia devrerá abandonar o campo das ciências positivas para integrar-se numa perspectiva explicitamente filosófica, como é o caso, por exemplo, da fenomenologia husserliana ou, como vimos acima, da dialética hegeliana.

A Psicologia, na dispersividade de suas diversas correntes e práticas profissionais, é, de acordo com a análise que desenvolvemos antes, atravessada por um impasse que poderia ser sumariamente descrito como se segue. Para que a teoria avance é necessário renunciar à espontaneidade da consciência, romper com a particularidade e imediatidade da vivência, enfrentar o laborioso e lento exercício de depuração do senso comum. Mas, em princípio, a ciência distancia-se da experiência apenas para melhor apreendê-la, evitando as ilusões do impressionismo. Ora, uma psicologia que se fixa no momento da abstração, simplesmente reifica a dicotomia entre o vivido e o pensado. E, assim fazendo, consagra paradoxalmente uma dupla abstração: a de um sistema teórico que parece ter

recalcado a sua gênese histórica e cultural, o seu enraizamento no “mundo da vida” (Lebenswelt) e a de uma vivência que, isolada da mediação reflexiva, se compraz em sua transparência ilusória. Abre-se, pois, um abismo entre a “psicologia acadêmica”, sempre empolgada pelo seu ideal de cientificidade, e a “psicologia popular” que, em grande parte, orienta o trabalho dos psicólogos e onde se misturam intuições, técnicas e elementos teóricos das mais variadas procedências. Esse psicologismo amplamente difuso acabou transformando-se numa espécie de sincretismo, que utiliza a colagem de fragmentos de teorias psicológicas que se associam com idéias científicas vulgarizadas, e faz com que pedaços descontextualizados de doutrinas religiosas e supostamente místicas convivam com técnicas terapêuticas arbitrárias e propostas esotéricas. Deságua-se, então, no mais grosseiro empirismo, com o seu corolário solipsista, e fecha-se um círculo: o processo de desconhecimento e rejeição da “psicologia acadêmica” – que é corretamente avaliada como estreita e reducionista em sua concepção de cientificidade – conclui-se com a expressão de um fenomenalismo psicologizante, avesso a todo recurso à alguma instância racional e crítica. (DRAWIN [1983]: 84).

Entretanto, o panorama caótico da Psicologia, tanto de confusão doutrinária, quanto de improvisação terapêutica, abriga um impulso extraordinariamente fecundo: o de denunciar, numa sociedade crescentemente dominada pela técnica e pela economia, o abismo que se cavou entre a experiência e o pensamento. A estreiteza atribuída à “psicologia acadêmica” parece dever-se menos à sua limitação epistemológica e depender muito mais de sua intrínseca impotência em responder à uma avassaladora demanda de sentido, de sua incapacidade em espelhar para o homem a consciência íntima que ele tem de si mesmo, de apreender as perplexidades de uma experiência que

não se deixa apanhar nas redes conceituais de uma disciplina que se pretende programaticamente como científica.

Ao dividir-se entre uma vertente acadêmica restritiva e uma vertente popular superficial e sincrética, a Psicologia parece ter fracassado em sua missão antropológica, a de fornecer para os indivíduos modernos uma imagem razoavelmente consistente de si mesmos. Porém, onde a Psicologia fracassou, a Psicanálise obteve um certo êxito.

2. Sobre a Situação Cultural da Psicanálise:

Numa argumentação brilhante e irônica sobre os motivos da ascensão do movimento psicanalítico, o antropólogo inglês Ernest Gellner observou que a substituição da antropologia dualista cartesiana – que alimentava tantos conflitos e tormentos morais – pela visão humeana do homem em harmoniosa continuidade com a natureza provocou um curioso efeito

“A teoria idílica, de paixões amenas, encontrada em Hume (...) ofereceu a nova imagem do homem, o espelho para o homem secularizado, literalmente naturalizado e livre da doutrina dualista e da interminável batalha interior entre a Fera e o Anjo. Lamentavelmente o quadro, que deveria ter sido encorajador e relaxante, trouxe consigo a sua própria tensão. A dificuldade descreve-se em termos muito simples: quem quer que possua a mínima noção do que significa ser um ser humano sabe perfeitamente bem, e sem a menor sombra de dúvida, que a descrição Hume /Estímulo e Resposta do homem não tem relação nenhuma com os fatos.. Mas foi e, em parte, continua sendo a doutrina ou pressuposição psicológica oficial ou dominante. Mas cada um de nós também sabe, com a certeza mais firme que se possa ter, que tal doutrina é falsa. O que acontece quando a doutrina oficial diz uma coisa e o que todos sabemos instintivamente ser verdadeiro é outra coisa muito diferente? Os franceses têm um par de boas expressões para isso: o que resulta é o dualismo entre o ‘pays légal’ e o ‘pays réel’”(GELLNER [1988]: p.23-24)

Para Gellner, a psicanálise “forneceu um idioma e uma justificação para o reconhecimento do país real” porém, poderíamos acrescentar, não se trata da psicanálise em sentido estrito, mas de componentes doutrinários e terapêuticos oriundos da psicanálise que se amalgamaram com elementos de outras procedências formando uma ideologia compósita que podemos designar como **psicanalismo**. Apesar de ser também uma espécie de amálgama, o psicanalismo – termo que o diferencia da psicanálise freudiana em sentido estrito – apresenta uma certa consistência que o torna muito mais eficaz em sua função antropológica do que as alternativas que são oferecidas pelas outras formas de psicologia. A referência a um autor universalmente reconhecido em sua autoridade, cuja imagem tornou-se amplamente conhecida do grande público, permite a constituição de um corpo doutrinário relativamente sólido ou, ao menos, homogêneo num sentido nominalista, pois recobrando as divergências conceituais há um jargão comum reconhecidamente psicanalítico que utiliza termos e expressões como “trauma”, “complexo de Édipo”, “inconsciente”, “narcisismo” e inúmeros outros. Além disso, a psicanálise reivindica uma vinculação íntima com a prática clínica, com uma prática que longe de fechar-se em procedimentos técnicos restritivos, pretende acolher, em nome da continuidade básica do normal e do patológico, um largo espectro de experiências ordinárias que transformam-se, assim, em “fenômenos psicanalíticos”: esquecimentos, equívocos, desculpas, desconfianças e muitos outros termos do vocabulário moral corrente passam a ser designados, às vezes com a intenção de uma explicação quase automática, como lapsos, atos falhos, racionalizações, projeções, defesas ou sentimentos de culpa.

Por outro lado, como observou agudamente Michel Foucault, que não pode de modo algum ser acusado de complacência com a psicanálise, o discurso freudiano

introduziu uma certa ruptura no saber psiquiátrico ao levá-lo às suas últimas conseqüências, isto é, aboliu o silêncio que o asilo impunha à loucura ao impor ao médico e ao analista leigo a primazia da escuta. (FOUCAULT [1978]:502-503; ROUDINESCO [1994]; 7-32). Por todas essas razões a terapia psicanalítica – e o **psicanalismo** enquanto sua expressão mais ou menos consistente no imaginário social, que se estendeu muito além do terreno restrito da psicopatologia – franqueou o espaço da palavra ao indivíduo moderno, cada vez mais desamparado de seus grandes referenciais simbólicos abrindo-lhe a possibilidade de uma construção narrativa de sua subjetividade.¹¹

É preciso observar que não entendemos aqui psicanalismo no mesmo sentido em que foi utilizado por Robert Castel, que o toma como o efeito sócio-político imediato e intrínseco do aparelho “intra-analítico” ao projetar-se no espaço “extra-analítico”. Apesar de certa proximidade – pois também o derivamos do efeito ideológico decorrente de uma teoria e de uma práxis que deveriam permanecer claramente circunscritas, efeito que pode ser facilmente constatado na tumultuada história das instituições psicanalíticas – queremos insistir numa outra direção, resgatando-o do caráter marcadamente politizado de sua significação crítica e de seus pressupostos foucaultianos (CASTEL [1978]: 4). Assim, deixando de lado a “lógica interna do psicanalismo” em seus efeitos institucionais e enquanto produz certas configurações nas redes microscópicas de poder, o psicanalismo pode ser tomado como sintoma de uma demanda social de sentido numa

¹¹ A posição de Foucault com respeito à psicanálise não é fácil de ser determinada. No final de sua “História da Loucura”, apesar de reconhecer o caráter desmistificador da psicanálise, ele não poupa Freud de duras críticas por ter “divinizado” a figura do médico-analista: “...*ampliou suas virtudes de taumaturgo, preparando para sua onipotência um estatuto quase divino. Trouxe para ele, sobre essa presença única, oculta atrás do doente e acima dele, numa ausência que é também presença total, todos os poderes que estavam divididos na existência coletiva do asilo*”. Cf.: FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**. São Paulo, Perspectiva, 1978. p. 502.

sociedade que unidimensionalizou toda demanda no plano “da produção dos bens materiais e da satisfação das necessidades vitais”, desconsiderando o desequilíbrio e a profunda contradição entre a interrogação acerca das razões da vida e a disponibilização dos meios de realização da vida (VAZ [1995]: 55).

Com isso queremos dizer que, se o considerarmos como um sintoma cultural, o psicanalismo traduz a “solução de compromisso” entre a demanda de sentido e as possibilidades limitadas e deformadas de sua expressão numa sociedade simultaneamente individualista e massificada. O psicanalismo é, dessa forma, axiogênico, isto é, produz valores que, embora sendo continuamente reapropriados como novas mercadorias pelo circuito do consumo, apontam na direção de uma certa transcendência do sujeito em sua singularidade de pessoa e em contraposição com o indivíduo em sua particularidade de átomo social virtualmente intercambiável. Assim, se interpretamos o “psicanalismo” também num sentido positivo, para evitamos a conotação fortemente pejorativa que está incrustada na própria palavra, julgamo-nos autorizados a abandoná-la para servimo-nos apenas da palavra “psicanálise” tomada em sentido lato como um vetor fundamental de nosso imaginário social e de nosso universo simbólico. A distinção feita anteriormente entre os dois termos – “psicanalismo” e “psicanálise”- deve permanecer, entretanto, como uma advertência implícita acerca das graves e inevitáveis distorções ideológicas que marcaram a difusão da psicanálise. Aspecto que, não obstante, não pretendemos abordar aqui.

Ao contrário – e daqui para frente passamos a utilizar simplesmente o termo “psicanálise” – poderíamos dizer que esses valores de “quase-transcendência” produzidos pela psicanálise, ainda que freqüentemente cristalizados na dimensão de um imaginário social de cunho tendencialmente narcísico, podem ser lidos, numa expressão cara a Karl

Jaspers, como cifras (Chiffre) de uma inquietação que normalmente se silencia nas pequenas frustrações e fracassos da vida quotidiana. Ao acenar com uma dimensão de profundidade – e aqui não deixa de ser interessante resgatar a expressão “psicologia profunda” (Tiefenpsychologie) utilizada por Freud, mas que é enfaticamente repudiada hoje – ou, também poderíamos dizer, com uma dimensão de alteridade, a psicanálise obriga o indivíduo a lançar um olhar que ultrapasse o horizonte próximo de seus interesses, questionar o efeito alienante de seu sofrimento ou de seu estilo “light” de viver, e, desse modo, ela guarda um certo vínculo com uma antiga tradição sapiencial.

Sem pretendermos uma aproximação excessiva, que violentaria a singularidade das épocas históricas, parece-nos evidente o parentesco entre algumas das propostas terapêuticas e existenciais da psicanálise e algumas das orientações que encontramos, por exemplo, nas escolas helenísticas: com o desmoronamento do mundo clássico, com a ascensão do império e o fim da pólis, restou ao indivíduo em deriva a construção de uma “cidadela interior”. Essa “autárqueia” do sábio que pretende forjar a si mesmo ao desmistificar a astúcia de suas paixões, poderia ser reencontrada, de alguma forma, na proposta psicanalítica de reconstrução da singularidade do indivíduo a partir do confronto dramático com as ilusões e contingências de sua história. É na assunção psicanalítica de uma radical posição de finitude da subjetividade humana que se poderia ler a cifra dessa transcendência que só se dá, mas mesmo assim se dá, como presença de pura negatividade na imanência.¹² É por essa dimensão que, apesar de toda deformação e

¹² Recorremos aqui, numa utilização puramente analógica, a “*leitura das cifras*” (Chiffrelesen) através da qual se faz presente sem nunca ser apreendida a dimensão da transcendência: “*A transcendência imanente é a imanência que imediatamente se desvanece; é a transcendência que na realidade empírica se fez linguagem enquanto cifra*”. Esta citação, aqui descontextualizada, pode apontar numa direção fecunda para pensarmos a transcendência possível numa sociedade do efêmero e da rápida circulação de signos e mercadorias. Cf.: JASPERS, Karl. *Philosophie. III. Metaphysik*. Berlin, Springer, 1932. p. 505.

manipulação ideológica derivadas de sua grande difusão, julgamos poder escavar no solo desse fenômeno muito menos denso que é o psicanalismo algo que denominamos como uma função antropológica.

Se a psicanálise pôde desempenhar um papel tão relevante no imaginário de nossa época, foi porque com o declínio dos ideais que a constituíram como um projeto histórico desencadeou-se um acelerado processo de “subjativização” da cultura. Nesse sentido o êxito da psicanálise só pode ser compreendido na perspectiva da transformação global da cultura moderna que correspondeu à ascensão do indivíduo como princípio e valor primaciais da sociedade e da moral. Ao individualismo ancorado numa concepção autonômica do indivíduo considerado capaz de agenciar racionalmente os seus interesses em consonância com as exigências da sociedade, seguiu-se um outro individualismo, de procedência romântica, enfatizando no indivíduo o dinamismo de sua expressividade e singularidade. É nessa direção que podemos situar o fenômeno da “subjativização” da cultura, fenômeno subjacente ao triunfo da psicologia e da psicanálise

Com tal aproximação não pretendemos de modo algum assimilar a psicanálise à psicologia, considerando-a como um de seus ramos ou como uma teoria da personalidade dentre outras e, portanto, interna ao universo psicológico, o que nos levaria a anular a sua especificidade e identidade epistêmicas. A crítica de Lacan ao caráter espúrio dessa assimilação, quando lançou, no “Discurso de Roma” (1953), o seu anátema contra a “psicanálise norte-americana” (annafreudismo, neofreudismo e ego psychology), é inequivocamente consistente: se por um lado, a “psicologia clínica” incorporou inúmeras idéias, temas, abordagens e problemas da psicanálise, por outro a psicologização da psicanálise só poderia produzir um efeito nefasto por priorizar o comportamento em detrimento do sujeito – que releva da primazia da palavra na situação transferencial da

análise – em nome de um experimentalismo behaviorístico e de uma técnica dirigida à uma finalidade corretiva, a adaptar o indivíduo ao meio social. O repúdio lacaniano à exclusão da palavra em nome de um ideal ortoprático foi contundente, segundo ele

“A isso se acrescenta uma forma mental muito autóctone que, com o nome de behaviorismo, domina de tal forma a noção psicológica na América do Norte que, é claro, encobriu integralmente, daí para frente, a inspiração freudiana na Psicanálise (...) aparece em todo caso de maneira inegável que a concepção da Psicanálise inclinou-se ali em direção à adaptação do indivíduo à circunstância social, à busca dos patterns de conduta e toda a objetivação implicada na noção das human relations, e esta é, sem dúvida, uma posição de exclusão privilegiada com relação ao objeto humano que se indica com o termo, nascido naquelas paragens, de human engineering. Assim pois a distância necessária para sustentar uma semelhante posição é que pode atribuir-se o eclipse na psicanálise dos termos mais vivos de sua experiência, o inconsciente, a sexualidade, cuja menção mesma pareceria que devesse ser proximamente apagada”(Lacan [1984]:235-236).

Resguardada a distinção epistemológica entre psicanálise e psicologia pode-se facilmente concordar – como a citação de Lacan testemunha eloqüentemente – que no plano efetivo da cultura os dois saberes respondem a um movimento histórico que está radicado na própria constituição da modernidade. No entanto, diferentemente da psicologia acadêmica, enredada na trama de suas aporias teóricas e da psicologia aplicada, atrelada aos desafios funcionais de uma sociedade em rápido processo de modernização, a psicanálise foi o resultado de um fecundo entrecruzamento entre a pesquisa científica, concebida nos rigorosos moldes do sistema universitário alemão, e uma prática clínica que se ensaiava num contexto privilegiado, o da efervescência cultural vienense. Em decorrência desta condição específica de seu nascimento e da pretensão freudiana em erigir uma ciência rigorosa em estreita articulação com a problemática clínica, a psicanálise não padeceu, ao menos na mesma intensidade, da cisão crônica da psicologia entre a teorização e a experiência vivida. É o que explica, como enfatizou

Ernest Gellner, a sensibilidade da psicanálise para a geografia do “pays réel” e a sua intenção de não abdicar da teorização em sentido forte, o que implica em certa descontinuidade com o vivido, e nem renunciar também à sua inserção compreensiva na problemática clínica, inserção capaz de iluminar e produzir sentido nos relatos que os indivíduos fazem de sua experiência concreta. Desse modo podemos dizer – e o seu extraordinário êxito popular parece confirmar indiretamente tal afirmação – que a psicanálise vem a cumprir, de modo eminente, uma função antropológica: a de lançar pontes entre o vivido e o pensado.

Nessa perspectiva, a psicanálise não pode ser considerada simplesmente como uma disciplina científica particular, uma dentre as outras do campo das ciências humanas e numa relação de tensão e fronteira com o campo das ciências biológicas. Menos ainda pode ser tomada como uma prática terapêutica ou um conjunto bem delimitado de técnicas de intervenção psicoterápica. Ao contrário, ela se impõe imediatamente como um fenômeno cultural, quer por seu impacto social efetivo e por sua penetração no imaginário social, quer por sua abrangência e aplicação que ultrapassa a definição convencional proposta por Freud que a considera como

“...um procedimento que serve para investigar processos anímicos dificilmente acessíveis por outras vias...um método de tratamento de perturbações neuróticas, fundado nesta investigação...uma série de concepções psicológicas, adquiridas por este meio, que vão gradativamente se vinculando para formarem uma nova disciplina científica”.¹³

¹³ Essa é a definição proposta por Freud no **“Handwörterbuch der Sexualwissenschaft”**: *“Psychoanalyse ist der Name: 1) eines Verfahrens zur Untersuchung seelischer Vorgänge, welche sonst kaum zugänglich sind; 2) eine Behandlungsmethode neurotischer Störungen, die sich auf diese Untersuchung gründet; 3) einer Reihe von psychologischen, auf solchem Wege gewonnen Einsichten, die allmählich zu einer euen wissenschaftlichen Disziplin zusammen wachsen”*. FREUD, Sigmund. **“Psychoanalyse” und “Libidotheorie” (Psicanálise e Teoria da Libido)**. GW, XIII, 211 (AE, XVIII, 231). Conforme o convencional citamos a obra de Freud tomando como referência básica as suas “Obras Completas” em alemão abreviadas como GW, mas explicitando o título em alemão e com a tradução para o português entre parênteses e indicando o volume em romanos e a(s) página(s) em arábicos. A referência em alemão será acompanhada, entre parênteses da referência em castelhano abreviada como AE igualmente seguida de

Esta definição, apesar de incluir a pretensão de fundar “uma nova disciplina científica”, está longe de refletir todo o alcance da ambição freudiana. A influência da nova disciplina seria muito mais extensa, como ficou evidenciado desde o início de sua história, quando os primeiros discípulos, homens de formação e interesses muito diversos que formariam a “Sociedade psicológica das Quartas-Feiras”, empenharam-se em explorar as suas possibilidades de aplicação em outras áreas. Tal influência seria, aliás, reivindicada por seu fundador que escreveu um ensaio mostrando o seu alcance em campos tão diferentes como a psicologia, a estética, a etnologia, a lingüística e a filosofia. Uma influência que não se restringiria, entretanto, ao impacto cultural espontâneo que normalmente ocorre entre uma nova disciplina e um corpo já constituído de saber, mas que seria o resultado de uma intervenção intencionalmente crítica daqueles que, a partir do próprio Freud, pretendem representar a psicanálise como uma verdadeira revolução científica.

Além disso, apesar da reiterada advertência freudiana, acerca do caráter lacunar, provisório e aberto da teoria psicanalítica, esta desenvolveu-se numa direção de crescente sistematização e abrangência temática. Um testemunho inequívoco desta ambição encontra-se na desenvoltura com que os mais importantes representantes da teoria psicanalítica, primeiro Freud, de maneira ainda tímida e, depois Lacan, de modo eminente e programático, fizeram a sua transposição filosófica e passaram a criticar o discurso filosófico tradicional como irremediavelmente caduco. Por todos esses motivos, assim como por sua extensa difusão, a psicanálise converteu-se não só numa espécie de

saber concorrente ao saber filosófico, mas passou a apresentar a si mesma como um corte radical na história do pensamento ocidental.¹⁴

A posição freudiana, no entanto, é ambígua. Como já aludimos acima, a ele sempre repugnou a idéia de uma logicização da teoria de modo a transformá-la num sistema fechado, num sistema que pagasse por sua consistência racional o preço de violentar a experiência, de modo a encaixá-la num leito de procusto intelectual. Contra esta intenção de seu fundador, que pretendia desenvolver uma ciência específica, positiva e flexível (*Spezialwissenschaft*), rejeitando vigorosamente, como arrogância infundada, o projeto de um saber totalizante, a psicanálise acabou transformando-se num tipo de “visão de mundo” (*Weltanschauung*). É preciso reconhecer, não obstante, que a sua conversão numa teoria “omni” abrangente, que avoca a si quase todas as áreas do conhecimento e pretende interpretar uma grande parte da experiência humana – do comportamento sexual às crenças religiosas – a partir de um núcleo conceptual forte, tecido em torno da categoria fundamental de psiquismo inconsciente, não é estranha à intenção de seu fundador. Ela responderia, portanto, apesar da extrema contenção filosófica de Freud, não apenas à uma demanda cultural de superfície, mas à uma verdadeira necessidade antropológica.¹⁵ Não se trata, desse modo, de cobrar de Freud

¹⁴ A Psicanálise apresentaria elevado interesse para diferentes campos do conhecimento como o próprio Freud iria enfatizar. Ao mostrar a origem não exclusivamente orgânica dos fenômenos psíquicos, a psicanálise pôde também mostrar a abertura do psíquico para a cultura e, assim, trazer para o seu campo de investigação inúmeros fenômenos humanos “superiores” (espirituais) que antes eram inacessíveis à uma abordagem psicológica. Cf.: FREUD, Sigmund. **Das Interesse an der psychoanalyse (O Interesse da Psicanálise)**. GW, VIII, 390-420 (AE, XIII, 169-192) (Freud aponta os seguintes campos: Ciências da Linguagem, Filosofia, Biologia, Psicologia Evolutiva, Etnologia, Estética, Pedagogia).

¹⁵ Tomamos aqui “*concepção ou visão de mundo*” (*Weltanschauung*) no sentido de um conjunto de idéias que visa abarcar os diversos aspectos da realidade e que se organiza conforme uma idéia diretriz, constituindo-se não apenas de elementos intelectuais, mas também emocionais e de crença. Cf.: FERRATER-MORA, José. **Diccionario de Filosofía**. v. III. Madrid, Alianza, 1981, p. 2.291-2.294, que passa a ser citado como FM seguido de volume e página. Essa definição, aproximadamente adotada por Freud - “*uma construção intelectual que soluciona de maneira unitária todos os problemas de nossa existência a*

uma maior coerência com sua sobriedade epistemológica ou atribuir a transformação da psicanálise numa “visão de mundo” a um lamentável deslize ou efeito efêmero de alguma configuração social. Ao contrário, julgamos imprescindível reconhecer que todo esse processo – que levou a psicanálise a aproximar-se de uma “filosofia selvagem” ou de uma “visão de mundo” – emerge de uma convergência que é preciso investigar. A convergência da estrutura interna da teoria, em seu movimento lógico com a dinâmica profunda da cultura, em seu fundamento antropológico.

Não deixa de ser surpreendente, para o estudioso das origens da psicanálise, o contraste entre o seu difícil nascimento vienense, a tenaz resistência que suscitou, e o seu extraordinário êxito social posterior, a sua ampla aceitação na mídia. A figura quase lendária de Freud como gênio solitário e incompreendido pela ciência de seu tempo, a aura do descobridor em sua “splendid isolation”, somada à idéia de que a sua descoberta abrigava um potencial extremamente subversivo e de alta periculosidade, converteu-se num tópico obrigatório da apologética freudiana. A representação lendária do herói intelectual, representação tipicamente romântica, encontrou a sua expressão lapidar numa suposta frase pronunciada por Freud ao chegar aos Estados Unidos na viagem que significaria a sua consagração intelectual e o primeiro reconhecimento internacional

partir de uma hipótese suprema” - é contraposta à sua idéia de ciência e, por isso, ele sempre sustentou uma opinião claramente pejorativa em relação às “concepções de mundo” e negou categoricamente a possibilidade da Psicanálise ser definida como tal: “*Als eine Spezialwissenschaft , ein Zweig der Psychologie, -Tiefenpsychologie oder Psychologie des Unbewussten - ist sie ganz ungeeignet , eine eigene Weltanschauung zu bilden, sie muss der Wissenschaft annehmen*”. (“Como ciência especial, um ramo da Psicologia - psicologia profunda ou psicologia do inconsciente - , ela (a Psicanálise) é por completo inepta para formar uma concepção de mundo própria; deve aceitar a da ciência”). Cf.: FREUD, Sigmund. **Über eine Weltanschauung**. GW, XV, 170-171 (AE, XXII, 146; ES, XXII, 194). No entanto, a história do movimento psicanalítico em seu fideísmo e exacerbação emocional - com a sua sucessão de ortodoxias e heresias, dissidências e cisões, rupturas e excomunhões - parece confirmar inegavelmente o caráter de “Weltanschauung” da Psicanálise. Para uma abordagem sugestiva e equilibrada sobre esta questão, ver: FIGUEIRA, Sérvulo Augusto. **Freud e a Difusão da Psicanálise. Estudos sobre a Estrutura e o Funcionamento do Campo Psicanalítico**. Porto Alegre, Artes Médicas, 1994. p. 3-34. Figueira ressalta, creio que com razão, que Freud não pode ser responsabilizado, mesmo com seu empenho em assegurar o triunfo da psicanálise, pela sua difusão indiscriminada.

indiscutível da relevância científica de sua obra: “Eles não sabem que lhes estamos trazendo a peste”. Assim, no momento em que a Psicanálise está em vias de ganhar um inestimável apoio acadêmico e obter uma extraordinária audiência popular, o gênio manifesta a sua altivez, a sua inquebrantável fidelidade à verdade, e o seu desprezo por qualquer tipo de concessão em relação à sua descoberta revolucionária: a primazia do inconsciente no psiquismo e a sua natureza sexual .¹⁶

Aliás, sempre que se quis fazer a defesa da psicanálise – e a biografia de Freud escrita por Ernest Jones pode ser considerada, tanto por sua amplitude e rigor documental, quanto por sua íntima conexão com a política oficial da IPA (International Psychoanalytical Association), como um caso exemplar de apologética – insistiu-se na solidão e na coragem daqueles anos heróicos, quando foram feitas as descobertas clínicas e as formulações teóricas que finalmente desaguaram na “Interpretação dos Sonhos” (1900). Descobertas que, por seu caráter subversivo, teriam provocado a tenaz hostilidade do meio médico oficial e que teriam lançado o gênio fundador numa situação daquele verdadeiro heroísmo intelectual descrito, por seu biógrafo oficial, em termos grandiloqüentes

¹⁶ A suposta frase de Freud tem aqui um valor simbólico e não fatural, pois não há nenhuma certeza que tenha sido efetivamente pronunciada e tudo indica que deva ser atribuída a Lacan em sua intenção de ressaltar o caráter perturbador e subversivo da mensagem freudiana. Jung que a teria presumivelmente testemunhado não a confirma. Roudinesco nos esclarece: *“Um episódio dá testemunho da postura lacaniana a respeito da situação norte-americana da Psicanálise. Durante uma conferência na ‘Sociedade Neuropsiquiátrica de Viena’, em 1955, Lacan afirma ter recebido do próprio Jung uma curiosa informação. Ao se aproximar do continente norte-americano em 1909, Freud teria dito a seu discípulo: ‘Eles não sabem que lhes estamos trazendo a peste’. Ora, Jung parece ter reservado apenas a Lacan a revelação de tal segredo. Em suas memórias, ele não fala em peste. Por seu turno, Freud nunca emprega esse termo. Quanto aos historiadores do movimento psicanalítico, de Jones a Schur, passando por Ellenberger, Clarence Oberndorf, Vincent Brome e Paul Roazen, eles não têm conhecimento de nenhum ‘flagelo’. Freud simplesmente enunciou: ‘Eles ficarão surpresos ao saberem o que temos para lhes dizer’”. Cf.: ROUDINESCO, Elizabeth. **História da Psicanálise na França. A Batalha dos Cem Anos**. v. II: 1925-1985. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988. p. 196.*

*“Em 1897, embarcou, inteiramente só, no que sem dúvida foi o grande feito de sua vida. Sua determinação, coragem e honestidade fizeram dele o primeiro ser humano não apenas a entrever a sua própria mente inconsciente – predecessores com freqüência tinham chegado a esse ponto – mas na verdade a penetrá-la e explorar suas profundezas remotas. Esse feito imorredouro o colocaria **em posição única na história**” (JONES [1989]: II, 19) (grifo meu).*

O próprio Freud – como alguns de seus interlocutores puderam testemunhar posteriormente – jamais deixou de enfatizar o seu isolamento intelectual, a independência de suas opiniões em confronto com todas as adversidades, o sofrimento advindo de seu “calvário científico” no momento em que construía o edifício teórico da psicanálise e em conseqüência, uma vez pago o preço da incompreensão e do repúdio, podia também reivindicar a absoluta originalidade de sua criação. Tornou-se um lugar comum no meio psicanalítico ressaltar não apenas o caráter chocante das asserções freudianas, tanto para o público em geral como também para a comunidade médica, mas, além disso, a dificuldade do próprio Freud em admitir as suas descobertas.¹⁷ Em sua “autobiografia” de 1925 (Selbstdarstellung), após narrar o período glorioso de seu isolamento – desde a ruptura com Breuer (1895/96) até a adesão dos psiquiatras suíços (1906/07) – ele relata como se apegou a um grave equívoco: a “teoria da sedução” – a suposta constatação da sedução e da violência sexual imposta pelo adulto à inocência da criança e que seria exercida, sobretudo, pelo pai – que até então era considerada como fator principal na etiologia traumática da neurose. Tal equívoco teria advindo do seu esforço em prosseguir com imparcialidade no caminho inaudito de sua investigação da etiologia sexual das

¹⁷ Referimo-nos aqui à emocionada evocação de Binswanger, ainda mais significativa, por tratar-se de um psiquiatra que, apesar de sua longa amizade com Freud (1907-1938), esteve vinculado a Jung e sempre soube manter uma postura intelectual independente: “No que concerne ao calvário científico de Freud, ele mesmo disse-me uma vez o quanto lhe pesaram gravemente os dez anos de completo isolamento e de completa hostilidade científicas”. Cf.: BINSWANGER, Ludwig. *Souvenirs sur Sigmund Freud* (1956). In:

neuroses, mas teria sido também, apesar de ser uma hipótese escandalosa, um expediente defensivo, uma forma de atribuir o trauma a contingências externas, de não reconhecer que “a função sexual estava presente desde o começo” e assim não necessitar reconhecer o caráter autônomo e intrinsecamente subversivo da sexualidade infantil enquanto dimensão estrutural da sexualidade humana.¹⁸

Não é nossa intenção aqui, nesse ponto da exposição, ratificar ou questionar a narração romântica das origens da psicanálise e de seu doloroso nascimento, que só teria sido coroado de êxito graças ao gênio e à audácia de seu fundador. Sem ceder à hagiografia, cremos que é justo reconhecer a altivez de Freud, a sua coragem intelectual, a firmeza com que se ateu ao que julgava ser verdadeiro, o seu desprezo pelo conformismo científico e pelo acomodamento da psiquiatria tradicional, a sua recusa em fazer concessões que beneficiassem a aceitação imediata de suas idéias. Todos esses traços são indubitavelmente seus e pertencem a um homem que os diversos biógrafos reconhecem como possuidor de uma personalidade excepcional.

A literatura apologética foi surgindo e se impôs na medida em que a psicanálise se institucionalizou e, sobretudo após as dissidências de Adler (1911) e Jung (1913), viu-se

IDEM. *Analyse Existentielle et Psychanalyse Freudienne. Discours, Parcours et Freud*. Paris, Gallimard, 1970. P. 270.

¹⁸ Cf.: FREUD, Sigmund. *Selbstdarstellung*. GW, XIV, 59-60 (AE, XX, 32-33). O significado da “teoria da sedução”, que não foi inteiramente abandonada por Freud, suscita ainda hoje polêmica e não é aqui lugar para discuti-la. Ao nível da consciência freudiana ele teria cometido um grave erro: “*Ehe ich weiter in die Würdigung der infantilen Sexualität eingehe, muss ich eines Irrtums gedenken, dem ich eine Weile verfallen war und der bald für meine ganze Arbeit verhängnisvoll geworden wäre*”. (Antes de aprofundar na apreciação da sexualidade infantil, devo mencionar um erro em que caí durante um tempo e que logo tornar-se-ia funesto para todo o meu trabalho). Limitamo-nos aqui a assinalar a ênfase na situação de solidão e conflito interior na investigação da sexualidade infantil em direção à descoberta do “complexo de Édipo”. Ênfase que encontramos não apenas biografia “quase oficial” de Jones, mas também na equilibrada biografia de Peter Gay, que escreve acerca do lento desenvolvimento da “teoria da libido”: “*O Freud burguês convencional combateu o Freud conquistador científico a cada passo do caminho. Suas formulações sobre a libido foram para ele pouco menos escandalosas do que para a maioria de seus leitores*”. Cf.: GAY, Peter. *Freud: Uma Vida para o nosso Tempo*. São Paulo, Cia. das Letras, 1989. p. 143.

obrigada a demarcar com nitidez a sua filiação freudiana. Desse modo, para distanciar-se de correntes consideradas espúrias – como a psicologia analítica junguiana, a psicologia individual adleriana, a psiquiatria bleuleriana, que poderiam confundir o grande público – o movimento psicanalítico engendrou uma idealização de seus primeiros tempos, de modo que nenhuma outra corrente pudesse rivalizar com a estatura incomparável de seu fundador. Parece que esse “mito fundacional” – de corte romântico, mas que também responde a um padrão que se generalizou a partir da Ilustração, enaltecendo a vitória das luzes da ciência contra as trevas do preconceito - teve por função legitimar o novo saber, garantir-lhe um lugar no mundo científico e acadêmico e impugnar, em nome das conquistas do passado, as objeções do presente e as resistências que certamente adviriam no futuro. Seja como for, apesar de todos os percalços e obstáculos, o que aqui nos interessa observar é sobretudo esse surpreendente contraste entre o que seria a intransigente rejeição inicial, tão exaltada pelos seguidores do mestre, e o extraordinário sucesso que veio posteriormente, transformando as idéias e a prática psicanalíticas num item de consumo de massa, as suas instituições em aparelhos burocráticos centralizadores e o seu fundador num ícone da mídia.

Com a publicação de “A Interpretação dos Sonhos” (Traumdeutung) estava estabelecido um quadro conceitual básico, a primeira tópica, e forjada uma linguagem de estilo psicológico, com o abandono da antiga linguagem neurofisiológica, o que asseguraria a singularidade necessária para que o novo saber pudesse reivindicar-se como disciplina científica autônoma e diferenciar-se da fisiologia, da psicologia acadêmica e da psiquiatria. Podemos acompanhar, então, a trajetória de uma rápida expansão: com a formação do primeiro grupo de discípulos, num breve período de tempo (1902-1910), a

ainda incipiente "Sociedade Psicológica das Quartas-Feiras" (Psychologische Mittwoch Gesellschaft), que se reunia informalmente na sala de espera do consultório de Freud e era um encontro para a livre troca de idéias, converteu-se numa verdadeira instituição e ampliou-se na ambiciosa "Associação Psicanalítica Internacional" (Internationale psychoanalytische Vereinigung) fundada em 1910. Esta, após os anos conturbados da primeira guerra mundial (1914-18), sob o influxo do "Instituto Psicanalítico de Berlim" (Berliner psychoanalytisches Institut), estabeleceu e consolidou os requisitos básicos da formação analítica e as regras técnicas que deveriam ser rigorosamente cumpridas pelos analistas que filiavam-se às sociedades que se disseminavam e se espalhavam pelo mundo: análise didática, supervisão, duração padronizada das sessões, normas de conduta em relação aos pacientes e à própria vida privada.

Ao completar setenta anos, em 1926, a fama e o prestígio de Freud eram indiscutíveis e o jornalista norte-americano que o entrevistou pôde afirmar que por causa dele, o homem contemporâneo passou a ver a si mesmo com outros olhos e, por isso, o mundo unia-se para homenageá-lo. Ao encerrar a sua "Autobiografia" (Selbstdarstellung), com seu estilo direto e habitual discrição, ele reconhecia que, *"lançando um olhar retrospectivo para a obra de sua vida"*, podia formular serenamente, *"a esperança de ter aberto o caminho para um importante progresso em nosso conhecimento"*.¹⁹ Poucos anos depois, quando ocorreu sua morte, o Prof. Jean Maugüé iniciou o seu necrológio em "O

¹⁹ "So kann ich denn, rückschauend auf das Stückwerk meiner Lebensarbeit, sagen, dass ich vielerlei Anfänge gemacht und manche Anregungen ausgeteilt habe, woraus dann in der Zukunft etwas werden soll. Ich kann selbst nicht wissen, ob es viel sein wird oder wenig. Aber ich darf die Hoffnung aussprechen, dass ich für einen wichtigen Fortschritt in unserer Erkenntnis den Weg eröffnet habe". (Assim pois, lançando um olhar retrospectivo para a obra de minha vida, posso dizer que fui o iniciador de muitas coisas e que propicieei numerosos estímulos dos quais algo surgirá no futuro. Eu mesmo não posso saber se será muito ou pouco. Porém tenho o direito de formular a esperança de ter aberto o caminho para um importante progresso em nosso conhecimento). Cf.: FREUD, Sigmund. **Selbstdarstellung** (Autoexposição). GW, XIV, 96 (AE, XX, 65-66)

Estado de São Paulo” (08/10/39), com o que lhe pareceu uma simples constatação: “Sigmund Freud acaba de morrer. Sua glória é universal e popular”.²⁰ Apesar da permanente controvérsia em torno de suas idéias, o prestígio de Freud tornou-se imenso em nosso século e foi até mesmo celebrado pelo poeta inglês W.H. Auden

*“Agora, para nós, ele já não é uma pessoa
mas todo um clima de opinião
à cuja sombra conduzimos nossas diferentes vidas”
(To us he is no more a person
Now but a whole climate of opinion
Under whom we conduct our differing lives)*

Prestígio que nos lembra o que Newton gozou no século XVIII e que foi também, celebrado nos versos famosos de Alexander Pope

*“A natureza e as leis da natureza jaziam ocultas na noite
Deus disse: que Newton exista! E tudo se fez luz.
(Nature and nature’s laws lay hid in night:
God said, Let Newton be! And all was light.)*

Em ambos os poemas há uma nítida consciência de que depois do advento do gênio, seja ele Newton ou Freud, as coisas não podem ser mais vistas do mesmo modo. Numa certa ótica, na perspectiva da história cultural contemporânea – ainda que de modo algum do ponto de vista epistemológico – Freud alcançou aquilo que tantos, dentre eles o próprio Hume ao propor as leis do entendimento, sonharam em conseguir no “século das

²⁰ Sobre a vida de Freud e as vicissitudes no período inicial da formação do movimento psicanalítico até a fundação da “Associação Internacional”, ver: GAY, Peter. Op. Cit.. p. 170-215. A rara entrevista que citamos foi concedida em 1926 ao jornalista norte americano George Viereck, que fez a seguinte afirmação acima aludida: “Sua obra influi na literatura de cada país. O homem olha a vida e a si mesmo com outros olhos, por causa do senhor. E recentemente, no seu septuagésimo aniversário, o mundo se uniu para homenageá-lo - com exceção da sua própria universidade!”. Cf.: SOUZA, Paulo César (Org.). **Sigmund Freud e o Gabinete do Dr. Lacan**. São paulo, Brasiliense, 1989. p.118. A entrevista encontra-se nas páginas 117-128 e o necrológio do Prof. Maugúé nas páginas 107-115.

luzes”: realizar no domínio do homem o que Newton havia conseguido no domínio da natureza.²¹

Visamos, nessa breve recapitulação do surgimento do movimento psicanalítico tornar evidente essa surpreendente passagem da contundente repulsa à aceitação generalizada. Não há dúvida que trata-se de um triunfo problemático, pois a divulgação e massificação da psicanálise e a sua fácil absorção pela mídia em função de seus temas “escabrosos”, implicou em sua inevitável banalização e na extrema simplificação de uma teoria complexa que, em que pese a leveza e elegância do estilo freudiano, exige um árduo esforço de compreensão. Essa penetração social maciça da psicanálise, de uma forma muito semelhante com o que ocorreu com a teoria marxiana em sua difusão nas massas operárias, acabou levando à formação de uma verdadeira “vulgata freudiana” de consumo fácil e bem ao gosto das publicações populares. É indiscutível, nos próprios termos da teoria, que o aparecimento de uma “cultura psicanalítica”, do psicanalismo a que aludimos anteriormente, não significa de modo algum uma verdadeira superação das resistências mas, ao contrário, poderia ocultar o seu recrudescimento através do expediente de neutralização da radicalidade da teoria e da transformação de sua prática numa proposta terapêutica psicologizante e integrada à mentalidade do bem-estar e da adaptação conformista. Aliás, esta versão “light” da psicanálise, como panacéia universal para os males psíquicos do homem contemporâneo, tornou-se objeto de duras críticas

²¹ O poema de Auden é citado com o seguinte comentário de Gellner; “A Psicanálise é uma teoria, uma técnica, uma organização, uma linguagem, um ethos, uma ética, um clima (...) A finalidade deste livro é oferecer um relato de como, no espaço de menos de meio século, esse sistema de idéias pôde conquistar uma tão grande parte do mundo, pelo menos na medida em que se tornou o idioma dominante para discussão da personalidade humana e das relações humanas”. Cf. GELLNER, Ernest. **O Movimento Psicanalítico**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988. p. 14. O poema de Pope aparece citado num ensaio panorâmico, mas um tanto ingênuo, sobre o pensamento sociológico do século XVIII. Cf. BIERSTEDT, Robert. *O Pensamento Sociológico no Século XVIII*. In: BOTTOMORE, Tom e NISBET (Org.). **História da Análise Sociológica**. Rio de Janeiro, Zahar, 1988. p. 23.

em duas direções teoricamente divergentes e de diversa abrangência. A crítica lacaniana, que foi feita a partir do interior do campo psicanalítico, e que a condenou por sua leviandade teórica e por seu “*furor sanandi*”, censurando-a como uma ideologia banal e de inclinação adaptacionista, genérica e polemicamente designada como “psicanálise norte-americana”. A crítica adorniana, feita a partir de uma teoria da sociedade de inspiração dialética e neo-marxista, que vituperou a assimilação social da psicanálise como

“o último teorema grandioso da autocrítica burguesa [que] transformou-se em um meio de absolutizar a auto-alienação burguesa em sua última fase e de frustrar o pressentimento daquela ferida antiquíssima, na qual se encerra a esperança de algo melhor no futuro” (ADORNO [1992]: 56-57)

Lacan e Adorno criticaram a ideologização da psicanálise porém, numa direção inteiramente diferente, a psiquiatria de orientação estatística e organicista também rejeitou a vulgarização da psicanálise e, revigorada pelo extraordinário avanço das neurociências, passou a considerá-la em seu conjunto como ineficaz e carente de cientificidade, incapaz de curar ou mesmo de oferecer critérios objetivos de avaliação para operacionalizar o que seria o seu presumido ideal alternativo de cura.²²

²² Em relação à crítica lacaniana podemos ler a pesada ironia em relação à psicanálise oficial e o ataque aberto contra o que seria a mais deletéria vertente da “psicanálise norte-americana” representada por Hartmann, Kris e Loewenstein, num texto que celebra o centenário de nascimento de Freud: “*Encontra-se aqui a conjuntura pela qual a psicanálise se inclina em direção a um behaviorismo, cada vez mais atuante em suas ‘tendências atuais’.* Este movimento está sustentado, como se vê, por condições sociológicas que ultrapassam o conhecimento analítico como tal. O que não podemos deixar aqui de dizer é que Freud, prevendo concretamente essa colusão com o behaviorismo, denunciou-a por antecipação como a mais contrária à sua via”. Cf.: LACAN, Jacques. *Situación del Psicoanálisis y Formación del Psicoanalista en 1956*. In: IDEM. **Escritos**. Vol. I. Op. Cit. p. 471. Em relação à crítica psiquiátrica a orientação do CID-10 é eloquente. Porém, num sentido, mais teórico podemos citar aqui o que diz um representante da neurofisiologia em ascensão: “*A interpretação dos Sonhos’ é anticientífica porque, rejeitando com tamanho vigor todos aqueles que lhe haviam precedido sobre o assunto, Freud abortou, de fato, toda uma tradição experimental nascente. A psiquiatria e a psicologia têm sido escravas do freudismo duranre quase cem anos; e, mesmo no domínio da moderna investigação sobre o sono, a persistência dos pontos de vista psicanalíticos representa um notório obstáculo à emergência de uma teoria globalizante.*” Cf.: HOBSON, J. A. **Le Cerveau Rêvant**. Apud SIMON, Michel. **La Peau de l’Âme**. Paris, Du Cerf, 1994. p. 119-20.

Apesar de não pretendemos confundir a teoria psicanalítica, na rigorosa constituição teórica de sua metapsicologia, com as vicissitudes de sua história externa, acreditamos, entretanto, que tanto a sua origem intelectual quanto o seu percurso histórico podem iluminar o seu significado antropológico e este, pela própria ambição sistemática da teoria, não é alheio à sua estrutura conceitual e à sua identidade epistêmica. Por outro lado, a construção conceitual da teoria, ainda que seja um desdobramento interno à lógica do pensamento freudiano ou que vise resolver questões específicas de psicopatologia pode contribuir na elucidação de seu destino filosófico e cultural.

Assim, o êxito social da psicanálise, numa espécie de reversão de expectativa em relação ao prognóstico inicial de seu fundador, bem como o seu atual questionamento científico e terapêutico não podem ser desconsiderados como fenômenos secundários, circunstâncias dotadas de algum interesse sociológico, mas estranhas à dinâmica interna da teoria. Tal atitude auto-complacente – que preservaria a psicanálise num isolamento epistemológico artificial como um conjunto de teorias e técnicas especializadas ou como um saber alheio à sua exploração pela mídia e à sua utilização pela cultura pop – poderia trazer algum conforto aos psicanalistas, enquanto profissionais que buscam se estabelecer no confuso e concorrido mercado atual das psicoterapias, mas implicaria num nefasto desconhecimento do seu significado antropológico e de seu lugar na história intelectual contemporânea. Tal alheamento seria responsável pela perplexidade com que alguns psicanalistas testemunham as vicissitudes históricas de seu saber e se deixam enredar em todo tipo de sectarismo e confusão ideológica. Pois, é preciso enfatizar, o destino da teoria psicanalítica não pode ser artificialmente separado do destino da cultura na qual ela encontrou o seu enraizamento histórico e a sua vocação antropológica.

3. Sobre o Estatuto Antropológico da Psicanálise:

Duas razões poderiam ser apresentadas, em princípio, sem que possamos aqui desenvolvê-las extensamente, para justificar a nossa recusa em separar a gênese intelectual da psicanálise de sua estrutura conceitual.

Em primeiro lugar, porque a teoria psicanalítica, não sendo uma psicologia puramente descritiva da vivência individual ou uma fenomenologia da clínica, não pode recorrer à uma evidência empírica facilmente acessível a qualquer observador. Os termos teóricos mais próximos de um conteúdo observacional, como “ato falho” (Fehlleistung), “ambivalência” (Ambivalenz), “resistência” (Widerstand) ou “transferência” (Übertragung) e muitos outros que traduzem o enquadre específico da clínica psicanalítica e podem ser referidos a fenômenos amplamente acessíveis, só encontram a sua plena determinação conceitual no plano da metapsicologia, ou seja, no plano de uma teorização forte cujo nível de abstração em relação às descrições da psicologia clínica é enfaticamente indicado pelo prefixo “meta”. Caso contrário, como já indicamos anteriormente, esses termos não teriam nenhum conteúdo específico e o seu significado poderia ser facilmente absorvido por palavras e expressões da linguagem ordinária que lhes seriam aparentemente correspondentes como “engano”, “esquecimento”, “confusão”, “dificuldade”, “confiança”. Ora, sabemos que Freud era avesso à uma linguagem artificialmente técnica e recorria à linguagem comum, porém – e aí reside uma das dificuldades de sua leitura – nelas operava, quase sempre, um deslocamento semântico que as vinculava à uma determinada elaboração conceitual que de modo algum permitia confundi-las com o significado que lhes atribuía o senso comum. Ou seja, os fenômenos clínicos que podem ser observados com alguma facilidade por terapeutas de diferentes

orientações não são em si mesmos elementos empíricos que possam servir como contrastação para a teoria psicanalítica mas, ao contrário, só podem ser considerados em seu sentido psicanalítico quando previamente interpretados à luz da elaboração metapsicológica.²³ Ou seja, a psicanálise não goza da objetividade referida à observação inter-subjetiva, baseada no experimento rigorosamente controlado em suas variáveis e capaz de deduzir conseqüências falsificáveis. A relação entre a observação e a prática clínicas e a construção teórica é extremamente complexa, uma vez que a clínica não engloba um conjunto de fatos neutros que possam confirmar ou falsificar indiferentemente as proposições desta ou daquela teoria, ou seja, não há uma realidade objetiva constituída por tais fatos, transcendente à interpretação e à práxis clínica, que possa ser tomada como instância inequivocamente legitimadora da teoria. A clínica à qual recorre o psicanalista como lastro para o seu saber já é previamente demarcada por uma postura, uma escuta, uma ordenação técnica e uma interpretação que são determinadas teoricamente. A teoria psicanalítica define-se como uma "metapsicologia", como uma reconstrução teórica do psiquismo que recorre a determinados conceitos fundamentais (Grundbegriffe), sem os quais a observação clínica seria ininteligível e a prática psicoterápica injustificável. Reconhecer o caráter de construção conceitual da teoria, de uma objetividade em descontinuidade com o dado empírico, significa introduzir no campo das ciências do psiquismo uma ruptura com o senso comum, com a observação ingênu

²³ A roupagem técnica e científica do texto freudiano em sua versão inglesa foi absorvida a contragosto por Freud como admite o seu tradutor inglês, James Strachey, ao comentar a introdução do termo "*cathexis*" no lugar do alemão "*Besetzung*" (ocupação, investimento). Cf.: STRACHEY, James. *Surgimiento de las Hipótesis Fundamentales de Freud*. In: FREUD, Sigmund. **Las Neuropsicosis de Defensa**. AE, III, 63 (Apêndice). Sobre a tradução de Strachey no contexto político da IPA, ver KEMPER, Jochen. **Standard Freud. Uma Avaliação do Reduccionismo nas Edições da Obra Freudiana**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1997.

e criticamente desamada, uma ruptura semelhante à que foi exigida pela revolução científica no campo das ciências da natureza (ALTHUSSER [1984]).

Ao aceitar essa compreensão da relação entre teoria e prática no âmbito da psicanálise, não pretendemos também adotar uma concepção que vise transpor a idéia de corte epistemológico da história das ciências da natureza para o da gênese da psicanálise, pois julgamos que se podemos discernir uma “ruptura” nos dois campos também é necessário reconhecer que o seu significado é profundamente heterogêneo. Pretendemos apenas estabelecer uma analogia que relativize a aproximação grosseira entre empirismo e cientificidade, considerando que a ciência moderna converteu-se em “revolução” não através de um conjunto decisivo de observações neutras que pôde ser tomado como o “fiel da balança” entre a antiga física aristotélica e a moderna física galileana. A ciência moderna consolidou-se em sua cientificidade em oposição à filosofia aristotélica da natureza não por permitir um acesso privilegiado à uma realidade imediata, mas passando por complexas mediações históricas e sociológicas. Consolidou-se somente através de sucessivas etapas, desde o *“De Revolutionibus Orbium Coelestium”* (1543) de Copérnico aos *“Principia Philosophiae”* (1644) de Descartes e destes até a consagração dos *“Philosophiae Naturalis Principia Mathematica”* (1687) de Newton, percorrendo um longo caminho no qual a partir das primeiras intuições formou-se gradativamente um consenso intelectual na comunidade científica que permitiu que a massa de observações coligidas fossem tomadas como evidência suficiente para o reconhecimento e estabilização do novo saber.

Porém, na psicanálise a exigência de ruptura com o senso comum se inscreve num registro inteiramente diferente daquele das ciências da natureza, não apenas em decorrência da especificidade de seu objeto mas também porque com ela não se obteve o

mesmo êxito na consolidação de um paradigma razoavelmente estável, como ocorreu com a física-matemática galileana-newtoniana. Assim, apesar da profissão de fé freudiana na ciência, a sua busca de diferentes expedientes de cooptação intelectual – expedientes facilmente visíveis na história do movimento psicanalítico a partir de sua crescente institucionalização – revela que a psicanálise, em seu esforço de legitimação, possui um percurso “sui generis” no campo da discussão epistemológica.

A idéia de ruptura, de corte, de descontinuidade – que não pode ser descartada – deve ser articulada à idéia de continuidade, de uma profunda inserção da psicanálise na cultura, pela própria especificidade de seu objeto, mesmo porque a ausência de um paradigma que englobe o conjunto do campo psicanalítico e assegure uma certa homogeneidade interna da comunidade dos estudiosos, impulsiona a psicanálise em direção ao diálogo com os temas “externos” à sua problemática específica. Isto é, a comunidade dos psicanalistas não pode gozar da mesma autonomia que a comunidade dos físicos em relação à sociedade e à cultura.²⁴ Assim, da mesma forma que a teoria freudiana incorporou numerosos temas da cultura vienense e os elaborou de modo a oferecer uma imagem razoavelmente consistente do homem na cultura europeia do “fin-de-siècle”, também em seus desdobramentos históricos a teorização psicanalítica é o resultado do encontro do freudismo com diferentes matrizes clínicas e contextos culturais (MEZAN [1988]:15-41). Desse modo, o deslocamento do freudismo de Viena para Berlim e a emigração massiva dos analistas para a Inglaterra e os Estados Unidos, com a

²⁴ A partir de sua utilização por Thomas Kuhn a noção de paradigma difundiu-se rapidamente sendo utilizado com acepções muito diversas. Nessa passagem pensamos em paradigmas que se sucedem na história de uma disciplina e não que sejam simultâneos num dado momento e convivam no interior de uma mesma disciplina. Posteriormente retomaremos o tema. Para uma discussão da noção de paradigma em psicanálise, ver: MEZAN, Renato. *Existem Paradigmas na Psicanálise?* In: IDEM. *A Sombra de Don Juan e Outros Ensaio*s. São Paulo, Brasiliense, 1993. p. 63-83.

ascensão do nazismo, assim como o seu tardio sucesso francês, não é indiferente à sua produção estritamente teórica. Seria uma flagrante ingenuidade imaginar que os psicanalistas teorizam a partir de suas experiências clínicas e em apolíneo isolamento em relação aos temas e problemas de seu universo cultural, mesmo porque não é difícil reconhecer, nas grandes vertentes que dividem o campo psicanalítico – o annafreudismo, o kleinismo, o neofreudismo, as psicologias do ego e do self, o lacanismo – as marcas de suas configurações culturais (Kulturgestalten). A psicanálise não pode, portanto, ser desvinculada de seu entorno sociocultural e de outras formas discursivas como, de modo eminente, a da própria filosofia, que tem por vocação exprimir as inquietações e perspectivas de sua própria época.²⁵

Nesse sentido, podemos dizer que se a psicanálise produz algum tipo de “Weltanschauung” ou, como procuramos caracterizar anteriormente, se parece ser destinada a exercer uma função antropológica, é porque passou a ocupar, de certa forma, um lugar que parecia ser destinado exclusivamente à filosofia. Ocupou de alguma forma o lugar deixado vago pelo declínio das cosmovisões religiosas após o processo, classicamente descrito por Max Weber, como de tecnoburocratização das instituições sociais, especialização das ciências e de autonomização dos diversos domínios da cultura (Wertsphären). Esse lugar “quase filosófico” que, de um ponto de vista histórico cultural e não simplesmente decorrente de sua lógica interna, atribuímos à psicanálise permitiu-nos interpretar a copiosa literatura psicanalítica como uma espécie de “*Bildungsroman*” do

²⁵ Recorremos aqui a concepção de “revolução científica” que foi desenvolvida por Alexandre Koyré e que a concebe não como uma mudança de atitude diante do conhecimento ou como uma mudança simplesmente metodológica, mas como uma transformação teórica de alcance ontoantropológico. Por isso, a ciência moderna não teria se consolidado apenas “experimentalmente”, mas através de um longo processo de persuasão que implicou o descrédito prévio da filosofia aristotélica. Cf.: KOYRÉ, Alexandre. *Estudios de Historia del Pensamiento Científico*. Madrid, Siglo XXI, 1977. Ver também, JORLAND, Gérard. *La Science dans la Philosophie. Les Recherches Épistémologiques d’Alexandre Koyré*. Paris, Gallimard, 1981.

homem moderno e à ela pode-se, portanto, não sem alguma ousadia, atribuir a célebre definição hegeliana da filosofia como “o seu tempo apreendido no conceito”.²⁶

Em segundo lugar, porque a clínica psicanalítica não pode ser confundida com uma clínica médica de orientação biologizante, mas a cura psicanalítica – da manifestação sintomática ao direcionamento do processo terapêutico – impõe indubitavelmente o remetimento a um “fim” (Ende) que sendo término, pois ela deve ser em princípio terminável (endlich), é também um “fim” (Zweck), uma tomada de posição do sujeito que ao reconhecer-se como “posição” compromete-se num processo aberto, e por isso mesmo interminável (unendlich), de singularização. Daí a iniludível implicação subjetiva da cura analítica. Ora, se a subjetividade, na dinâmica e na direção da cura, não pode ser hipostasiada, mas deve ser interpretada processualmente como subjetivação, então deve ser reconhecido o seu caráter eminentemente histórico. Há toda uma literatura que insiste, contra a tendência de conceber a “doença mental” como um fenômeno orgânico e indiferente à plasticidade do humano, que os sintomas e as estruturas psicopatológicas estão intimamente vinculadas aos dispositivos socioculturais e institucionais de produção das subjetividades. O que, diga-se de passagem, parece-nos perfeitamente consistente com a recusa da teoria psicanalítica – apesar do aparente biologismo de Freud – em naturalizar o psiquismo ou, o que teria o mesmo efeito teórico, concebê-lo como uma “realidade material”, como um conteúdo imutável – um bom objeto de ciência – que teria

²⁶ A concepção weberiana da racionalização da cultura ocidental encontra-se especialmente na “Introdução” de seus “Ensaio sobre a Sociologia da Religião”. Para uma exposição na linha que aqui compreendemos, ver: HABERMAS, Jürgen. *La Teoría de la Racionalización de Max Weber*. In: **Teoría de la Acción Comunicativa**. Vol. I, Parte II. Madrid, Taurus, 1987. p. 197-350. A definição hegeliana da filosofia – “*Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst*” - encontra-se em: HEGEL, G.W.F. . **Princípios de la Filosofía del Derecho**. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1975. p.24.

uma relação apenas tangencial com a história, com uma temporalidade desprezada como epifenomênica.

Ora, o inconsciente, considerado num sentido sistemático e não apenas em sua significação descritiva, não é acessível senão através de seus efeitos – sintomas, lapsos, sonhos, chistes, etc. : Ou seja, o inconsciente só pode manifestar-se na consciência e expressar-se nos fenômenos psicológicos como aquilo que ele não é, isto é, só pode ser inferido a partir de uma presença que é ausência, que é uma determinação negativa de sua suposta positividade. Nesse caso, não podendo ser apreendido “em si” mas somente “para nós”, aqueles que sofrem ou testemunham os seus efeitos sabem na positividade de sua dor que neles habita uma alteridade que só pode ser reconhecida pelas marcas que deixa na carne de seu existir. Ou, se nos expressamos de modo paradoxal, devemos dizer que o inconsciente, ao produzir os seus efeitos, revela e oculta sua positividade que só pode ser apreendida de forma negativa e abstrata, isto é, que sendo inseparável da vivência concreta e imediata da angústia somente deixa-se vislumbrar através da mediação teórica e discursiva, apenas deixa-se capturar enquanto saber. No entanto, fixá-lo como uma substância, tornou-se uma tendência muito comum em psicanalistas que pretendem ingenuamente preservar a integralidade da “descoberta” freudiana como uma realidade efetiva e não como uma criação arbitrária. Porém, com a substancialização ou a naturalização do inconsciente, consegue-se apenas reiterar a permanência perene da doutrina e, em conseqüência negar a historicidade da teoria psicanalítica e sua possibilidade de desenvolvimento, congelando-a na formulação literal do texto freudiano.

Desse modo, o inconsciente é transformado numa realidade “extra-linguística” e “extra-fenomenal”, através de uma opção ontológica não suficientemente explícita e, portanto, dogmática. O que levaria logicamente a teoria a resvalar para uma concepção

transpsíquica do inconsciente como uma força cósmica ou um princípio metafísico, concepção típica das filosofias românticas do inconsciente que Freud sempre rejeitou energicamente.

Assim, recorrendo a um exemplo banal, não é difícil constatar que a histeria que encontramos hoje, ao menos nos segmentos urbanos médios da sociedade, não possui a mesma forma de manifestação que a histeria vitoriana encontrada por Freud e Charcot, o que parece exigir algum tipo de remanejamento conceitual. Além disso, podemos dizer que, um século após os primeiros estudos psicopatológicos de Freud, algumas afecções que apresentam grande semelhança em termos descritivos – como é o caso da aparente proximidade entre a antiga “neurose de angústia” com a recente “síndrome do pânico” – requerem interpretações que levem em conta as suas funções específicas na economia simbólica de diferentes configurações culturais. Seria necessário, portanto, repensar e revalorizar todo o espectro das afecções narcísicas no quadro de uma cultura que tem sido diagnosticada como neo-individualista ou neo-narcísica, na medida em que são afecções que relevam da incidência no sujeito das profundas transformações históricas que atingiram a própria tessitura das representações que determinam a construção social das identidades. E não poderia ser diferente se recordarmos que, para a teoria psicanalítica, o “eu” não é um dado mas uma construção que resulta de um complexo processo de identificações, ou seja, não emerge espontaneamente da maturação biológica mas constitui-se a partir de uma radical “exterioridade”.

Portanto, ainda que seja extremamente intrincada a questão da inter-relação entre os fenômenos clínicos em sua superfície descritiva, a sua determinação etiológica e a diferenciação das estruturas profundas que os sustentam, não se pode negar a historicidade do sujeito que se apresenta na clínica e da teoria que reconstrói tal inter-

relação, pois sendo “sujeito do inconsciente”, isto é, referido ao que se furta à uma determinação positiva, tal sujeito só se revela como também se oculta para uma escuta teoricamente instruída. Tal conclusão impõe à teoria o seu necessário desdobramento numa reflexão crítica sobre a cultura, ou seja, sobre o estatuto de um sujeito que não pode ser apreendido independentemente da historicidade da teoria que o nomeia. Desse modo, a teoria crítica da cultura não pode ser considerada como um complemento descartável da psicanálise, como uma especulação ociosa e distante de seus verdadeiros interesses clínicos e metapsicológicos, mas à ela vincula-se estruturalmente.²⁷

Podemos agora, portanto, retomar a nossa argumentação anterior. A psicanálise transformou-se numa “visão de mundo” (*Weltanschauung*) não simplesmente pela influência de fatores inteiramente extrínsecos à articulação interna de sua teorização. Podemos, sem dúvida, mostrar, através de uma análise histórica comparativa, uma possível confluência do surto desenvolvimentista do capitalismo do pós-guerra com o seu sucesso americano ou como as implicações psicossociais do refluxo político de maio de 68 geraram a conflituosa formação do “*french Freud*”, de um movimento psicanalítico tipicamente francês.²⁸

Porém, e é este ponto que queremos ressaltar, a determinação cultural da psicanálise não se restringe a tópicos extrínsecos, elementos circunstanciais derivados da encarnação institucional do saber psicanalítico e que seriam objeto de estudos históricos e sociológicos. Ao contrário, cremos que a teoria psicanalítica – enquanto teoria que não

²⁷ Para uma abordagem do significado da reflexão cultural no pensamento freudiano a obra de Mezan, por sua erudição e equilíbrio, é imprescindível. Cf.: MEZAN, Renato. **Freud, Pensador da Cultura**. São Paulo, Brasiliense/CNPq., 1985. Ver também, DRAWIN, Carlos Roberto. *O Saber Padecente: Sobre a Problemática da Cultura na Teoria Freudiana*. In: REVERSO, Revista de Psicanálise, 34, (1994): 74-93.

²⁸ Esses estudos podem ser de grande valor como é o caso do estudo da socióloga norte-americana Sherry Turkle sobre a emergência do lacanismo de onde extraímos a expressão “*french Freud*”. Cf.: TURKLE, Sherry. Jacques Lacan. **La Irrupción de Psicoanálisis en Francia**. Buenos Aires/Barcelona, Paidós, 1983.

pode excluir a referência ao sujeito como uma imposição de sua identidade epistêmica – é atravessada pela historicidade tanto em sua forma discursiva quanto em relação ao conteúdo que não pode ser substantivado e só pode ser apreendido no plano da intencionalidade da teoria.

É verdade que a tentativa de aproximar a psicanálise de uma “visão de mundo”, incorporá-la como uma “filosofia”, ou mesmo o esforço de sistematizá-la, sempre sofreu inquebrantável resistência por parte de Freud, que jamais deixou de rejeitar tais tentativas e de advertir os seus autores para o caráter científico, isto é, para a natureza lacunar e provisória, de seus conceitos. Entretanto, como já observamos anteriormente, tais advertências revelaram-se marcadas por inegável ambigüidade, uma vez que ele mesmo acabou comprazendo-se com o epíteto de “pensador” e esforçou-se por demonstrar não apenas o alcance extensivo do novo saber mas também o seu impacto intensivo como uma descoberta verdadeiramente revolucionária. E o que é ainda mais revelador: afastando-se de sua reiterada concepção da psicanálise como ciência particular e restrita, acabou incluindo-a na grande parábola de formação do mundo ocidental moderno, alinhando-a significativamente com duas teorias que ultrapassaram em muito o seu domínio de origem para dar ao homem uma nova imagem de si mesmo, a saber, a astronomia copernicana e o evolucionismo darwiniano. Nessa parábola, denominada por Paul-Laurent Assoun como *“parábola fundacional da psicanálise”*, esta seria considerada não apenas como a última e mais radical etapa na formação da auto-imagem moderna do homem, mas seria a única, dentre as três revoluções teóricas, capaz de explicar, através da teoria do narcisismo, o significado antropológico das outras duas. A concepção freudiana acerca de seu lugar na modernidade e, portanto, acerca de sua compreensão

do significado da modernidade, encontra-se num pequeno texto que foi apresentado em duas versões: a XVIIIa. Conferência das “Conferências Introdutórias à Psicanálise” e num artigo de ocasião intitulado “Uma Dificuldade no Caminho da Psicanálise”. Neste artigo de 1917 Freud assinalou enfaticamente que

“...o narcisismo universal, o amor próprio da humanidade, recebeu até hoje três graves afrontas por parte da investigação científica (...) a posição central da terra era para ele [o homem] uma garantia de seu papel dominante no universo e parecia-lhe que harmonizava bem com a sua inclinação de sentir-se o senhor desse mundo. Associamos o aniquilamento desta ilusão narcísica com o nome e a obra de Nicolau Copérnico no século XVI (...) o amor próprio dos seres humanos experimentou a sua primeira afronta, a cosmológica. No curso de seu desenvolvimento cultural, o homem erigiu-se em senhor de seus semelhantes animais. Mas não satisfeito com este predomínio, começou a interpor um abismo entre eles e seu próprio ser. Declarou-os carentes de razão e atribuiu-se uma alma imortal (...) Todos sabemos que foram os estudos de Charles Darwin, de seus colaboradores e precursores, arrogância(...) esta é a Segunda afronta ao narcisismo humano, a biológica. Sem dúvida que a mais sentida foi a terceira afronta, a psicológica. O homem ainda que degradado fora de si, sente-se soberano em sua própria alma(...) Pois bem, [a Psicanálise oferece] esses dois esclarecimentos: que a vida pulsional da sexualidade não pode dominar-se em nós inteiramente e que os processos animicos são em si mesmos inconscientes (...) eqüivalem a asseverar que o eu não é senhor em sua própria casa. Ambos representam a terceira afronta ao amor próprio, que eu chamaria psicológica.”²⁹

²⁹ *“...der allgemeine Narzissmus, die Eigenliebe der Menschheit, bis jetzt drei schweren Kränkungen von seiten der wissenschaftlichen Forschung erfahren hat (...) Die Zentrale Stellung der Erde war ihm aber eine Gewähr für ihre herrschende Rolle im Weltall und schien in guter Übereinstimmung mit seiner Neigung, sich als den Herrn dieser Welt zu fühlen (...) hatte die menschliche Eigenliebe ihre erste, die kosmologische Kränkung erfahren. Der Mensch warf sich im Laufe seiner Kulturentwicklung zum Herrn über seine tierischen Mitgeschöpfe auf. Aber mit dieser Vorherrschaft nicht zufrieden, begann er eine Kluft zwischen ihr und sein Wesen zu legen. Er sprach ihnen die Vernunft ab und legte sich eine unsterbliche Seele bei, berief sich auf eine hohe göttliche Abkunft, die das Band der Gemeinschaft mit der Tierwelt zu zerreißen gestattete (...) Wir wissen es alle, das die Forschung Ch. Darwins, seiner Mitarbeiter und Vorgänger, vor wenig mehr als einem halben Jahrhundert dieser überhebung des Menschen ein Ende bereitet hat (...) Dies ist aber die zweite, die biologische Kränkung, des menschlichen Narzissmus. Am empfindlichsten trifft wohl die dritte Kränkung, die psychologischer Natur ist (...) Aber die beide Aufklärungen, dass das Triebleben der Sexualität in uns nicht voll zu bändigen ist, und dass die seelischen Vorgänge na sich unbewusst sind (...) kommen der Behauptung gleich, dass das Ich nicht Herr sei in seinem eigenen Haus. Sie stellen miteinander die dritte Kränkung der Eigenliebe dar, die ich die psychologische nennen möchte.” Cf.: FREUD, Sigmund. **Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. (Uma Dificuldade da Psicanálise)**. G.W., XII, 6-11 (AE, XVII, 131-135)*

Esse “*esquema genealógico*” pretende descrever o itinerário do pensamento moderno no movimento de sua emancipação em relação ao erro e ao obscurantismo anteriores ao advento da ciência. É um esquema de inconfundível procedência ilustrada – cujo modelo exemplar podemos encontrar no “*Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain*” (1794) de Condorcet – em que a ciência é exaltada não apenas por seu rigor metodológico, mas por sua função pedagógica e por seu impacto no conjunto da vida e das obras do espírito, impacto interpretado como progresso da humanidade no sentido de uma indefinida e ilimitada perfectibilidade (HABERMAS [1987]: I, 200-213). Esse esquema não é, como é fácil perceber, um significado estritamente descritivo mas, na perspectiva da Ilustração, possui também um sentido axiogênico, pois contém uma filosofia da história linear e unitária que vê nas teorias mais significativas de diferentes campos científicos um mesmo movimento de superação dos erros do passado,

Esse “*esquema genealógico*” jogou um papel relevante no grande combate ideológico do darwinismo e do naturalismo monista que se travou na Alemanha no período de 1860-1900 e que foi difundido por Ernst Haeckel ao longo de sua intensa pregação científicista. Esquema este que – numa obra significativamente intitulada como “*O Monismo como nexa entre a Religião e a Ciência. Profissão de Fé de um Naturalista*” (1893) – ele resumiu da seguinte forma: “*assim como Copérnico (1543) desfechou o golpe mortal no dogma geocêntrico, Darwin (1859) fez o mesmo com o dogma antropocêntrico intimamente conexo ao primeiro*”. Essa formulação, em que Haeckel designa como “dogma” o que numa obra anterior havia definido como “*erro geocêntrico*” e “*erro antropocêntrico*”, foi apropriada por Du Bois-Reymond e retomada quase nos mesmos termos por Freud, que se encontra na mesma linhagem ideológica. (ASSOUN [1983]:216-243).

Esclarecido o contexto em que o texto freudiano foi produzido, impõem-se duas observações. Em primeiro lugar, a psicanálise é compreendida na perspectiva de uma leitura ilustrada do desenvolvimento da cultura e da história que, por seu caráter normativo, só pode ser considerada como uma leitura filosófica. Em segundo lugar, a especificidade da psicanálise na seqüência das revoluções do espírito moderno consiste não apenas no tipo de impacto cultural que irá provocar, a *“afrenta mais duramente sentida”*, mas sobretudo em sua capacidade de fornecer uma explicação ou uma interpretação do significado antropológico do conjunto das transformações ideo-históricas que constituíram a modernidade.

O iluminismo freudiano, no entanto, destaca-se por uma feição que lhe é peculiar. Não deixa de ser significativo que no final do penúltimo capítulo de “O Futuro de uma Ilusão” Freud cite um verso de Heine segundo o qual o céu deve ser deixado aos anjos e aos pardais. A ironia do poeta alemão dirigida aos seus “companheiros de incredulidade” (Unglaubensgenossen) é retomada como emblema de uma sabedoria amarga e resignada que encerra esse verdadeiro manifesto de uma Ilustração desencantada que aprendeu a submeter o poderio de seu deus “Logos” às imposições de seu irmão “Ananké”. A imagem dessa divindade geminada não expressa apenas os limites da razão, mas diz também de uma razão que, abdicando de sua pretensão metafísica, reivindica, contra a problematização representada pelo criticismo kantiano, o seu poder pragmático de aceder à realidade. Afastada a ilusão religiosa e especulativa, neutralizada toda a tentação de transcendência, o que pode abrir-se ao futuro de *“uma humanidade que renunciou a todas as ilusões”* não será certamente um paraíso sobre a terra, mas a afirmação bem mais modesta, porém não menos segura do alcance utilitário da

racionalidade científica.³⁰ O velho “*Aufklärer*” pode concluir o seu ensaio recusando o risco de subjetivismo presente no idealismo kantiano e assumindo um realismo utilitário e algo ingênuo com uma afirmação enérgica

“Não; nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar”³¹

Apesar do desencanto revela-se aqui um traço típico da Ilustração: a crença no caráter lento, porém inexorável, do progresso do entendimento e que se justifica como um dos poucos aspectos em que “*é lícito ser otimista com respeito ao futuro da humanidade*”. Foi essa visão, marcadamente sombria, porém sempre fiel ao esquema evolucionista e essa compreensão do conhecimento, atravessada pelo ceticismo, mas nunca vacilante em afirmar a primazia da ciência e de seu valor pragmático que atestou, para um crítico radical como Adorno, o compromisso ambíguo do freudismo com um certo direcionamento nefasto da modernização.

Numa obra célebre por sua aguda lucidez e agilidade dialética – a “*Minima Moralia*” (1951) – Theodor Adorno expõe em poucas páginas uma crítica implacável à psicanálise como ideologia do individualismo burguês num momento que seria, ao mesmo tempo, de triunfo e desilusão. Para ele, numa seção de sua obra significativamente intitulada “*a saúde para a morte*” (*Gesundheit zum Tode*), a psicanálise é acusada de, ao prescrever a

³⁰ Os versos de Heine que são citados dizem: “*Den Himmel überlassen wir/Den Engeln und den Spatzen*”. A discussão de Freud com o interlocutor imaginário prossegue no capítulo seguinte visando determinar os limites e possibilidades que decorrem do fim das antigas ilusões: “*Isto soa grandioso! Uma humanidade que tendo renunciado a todas as ilusões e assim tornou-se capaz de buscar uma vida suportável sobre a terra! Porém eu não posso compartilhar suas expectativas.*” (*Das klingt já grossartig. Eine Menschheit, die auf alle Illusionen verzichtet hat und dadurch fähig geworden ist, sich auf der Erde erträglich einzurichten! Ich aber kann ihre Erwartungen nicht teilen*). Cf.: FREUD, Sigmund. **Die Zukunft einer Illusion**. (O Futuro de uma Ilusão). G.W., XIV, 374 (AE, XXI, 49-50). É no contexto dessa discussão que aparecem as figuras de “*Lógos*” e “*Ananké*”, os deuses geminados. Para uma interpretação de seu significado ver: ASSOUN, Paul-Laurent. **L’Entendement Freudien. Logos et Ananké**. Paris, Gallimard, 1984. p. 11-46.

felicidade e a restituir a capacidade de ter prazer, ter sucumbido à *“doença própria de nossa época [que] consiste precisamente no que é normal”*. A psicanálise banalizada, ao produzir um aparato teórico omni-explicativo capaz de traduzir imediatamente toda dor e todo conflito em esquemas conceptuais previamente estabelecidos, havia usurpado ao indivíduo a sua última possibilidade de resistência crítica: a experiência de si e o reconhecimento do sentido do sofrimento. Experiência e reconhecimento que permitiriam ao indivíduo posicionar-se como sujeito diante do movimento generalizado da reificação. É verdade que a psicanálise desconstrói as racionalizações que tecem as ilusões do eu, os engodos de uma suposta personalidade autônoma. Ao exortar, porém, o indivíduo, simultaneamente, à capitulação diante dessa des-posseção, ela o encaminha à uma outra racionalização, a de uma sociedade que é ideologicamente posta como inteiramente objetiva. Ao fazer a desmontagem das ilusões narcísicas do eu o indivíduo seria levado a renunciar também como ilusória toda referência a si, toda intencionalidade que o possibilitaria transcender-se à natureza e, assim, o levaria à subserviência à uma sociedade naturalizada.

Contra-pondo-se ao idealismo psicologizante de uma personalidade estável e integradora a psicanálise acabaria fazendo o elogio da limitação e do fracasso existencial e convidaria o indivíduo a aceitar-se e a fruir a vida *“tal como ela é”*, de modo que a *“ideologia da personalidade”* passa a ser substituída pela *“ideologia da castração”*, pelo programa de um eu minimalista que se sabe circunscrito à esfera da privacidade, do sobrevivencialismo e de uma ética do *“horizonte próximo”*. A crítica do *“grande narcisismo”* do eu autônomo desloca-se para a instalação do *“pequeno narcisismo”* do

³¹ *“Nein, eine Wissenschaft ist keine Illusion. Eine Illusion aber wäre es zu glauben, dass wir anderswoher bekommen könnten, was sie uns nicht geben kann”*. Cf.: FREUD, Sigmund. Op. Cit.. p. 380 (AE, XXI,55).

mínimo eu em que toda idealidade, assim como toda utopia, é estigmatizada, e os investimentos libidinais deixam-se capturar pelos circuitos fantasmáticos restritivos e miméticos dos prazeres miúdos e das angústias banais. Adorno ataca essa orientação unidimensionalizante da psicanálise com um pesado sarcasmo sobre o verso de Heine citado por Freud em “*O Futuro de uma Ilusão*” (1927) e que, para ele, seria apenas “*a sabedoria infame de um velho espertalhão*”. Comenta, então, que “*aqueles a quem o prazer e o céu repugnam igualmente são, de fato, os mais bem talhados para servir de objetos*”, ou seja, a repulsa a um certo sentido de transcendência aprisionaria os indivíduos esvaziados de sua subjetividade na lógica do mercado, no domínio onde todo valor se esgota na troca, na igualdade abstrata da intercambialidade.³²

Desse modo, a psicanálise, inimiga da utopia e cúmplice da mediocridade, compactuaria com o triunfo daquilo que Nietzsche certa vez designou como “miserio conforto” (erbärmliches Behagen) e que caracteriza o tempo do advento do “último homem”, o homem que encarna a forma mais desprezível de niilismo, aquele que sabe que “Deus morreu” e dando de ombros, recusa a confrontar-se com o terrível “mal-estar” (Unbehagen) decorrente dessa tragédia cósmica. Ou como, Nietzsche o descreve com sua linguagem parenética, com sua entonação bíblica:

“Ai de vós! Eis chegado o tempo em que o homem não mais lançará a flecha de seu desejo para além do homem, o tempo em que a corda de seu arco terá desaprendido de vibrar! Eu vos digo: é preciso ter caos ainda dentro de si para poder gerar uma estrela faiscante. Eu vos digo: ainda tendes caos dentro de vós. Ai de vós! Eis que chega o tempo em que o homem não poderá mais dar à luz uma estrela. Ai de vós! Eis que chega o tempo do mais desprezível dos homens, aquele que nem é mais capaz de desprezar-se a si mesmo.”

³² As críticas de Adorno e as passagens citadas encontram-se em: ADORNO, Theodor W.. **Minima Moralia. Reflexões a Partir da Vida Danificada**. Trad. Luis Eduardo Bicca. São paulo, Atica, 1992. p. 49-57. Para um comentário claro da perspectiva adorniana, ver: ROUANET, Sérgio Paulo. **Teoria Crítica e Psicanálise**. Rio de Janeiro/Fortaleza, Tempo Brasileiro/UFC, 1983. p. 69-197 e esp. 84-98.

Vede! Eu vos mostro o último homem. Que é o amor? Que é a criação? Que é o desejo? Que é uma estrela? Assim pergunta o último homem com um piscar de olhos. Eis que a terra encolheu-se e sobre ela saltita o último homem, que amesquinha tudo (...) "Inventamos a felicidade", dizem os últimos homens com um piscar de olhos. Abandonaram as regiões onde era difícil viver; pois precisam de calor. Ainda amam seu vizinho e a ele se aconchegam, pois precisam de calor. Adoecer e desconfiar, para eles é pecado; avança-se com cautela (...) De quando em quando, um pouco de veneno: traz sonhos agradáveis. E muito veneno. no fim, para se morrer agradavelmente (...) Quem ainda deseja governar? Quem ainda deseja obedecer? São ambos cansativos demais. Nenhum pastor e um só rebanho? Todos querem o mesmo, todos são iguais. Quem sente de maneira diversa se condena ao hospício. "Outrora, todo o mundo era louco", dizem os mais astutos, com um piscar de olhos. Estamos bem avisados, sabemos tudo o que acontece. Por isso, não paramos de escarnecer (...) Temos nossos pequenos prazeres diurnos e nossos pequenos prazeres noturnos; mas cuidamos da saúde. "Inventamos a felicidade", dizem os últimos homens com um piscar de olhos".³³

A figura do "último homem" traduz, no prólogo do "Zaratustra", o avanço da forma moderna do niilismo, que deixou para trás a crença no céu, mas também abandonou a esperança na terra. Esse niilismo seria o resultado de um processo de modernização que encurtou o horizonte do homem: o passado, onde jaz o cadáver de Deus, já não mais lhe interessa e o futuro, para onde apontaria as conseqüências daquela morte, imporá um fardo pesado demais, o heroísmo de um sim que ele não estaria disposto a pronunciar.

Porém, a interpretação adorniana não poderia ser de modo algum linear e cega para a força crítica da psicanálise, pois colocava-se na perspectiva do célebre aforismo da "Minima Moralia" com o qual propunha uma espécie de inversão dialética: "Na psicanálise nada é verdadeiro a não ser seus exageros". Seria, portanto, no absurdo, no despropósito, naquilo que aos olhos da sensatez seria inassimilável na psicanálise que ela, ao ser

³³ O trecho completo sobre o "último homem" encontra-se em: NIETZSCHE, Friedrich. **Así Habló Zaratustra**. Obras Completas. Buenos Aires, Ed. Prestigio, 1970. 349-351. Para um breve comentário ver: HÉBER-SUFFRIN, Pierre. **O "Zaratustra" de Nietzsche**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991.

socialmente assimilada, preservaria a sua verdade. Esse modo paradoxal de falar inscreve-se no registro de uma outra inversão dialética que demarca e tensiona o pensamento de Adorno em contraposição com o projeto hegeliano. Se o sistema especulativo inaugura-se, na *"Fenomenologia Do Espírito"* (1807), com a célebre proposição *"o verdadeiro é o todo"*, visando desse modo a supracumir as aporias do entendimento analítico, a sua inversão na proposição *"o todo é o não-verdadeiro"* é uma imposição dialética, se quisermos preservar o ponto de vista da totalidade, o potencial subversivo de um pensamento *"sub specie totalitatis"*, num mundo em que a totalidade tornou-se efetivamente sistêmica e unidimensionalizada. O discurso do filósofo frankfurtiano colocava-se, assim, na linhagem das teologias negativas, das linguagens apofáticas que encontram no juízo negativo o único meio de preservar a transcendência como *"um inteiramente outro"* (ein ganz Anderes) contra a tirania da lógica identitária.³⁴

Talvez possamos encontrar nessa "forma de pensar" um caminho fecundo para interrogar a psicanálise e de perguntar por seu sentido histórico. A surpreendente trajetória da psicanálise – que, como vimos, vai da rejeição ao sucesso e deste ao declínio atual – exige uma interpretação que ultrapasse o plano das leituras sociológicas para colocar-se numa perspectiva filosófica. Pois, seguindo as indicações da hermenêutica adorniana, há algo de exagero, de excesso na psicanálise, algo que não se deixa assimilar numa época em que tudo parece ser assimilável e, assim, é incluído no domínio da circulação das mercadorias onde tudo é igual e efêmero. Essa resistência da psicanálise em se deixar diluir na "moda" revela o seu caráter radicalmente extemporâneo.

³⁴ Os aforismos adornianos supracitados encontram-se na sessão denominada *"frutas anãs"* em: ADORNO, Theodor W.. Op. Cit.. p. 49-50.

No texto freudiano que citamos acima a avaliação positiva da ciência permanece, mas o estilo triunfalista de Haeckel cede lugar à uma posição estóica diante de um progresso que tinge-se de um inegável desencantamento (Entzauberung). Logo após expor o significado do golpe psicológico assestado ao narcisismo humano, ele prossegue escrevendo que

*“Não cabe surpreender-se, pois, que o Eu (Ego) não outorgue o seu favor à psicanálise e obstine-se em recusar-lhe o seu crédito. Não obstante são poucos os homens que têm claro que importantíssimo passo, para a ciência e para a vida, significaria a suposição de alguns processos psíquicos inconscientes. Apressemos-nos a acrescentar, porém, que não foi a psicanálise que primeiro deu esse passo. Cabe citar como predecessores a renomados filósofos, sobretudo o grande pensador Schopenhauer, cuja ‘vontade inconsciente é equiparável à ‘vida pulsional’ da Psicanálise”*³⁵

Apesar de reafirmar a importância da descoberta dos processos psíquicos inconscientes para a ciência e a vida, ele foi levado a reconhecer que esse é um passo doloroso de se dar e acessível a poucos. Ao interpretar o significado cultural da psicanálise e do conjunto do processo de formação da modernidade ocidental, o Freud “Aufklärer” coloca-se sob a autoridade emblemática do pessimismo schopenhauriano de inclinação orientalizante. O avanço das luzes faz emergir um saber paradoxal que conjuga lucidez e angústia, um saber cuja origem, estrutura e destino deve ser compreendido no horizonte mais amplo da dialética da modernidade.

³⁵ “Kein Wunder daher, dass das Ich der Psychoanalyse nicht seine Gunst zuwendet und ihr hartnäckig den Glauben verweigert. Die wenigsten Menschen dürfen sich klar gemacht haben, einen wie folgenschweren Schritt die Annahme unbewusster seelischer Vorgänge für Wissenschaft und Leben bedeuten würde. Beeilen wir uns aber hinzuzufügen, dass nicht die Psychoanalyse diesen Schritt zuerst gemacht hat. Es sind namhafte Philosophen als Vorgänger anzuführen, vor allem der grosse Denker Schopenhauer, dessen

CAPÍTULO II: A PSICANÁLISE NA DIALÉTICA DA MODERNIDADE

1. Elementos para uma Leitura Filosófica da Modernidade:

Apesar do sucesso popular e de Ter se transformado em verdadeiro modismo, a psicanálise resiste a se deixar diluir na “moda”, o que revela o seu caráter extemporâneo e num certo sentido avesso à época moderna, se recordamos que o termo “moderno” deriva-se do advérbio latino “modo”, que significa “há pouco”, “recentemente”, e que deu origem ao adjetivo “modernus” e ao substantivo “modernitas”, que acabou ganhando um estatuto filosófico e recebendo uma certa densidade conceitual numa época que parece compelida a voltar-se sobre si mesma num processo de permanente auto-certificação (Selbstgewisserung).³⁶

É bem verdade que a psicanálise é incontestavelmente um produto da modernidade, porém nasceu num contexto cultural específico, o da modernidade vienense (Wiener Moderne), atravessado pela consciência dilacerada dos efeitos retardados e pelas conseqüências perversas do processo tardio de modernização. Essa contraditoriedade que marca a origem da psicanálise talvez possa lançar alguma luz em sua relação com a modernidade, mesmo porque esta não é uma realidade que possa ser univocamente determinada, mas é uma noção tão carregada de polissemia e empregada de modo tão indiscriminado que um estudioso denominou-a como uma verdadeira “babel semântica”.³⁷

unbewusster Wille'den seelischen Trieben der Psychoanalyse gleichzusetzen ist". FREUD, Sigmund. **Eine Schwierigkeit der psychoanalyse**. (Uma Dificuldade da Psicanálise). Op. Cit. p. 11-12 (AE, XVII, 135).

³⁶ Cf.: VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura**. São Paulo, Loyola, 1997. p. 225. A “autocertificação” (Selbstgewisserung), idéia desenvolvida por Habermas, pode ser tomada como característica da modernidade.

³⁷ Cf.: MELLO e SOUZA, Nelson. **Modernidade: Desacertos de um Consenso**. Campinas, Ed. Da Unicamp, 1994.

Para não nos perdermos em tal cipal de significações podemos nos orientar pela pista da etimologia de modo a construir um conceito analógico que possa recobrir as diversas modernidades sem negar a sua profunda diversidade. Se a etimologia remete o termo “moderno” à consciência atual de quem o utilizou, então o termo “moderno” não depende de uma localização cronológica rígida, mesmo porque sabemos que a palavra e a idéia são uma invenção da cristandade medieval, mas implica no reconhecimento do tempo presente como momento privilegiado e, num certo sentido, normativo em relação aos outros tempos e a partir do qual o passado pode ser julgado.³⁸

Deste ponto de vista, podemos pensar que a filosofia, que atualiza toda a realidade cultural no exercício presente da reflexão, é essencialmente moderna. Isso nos permitiria falar de uma modernidade grega, pois o que distingue a atitude filosófica, desde o seu nascimento na Jônia, é que ela possui um estatuto atópico ao reivindicar o privilégio de interrogar o conjunto da tradição cultural ainda que não seja para rejeitá-la, mas para reinscreve-la no plano do discurso epistêmico. Ao invés da legitimidade da tradição fundar-se em sua origem sagrada, como faz o mito, ela deve legitimar-se pela mediação de um discurso que não recorre a um elemento que lhe seja extrínseco, mas se sustenta em sua logicidade intrínseca. A filosofia pode ser considerada como essencialmente moderna ao desestabilizar o mito como polo de referência da cultura através do qual o indivíduo biológico, particularidade indiferente da espécie, transforma-se em sujeito humano ao sair da contingência empírica do meio (Umwelt) para inserir-se na transcendência simbólica do mundo (Welt). A passagem do Bíos ao Ethos implica, portanto, um processo mais ou menos longo de aprendizagem do universo simbólico, e de participação na transmissão

³⁸ Sobre a idéia de modernidade aqui desenvolvida, ver: VAZ, Henrique C. de Lima. *Religião e Sociedade nos Últimos Vinte Anos (1965-1985)*. **SÍNTESE**, XV, 42 (1988) : 27-47. Idéia retomada em: IDEM. *Religião e Modernidade Filosófica*. **SÍNTESE**, XVIII, 53 (1991): 147-165.

cultural, resultando, em conseqüência, não apenas a adaptação material ao meio e a assimilação material do meio mas, sobretudo, a construção de um mundo, ou seja, dos valores e representações que fazem da realidade dada uma realidade mediatizada. Desse modo, cada indivíduo empírico deve mediatizar a sua particularidade indiferente na formação de sua identidade psicossocial através de sua inserção na comunidade e de sua reinvenção da tradição. Essa mediação tende a ser sempre mais instável na medida em que o universo cultural torna-se mais complexo, e cresce, pela aceleração das mudanças socioculturais, o distanciamento temporal entre o dado e o adquirido, entre a particularidade do indivíduo e a universalidade da cultura. É no espaço dessa tensão intrínseca ao Ethos que se dá a singularização do indivíduo, ou seja, ele pode apresentar-se como sujeito, como indivíduo que se põe em seus atos, e que, de algum modo, avoca a si o conjunto da realidade. O espaço da singularização é, assim, aquele no qual o indivíduo biológico ao perder-se do chão do instinto abisma-se no desamparo e na angústia.³⁹

A cultura procurou exorcizar tal risco recorrendo ao mito enquanto palavra ritualística, enquanto narração ordenadora, que cura as incertezas da vida ao remeter o tempo frágil da construção subjetiva ao tempo originário do sagrado. No entanto, ao fixar-se numa escrita, o mito moralizado, revestido de forma canônica e tratado esteticamente passa a ser vulnerável à crítica e reintroduz a temporalidade que visava exorcizar.⁴⁰

Embora, como mostrou Karl Jaspers, o processo de subjetivação e a crise do mito

³⁹ Ver, CASSIRER, Ernst. **Antropologia Filosófica. Ensaio sobre o Homem**. São Paulo, Mestre Jou, 1977. A bibliografia sobre antropologia filosófica é extensa e dispersa, para uma síntese verdadeiramente magistral e dotada de riquíssimas notas bibliográficas, ver: VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica**. V. I e II. São Paulo, Loyola, 1991 e 1992.

⁴⁰ Ver, BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Petrópolis, Vozes, 1987. V. I. p. 25-41.

ocorram em diversos contextos de civilização, os manuais de história da filosofia determinaram a passagem do Mythos ao Logos, na aurora do pensamento grego, como o "locus classicus" de sua ocorrência, quando a palavra ritualística e litúrgica dá lugar à palavra pública e democrática, que revelou as vicissitudes do humano na existência política em sua dupla determinação: como uma existência do indivíduo em sua particularidade e uma existência no tempo em sua efemeridade.⁴¹

Com a filosofia o polo de referência da cultura deixa de ser a origem mítica e desloca-se para a atualidade da razão e, portanto, para a primazia do sujeito que interroga, pois a razão realiza um contínuo exercício crítico que tende, em princípio, a absorver toda experiência humana. Esse movimento de imanentização e universalização que caracteriza o trabalho racional introduziu uma profunda crise na cultura grega, crise que foi representada pela ilustração sofística e que foi enfrentada pelo extraordinário empreendimento platônico de buscar no próprio movimento do discurso filosófico um ponto de ancoragem indiscutível, uma "arché anypóthetos", um princípio auto-fundante de inteligibilidade que assegurasse um lastro intemporal para a modernidade grega. A razão metafísica respondeu à irrupção do individualismo que se efetivou no relativismo moral, no agnosticismo teórico e no programa político-pedagógico da sofística. A resposta platônica - que pode ser considerada exemplar em sua significação metafísica - resgata a antropologia da ameaça de sua redução naturalista pela reafirmação da dimensão transcendente do humano. O Homem não se confunde com o indivíduo empírico, pois

⁴¹ Ver, VERNANT, Jean Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. São Paulo, Difel, 1981. Também, NESTLE, Wilhelm. **Historia del Espiritu Griego**. Barcelona, Ariel, 1987. Sobre a "crise espiritual do mito" nas diversas civilizações na época em que alguns historiadores da cultura denominaram "*tempo-eixo*" (Achszeit), ver: JASPERS, Karl. **Origen y Meta de la Historia**. Madrid, Alianza, 1980. Esp. p. 15-43. Ver também os comentários e reflexões de Henrique Vaz na obra que utilizamos extensamente: VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia III. Filosofia e Cultura**. Op. Cit.. Esp. p. 201-208.

tanto a ação moral (práxis), quanto o saber racional (theoria), revelam o seu vínculo essencial com o Ser. A auto-realização do Homem consiste, por meio da dialética ascensional, em transfigurar a sua individualidade particular e contingente à luz de uma norma (métron) absoluta. O Homem concebido como essência (eidos), como capaz de ultrapassar as condições empíricas imediatas que o determinam, pode ser, portanto, definido como sujeito. Trata-se, porém, de uma concepção metafísica forte de subjetividade, pois o Homem é concebido como sujeito noético, ou seja, como sujeito aberto à identificação com a divindade (Omoiosis Theo), com a inteligibilidade última do real (Kósmos Noetós). O Homem só pode ser definido como sujeito por sua relação privilegiada com o Ser: como inteligência espiritual cuja consistência ontológica se sustenta em seu parentesco com o inteligível (Platão) ou em sua abertura para a totalidade do real (Aristóteles). A ciência é possível porque funda-se num sujeito noético, pensado em analogia com a substância metaempírica (hypokeimenon, subjectum). Essa figura da subjetividade permite articular a razão teórica (episteme theoretike) e a razão prática (episteme praktike) segundo a “forma de pensar” (Denkform) cosmocêntrica: há um vínculo ontológico originário entre o Homem e o Cosmos, vínculo que sustenta e justifica a especificidade do humano enquanto sujeito, isto é, enquanto irreduzível à natureza imediata que o cerca e o condiciona.⁴²

A solução platônica tornou-se paradigmática no processo civilizatório ocidental, o que pode ser facilmente atestado pelos seus sucessivos ressurgimentos, desde o

⁴² A bibliografia sobre o pensamento clássico é imensa, para uma exposição clara e segura das filosofias de Platão e Aristóteles, ver: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga. V. II: Platão e Aristóteles**. São Paulo, Ed. Loyola, 1994. Para um estudo da visão clássica do homem, visão que não se restringe a concebê-lo como “racional”, mas como um complexo entrelaçamento de afetos, desejos e paixões, ver a obra extensa e erudita de Jean Frère. Cf.: FRÈRE, Jean. **Les Grecs et le Désir de L'Être. Des Préplatoniciens à Aristote**. Paris, Les Belles Lettres, 1981.

neoplatonismo até o renascimento florentino, desde o romantismo do século passado até as atuais epistemologias platonizantes.⁴³

De modo semelhante, e de modo ainda mais pertinente, podemos falar de uma modernidade cristã cuja manifestação mais evidente encontra-se na concepção paulina da “renovação”, do “homem novo” (Ef. 4, 22-24) e na teologia agostiniana da história. Com efeito, o evento crístico introduz uma profunda ruptura na concepção do tempo que deixa de ser concebido como cíclico ou como um transcorrer contingente e sem densidade ontológica para tornar-se vetorial e tensionado para um futuro escatológico, ou seja, transforma-se em história. Tal concepção, herdeira do messianismo judaico, também privilegia o tempo presente como momento em que a resposta humana atualiza a interpelação de Deus à luz do acontecimento paradigmático da Encarnação, de modo que cada momento é resgatado de sua contingência e transfigurado pela exemplaridade daquele acontecimento. Porém, a modernidade cristã também deve elucidar teologicamente a relação entre a contingência histórica da Encarnação, que como kairós funda o privilégio do tempo presente, e a transcendência absoluta de Deus que se impõe na narração bíblica da Criação. E esse será um problema permanente para o pensamento cristão desde as controvérsias cristológicas dos primeiros séculos até os grandes sistemas do século XIII, do nominalismo até a teologia da libertação. A modernidade cristã subverteu profundamente a concepção tradicional do tempo permitindo romper com a sua circularidade e conceber o tempo em relação a um “antes” e um “depois” de Cristo. No entanto o valor absoluto concedido à Encarnação a singulariza em relação às outras modernidades, como observa Henrique Vaz

⁴³ Sobre a idéia de paradigma aplicada ao platonismo e sobre os sucessivos paradigmas na interpretação de Platão desde Aristóteles à Escola de Tübingen ver, REALE, Giovanni. **Para Uma Nova Interpretação de Platão**. São paulo, Loyola, 1993. Esp. p. 3-53.

*“são impróprias as expressões de Cristianismo moderno ou de modernidade cristã, a não ser no sentido em que, crescendo historicamente numa civilização filosófica e nela se inculturando profundamente, o Cristianismo, participou, de alguma maneira, das sucessivas modernidades que assinalaram o desenrolar da história dessa civilização. Mas, entre essas modernidades e o Cristianismo, permanece uma tensão irreduzível, pois o tempo cristão só conhece um “moderno” que não passa: o Fato do Cristo. Assim, pois, podemos dizer que as civilizações não-filosóficas são **anacrônicas** pois remontam permanentemente à identidade de um tempo originário. A civilização filosófica – a nossa – é **diacrônica** pois faz constantemente do **modo** temporal, do **agora**, o mirante histórico privilegiado para julgar e medir o tempo. O Cristianismo é **catacrônico** pois recupera e salva o tempo que flui referindo-o à singularidade irrepitível e única – ao **agora** permanente – do evento do Cristo como evento salvífico”⁴⁴*

A filosofia é, portanto, intrinsecamente moderna porque instaura a cultura e a tradição no “agora” da reflexão crítica. No entanto, é o espectro mesmo da temporalidade que deverá ser exorcizado o quanto antes pela razão metafísica, o que não deixa de ser um enigma pois o tempo se impõe antes de tudo como uma experiência psicológica. Aristóteles compreendeu agudamente o desafio representado pelo tempo enquanto realidade obscura e de difícil determinação uma vez que

*“Cabe suspeitar pelo que se segue que o tempo não existe ou que sua existência é obscura e apenas reconhecível. Uma parte do mesmo existiu e já não existe, uma outra parte vai existir, porém ainda não existe ...[portanto]...pareceria impossível que tal realidade, estando composta de não seres, possuía essência”.*⁴⁵

Não nos cabe discutir aqui a complexa solução aristotélica para o desafio do tempo e a sua distinção entre tempo “psicológico”, “cósmico” e “religioso”, mas apenas a aludimos aqui para ressaltar o seu caráter metafísico. Aristóteles vincula o tempo à alma,

⁴⁴ Cf. : VAZ, Henrique C. de Lima. *Religião e Modernidade Filosófica*. Op. Cit.. p. 150.

⁴⁵ Cf.: ARISTÓTELES. *Física*. IV, 10, 218b- 32-218a 8.

pois o tempo deve ser definido como o “*número do movimento segundo o antes e o depois*” e só há número e numerável se houver um “numerante”, uma capacidade de numerar, ou seja, um intelecto que possa realizar tal ato. Ora, se a alma como intelecto (nous) é abertura para a totalidade da realidade (panta noein) e a captação de sua forma inteligível (eidos), então o seu pressuposto é a identidade entre a inteligência e o inteligível que é justamente o que define o divino como “*inteligência que pensa em si mesma apreendendo-se como inteligível [...] que é capaz de apreender o inteligível e a substância, e está em ato quando os possui*”, ou seja, o divino definido como a excelência máxima, como “pensamento que é pensamento do pensamento” (nóesis noéseos). E, portanto, em última instância, a medida do tempo é a eternidade.⁴⁶

Assim, se a filosofia já encerra em si mesma uma idéia de modernidade, só tardiamente essa idéia ganhou toda a sua densidade subversiva e pôde traduzir-se culturalmente como aceitação do caráter efêmero e contingente da experiência humana como irremissivelmente situada no tempo. A essa idéia de modernidade – que podemos designar como “modernidade moderna” ou como “consciência de si da modernidade” – apenas lentamente foi configurando-se como uma realidade histórica. Tal concepção foi sendo forjada ao longo do século XVII, como parecem testemunhar diversos acontecimentos intelectuais: a disputa dos “antigos e dos modernos” (Querelle des Anciens et des Modernes) com a vitória dos últimos, as obras de Michel de Montaigne

⁴⁶ Cf.: ARISTÓTELES. **Metafísica**. XII, 9, 1074b 34ss. Aqui faço referência à última definição do divino como “*pensamento de pensamento*”. As outras referências encontram-se todas no livro XII da “Metafísica”. Para uma discussão da concepção de tempo em Aristóteles, ver: POMIAN, Krzysztof. **L’Ordre du Temps**. Paris, Gallimard, 1984. p. 233-244. O Prof. Ivan Domingues escreveu uma obra preciosa sobre a experiência do tempo em suas diversas dimensões, tanto pela lucidez de seus argumentos, quanto pela extensão de sua erudição e, dessa forma, disponibilizando para o leitor brasileiro uma bibliografia nem sempre fácil ou acessível. Ver, DOMINGUES, Ivan. **O Fio e a Trama. Reflexões sobre o Tempo e a História**. São Paulo/Belo Horizonte, Iluminuras/Editora UFMG, 1996.

(“Ensaios”, 1580), de Francis Bacon (“*Novum Organum*”, 1605), e de René Descartes (“*Discurso do Método*”, 1637).⁴⁷

Assim, por exemplo, como mostrou Krishan Kumar – ao fazer a apologia das grandes descobertas mecânicas de seu tempo (a imprensa, a pólvora, a bússola), que teriam alterado mais o mundo do que todas as influências anteriores – Francis Bacon procura não confrontar a autoridade do passado argumentando que os “modernos” é que seriam os verdadeiros “antigos”, porque foram os que mais se beneficiaram com a história mais longa do mundo. Portanto, argumentou sutilmente, a antigüidade é o estado jovem do mundo, enquanto o tempo presente é que seria a verdadeira antigüidade, ou seja, dessa forma a autoridade do passado é transferida para o presente.

Essa maneira de pensar encontrou a sua expressão típica na figura de retórica – de procedência agostiniana – que compara o desenvolvimento da humanidade com o de um indivíduo (da infância à idade adulta): a tirania dos autores antigos deveria ser derrubada, pois os pensadores modernos ultrapassavam os seus predecessores. Ou, como Fontenelle, acrescentou: no caso do homem coletivo, ao contrário do homem individual, não há fim do desenvolvimento, não há degeneração, mas apenas desenvolvimento crescente da sabedoria. No entanto, era mais freqüente a idéia de uma tendência geral do mundo para a decadência, pois se “o tempo presente é a verdadeira

⁴⁷ No que se segue sirvo-me freqüentemente da obra de Krishan Kumar, professor na Universidade de Kent, que no capítulo quarto de sua obra apresenta uma exposição histórica sintética e clara da “idéia do moderno”. Cf.: KUMAR, Krishan. **Da Sociedade Pós-Industrial à Pós-Moderna. Novas Teorias sobre o Mundo Contemporâneo**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997. Esp. p. 48-111. Utilizei também, TOURAINE, Alain. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis, Vozes, 1994. A tese central desta obra, a cisão razão/sujeito como característica estrutural da modernidade, é problemática, como mostrou Henrique Vaz. Nesta dissertação adotamos a posição oposta, pois acreditamos que é a concepção moderna de sujeito que sustenta o dinamismo da racionalidade tecno-científica. Ver, VAZ, Henrique C. de Lima. *Sentido e Não-Sentido na Crise da Modernidade*. **SÍNTESE**, XXI,64 (1994) : 5-14.

antigüidade, então seria também o prelúdio para a senilidade do mundo”? Ou, como resume Kumar,

“Durante todo o século XVII e maior parte do século XVIII persistiu a idéia de que decadência e degeneração eram partes tão integrantes da história humana como o crescimento e o progresso. A cultura, a ciência e mesmo as artes poderiam progredir, mas isso em geral acontecia ao custo do progresso moral e espiritual. Para os moralistas escoceses, como Hume, Ferguson e Smith, como também para pensadores franceses como Voltaire e Rousseau, o mundo moderno de modo algum havia escapado dos ciclos de crescimento, corrupção e declínio que haviam sido o destino de todas as civilizações do passado [...] Idéias clássicas e cristãs de tempo e história continuaram a dominar a mente ocidental até a Segunda metade do século XVIII. Enquanto persistisse essa situação não poderia haver um autêntico conceito de modernidade. O século XVII presenciou um poderoso ressurgimento do pensamento apocalíptico e milenarista [...] essa visão do tempo limitava o interesse pelo presente a um período de espera e preparação; o elo com o futuro esperado era obra da providência, não resultado de ação humana consciente”⁴⁸

No entanto, é no século XVII que, num plano estritamente intelectual, seriam lançadas as bases para a implantação cultural da idéia moderna de modernidade, pois foi a revolução científica, com a profunda modificação da “imagem de mundo”, que levou ao projeto cartesiano de reconstrução do sistema do saber a partir da subjetividade finita.

A nova teorização sobre a natureza proposta pela ciência moderna tem um alcance filosófico que Koyré denominou como uma “realização do platonismo” mas que, em profunda contradição com o pensamento platônico, consiste apenas no reconhecimento da idealidade matemática da natureza. A realidade é homogeneizada, uma vez que ela deixa de ser cindida entre mundo supra-lunar e sublunar, entre a perfeição e imutabilidade atribuídas ao reino celeste, e os corpos corruptíveis, compostos pelos quatro elementos, e que constituem o nosso mundo próximo. Esta fusão entre a mecânica

⁴⁸ Cf.: KUMAR, Krishan. Op. Cit.. p.89-90.

terrestre e a dinâmica celeste supõe uma profunda transformação na antiga oposição metafísica entre o sensível e o inteligível.

Há, na perspectiva desta reinterpretação, uma rigorosa imanentização do inteligível no sensível, de modo que não se pode falar de uma inteligibilidade pura em si mesma, senão adotando alguma espécie de conceptualismo. Isto porque, o que pode ser designado como puramente inteligível é o procedimento formal que permitiria a reconstrução conceptual do fenômeno, ou seja, a sua transformação em objeto para o entendimento. Como corolário da operação de unificação ontológica, emerge uma nova afirmação da univocidade do ser na linha de um imanentismo radical: a conversão do ser à objetividade de modo a tomá-lo coextensivo à possibilidade do conhecimento humano. Não se trata aqui ainda da proposição fundamental do pensamento moderno - que é um esforço para resgatar filosoficamente a revolução científica - de que só há ser para um sujeito, porque o ser só é inteligível em analogia com a inteligência do sujeito cognoscente em sua finitude. Mas, ao contrário, o sujeito tende a ser tomado apenas como "um resto" da operação metodológica, de modo que o mundo passa a ser concebido como uma espécie de objetividade sem sujeito. Desse modo não há nenhuma reflexividade, nenhum sentido humano, inerente à realidade, assim como, correlativamente, não há nenhuma substancialidade referente ao sujeito. O corolário cosmológico dessa transformação ontológica é a "destruição do cosmos" enquanto morada do homem, enquanto mundo que traz para o homem uma dimensão de sentido e de normatividade. O seu corolário antropológico é a redução do âmbito racional da experiência humana, ou seja, a reconstrução do mundo sensível na perspectiva do idealismo matemático implicaria, em princípio, no expurgo de tudo o que puder ser denominado como "antropomorfismo" ou de tudo o que for considerado como um

obstáculo ao processo de homogeneização geometrizar do real. Mais ainda, leva à priorização daquilo que Locke designou como "qualidades primárias" (solidez, extensão, figura, mobilidade) em detrimento das "qualidades secundárias" (cores, sons, gostos), que serão, então, desqualificadas epistemologicamente e eliminadas do campo da cientificidade em nome da objetividade das relações matemáticas.

O conhecimento torna-se abstrato em relação à experiência humana concreta como, por exemplo, a consciência interna do tempo como duração ou a expectativa de relevância existencial do saber. Partindo-se do pressuposto antropocêntrico de uma radical imanentização do inteligível o corolário antropológico reducionista não é mais do que uma de suas conseqüências paradoxais: tudo passa a fundar-se no sujeito, desde que o sujeito seja submetido a um processo exaustivo de des-substancialização e desvinculado da experiência espontânea, pré-compreensiva, que o homem tem de si mesmo. Esse paradoxo encontrará o seu desdobramento e sua expressão paroxística nas "ciências do homem", quando no esforço de objetivação total, o sujeito será despossuído de todo seu dinamismo concreto e do seu movimento originário de por-se a si mesmo, de afirmar-se ontologicamente, para converter-se num resíduo puramente nominal ou numa convenção a designar o "shifter" anônimo das práticas discursivas.

Através destas teses, procuramos definir, de modo muito sumário, o esforço da ciência moderna em transgredir a interdição da metafísica clássica de uma "ciência rigorosa do sensível". São pressuposições que mostraram-se extraordinariamente valiosas no movimento de fundação da física-matemática num momento crucial em que se impunha a superação da inércia intelectual da escolástica decadente e do sincretismo às vezes obscurantista do renascimento. Essas transformações filosóficas, que operam silenciosamente na consolidação da ciência moderna e por ela se justificam, convergem

no formidável empenho - já prefigurado com a "navalha de Ockham" - de fazer a economia da complexidade metafísica do real: um inteligível "des-ontologizado" e remetido ao sujeito cognoscente, um sujeito "des-antropologizado" e transformado num resíduo do conhecimento científico ou num mero operador do método. A ciência moderna procura, portanto, circunscrever o mundo exuberante e confuso dos fenômenos num novo espaço de inteligibilidade, resultado do construtivismo de uma razão que obtém a maximização do controle das variáveis pelo preço da minimização da densidade ontológica do real e da riqueza antropológica da experiência. Haveria, então, um ganho inegável de certeza no ato de conhecimento, garantida por um procedimento metódico sempre mais formalizado, em detrimento da idéia de verdade acerca do conteúdo conhecido.⁴⁹

Entretanto, o processo racional envolvido pela ciência parecia exigir, para não ser interrompido por uma decisão dogmática, algum procedimento de fundamentação. Porém, e a questão filosófica não pode ser eludida, onde fundar a ciência da natureza quando não se pode mais postular a idéia de uma inteligibilidade em si e transcendente ao universo dos fenômenos? Se não se pode mais fazer a conversão da verdade e do ser de modo a afirmar a co-naturalidade da inteligência e do inteligível? Se o sujeito esvaziado de sua dimensão noética, de sua intimidade originária com o ser, não permanece senão

⁴⁹ Retomamos aqui um argumento que vem sendo desenvolvido em outros textos a partir da interpretação filosófica da ciência moderna feita por Alexandre Koyré e de sua crítica numa perspectiva de inspiração fenomenológica e heideggeriana. Não caberia apresentá-lo, entretanto, em todos os seus desdobramentos, de modo que foi simplificado e resumido em algumas de suas idéias principais. Isto é, ele aqui se insere apenas fragmentariamente no argumento específico deste capítulo. Aqui não retomamos as indicações bibliográficas em sua especificidade, mas apenas de modo genérico. Ver, DRAWIN, Carlos Roberto. *Ciência e Subjetividade: Sobre os Caminhos Filosóficos de Logos e Psyché*. In: VV.AA. **Psicologia: Possíveis Olhares, Outros Fazeres**. Belo Horizonte, CRP, 1992. P. 141-199. Ver também, IDEM. *O Destino do Sujeito na Dialética da Modernidade*. **SÍNTESE**, XXII (71): 441-452, Out.-dez. 1995. De Koyré recorreremos a : KOYRÉ, Alexandre. **Do Mundo Fechado ao Universo Infinito**. Rio de Janeiro/São Paulo, Forense/Edusp, 1979. Também, IDEM. **Estudios de Historia del Pensamiento Científico**. Madrid, Siglo XXI, 1977.

em seu caráter suposto e condicional da construção científica, como uma espécie de "terminus a quo" do método?

A resposta cartesiana é bem conhecida: o sujeito, eliminado do campo restrito do conhecimento científico, deve ser reintroduzido pela filosofia no movimento de radicalização da dúvida metódica. O sujeito é – na "ordo cognoscendi" – o fundamento primeiro da inteligibilidade na medida em que ele pode assegurar, pela auto-reflexão, o lugar da evidência e da transparência absoluta de si e encontra em sua própria posição de sujeito, a razão de sua existência. O sujeito é, antes de tudo, consciência de si, pois cada ato do pensar que põe imediatamente em sua visada o conteúdo pensado também põe de modo igualmente imediato o pensante, ou seja, a consciência que acompanha o ato do pensar aponta simultaneamente para a consciência do pensado e para a consciência de si do pensante, para um "eu consciente".⁵⁰ Ora, se o sujeito é auto-posição e atividade reflexiva, e não simples resíduo do conhecimento científico, então, de certa forma, impõe-se a pergunta por sua realidade, ou seja, por seu estatuto ontológico na "ordo essendi", ordem que ele mesmo inaugura de um ponto de vista estritamente lógico. Daí emerge necessariamente o desafio, posto ao **cogito** - seja interpretado como substância dada ou como condição intrínseca do pensar - de ultrapassar a sua solidão e o seu ensimesmamento e transfigurar a negatividade de sua certeza subjetiva na positividade da verdade objetiva.

Também consultamos sem uma utilização mais extensa: IDEM. *Études Galiléennes*. Paris, Hermann, 1966. Sobre Koyré, ver JORLAND, Gérard. Op. Cit.. Cf.: nota 25.

⁵⁰ Ver as considerações breve, mas precisas de Lia Levy no primeiro capítulo da obra que retoma sua tese de doutorado sobre Spinoza. Cf.: LEVY, Lia. **O Autômato Espiritual. A Subjetividade Moderna Segundo a Ética de Espinosa**. Porto Alegre, LePM, 1998. p. 41-54.

Entretanto, à clássica dificuldade de se passar da essência à existência claramente formulada na recusa tomásica do argumento ontológico anselmiano, acrescentava-se a dificuldade ainda maior de sustentar a primazia do sujeito finito recorrendo à problemática demonstração da idéia de infinito como da *"res"*, o que levaria imediatamente às objeções feitas pelos contemporâneos de Descartes, como Marin Mersenne e Antoine Arnauld, e que constituiriam o que ficou conhecido como o "círculo cartesiano". A exigência cartesiana de passar do espírito ao mundo – caso contrário não poderia ser construído um "sistema do real" e o cogito cairia prisioneiro da loucura – implicava a existência de Deus conforme as demonstrações desenvolvidas nas terceira e quinta meditações. A dificuldade consistia em interpretar o cogito como um princípio existencial e não meramente formal, caso contrário, o argumento cosmológico desmoronaria por confundir relações lógicas entre as idéias com relações causais entre existentes. O argumento ontológico ficaria também prejudicado, pois o procedimento analítico pode produzir conceitos, retirar idéias de idéias, mas não produzir uma existência real : da idéia de Deus posso deduzir de forma condicional (se...então) a idéia de existência, mas não a existência real de Deus. A substancialização do cogito torna-se inevitável para possibilitar a passagem das idéias aos existentes e não transformar a diferença lógica entre a "ordo essendi" e a "ordo cognoscendi" numa diferença ontológica intransponível. A existência de Deus seria o único recurso para afastar definitivamente a hipótese do "malin génie" e a perdição da dúvida hiperbólica. No entanto, Descartes teve que se lançar num salto conceptual de alto risco : passar não apenas do conhecimento ao ser, mas passar de um ser contingente por essência - uma vez que possamos admitir a substancialização do sujeito como "res cogitans" - a um ser essencialmente existente. No entanto, a precedência de Deus - fonte de toda existência, tanto do espírito, quanto do

mundo - teria de ser, portanto, a precedência metafísica de um Existente em ato, de um Absoluto real, o que não poderia ser obtido por uma dedução interna à ordem das essências finitas, enquanto ordem própria do registro ôntico ou pela recorrência de um sujeito fechado em sua autoconsciência, a não ser através de sua pressuposição como constitutivamente aberto ao inteligível e situado no mundo.⁵¹

Desse modo, acumulam-se os problemas inerentes à contradição entre a afirmação da primazia lógica do sujeito e a negação de sua estrutura noética, enquanto ser-sujeito, ou seja, enquanto posição que revela em seu ser uma inteligibilidade que o funda na exata medida em que o transcende. Assim, para que a primazia lógica do sujeito não caia num monologismo abstrato, é imprescindível pressupor uma reflexividade radicada na própria realidade em si e para si e, portanto, originariamente permeável à inteligência e à linguagem. A recusa dessa solução e as aporias daí decorrentes constituirão o núcleo da metafísica moderna e de seus diferentes desdobramentos no racionalismo e no empirismo.

Após a revolução científica a questão do método ganha primazia no pensamento moderno, porque a passagem do homem à realidade tornou-se problemática, uma vez que a inteligibilidade da realidade, na nova ontologia, foi drasticamente circunscrita, o que torna necessário, então, avaliar as possibilidades e limites dessa passagem. Por outro lado, essa cisão significa que o homem não pode mais ser compreendido em seu vínculo

⁵¹ A exposição sobre Descartes não pode ser aqui apresentada em toda a sua extensão, mas visa apenas a ocupar um lugar determinado no argumento desenvolvido neste capítulo. Ajudou-nos muito a exposição sintética que encontramos em: COPLESTON, Frederick. **Historia de la Filosofia. Vol. IV: De Descartes a Leibniz**. Barcelona, Ariel, 1984. p. 66-147. Utilizei também os trabalhos de grande erudição e penetração de Luc marion. Ver, MARION, Jean-Luc. **Sur L'Ontologie Grise de Descartes. Science Cartésienne et Savoir Aristotelicien dans la "Regulae"**. Paris, Vrin, 1975. Também, IDEM. **Sur Le prisme Métaphysique de Descartes. Constitution et Limites de L'Onto-théo-logie dans la Pensée Cartésienne**. Paris, PUF, 1986. Ver também, COURTINE, Jean-François. **Suarez et le Système de la Métaphysique**. Paris, PUF, 1990. p. 482-495.

intrínseco com a realidade em seu fundamento, ou seja, não pode mais ser concebido como inteligência espiritual (Nous ou Intellectus). O homem passa, portanto, a ser concebido como sujeito num sentido estrito, ou seja, como referido a si mesmo e como fundamento (sub-jectum) da realidade enquanto cognoscível como objeto (ob-jectum).

Do ponto de vista da metafísica clássica – se tomarmos como referência o conceito analógico e transcendental de Ser tal como foi comodamente expresso na conhecida proposição escolástica “*Ens unum, verum et bonum convertuntur*” – instala-se uma triplíce crise: a da **realidade em si** (unum), que não pode mais ser compreendida em sua inteligibilidade absoluta; a da **verdade para si** (verum), que não pode ser mais afirmada em sua transcendentalidade de norma objetiva para o conhecimento humano; do **sentido para nós** (bonum), pois este perde os seus vínculos com a verdade e o ser, uma vez que a realidade não mais apresenta qualquer significado ético. Nesta perspectiva metafísica, o problema axial do pensamento moderno será: como passar da subjetividade finita ao sistema do real? Ou, como passar da certeza do sujeito (para nós) à verdade da realidade (em si) ? Ou, ainda, em termos hegelianos, como aceder ao absoluto? ⁵²

No entanto, as aporias derivadas do cartesianismo encontram uma espécie de resolução no plano da efetividade histórica: a problemática do sujeito-substância, que seria tomado como fundamento do saber, tende a ser substituída pela idéia de subjetividade. Isto é, se o sujeito moderno pode ser concebido como auto-referência e atividade auto-reflexiva, a subjetividade pode ser concebida como a atividade de auto-

⁵² São muitos e complexos os desdobramentos da metafísica moderna do sujeito, desdobramentos que levaram às idéias do “abandono”, da “impossibilidade”, da “realização”, da “suprassunção” (Aufhebung), “superação” (Überwindung), “resignação” (Verwindung) da metafísica. Ver, KALINOWSKI, Georges. *L’Impossible Métaphysique*. Paris, Beauchesne, 1981. Ver também, RICHIR, Marc. *La Crise du Sens et la Phénoménologie. Autour de la Krisis de Husserl*. Grenoble, Ed. Millon, 1990. p. 9-60. Obra que utilizamos também parcialmente na compreensão do significado da ciência moderna.

posição do sujeito no mundo. Em outras palavras, se definimos o sujeito, na perspectiva metafísica, como substância, podemos definir a subjetividade, na perspectiva ideológica, como atividade, e a razão deixa de ser princípio do conhecimento para converter-se em racionalidade como instrumento da ação de dominação do mundo e construção da sociedade. O que aqui queremos ressaltar é, ao mesmo tempo, os deslocamentos e a consistência na passagem da metafísica moderna do sujeito para o projeto civilizatório da modernidade concebida como realização de uma racionalidade empírico-analítica e crítica, pragmática e epocal. Tal projeto civilizatório e tal concepção de racionalidade encontraram a sua expressão programática nos ideais difundidos pela Ilustração (Aufklärung) que iniciou o período cronológico e a perspectiva ideológica que poderíamos designar como "modernidade clássica".⁵³

A encarnação da idéia moderna de modernidade na efetividade da história realizou-se através de um processo longo e tortuoso, pois só na segunda metade do século XVIII, com a secularização da filosofia cristã da história, surgiu a idéia secular de progresso, transformando a concepção milenarista no anúncio de uma era de progresso humano infundável na terra, como descreve Krishan Kumar

"Essa visão [clássica e cristã] de tempo e história foi solapada de forma gradual na segunda metade do século XVIII, abrindo caminho para um novo conceito de modernidade. Um papel importante nesse particular coube à filosofia cristã da história, que finalmente sugeriu a idéia de modernidade, que lhe era inerente desde o começo. Mas só podia assim fazer tornando-se secularizada por completo. O que Kant chamou 'terrorismo moral' do cristianismo – a expectativa apocalíptica do fim do mundo – tinha que ser, primeiro, exorcizado. E isso aconteceu sobretudo com a forma milenarista, tão vigorosa no século XVII. Ao refletir sobre ela, e sobre a relação que a mesma guardava com as novas perspectivas científicas da época, pensadores de fins do século XVII em diante converteram as crenças milenaristas em uma idéia secular de progresso. O milênio tornou-se

⁵³ Ver, CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**. Campinas, Ed. Unicamp, 1997.

científico e racional, o alvorecer de uma era de progresso humano infundável na terra. A idéia de progresso, da forma concebida por Kant, Turgot, Condorcet e outros no século XVIII, foi a base da nova idéia de modernidade. O século XVIII não trouxe apenas a cidade celestial para terra. Secularizou o conceito cristão de tempo e transformou-o em uma filosofia dinâmica da história. As divisões, então convencionais, de Antiga, Medieval e Moderna foram elevadas à categoria de “estágios” da história mundial e estes, por sua vez, aplicados a um modelo evolucionário da humanidade, que concedeu especial urgência e importância ao estágio mais recente, o moderno. Os tempos modernos finalmente ganhavam vida. Não eram mais considerados simples cópias inferiores de tempos mais antigos, mais gloriosos (...) Ao contrário, a modernidade significava rompimento completo com o passado, um novo começo baseado em princípios radicalmente novos. E significava também o ingresso em um tempo futuro expandido de forma infinita ... “Nostrum aevum” nossa era, transformou-se em “nova aetas”, a nova era. (...) A modernidade adquire status messiânico. O passado carece de sentido, exceto como preparação para o presente. Não nos ensina mais pelo exemplo. Sua única utilidade é ajudar-nos a compreender aquilo que nos tomamos (...) não cabia mais a velha suposição de constância da natureza humana e de uniformidade básica da vida humana ao longo das épocas (...) Os modernos são diferentes dos antigos. A história muda a natureza humana, bem como as formas da vida social (...) Os modernos vivem em um novo mundo e dependem apenas de si mesmos para descobrir maneiras de pensar e de agir (...) A modernidade em geral é concebida como um conceito aberto. Implica a idéia de continuação ininterrupta de coisas novas”⁵⁴

No entanto, a figura filosófica que expressou, por excelência, a consciência moderna da modernidade foi a da “revolução copernicana”, que Kant expôs no prefácio à segunda edição da “Crítica da Razão Pura” (1787), segundo a qual da mesma forma que Copérnico explicou o movimento aparente dos astros em função da posição do espectador também a sua crítica remeteria toda objetividade possível à posição do sujeito

⁵⁴ Cf.: KUMAR, Krishan. Op. Cit. p. 91-92. A longa citação da obra de Kumar serviu-nos, por sua clareza, para indicar a viragem na consciência histórica que ocorreu na segunda metade do século XIX. Não é nossa intenção elaborar de modo mais detalhado o significado da idéia de progresso, mas apenas indicar o seu lugar no argumento desenvolvido neste capítulo. Para uma exposição sintética e uma bibliografia sobre o tema, ver: BOCK, Kenneth. *Teorias do Progresso, Desenvolvimento e Evolução*. In: NISBET, Robert e BOTTOMORE, Tom (Org.). *História da Análise Sociológica*. R.J., Zahar, 1980. p. 65-117.

cognoscente. A metáfora kantiana parece ser, em princípio, surpreendente: pois a conclusão da astronomia copernicana teria sido o descentramento do homem em relação ao sistema do mundo, enquanto a conclusão da crítica kantiana seria o seu recentramento, pois ao invés da terra girar em torno do sol perdendo a sua antiga primazia, o objeto é que gira em torno do sujeito que reafirma-se em sua prioridade. Foi o que levou Bertrand Russell a ironizar a metáfora kantiana considerando-a como tendo sido, na verdade, uma “contra-revolução ptolomaica”. A objeção de Russell parece pertinente, pois Copérnico obriga o observador a corrigir a sua certeza imediata e a submeter-se a uma verdade objetiva, porém o que ele parece não advertir é que até mesmo a certeza ingênua pressupunha uma inteligibilidade dada como seu fundamento, pressuposição que vai sendo erodida com o avanço da racionalidade científica e sendo substituída por uma inteligibilidade construída.⁵⁵

Assim, a suspeita que se lança contra a certeza sensível não leva ao supra-sensível, como na metafísica clássica, mas atinge a própria idéia de verdade enquanto aquilo que se dá num nível superior de racionalidade, no nível onto-teológico. Kant daí extrai as conseqüências: para que se preserve o alcance universal da ciência e se evite a conclusão contingencialista do ceticismo é necessário que o seu fundamento seja deslocado do registro do dado transcendente que definia a objetividade para o registro da construção transcendental que define o caráter estrutural da subjetividade. Kant não pretendeu, portanto, com a sua metáfora, traduzir o significado literal da astronomia copernicana, mas o sentido filosófico que a racionalidade científica iria adquirindo. Ao afastar, na dialética transcendental, a concepção cartesiana do “eu metafísico” como uma

⁵⁵ Cf.: RUSSELL, Bertrand. *El Conocimiento Humano*. Madrid, Taurus, 1964. p. 10. Apud.: COLOMER, Eusebí. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger. Vol. I : La Filosofía Trascendental de Kant*. Madrid, Herder, 1986. p. 69-71. Que faz um breve comentário sobre a interpretação de Russell.

paralogia, como uso ilegítimo da categoria de substância, Kant acaba assestando um duro golpe na metafísica moderna do sujeito considerada em sentido forte. O “eu metafísico” é substituído pelo “eu transcendental” (ich denke) como poder infinito de síntese, poder que atesta para o homem, por sua inclinação espontânea para a metafísica, a sua grandeza moral e a sua miséria teórica. Ao coroar na “analítica dos conceitos”, o domínio do entendimento com o “eu penso” como pura atividade de síntese e ao demonstrar como essa atividade possui um caráter inevitavelmente transgressor das fronteiras do entendimento (Verstand), Kant desloca o domínio da razão (Vernunft) do registro teórico para o registro prático.⁵⁶ É nele que podemos compreender a insubmissão da razão às condições de possibilidade do conhecimento: a razão rompe os seus condicionamentos porque confronta-se com a experiência incontestável do incondicionado, confronta-se com a moralidade enquanto um “fato transcendental” (Faktum der Vernunft).⁵⁷ Ao transferir a metafísica do sujeito para o âmbito da ação descortina-se o horizonte das filosofias da história que dominaram amplamente o pensamento do século XIX e cumpriram, em parte, a função de legitimar ideologicamente o projeto da modernização. Em Kant inicia-se o processo de des-substancialização do sujeito, porém não apenas no sentido de sua transformação numa mera estrutura formal,

⁵⁶ Cf.: KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985. p. 135-137. Como estou citando sem seguir estritamente a convenção gostaria de explicitar o seguinte: refiro-me aqui ao parágrafo 17 da segunda seção do segundo capítulo da “Analítica dos Conceitos” e utilizando a segunda edição de 1787. Este parágrafo coroa o domínio do entendimento como está claramente indicado em seu próprio título: “*O princípio da unidade sintética da apercepção é o princípio supremo de todo uso do entendimento*”.

⁵⁷ Essa passagem pode ser claramente apreendida na argumentação kantiana. Ver KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Kant (II)**. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril, 1980. Ver sobretudo a 3ª seção (Transição da Metafísica dos Costumes para a Crítica da Razão Prática Pura). Sobre o “*Faktum da Razão*” ver, numa outra linha argumentativa, o parágrafo 7 da “Analítica da Razão Pura Prática. Cf.: KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Lisboa, Edições 70, 1986. p. 42-45.

mas também na direção de sua abertura para a ação e para a história. Ou, como observa Alain Renaut

“...Kant fornece uma primeira resposta verdadeiramente consistente à questão: ‘o que é o homem?’ – saber que o homem é o sujeito do esquematismo : resposta que coloca certamente a reflexão do filósofo em presença de um sujeito (como autor de uma atividade), mas de um sujeito não fechado sobre ele mesmo (pois ele é abertura para a temporalidade) e portanto radicalmente finito, ao mesmo tempo que, mais genericamente, não metafísico (pois ele recebe a estrutura categorial, mas não a funda). É portanto esse pensamento do sujeito como atividade (nem substância, como o sujeito metafísico, nem estrutura formal, como o sujeito transcendental) que se explicita num último momento da teoria da subjetividade, realizado com a concepção do sujeito como sujeito prático”.⁵⁸

Com a figura da “revolução copernicana” encontramos-nos no coração da modernidade clássica: a atividade humana instaura-se como a medida do mundo e o sujeito kantiano que a exprime, apesar de ser concebido como rigorosamente finito, reveste-se de uma dimensão fáustica.⁵⁹

O sujeito metafísico converte-se em sujeito transcendental e este em sujeito de uma atividade incessante, ou seja, em subjetividade que só pode ser definida por sua auto-posição efetiva no mundo. Revela-se aqui o profundo vínculo entre a subjetividade e a

⁵⁸ Cf. : RENAUT, Alain. **Kant Aujourd’hui**. Paris, Aubier, 1997. p. 197. Aqui não endossamos, entretanto, a perspectiva global desenvolvida por Renaut.

⁵⁹ A interpretação de Kant aqui esboçada é o resultado de diversas leituras e, do mesmo modo que foi indicado nas notas 48 e 53, inclui-se aqui apenas episodicamente na construção do argumento deste capítulo. Essa interpretação não tem um caráter exegético, mas tende numa determinada direção, a que foi desenvolvida por Heidegger. Ver, HEIDEGGER, Martin. **Kant et le Problème de la Métaphysique**. Op.cit. Cf.: Nota 9. Tal leitura é também parcialmente devedora da discussão posta por Heidegger do caráter onológico da Crítica da Razão Pura e de sua relação com o tempo, nesse sentido ver, HEIDEGGER, Martin. **Interprétation Phénoménologique de la “Critique de la Raison Pure” de Kant**. Paris, Gallimard, 1982. Os pressupostos da interpretação heideggeriana da “Analítica Transcendental” encontra-se no parágrafo 17 do capítulo II, da primeira seção, segunda parte e a questão da relação do “eu penso” com o tempo encontra-se no parágrafo 25, capítulo II, segunda seção, segunda parte. Inspirei-me também na obra de Lebrun sobre a “Crítica da Faculdade de Julgar”, ver LEBRUN, Gérard. **Kant e o Fim da Metafísica**. São Paulo, Martins Fontes, 1993. Para um rápido e recente balanço das diversas interpretações de Kant e sobretudo para a teoria kantiana do sujeito ver a obra de Alain Renaut citada na nota anterior. Renaut, deve-se sublinhar, é um crítico implacável do heideggerianismo.

racionalidade que se empenha na dominação da natureza e na construção da sociedade. No entanto, também aqui delinea-se um paradoxo: des-substancializado e des-trancendentalizado o sujeito, num certo sentido, dissolve-se em sua densidade ontológica e só pode ser reconhecido “a posteriori” como efeito mundano da atividade concreta e empírica dos homens. Nessa perspectiva, excluído o sujeito em sua dimensão ontológica e transcendental, passamos a falar em “subjetivação” ou em “efeitos de subjetivação” que podem ser identificados empiricamente nos indivíduos e nos grupos, em seu caráter efêmero e contingente ou como simulacros e diferenças de superfície. Numa diferenciação que torna tudo cada vez mais indiferente. A modernidade enquanto idéia filosófica declina para transfigurar-se num processo de acelerada modernização. Os seus antigos referenciais filosóficos re-interpretados como dispositivos meta-narrativos tornam-se supostamente obsoletos e as próprias figuras do “fim da filosofia” como realização, suprassunção ou superação são deixadas para trás. O “esquecimento do ser” (Seinsvergessenheit) revela-se em sua face inesperada, numa reviravolta do humanismo, como “esquecimento do sujeito” ou “esquecimento do homem” (Menschvergessenheit). O senhorio do mundo converte-se em domínio da técnica. A modernidade abisma-se no pós-modernismo.

2. O Destino da Psicanálise na Dialética da Modernidade:

2.1. Observação Preliminar:

A tese que aqui queremos propor é bastante simples: a psicanálise não poderia ter nascido em qualquer configuração cultural, mas é um produto da cultura ocidental moderna, tanto no plano histórico dos processos socioculturais efetivos, quanto no plano

espiritual em que se sucederam as diferentes imagens e concepções filosóficas do homem acerca de si mesmo. A psicanálise não pode ser, portanto, desvinculada do longo, complexo e vicissitudinário trabalho de reflexão sobre o sujeito. Nesse sentido podemos dizer que a psicanálise é um destino da modernidade, não na acepção comum de uma fatalidade cega, mas como uma possibilidade que se realizou historicamente mas que já estava virtualmente presente no cogito cartesiano enquanto ato inaugural do pensamento moderno. Adotamos, pois, a concepção de destino como a expôs Henrique Vaz

*“A categoria de **destino** (Schicksal) deve ser aqui entendida não no sentido de um cego acontecer, mas de uma ‘fatal’ (de factum) seqüência histórica (Geschick) que advém necessariamente como desdobramento ‘historial’ (geschichtlich) de um episódio primeiro e principal, do qual procede justamente o curso de um **destino** inscrito no tempo de uma história. O **destino** é, assim, tecido pela realização no tempo das possibilidades contidas no episódio histórico inaugural. Ele poderá ser lido ou interpretado quando essas possibilidades se realizarem historicamente numa seqüência de episódios unidos pelo fio de um sentido único, e que parece caminhar para o seu fim. Aqui, como em todo processo histórico dotado de uma estrutura inteligível (ou dialética), o começo é elucidado pelo fim”⁶⁰*

Por isso, nesse momento crepuscular da modernidade, a psicanálise encontra-se em situação privilegiada para interrogar-se acerca de seu destino histórico. Interrogação que pode e deve ser colocada em diversos níveis: no da consciência explícita de Freud enquanto pensador “Aufklärer” típico, no da rigorosa estruturação conceitual de sua teoria, na das diferentes e até mesmo divergentes hermenêuticas que podem ser propostas a partir da tessitura polissêmica e dinâmica, obscura e lacunar, alusiva e aberta de sua escritura. Nessa dissertação, que não passa de um modesto exercício de

⁶⁰ Cf.: VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura**. Op. Cit. p. 343-344. Sobre as questões referentes à necessidade, contingência e liberdade na história, ver DOMINGUES, Ivan. **O Fio e a Trama. Reflexões sobre o Tempo e a História**. São Paulo/Belo Horizonte, Iluminuras/UFMG, 1996. 95-168.

interpretação, esses diversos níveis não são rigorosamente distintos e, em conseqüência, não podem ser rigorosamente articulados. Tal tarefa exigiria um trabalho de muito maior fôlego. Podemos, não obstante, antecipar o escopo de nossa interpretação: embaralhamos os planos de modo a entrecruzar a consciência explícita de Freud e os condicionantes culturais vienenses que a geraram, que serão abordados no próximo capítulo, com as nossas hipóteses de leitura que não podem ser, aqui e agora, respaldadas exaustivamente, mas que pressupõem sempre que a teoria psicanalítica traz idéias que ultrapassam e transgridem a intenção científica e filosófica freudiana. Em outras palavras, a teoria psicanalítica é portadora de uma teoria do sujeito em sentido forte, o que a torna antagônica às diversas tentativas “pós-modernas” de exclusão do sujeito, mas que tal teoria não pode ser simplesmente assimilada às teorias do sujeito propostas pela modernidade clássica. Por isso mesmo, a psicanálise torna-se um estimulante “objeto” de reflexão, tanto numa direção “centrífuga”, porque pode contribuir para a compreensão do sentido filosófico da modernidade, quanto numa direção “centrípetas”, porque a elucidação de seu significado filosófico-cultural, ainda que com uma forte carga especulativa, pode virtualizar ⁶¹ desenvolvimentos conceituais posteriores no domínio interno de sua teorização.

⁶¹ Tomamos o termo “virtualizar” num sentido conceitual específico e não de modo apenas retórico. Assim, virtualizar a psicanálise, consiste em “potencializá-la” em direção a um novo campo problemático. Esse campo é aqui o da reflexão filosófica sobre a modernidade. O conceito de virtual que aqui utilizamos, retirado de uma obra de Pierre Lévy, pode ser apresentado do seguinte modo: “Compreende-se agora a diferença entre a realização (ocorrência de um estado pré-definido) e a atualização (invenção de uma solução exigida por um complexo problemático). Mas o que é a virtualização? Não mais o virtual como maneira de ser, mas a virtualização como dinâmica. **A virtualização pode ser definida como o movimento inverso da atualização.** Consiste em uma passagem do atual ao virtual, em uma ‘elevação à potência’ da entidade considerada. A virtualização não é uma desrealização (a transformação de uma realidade num conjunto de possíveis), mas uma mutação de identidade, um deslocamento do centro de gravidade ontológico do objeto considerado: em vez de se definir principalmente por sua atualidade (uma ‘solução’), a entidade passa a encontrar a sua consistência essencial num campo problemático. Virtualizar uma entidade qualquer consiste em descobrir uma questão geral à qual ela se relaciona, em fazer mutar a entidade em direção a essa interrogação e em redefinir a atualidade de partida como resposta a uma questão particular”. Cf.: LÉVY, Pierre. **O Que é Virtual?** São Paulo, Editora 34, 1996. p. 17-18.

2.2. Consideração Histórico-filosófica:

A concepção freudiana acerca da modernidade encontra-se num pequeno e bem conhecido texto que foi apresentado em duas versões – a XVIII das “*Conferências Introdutórias à Psicanálise*” e o artigo “*Uma Dificuldade da Psicanálise*” – e que foi denominado por Paul-Laurent Assoun como “*parábola de fundação da psicanálise*”. O esquema subjacente ao texto, como nos mostra Assoun, foi quase que diretamente reproduzido de Ernst Haeckel e exprime um modelo evolucionista da história, porém matizado por um certo desencantamento que poderia ser traduzido da seguinte forma: há um progresso inegável da civilização mas o seu preço é o abandono das antigas ilusões. E Freud conclui a seqüência dos golpes narcísicos com uma frase que se tornou emblemática: “*o eu não é o senhor em sua própria casa*”. Porém, poderíamos acrescentar, uma vez superada a inibição narcísica, acabou por transformar-se em “senhor do mundo”. Desse modo, em sua consciência filosófica explícita, Freud alinha-se com o humanismo de corte feuerbachiano, como podemos ver na rápida argumentação esboçada no capítulo XII da “*Psicopatologia da Vida Quotidiana*”, segundo o qual o homem só conquistará a terra quando libertar-se das quimeras do céu.

Porém, se assim é, não haveria um equívoco na interpretação freudiana dos sucessivos golpes infligidos pela ciência ao narcisismo humano? Na verdade a associação entre geocentrismo e antropocentrismo – feita por Haeckel e endossada por Freud – não se sustenta historicamente. Ao contrário, o geocentrismo testemunhava, como demonstrou Rémi Brague em sua dura crítica do texto freudiano, uma grave humilhação para o homem

que seria prisioneiro do mundo inferior, do mundo sub-lunar, do qual só poderia ascender submetendo-se à uma realidade que o ultrapassava, à uma medida objetiva: seja o inteligível platônico tomado como “méttron” em contraposição ao “homem-medida” protagoriano, seja a alma cósmica da doutrina estóica, já matizada de um certo antropocentrismo. Assim, o que seria o suposto privilégio cósmico do homem no modelo medieval não pode sequer comparar-se com a sua reivindicação moderna de ser o centro ideal do mundo. Como observa precisamente Henrique Vaz:

*“a essa centração tópica que confinava o homem à terra, correspondia justamente a descentração metafísica que o elevava à contemplação (theoria) do absoluto transcendente. No paradigma da metafísica moderna, a descentração se dá com relação ao lugar do homem no mundo, com a relativização do espaço e do tempo e com a geometrização e infinitização do espaço físico, obedecendo ao modelo do espaço euclidiano. Mas, a essa descentração tópica corresponde uma recentração no plano metafísico, segundo a qual o homem, como sujeito, passa a ocupar o centro do universo inteligível”.*⁶²

Nessa perspectiva, os golpes sofridos pelo narcisismo humano poderiam ser interpretados, ao contrário da opinião de Freud, como episódios na construção de um projeto prometeístico empolgado pela pretensão de referir toda a realidade à atividade humana e a modernidade deveria, portanto, ser definida como época eminentemente narcísica ou, de acordo com a terminologia heideggeriana, como a época que levou o “esquecimento do ser” às suas últimas conseqüências com a ordenação (Gestell) técnica do mundo, ordenação que põe todas as coisas à disposição do homem de modo a acabar disponibilizando o próprio homem, pois *“esta vontade de maestria torna-se tanto mais insistente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle do homem”*.

⁶² Cf.: VAZ, Henrique. **Escritos de Filosofia III**. Op. Cit.. p.238-239. Passagem em que enfatiza um aspecto pouco estudado o geocentrismo. Sobre o tema ver, BRAGUE, Rémi. *Le Géocentrisme Comme Humiliation de L'Homme*. In: BRAGUE, R. et COURTINE, J.-F.. (Dir.). **Herméneutique et Ontologie**. Paris, PUF, 1990. p. 203-223.

A aplicação do esquema onto-teológico heideggeriano ao conjunto do pensamento ocidental é, sem dúvida, problemático.⁶³ No entanto, sobretudo quando o circunscrevemos à compreensão do pensamento moderno a sua fecundidade é inegável ao mostrar o vínculo profundo que liga a subjetividade cartesiana à realização da dominação técnica do mundo. Com efeito, retomando brevemente o que já desenvolvemos neste capítulo, se o cogito pode ser interpretado, na própria intuição que o instaura, como uma “res”, como “*res cogitans*”, é porque o pensamento deve implicar na imediatidade da intuição, não apenas o “pensado”, como seu conteúdo objetivo, mas também o “pensante”, como sujeito que o sustenta. Isso porque o pensamento é sempre acompanhado da consciência-de-si, não como consciência reflexa, mas como intuição, como apreensão imediata de si como atividade e atualização. Desse modo, o homem só se mantém em sua essência enquanto “*res cogitans*” pela mediação de uma incessante atividade e, assim, a conservação da existência humana deixa de ser concebida como resultado da permanente intervenção de Deus e passa a ser compreendida como auto-conservação, como decorrente da própria atividade humana, inaugurando-se, deste modo, a perspectiva prometeica da modernidade. A psicanálise que ao nível da “dóxa”, ao nível da consciência filosófica de Freud, inclui-se na linhagem desta modernidade, ainda que marcada por um profundo desencanto em relação às suas possibilidades prometeicas, ao nível da “episteme”, de sua teorização e das leituras filosóficas que ela possibilita, promove uma crítica radical, mas não sectária, ao próprio fundamento da modernidade. A

⁶³ Nossa leitura da modernidade é de inspiração heideggeriana, porém não consideramos o seu esquema aplicável ao conjunto do pensamento ocidental, como é o caso, por exemplo, do neo-platonismo. Cf. BEIERWALTERS, Werner. **Identität und Differenz**. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1980. P. 131-143. (A tradução italiana aborda a questão como um capítulo conclusivo sobre o confronto da tese heideggeriana com o pensamento neo-platônico. Cf. Milano, Vita e Pensiero, 1989. P. 365-378.). Ver também, NARBONE, Jean-Marc. “*Henôsis*” et “*Ereignis*”: *Remarques sur une Interprétation Heideggerienne de L’ Un Plotinien*. ÉTUDES PHILOSOPHIQUES, No. 1 (1999): 105-121.

compreensão desta hipótese exige, entretanto, algumas outras elucidações sobre o seu estatuto teórico nesse último ciclo da modernidade.

A intrincada gênese do pensamento freudiano não pode ser desvinculada de uma determinada configuração ideo-histórica, uma configuração que pode ser pensada como um momento dialético na formação da modernidade e que encontrou a sua expressão privilegiada na atmosfera densa e efervescente da sociedade e do universo intelectual vienense, metrópole centro-européia que desenvolveu um clima cultural no qual convergiam uma extraordinária inquietação criadora e a intuição dramática da iminente derrocada política que destroçaria o império habsbúrgico. Assim, não foi casualmente que a psicanálise fez a sua aparição neste cenário centro-europeu (Mitteleuropa) que foi também o berço de algumas das mais importantes correntes do pensamento contemporâneo: o empíreo-criticismo de Ernst Mach, a fenomenologia de Edmund Husserl, o neopositivismo do Círculo de Viena e a filosofia da linguagem de Ludwig Wittgenstein. Grande parte do pensamento contemporâneo foi gerado, portanto, neste “laboratório vienense” onde se ensaiavam, na irônica expressão de Karl Kraus, os “últimos dias da humanidade” ou, poderíamos dizer, “os últimos dias da modernidade”.⁶⁴

A psicanálise também nasceu deste laboratório cultural que anteciparia transformações e tendências que tornar-se-iam universais. Assim, não é de se estranhar o seu posterior êxito social, que acompanhou o seu deslocamento do conturbado universo centro-europeu para os países ocidentais que, no segundo pós-guerra, iriam consolidar-se como sociedades democráticas de massa e vanguarda do capitalismo. Os regimes

⁶⁴ A expressão de Karl Kraus (“*Die letzten Tagen der Menschheit*”) refere-se aos últimos dias do Império Austro-Húngaro e é o título que ele deu à sua comédia sobre a Primeira Guerra Mundial. Cf.: TOULMIN, Stephen & JANIK, Allan. **Wittgenstein’s Vienna**. New York, Touchstone Book, 1973. p. 14 e 67-91. Retomaremos a relação da teoria psicanalítica com a cultura vienense no segundo capítulo.

totalitários, o nazi-fascismo e o stalinismo, sempre foram hostis a psicanálise, perseguiram-na e impediram o seu exercício, o que parece indicar que ela soube captar as demandas do individualismo em acelerada ascensão e, assim, simultaneamente, expressar e responder à tendência de crescente psicologização do indivíduo e privatização dos valores morais. Um movimento que já se encontrava, e de modo eminente, como veremos no próximo capítulo, no contexto cultural vienense. Porém, a primazia do “*Homo Psychologicus*” no mundo anglo-saxão não era onerada pelo sentimento decadentista ou “*pathos trágico*” que lhe atribuía a modernidade vienense e o fez também o próprio fundador da psicanálise. E isso porque a psicologização do indivíduo nas sociedades democráticas ocidentais, que representavam o estágio mais avançado do capitalismo, ainda não traduzia com a mesma evidência a gravidade de seu desamparo (*Hilflosigkeit*). O fardo insuportável de sua solidão e de sua responsabilidade. nessas sociedades, o desgaste da tradição e dos valores pré-modernos – tradição e valores que, aliás, já haviam sido submetidos nesses países à prova da modernização muito tempo antes do que Europa Central e, por isso mesmo, de modo menos traumático – era compensado pela possibilidade de auto-realização material e afetiva dos indivíduos, possibilidade assegurada pela prosperidade econômica, pelo liberalismo político e pela forte presença da moral puritana. Nesse ambiente a psicanálise deveria funcionar, sob o signo da ciência e da técnica, de modo a prover procedimentos eficazes para enfrentar as disfunções estruturais que necessariamente emergiriam numa sociedade que deveria ser simultaneamente disciplinada e livre, burocratizada e individualista. Ela converte-se, então, num componente essencial do arsenal estratégico destinado a fornecer as necessárias mediações para o que Daniel Bell denominou “as

contradições culturais do capitalismo”, contradições que ele mesmo resumiu da seguinte forma

“O estilo característico do industrialismo baseia-se nos princípios da economia e do economizar: a eficiência, os custos mínimos, a maximização, a otimização e a racionalidade funcional. Não obstante, é esse mesmo estilo que entra em conflito com as tendências culturais avançadas do mundo ocidental, pois a cultura modernista exalta os modos anti-cognoscitivos e anti-intelectuais que aspiram ao retorno às fontes instintivas da expressão. De um lado destaca-se a racionalidade funcional, a adoção tecnocrática de decisões e as recompensas meritocráticas; de outro, os humores apocalípticos e os modos anti-rationais de conduta. Nesta disjunção reside a crise histórica de toda sociedade burguesa ocidental. Esta contradição cultural constitui, de longe, a divisão da sociedade mais carregada de conseqüências” (BELL [1982]: 89)

O alcance sociológico do diagnóstico de Bell pode ser contestável e, de fato, desencadeou uma extensa polêmica, mas o próprio interesse crítico que suscitou parece testemunhar que ele conseguiu apreender, ao menos descritivamente, uma nova sensibilidade, uma nova mentalidade decorrente da massificação de temas modernistas que eram anteriormente restritos à vanguarda artística e literária, ao circuito da alta cultura. Para nós esta perspectiva descritiva, quase intuitiva na apreensão de um novo clima social é que nos interessa quanto à penetração da psicanálise no ocidente e, em especial, nos Estados Unidos. De fato, após o grande êxodo de analistas europeus fugindo da barbárie nazista, a psicanálise encontrou, na América da década de cinquenta, o apogeu de sua popularidade, quando a opulência das classes médias no pós-guerra favoreceu a difusão de uma cultura “midlebro”. Nesta, a contestação da antiga vanguarda modernista, as idéias críticas radicais, são diluídas e convertem-se num “estilo de vida” cioso de privacidade, em modismos intelectuais, vivências sensoriais e comportamentos alternativos, tudo isso alimentando o jogo do “in-and-out” difundido pelas grandes revistas de cultura da classe média urbana (BELL [1982]: 54-55). A

psicanálise, medicalizada e psiquiatrizada, colocada a serviço das “relações humanas” servirá como um saber-ponte entre as exigências contraditórias da racionalidade do sistema e da expressividade dos indivíduos. Trata-se, porém, de um saber que demandado em sua eficácia não duvida de si mesmo, de sua legitimidade científica e de sua capacidade terapêutica, encontrando um lugar seguro e prestigioso, um nicho confortável na divisão social do trabalho intelectual. Deparamo-nos, então, com uma situação singular: transformada em técnica de adaptação ou em meio de expressão das individualidades, a psicanálise, no momento de sua popularização, abandona o seu lugar crítico – lugar quase filosófico em sua pretensão de interrogar a cultura – para tornar-se uma doutrina conformista e uma terapêutica pacificadora ideologicamente integradas na mentalidade dominante.

A ambição filosofante da psicanálise – ambição que nasce de sua função antropológica numa sociedade mergulhada numa profunda crise de sua dimensão simbólica – é amputada em nome de sua eficiência imaginária, isto é, da crença continuamente alimentada no indivíduo da viabilidade da realização ótima de suas potencialidades, através do encontro do seu lugar único e certo no leque das possibilidades oferecidas pelo sistema. Quando esta eficiência imaginária for contestada – não só por seus próprios fracassos, pelo recrudescimento dos conflitos socioculturais e pelo crescente déficit de motivação inerentes à sociedade de consumo de massa, mas também pela ascensão dos meios mais rápidos e acessíveis da imaginação dessubjetivizada, induzida pelas imagens hiper-reais do aparato telemático ou do onirismo das drogas legais e clandestinas – então a psicanálise perderá a sua razão de existir.

Não nos deve surpreender, portanto, a intensidade e violência das críticas que vemos atualmente, sobretudo no mundo anglo-saxônico, serem dirigidas contra a teoria e

a prática psicanalíticas. Busca-se com insistência, e com larga ressonância na mídia, demonstrar o caráter epifenomênico do psiquismo, que seria apenas um efeito dos mecanismos bioquímicos do sistema nervoso. Ou, numa abordagem mais sofisticada, o estatuto ontológico do psiquismo é dissolvido numa linguagem ficcional e descritiva, enquanto reserva-se para as neurociências o lugar da linguagem científica e explicativa, pressupondo-a como a única dotada de *“fundamentum in re”*. O privilégio das neurociências em relação às ciências do psiquismo não pode ser considerado apenas como conseqüência dos avanços extraordinários da pesquisa neurocientífica nos últimos anos, mas decorre também do naturalismo epistemológico e da maré montante do que poderíamos denominar como uma ideologia neo-conservadora, uma concepção programaticamente avessa a qualquer abordagem crítica e histórica do comportamento humano e que insiste em excluir do campo do saber qualquer referência à subjetividade. Porém, é preciso ressaltar que a referência que aqui fazemos à “ideologia” não visa preservar a todo custo a psicanálise do necessário e fecundo confronto epistemológico com as neurociências e, tampouco, inscreve-se na estratégia defensiva da imunização, tão comuns no marxismo e no psicanalismo, e que consiste em desqualificar previamente toda crítica recorrendo-se a algum expediente interno à teoria criticada. Ao contrário, trata-se aqui de uma abordagem assumidamente “externalista” cuja intenção é compreender a situação ideo-histórica da psicanálise, o seu significado antropológico na medida em que ela ocupa um lugar “quase filosófico” em nossa modernidade tardia.⁶⁵

⁶⁵ Sobre a questão da estratégia de “imunização epistemológica”, ver, ANTISERI, Dario. *Proceso al Marxismo y al Psicoanálisis*. In: IDEM (Org.). **Análisis Epistemológico del Marxismo y del Psicoanálisis**. Salamanca, Sígueme, 1978. P. 13-110. Quanto ao conceito de ideologia aqui mencionado não deve ser compreendido no sentido corriqueiro do “marxismo vulgar”, nem por isso pode ser simplesmente descartado como um conceito “superado” e “anacrônico”. Ver, THOMPSON, John B.. **Ideologia e Cultura Moderna. Teoria Social Crítica na Era dos Meios de Comunicação de Massa**. Petrópolis, Vozes, 1995. Especialmente, p. 43-99.

O futuro da psicanálise, portanto, parece vincular-se estreitamente à sua capacidade de compreender-se na dinâmica da cultura que a engendrou e o “mal-estar” dos analistas não pode ser dissociado do “mal-estar” de um mundo que levou ao paroxismo o questionamento de sua própria tradição civilizatória e lançou-se num debate agônico com seus antigos valores e ideais.

Obviamente não é possível, e excede ao âmbito e à pretensão desta dissertação, avaliar a extensão, profundidade e os múltiplos desdobramentos dessa verdadeira “crise de civilização” que em seu ciclo mais recente passou a ser vagamente designada como “pós-modernidade”. Mesmo porque, na ausência de uma terminologia minimamente consensual, as diferentes posições confundem-se e as análises que se multiplicam terminam em polêmicas ruidosas e em controvérsias inesgotáveis. Entretanto, ainda que muitos se recusem a definir a atual crise de civilização como a passagem de um efetivo limiar epocal (Epochenschwelle) – como teria sido o caso, por exemplo, da revolução francesa, ainda que muitos dos seus atores não tenham tido consciência do alcance das transformações que estavam ocorrendo – é inegável que nesse novo “fin-de-siècle” difundiu-se um sentimento generalizado de perplexidade ou de desencanto, de tédio e de descrença que, em seus diferentes matizes, parece assinalar o esgotamento de um projeto histórico, das “energias utópicas” que o moviam e o direcionavam para um futuro promissor. O próprio recurso ao prefixo “pós” para caracterizar essa nova sensibilidade emergente, parece confirmar esse diagnóstico pois através dele estaríamos caracterizando nossa época antes pelo contraste com o passado do que pela afirmação do futuro e nossa época, possuída por esse sentimento crepuscular, seria definida antes em relação ao seu “terminus a quo” do que por suas próprias virtualidades. Porém, mesmo recorrendo ao expediente da comparação com o passado, conseguimos

circunscrever com alguma clareza o significado de “pós-moderno”, pois tal demarcação pressuporia um certo consenso em relação ao significado de “modernidade” e sua diferenciação de termos correlatos como “moderno”, “modernização”, e “modernismo”. Essa dificuldade, que não pode ser contornada por algum “tour de force” terminológico ou pela ilusória segurança das definições formais, arrasta-nos para aquele estado de confusão semântica a que já aludimos e que acaba sobrecarregando a tonalidade afetiva e as valorações arbitrárias da polêmica em torno do “fim da modernidade”. Polêmica extensa e conturbada que empolgou, a partir dos anos oitenta, grande parte da intelectualidade ocidental e produziu abundante literatura, mas que engendrou dificuldades filosóficas e divergências de interpretação que não podem ser eludidas pelo uso corriqueiro do termo “pós-moderno”, pois a sua força de catalização afetiva que o torna tão cômodo – como o faz a mídia com a sua habitual ligeireza e certa intuição publicitária – apenas contribui para aumentar a exaltação emocional na guerra das “dóxo”, de modo que para alguns o “pós-moderno” é saudado como ultrapassagem de uma modernidade opressiva que se constituiu sob a égide de uma razão identitária e totalizante, enquanto para outros é lastimado como inelutável decadência, um mergulho no obscurantismo, uma nova ofensiva ideológica do conservadorismo da “contra-ilustração” (Gegen-Aufklärung).⁶⁶

⁶⁶ Referimo-nos ligeiramente à essa discussão que designamos de modo meramente alusivo como “problemática da modernidade”. A confusão linguística, agravada pela exaltação emocional, produziu toda uma série de estranhas expressões como “modernidade pós-moderna”, “antimodernismo moderno” ou “pós-modernidade antimoderna”. No entanto, parece não haver dúvida que - qualquer que seja a maneira de denominá-la - mais incisivamente como “pós-moderno” ou mais matizadamente como “modernidade tardia” ou “neo-moderno” - estamos diante de uma “transição profunda” cujo alcance ideo-histórico ainda não podemos avaliar. Cf.: PINILLO, José Luis. *El Impacto de la Cultura Postmoderna en las Ciencias Humanas*. MISCELANEA COMILLAS, Madrid, v. 52, 100 (1994): 179-197. Sobre a confusão terminológica, a imprecisão conceitual e os deslocamentos semânticos nas discussões sobre a “problemática da modernidade”, ver: MELLO E SOUZA, Nelson. **Modernidade: Desacertos de um Consenso**. Op. Cit.. Neste pequeno livro o autor ajuda-nos com alguns preciosos esclarecimentos, entretanto acaba também perdendo-se em meio ao seu empreendimento, o que nos adverte para a dificuldade da tarefa. Ver também,

Apesar dessas advertências, o que desejamos enfatizar em nosso argumento é que, independentemente de podermos determinar ou não uma verdadeira ruptura no nível infra-estrutural da sociedade e, portanto, a passagem de um "limiar epocal", parece ser incontestável, ao menos de um ponto de vista fenomenológico, o desgaste dos ideais regulativos da Ilustração. Desgaste que se deu através de um movimento histórico paradoxal: a normatividade do presente que, como vimos, define a modernidade, nega-se a si mesma no ato de sua própria realização ao instaurar a novidade como única tradição possível. Assim, ao suprimir num agora mítico ou imaginarizado a dimensão teleológica do tempo vetorial, lança a modernidade, perdida de si mesma e desvinculada de qualquer referência estável, no vórtice de uma exigência exasperada de auto-certificação (Selbstvergewisserung).

A psicanálise desempenha um papel importante nesse movimento contínuo de "auto-certificação" da modernidade, pois não deixa de ser uma expressão das demandas do individualismo ascendente – como, por exemplo, na proposição da utopia terapêutica, de um ideal de perfeita saúde psicossomática – mas também produziu uma teoria que contribuiu para a crítica das patologias da modernização, inscrevendo-se de modo original, portanto, no horizonte da crítica cultural alemã (Kulturkritik), que exerceu inegável influência na auto-compreensão de nosso século. Assim, a psicanálise, em sua situação ambígua e em seu tortuoso itinerário – desde seu difícil nascimento, passando por seu inesperado apogeu até o seu suposto declínio – constitui-se num fenômeno cultural cuja interpretação pode contribuir para a compreensão da dialética de formação e consumação

da modernidade, dialética no interior da qual a ela é simultaneamente agente e paciente, diagnóstico e sintoma.⁶⁷

Como expusemos brevemente na primeira parte deste capítulo, a modernidade, que em sua efetividade histórica e em sua autoconsciência surgiu no final do século XVIII, encontrou a sua condição filosófica de possibilidade com o cogito cartesiano e, portanto, o seu esgotamento coincidiria com a ultrapassagem do "paradigma da modernidade", ou seja, do conjunto de filosofias, que de Descartes a Husserl, tomaram a certeza do sujeito como ponto de partida para um possível acesso cognitivo à realidade e para a construção da ciência concebida como um sistema de saber. Se adotamos esse critério filosófico poderemos, de alguma forma, propor uma caracterização abrangente e razoavelmente consistente do pensamento moderno, caracterização que nos permitiria diagnosticar os seus impasses e traçar os rumos de sua superação. Mas, por outro lado, a extrema generalidade desse tipo de abordagem não nos deve ocultar a complexidade polissêmica que se abriga sob o termo "subjetividade" e o caráter retórico, diferenciado e freqüentemente obscuro com que se pretende, sob os auspícios de Nietzsche e Heidegger, anunciar a sua "superação" ou proceder à sua "desconstrução". A invenção moderna da subjetividade encontrou a sua consagração maior e a sua legitimação mais rigorosa na proposição hegeliana da identidade dialética de sujeito e substância. Proposição, através da qual, pretender-se-ia realizar uma verdadeira "suprassunção"

⁶⁷ No texto que se segue permitimo-nos utilizar extensamente, recontextualizando e sem formalizar citações, as idéias de um artigo anteriormente publicado. Cf.: DRAWIN, Carlos Roberto. *Sobre a Crise Pós-Moderna da Psicanálise*. In: **REVERSO** - Revista do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais, 42, (1996): 49-58.

(Aufhebung) das aporias que lançavam a subjetividade moderna no atoleiro do solipsismo e do psicologismo.⁶⁸

O esforço em resgatar a filosofia de seus impasses, da discussão interminável das mesmas questões, enfim, de seu “atoleiro”, dirigiu-se reiteradamente na direção de estabelecer no sujeito um “ponto de ancoragem”, uma inabalável certeza, a partir da qual todo o edifício conceitual poderia ser solidamente reconstruído. Porém, para os críticos do pensamento moderno clássico, todo esse titânico esforço, da intuição cartesiana ao método transcendental kantiano e deste à redução husserliana, redundou em estrondoso fracasso, como ponderou Rorty sobre as sucessivas tentativas de refundação da filosofia

*“Em todas estas revoluções a aspiração do revolucionário de turno consiste em substituir a opinião pelo conhecimento, e em propor como significado próprio de ‘filosofia’ a realização de uma tarefa sutil mediante a aplicação de um determinado conjunto de orientações metódicas. No passado, cada uma destas revoluções fracassou e sempre pelas mesmas razões. Os revolucionários encontravam-se na pressuposição de certas teses filosóficas substantivas porém controvertíveis... Cada rebelde filosófico pretendeu ser ‘carente de pressupostos’ porém nenhum obteve êxito... Diante dessa situação sente-se tentado a definir a filosofia como a disciplina na qual busca-se o conhecimento mas só podem encontrar-se opiniões”.*⁶⁹

⁶⁸ O conceito de “superação” possui, em seu significado filosófico, procedência hegeliana e corresponde ao termo alemão “Aufhebung”. Para dar conta de sua riqueza semântica o tradutor brasileiro da “Fenomenologia do Espírito”, Paulo Meneses, adotou o neologismo “suprassunção”. Cf.: MENESES, Paulo. **Para ler a Fenomenologia do Espírito**. São Paulo, Loyola, 1985.p. 9-10. No entanto, no contexto a que aludimos, “superação” não se confunde necessariamente com “suprassunção” e deveria corresponder ao termo alemão “Überwindung” ou, antes, à noção heideggeriana de “Verwindung” (resignar, convalescer, distorcer). Aqui a questão da “superação” das filosofias do sujeito vincula-se com a superação da metafísica “tout court”, o que não nos deve surpreender se pensarmos no vínculo entrutural entre modernidade e sujeito na fundamentação do conhecimento a que aludimos anteriormente. Ver a nota 51.Cf.: VATTIMO, Gianni. **O Fim da Modernidade**. Lisboa, Presença, 1987. p. 131-143 e IDEM. **Ética de la Interpretación**. Barcelona, Paidós, 1991.p. 15-35.

⁶⁹ Citamos Rorty porque ele expressa de modo claro e inequívoco essa posição crítica em relação ao pensamento moderno. Cf.: RORTY, Richard. *Dificuldades Metafilosóficas de la Filosofia Linguística*. In: IDEM. **El Giro Lingüístico**. Barcelona, Paidós/ ICE-UAB, 1990. p. 47-49.

Ora, vemos freqüentemente o nome de Freud citado entre os pensadores que – com a sua crítica radical ao consciencialismo, à identidade auto-reflexiva do eu, e à concepção da mente como representação – assestaram um golpe mortal nas filosofias do sujeito e, como vimos, o próprio Freud e sua “parábola copernicana”, teria endossado esse tipo de interpretação.⁷⁰ Porém, são muitas as leituras filosóficas possíveis da teoria psicanalítica, justamente porque Freud, ao contrário dos pensadores acima citados, não só não pretendeu enfrentar qualquer impasse filosófico mas jamais deixou de advertir aos que se propuseram extrair alguma pretensa significação filosófica de textos que, para ele, seriam intencionalmente avessos aos vãos especulativos da filosofia. O que queremos, entretanto, ressaltar aqui é que, em que pese as advertências freudianas, a leitura filosófica da psicanálise é não apenas inevitável, mas imprescindível tanto para a virtualização da psicanálise quanto para a compreensão de nossa época. É nesse sentido que afirmamos que a psicanálise ocupa um lugar “quase filosófico”, um lugar que exige interpretação por sua indeterminação e por seus deslocamentos históricos: se a teoria psicanalítica, em seu momento freudiano, caminhou em direção à uma crítica crescente da concepção consciencialista do sujeito, atualmente – quando testemunhamos o movimento aparentemente contraditório, mas na verdade complementar, do objetivismo e da subjetivação – ela parece destinada a preservar uma concepção irreduzível do sujeito. Esse tipo de interpretação filosófica que aqui propomos deveria ser respaldada tanto pelo procedimento “internalista” de uma leitura minuciosa dos textos, quanto pelo procedimento “externalista” de procurar situá-la no que denominamos “dialética da

⁷⁰ Remetemos aqui ao artigo de Joel Birman já citado na Nota 3. Cf.: *O Sujeito no Discurso Freudiano*. In: IDEM. **Estilo e Modernidade em Psicanálise**. Op. Cit.

modernidade”. No âmbito desta dissertação, embora enunciando as teses de fundo que nos orientam, pretendemos apenas explorar o segundo procedimento.

Na abertura de sua obra *“Dialética da Ilustração”* (1947) (*Dialektik der Aufklärung*), Theodor Adorno e Max Horkheimer escreveram um parágrafo que logo tornar-se-ia famoso e largamente citado

“No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal”.⁷¹

Escrevendo no clima sombrio da guerra e da catástrofe nazista Adorno e Horkheimer podem testemunhar o fracasso da razão ilustrada em *“dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber”*, pois a sua luz metafórica acabou por efetivar-se historicamente nas explosões que, dos céus, iluminavam o horror dos cadáveres que se amontoavam na terra do nosso século. De onde surgiria essa inesperada violência, essa violência que, para o intelectual otimista do século XIX, para o ideólogo da sociedade industrial triunfante e representante da arrogante mentalidade da *“dixneuviémité”*, teria sido dada como definitivamente exorcizada? Por que a ciência, concebida pelas ideologias do progresso, como instrumento de emancipação e realização da humanidade, parecia voltar-se contra o próprio homem? ⁷²

⁷¹ Cf.: ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução brasileira do Prof. Guido Antonio de Almeida. R.J., Jorge Zahar Ed., 1985. p.19. Apesar da pertinência da tradução, proposta pelo Prof. Guido de Almeida, de *“Aufklärung”* por *“esclarecimento”*, mantivemos a tradução *“Ilustração”* por seu significado histórico relevante para a abordagem que fazemos aqui.

⁷² Nesta passagem e nos trechos que se seguem utilizamos um nosso artigo anteriormente publicado. DRAWIN, Carlos Roberto. *As Seduções de Odisseu: Paradigmas da Subjetividade no Pensamento Moderno*. In: VV.AA.. *Cultura da Ilusão*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 1998. p. 9-36. A expressão *“dixneuviémité”* foi utilizada por Philippe Muray significando não um período cronológico, mas uma mentalidade, um estilo de saber, que encontrou a sua concretização típica no século XIX. Cf.: MURAY, Philippe. *Le 19e Siècle à Travers les Âges*. Paris, Denoël, 1984. Ver a excelente recensão feita pelo

No esforço de apreender esse surpreendente refluxo da civilização à barbárie, essa transmutação da racionalidade tecnocientífica numa nova mitologia, Adorno e Horkheimer interpretaram uma obra seminal da tradição literária ocidental - a *Odisséia*, o poema épico de Homero - como extraordinária prefiguração dos desdobramentos da racionalidade e como expressão do íntimo entrelaçamento de mito e razão no percurso de nossa civilização. A errância do astucioso Odisseu de Tróia a Ítaca retrataria de modo exemplar as peripécias da constituição da subjetividade moderna, o itinerário progressivo da razão em meio à tentação regressiva do mito representado pelas figuras das Sereias, de Circe, de Possêidon e Polifemo: *“As aventuras de que Odisseu sai vitorioso”* - escrevem os autores - *“ são todas elas perigosas seduções que desviam o eu da trajetória de se conservar, é a astúcia”*. É este o recurso do herói na epopéia da razão, pois

“o saber em que consiste a sua identidade e que lhe possibilita sobreviver tira sua substância da experiência de tudo aquilo que é múltiplo, que desvia, que dissolve e o sobrevivente sábio é ao mesmo tempo aquele que se expõe mais audaciosamente à ameaça da morte, na qual se torna duro e forte para a vida”.

A tentação do arcaico forja, assim, a substancialidade da razão grega, pois, segundo Hölderlin, *“onde há perigo, também cresce o que salva”*.⁷³

A viagem de Odisseu representaria o impulso irresistível do logos grego que, partindo da Atenas clássica e da cultura helenística, iria efetivar-se numa civilização mundial e transformar-se em destino histórico do ocidente. No entanto, no horizonte

Prof. Pe. Henrique Vaz da vasta obra de Muray em: **SÍNTESE**, XIII ,34 (1985): 117-122. Ver também o meu artigo: DRAWIN, Carlos R. *Sobre a Crise Pós-Moderna da Psicanálise*, citado na nota 64.

⁷³ Cf. ADORNO, Th. e HORKHEIMER, M. Op. Cit.. p.56. Na citação acima alterei levemente a ordem do texto. A obra em questão não é de fácil leitura e aborda numa linguagem densa e original o jogo dialético de

desse logocentrismo originário, a racionalidade moderna mergulhou no esquecimento de suas próprias raízes, propôs-se como uma ruptura programática com o passado, compreendeu-se ilusoriamente como época normativa para o futuro, como porto de chegada dessa titânica jornada civilizatória e proclamou a definitiva derrota do mito e seu recuo para as trevas do passado pré-moderno.

Ora, se em nome do futuro, da emancipação que despontava, o ethos tradicional e sua legitimação religiosa foram convocados ao banco dos réus, este mesmo futuro ao realizar-se em nosso presente subverteu as expectativas do tribunal iluminista e converteu-se numa dura lição de ironia histórica. Ao aproximarmo-nos desse "*fin-de-siècle*" melancólico, desse final de milênio sem milenarismos e utopias, somos tentados a nos reinterpretar não como época normativa, mas como época definida negativamente em relação às suas antigas certezas. Pois, ao enfraquecer as nossas expectativas de futuro e de empenho utópico no mundo a ser construído, na impossibilidade de resgatar o passado em sua vitalidade e força simbólica, resta-nos apenas o luto do mundo que já se foi, e o triste consolo de nos definimos numa identidade reativa pelo expediente oblíquo do prefixo "pós": seríamos, então, a era "*pós-industrial*", "*pós-metafísica*", "*pós-dever*", "*pós-moderna*" ou, na ironia poética, o tempo do "*pós-tudo*".⁷⁴

Se, como já dissemos, na proliferação deste prefixo há não apenas o emergir de uma nova sensibilidade e a intuição desencantada do esgotamento do potencial crítico da racionalidade moderna, também nele parece haver o signo de uma profunda

mito e razão que desmascara a pretensão de uma racionalidade exaustivamente crítica e analítica. Ver: MATOS, Olgária C.F. . **Os Arcanos do Inteiramente Outro**. São Paulo, Brasiliense, 1989.

⁷⁴ Sobre o tema em questão permito-me remeter às breves notas de meu artigo: DRAWIN, Carlos Roberto. *Desejo e Racionalidade: Sobre os Impasses da Ética*. In: CENÁRIO. Revista do Grupo de Estudos Psicanalíticos de Ninas Gerais. No. 05, 1996. p.47-65.

incapacidade em compreender e traduzir no pensamento. Desencanto e incompreensão que podem deslocar-se facilmente para uma posição cínica, como foi precisamente indicado no prefácio do ensaio pioneiro de Peter Sloterdijk:

“Nossa época é cínica, ela sabe que os Novos Valores não levam muito longe...a consolidação da paz, a qualidade de vida, a consciência das responsabilidades, a proteção ao meio ambiente...nada disto é convincente....o cinismo espera nos bastidores que as palavras cessem e que as coisas sigam o seu curso... Nossa modernidade fatigada sabe perfeitamente “pensar historicamente” mas duvida... que ela viva numa história que tenha algum sentido”. (SLOTERDIJK [1987]:13-14)

Palavras proféticas, pronunciadas antes da queda do “muro de Berlim” e do triunfo mundial do capitalismo. Portanto, apesar da diversidade dos diagnósticos e das posições teóricas, ou mesmo tomando tal diversidade como um sintoma típico da própria época, somos obrigados a reconhecer que a modernidade enfrenta uma crise cultural generalizada que atinge a sua auto-compreensão filosófica centrada no conceito de sujeito e no paradigma da razão subjetiva e representacional.⁷⁵ Ora, é opinião corrente afirmar que não é possível apreender o significado da própria época em que se vive, e que seria ainda mais temerário projetar no futuro os seus desdobramentos históricos. A dificuldade residiria em dois motivos óbvios: a nossa proximidade, isto é, a ausência do distanciamento temporal que permitiria uma visão sinóptica e serena de nossa contemporaneidade e a extrema complexidade e diferenciação do universo sociocultural moderno, desprovido de uma cosmovisão unificadora e possuído pela voragem de uma inovação contínua e por uma permanente revisão do que foi anteriormente estabelecido.

⁷⁵ O uso repetitivo do prefixo “pós”, ironizado por Haroldo de campos como “pós-tudo”, sera o indicio de uma crise generalizada da civilização. A expressão “*crise generalizada*” é de Paul Ricoeur. Cf.: *La Crise: Un Phénomène Spécifiquement Moderne?* REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE 120 (1988): p. 1-19. Ver também: PERINE, Marcelo. *A Modernidade e sua Crise*. SÍNTESE, XIX, 57 (1992): 161-178.

Por isso, sem a perspectiva de uma abordagem "sine ira et studio", as controvérsias são muitas e exaltadas e é evidentemente impossível propor uma descrição exaustiva ou consensual de nosso próprio contexto.⁷⁶

Se, de acordo com Sloterdijk, a consciência epocal tende a não mais reconhecer o sentido ético e existencial da vida, então, em conseqüência, tende também a abdicar-se enquanto consciência crítica e normativa. Assim, o nosso "mal-estar" está ancorado paradoxalmente em sua própria negação, em sua recusa em deixar-se apreender como "mal-estar" na cultura, de modo que ele pode ser sentido, isto é, sofrido como uma vivência (Erlebnis), mas não pode ser pensado, isto é, refletido como uma experiência (Erfahrung). Por isso, escreve Sloterdijk:

"Se é o mal-estar na civilização que suscita a crítica, nenhuma época estaria melhor disposta à crítica do que a nossa. Entretanto nunca o impulso crítico tendeu tanto a deixar-se sufocar por humores vagos...nosso pensamento tornou-se moroso...pois não se desloca no mesmo ritmo que a problematização...daí a renúncia à crítica...se tudo tornou-se problemático, também tudo tornou-se de algum modo indiferente".

Nossa época, portanto, oferece uma estranha resistência a deixar-se apreender pelo pensamento, resistência à crítica que se manifesta paradoxalmente numa espécie de "critique à outrance", que se traduz num excesso de interpretações conflitivas, no desvario hermenêutico que parece atestar a inabilidade da teoria e à impotência da razão. No entanto, é essa surpreendente transformação da crítica em obstáculo para o pensamento, ou essa estetização do pensamento que o concebe como um jogo, como mais um ingrediente lúdico em nossa vida, que nos convida, numa espécie de "tour de

⁷⁶ A idéia de "modernização reflexiva", ou seja, o processo de continua reinvenção da modernidade, ajuda-nos a compreender a dificuldade de estabelecermos a sua adequada e consistente caracterização. Ver: GIDDENS, Anthony. **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo, UNESP, 1991. E também: GIDDENS, A. et alii. **Modernização Reflexiva**. São Paulo, UNESP, 1997.

force” dialético, ao esforço de captação conceitual de nosso tempo. Convite que, por sua “pretensão ontológica” na captação da realidade, pode servir como “pedra de escândalo” para o estilo “light” que impera no relativismo neo-sofístico contemporâneo. Porém, talvez tenha sido esta a lição maior que Hegel nos deixou ao insistir em apreender a modernidade nascente, ao lançar-se nessa audácia do conceito que quer reconhecer-se num mundo novo que “rompeu com o seu ser-aí” e que não pode mais representar-se segundo as antigas formas da consciência histórica.⁷⁷

A “*Fenomenologia do Espírito*” (1807) de Hegel não é evidentemente uma obra historiográfica, de história da civilização ou das idéias, e muito menos uma obra sociológica, de descrição empírica das instituições de seu tempo. Mas expõe – relacionando figuras ideais e eventos paradigmáticos numa complexa articulação lógica – um grandioso painel de nossa civilização de modo a possibilitar ao leitor um olhar inteligível sobre o seu próprio tempo num momento de perplexidade e ruptura revolucionária. Na verdade, a filosofia hegeliana da história, após a sua morte em 1831, foi amplamente rejeitada e seu espólio filosófico completamente desfigurado. Os seus desafetos e mesmo seus herdeiros apressaram-se em lançar ao esquecimento a intenção sistemática da exposição dialética e o esforço hegeliano de colocar-se, de acordo com a grande tradição filosófica de procedência platônico-aristotélica, “*sub specie totalitatis*”, do ponto de vista da totalidade. Nesse sentido o sistema idealista hegeliano resultou num completo fracasso e o próprio Marx – que se propunha retirar da “ganga mística” do

⁷⁷ No contexto dessa dissertação não é possível desenvolver todos os passos dessa argumentação de fundo hegeliano e inspirada em sua célebre definição da filosofia como “*seu tempo captado no pensamento*”. Cf.: HEGEL, Georg W.F.. **Princípios de la Filosofía del Derecho**. Buenos Aires, Sudamericana, 1975. p. 24 (Prefácio). Ora, esse é um dos textos mais polêmicos de Hegel e que só pode ser compreendido à luz do ponto de vista sistemático desenvolvido na “*Enciclopédia*” (Cf.: os parágrafos 1-18 da Introdução da edição de 1830 da “*Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*”). Para um extenso comentário, ver: CARMO FERREIRA, Manuel J.. **Hegel e a Justificação da Filosofia**. Lisboa, Estudos gerais, 1992.

sistema a “semente racional” de seu método – julgou-se na obrigação de advertir os seus contemporâneos para não tratarem o grande pensador como um “cão morto”. No entanto, foi este mesmo fracasso, atestado pelo esforço do pensamento contemporâneo em definir-se como “pós-metafísico”, que se mostrou extraordinariamente fecundo como necessário polo de interlocução para o mesmo pensamento contemporâneo.⁷⁸

A exigência hegeliana de afirmar a inteligibilidade da história e de propor um ponto de vista sistemático e fundante, no momento mesmo de consolidação da modernidade, trouxe em seu fracasso um marcante contraste com o triunfo da especialização e da fragmentação dos saberes e, assim, possibilitou descortinar a indigência espiritual de nosso tempo, o ocaso do grande ciclo especulativo da civilização ocidental e possibilitou conceber numa perspectiva metafísica a grave crise cultural que padecemos. Ora, é nesse horizonte - que encontrou a sua eloqüente ressonância na proclamação nietzscheana da “morte de Deus” e sua rigorosa efetivação no programa heideggeriano de “destruição/des-construção” da ontologia clássica - que ainda nos movemos quando definimos ou experienciamos a nossa época como época do “pós”, época que ao tornar-se “extemporânea” em relação à sua própria constituição ideo-histórica pagou por esse esquecimento o elevado preço da incapacidade de auto-justificar-se enquanto projeto civilizatório simultaneamente ao seu êxito planetário em efetivar-se como tal. Socorrendo-nos na inspiração hegeliana, não seria impertinente, portanto, propor uma leitura filosófica da modernidade a partir da problemática da subjetividade. Estabelecer uma

⁷⁸ Sobre o caráter sistemático da obra hegeliana, ver: BOURGEOIS, Bernard. **A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel**. In: HEGEL, G.W.F.. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. I. A Ciência da Lógica**. São Paulo, Loyola, 1995. p. 375-443 (Apêndice). Sobre a “*Fenomenologia do Espírito*” como rememoração do pensamento ocidental, ver: VAZ, Henrique C. de Lima. *Senhor e Escravo: Uma Parábola da Filosofia Ocidental*. **SÍNTESE**, 21 (1981): 7-29. E também: LABARRIÈRE, P.-J.. **Introduction à une Lecture de la Phénoménologie de l'Esprit**. Paris, Aubier, 1979.

“problemática” significa fazer a demarcação prévia de um campo capaz de catalisar as interrogações e servir como um possível ponto de referência para a discussão, priorizar uma categoria, a categoria de sujeito, como essencial na compreensão de duas dimensões estruturantes de nossa cultura, a dimensão epistêmica da racionalidade científica e a dimensão ética da sociedade individualista.⁷⁹

Cumpra enfatizar, entretanto, que no contexto do fracasso intelectual do sistema hegeliano, a intenção heideggeriana de “destruição/des-construção” longe de ser um simples antagonismo ao projeto hegeliano de apreensão inteligível da história, deve ser compreendida em seu sentido de preservar criticamente o próprio tempo ou, como o próprio Heidegger adverte em *“Ser e Tempo”* (1927), sua intenção não deve ser tomada em sentido puramente negativo como uma rejeição da tradição ontológica, mas como um desvelar de suas possibilidades e limites.⁸⁰ Ou seja, reconhecer a impossibilidade de uma apreensão absoluta de inteligibilidade é negar a pretensão epocal de ter atingido a máxima racionalidade possível, a que se efetiva na completa previsibilidade e dominação do mundo. É desvelar no coração da racionalidade e, portanto, no fundo da subjetividade que a sustenta, um “outro lado”, uma “alteridade” que denuncie a impotência da racionalidade dominante. Ou como observa Manfred Frank

⁷⁹ Sobre a relação entre subjetividade e modernidade, ver: BICCA, Luiz. **Racionalidade Moderna e Subjetividade**. São Paulo, Ed. Loyola, 1997. Especialmente os capítulos VII e VIII, p. 145-208. Muitos estudiosos de diferentes perspectivas teóricas têm mostrado a relevância da abordagem filosófica da modernidade a partir da idéia de subjetividade: Dieter Henrich, Ernst Tugendhat, Richard Rorty, Hans Blumenberg, Walter Schulz e outros.

⁸⁰ *“Essa comprovação da proveniência dos conceitos ontológicos fundamentais mediante uma exposição investigadora de suas ‘certidões de nascimento’ nada tem a ver com uma relativização das perspectivas ontológicas. A destruição também não tem o sentido negativo de arrasar a tradição ontológica. Ao contrário, ela deve definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas e isso quer sempre dizer em seus limites...”*. Cf.: HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Vozes, Petrópolis, 1989. Introdução, Cap. II, Próf. 6, p. 51. Há profundas diferenças, mas também fecundas analogias que permitem estabelecer um certo diálogo entre a rememoração-fenomenológica hegeliana da história da filosofia ocidental e a interpretação onto-teológica heideggeriana. Ver, GADAMER, Hans-Georg. **La Dialéctica de Hegel**. Madrid, Cátedra, 1986. Esp. p. 125-146.

“Tão imaginativas quanto sejam suas diferentes formulações, todos os esboços recentes de uma desconstrução da subjetividade são tributários daquela bifurcação que representa a crítica nietzscheana: o menor denominador comum dessas posições, de Heidegger a Foucault, é a convicção de que o pleno florescimento da idéia de subjetividade é a última expressão em data de um triunfo da racionalidade sobre a ‘vontade de potência’(Nietzsche), sobre o ‘ser’ (Heidegger), sobre a ‘diferença’(Derrida), sobre a ‘não-identidade’ (Adorno) ou sobre a ‘alteridade’(Levinas, Foucault).”⁸¹

Podemos, então, retomar o nosso argumento: há um vínculo intrínseco entre psicanálise e a cultura, quer do ponto de vista de seu destino enquanto fenômeno cultural, quer do ponto de vista de seu potencial crítico em relação à própria história cultural que a gerou. Perspectivas que se articulam tanto no plano da teoria quanto no da prática. No primeiro, porque ao propor uma “teoria crítica da cultura” e de suas formas simbólicas, a psicanálise aproxima-se do estatuto de uma “quase-filosofia”. No segundo, porque ao se instituir como uma práxis psicoterápica, a psicanálise não pode desconhecer as determinações socioculturais na produção da subjetividade. Ora, esse vínculo – entre psicanálise e cultura – só pode ser compreendido num contexto determinado que denominamos como o de “crise da modernidade”. Se, por um lado, é impossível diagnosticar exaustivamente esta “crise”, que possui implicações econômicas, sociais, políticas e culturais, por outro, podemos demarcá-la numa acepção estritamente filosófica como o momento em que alguns dos ideais regulativos da Ilustração – como “humanidade”, “progresso”, “liberdade”, “autonomia”, “civilização” – ideais que podem ser incluídos na idéia de racionalidade e que constituem o que passaremos a denominar simplesmente como “modernidade”, tornaram-se objeto de uma reflexão crítica cada vez

⁸¹ Recorremos aqui à uma citação de Manfred Frank sem resumir e muito menos endossar plenamente as suas idéias. Cf: FRANK, Manfred, *L’Ultime Raison du Sujet*. Arles, Actes Sud, 1988. p. 9.

mais intensa e radical. Desse ponto de vista estritamente filosófico, que pode oferecer uma perspectiva de inteligibilidade para o significado da “modernidade” e de sua crise, a categoria que sustenta a idéia de racionalidade é a categoria de sujeito. Esse questionamento contemporâneo das próprias bases normativas da modernidade não pode ser considerado como uma excrescência, como uma patologia secundária, mas, de certa forma lhe é consubstancial, de modo que ela se define por sua própria crise e o que denominamos como “pós-moderno” é a instalação da “novidade permanente” em sua contingência bruta, quando os recursos filosóficos para fixá-la conceitualmente parece que esgotaram-se.⁸²

É possível avaliar de diversas formas essa consciência emergente da vertiginosa dinâmica crítica e da ausência ou perda de fundamento da modernidade em seu último ciclo e denominá-la de acordo com essas diferentes avaliações como “modernidade tardia”, “alta modernidade” ou “pós-modernidade”, mas aqui optamos por defini-la simplesmente como uma época marcada pela auto-reflexividade contingente, ou seja, como uma auto-reflexividade que se imanentiza no processo histórico, que se torna

⁸² Recorremos em nossa dissertação à essa definição filosófica de modernidade como “Época da Ilustração”, como época que toma consciência de sua ruptura em relação ao passado e coloca-se a si mesma como normativa em relação ao passado e formativa em relação ao futuro, tal como expressa exemplarmente Hegel no Prefácio à *“Fenomenologia do Espírito”*: “Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação”. Tomamos, portanto, como referência filosófica a idéia hegeliana de modernidade como ruptura com a antiga representação do mundo (*“Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, das unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung”*). Cf.: HEGEL, G.W.F.. **Phänomenologie des Geistes**. Hamburg, Felix Meiner, 1952 p. 15. (Trad. Bras. Fenomenologia do Espírito. Parte I. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis, Vozes, 1992 p. 26.). Recorremos também à interpretação habermasiana da idéia hegeliana de modernidade como consciência de ruptura e normatividade. Ver, HABERMAS, Jürgen. **Der philosophische Diskurs der Moderne**. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.p. 9-58, especialmente p. 15-16. No entanto, não endossamos inteiramente o diagnóstico habermasiano e adotamos uma posição crítica mais forte em relação à modernidade.

acontecimento desvinculando-se de qualquer instância transcendental e levando ao paroxismo a dinâmica diagnosticada por Habermas

*“A modernidade já não pode e nem quer tomar seus critérios de orientação de modelos de outras épocas, tem que extrair sua normatividade de si mesma... Isso explica a irritabilidade de sua auto-compreensão, a dinâmica dos esforços prosseguidos sem descanso até os nossos dias de ‘fixar-se, de ‘constatar-se’ a si mesma”.*⁸³

A psicanálise ocupa, então, um lugar paradoxal no processo de constituição e auto-compreensão dessa crise permanente que, como vimos, define a modernidade contemporânea que passamos a designar como “tardia” e que pode ser descrita, dentre outras descrições igualmente pertinentes, como uma época que mistura idéias e coisas em sua produção sociocultural e as transforma em objetos efêmeros e simulacros na circulação vertiginosa dos signos. O seu é um lugar paradoxal, porque na medida em que se empenha na elucidação da subjetividade visando a constituição de sua teoria, não está debruçando sobre um pretense objeto natural, mas está produzindo um meio privilegiado de produção não apenas da idéia, mas da própria subjetividade moderna e, dessa forma, inscreve-se no movimento de auto-reflexividade que realimenta continuamente a produção sociocultural. Isto porque a psicanálise, ao enraizar-se na clínica, possibilita uma intensa comunicação e, muitas vezes, quase uma simbiose, entre a teorização e a prática, tornando-se numa poderosa força plasmadora do imaginário social. Porém a psicanálise não se limita a descrever e a redescrever os processos de subjetivação para

⁸³ Cf.: *“Die Moderne kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, sie muss ihre Normativität aus sich selber schöpfen... Das erklärt die Irritierbarkeit ihres Selbstverständnisses, die Dynamik der ruhelos bis in unsere Zeit fortgesetzten Versuche, sich selbst ‘festzustellen’*”. HABERMAS, J.. Op. Cit. p. 16. As expressões “modernidade tardia” e “alta modernidade” são, respectivamente, de Jameson e Giddens. Cf.: JAMESON, Frederic. **Pós-Modernismo. A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio**. São Paulo, Ed. Ática, 1996. Ver também: GIDDENS, Anthony. **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo, Ed. Unesp, 1991 e GIDDENS, Anthony et alii. **Modernização Reflexiva**. São Paulo, Ed. Unesp, 1997.

neles reinserir-se num contínuo “feed-back”, mas abriga ou ainda retém o ideal clássico moderno de um saber crítico, ideal que nos leva a defini-la como “**quase filosofia**” e que a permite resistir à dinâmica alucinante de uma cultura que tende a dissolver os fundamentos que a sustentam e a justificam historicamente. A psicanálise oscila, assim, numa tensão nunca resolvida, entre a imanência de um saber “*para-científico*” que se resolve na particularidade da clínica e se abriga numa linguagem inefável, e a transcendência de um saber “meta-científico” que pretende intencionar a universalidade do humano e se constituir numa linguagem especulativa. Tensão que alimenta simultaneamente o “mal-estar” e a abertura de sua racionalidade. É essa paradoxalidade que a aproxima da filosofia na medida em que espelha de alguma forma o paradoxo que preside ao próprio nascimento da filosofia.

Como vimos, a filosofia originou-se, na Grécia, como exigência de uma cultura que pretendeu “dar razão de si mesma”, e “dar razão” significou transpor a particularidade de sua experiência cultural na forma universal do discurso argumentativo, ou seja, propôs submeter-se enquanto cultura à intenção filosófica, isto é, questionar a imediatidade de suas certezas e auto-justificar-se pela mediação da razão. Ora, transpor a particularidade de sua experiência na forma universal da argumentação pressupõe a tematização da interrogação acerca de seu sentido, o que implica num gigantesco esforço discursivo de libertar-se de seus condicionamentos através de sua explicitação crítica e é o que determina o estatuto atópico da filosofia em relação à cultura que a engendra. Assim, a filosofia é, simultaneamente, em sua particularidade histórica um produto da cultura e em sua intencionalidade universal uma instância de julgamento da cultura. É esse o nexos que estabeleceu a singularidade da filosofia como reflexão crítica e teórica, que a impôs como uma “necessidade paradoxal” da cultura e que, por outro lado, implicou num

permanente auto-questionamento da filosofia, de modo que todo filósofo sente-se na obrigação de recolocar em seu filosofar a pergunta acerca do sentido da filosofia ou, na aguda observação de Husserl, todo filósofo deve considerar-se verdadeiramente como “um iniciante” (ein Anfänger) ao problematizar em seu filosofar a origem de todo filosofar.⁸⁴

Evidentemente essa aproximação não significa de modo algum apoiar ainda que remotamente a idéia de que a psicanálise não substitui possa “substituir” ou “superar” a filosofia. O sentido da aproximação é outro: na indigência de nosso tempo, a psicanálise não sendo uma ciência particular e positiva em sentido estrito e desdobrando-se na prática como uma “escola de sabedoria” pode “guardar” o lugar da filosofia e, por isso mesmo, deve ser interpretada filosoficamente.

Situando-a nesse lugar quase-filosófico, pretendemos mostrar que a teoria psicanalítica exige uma elucidação filosófica, não como algo que lhe é acrescentado “de fora”, mas como um movimento de auto-reflexão que lhe é intrínseco, enquanto ela se constituiu como um desses saberes paradigmáticos da modernidade, saberes tensionados entre a pretensão científica e a vocação filosófica. A psicanálise, mas não apenas ela, pode ser considerada, portanto, como um “dispositivo cultural” que pode ser concebido, por um lado, como um produto decorrente das condições específicas da modernidade, mas que, por outro, também produz a subjetividade moderna e, a partir das contradições dessa dupla inserção histórica é capaz de construir uma teoria crítica da subjetividade. Assim, a auto-reflexão da psicanálise, a interrogação que brota dela mesma acerca de seu significado filosófico é uma espécie de ressonância da própria auto-

⁸⁴ Retomamos aqui o argumento desenvolvido por Henrique Vaz. Cf.: VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura**. São Paulo, Ed. Loyola, 1997. p. 3-99.

reflexividade moderna. O homem moderno na busca de formular a experiência de si mesmo é excluído da ciência considerada em sentido estrito, e que tornou-se cada vez mais abstrata. Por outro lado, ele também não pode contar mais com os recursos da tradição, distanciada e desgastada em sua força simbólica, por isso só pode recolocar-se e tematizar-se através desses “dispositivos culturais” construídos pela própria modernidade em seu processo de auto-certificação.

A abertura da racionalidade psicanalítica, que não pode e nem pretende estabelecer um fundamento último da subjetividade, só pode proporcionar uma inteligibilidade em sentido fraco. Porém, essa “debilidade” revela-se de grande importância e fecundidade. Primeiro porque resguarda uma certa dimensão de transcendentalidade do sujeito através da concepção sistemática do inconsciente. Este não se confunde, como Freud não cansa de enfatizar, com o inconsciente descritivo que pode ser definido negativamente como ausência de consciência. Ao contrário, o inconsciente possui um estatuto ontológico próprio que o distingue da “realidade” tal como é apreendida pela percepção consciente. A realidade do inconsciente diferencia-se, segundo Freud, por possuir uma lógica própria e por não depender do fluxo temporal que define os processos conscientes. Após indicar o que distingue o sistema inconsciente do sistema consciente/pré-consciente Freud conclui

*“Resumamos: ausência de contradição, processo primário (mobilidade dos investimentos), caráter atemporal e substituição da realidade exterior pela psíquica, eis aí os traços cuja presença estamos autorizados a esperar em processos pertencentes ao sistema inconsciente”.*⁸⁵

⁸⁵ “Fassen wir zusammen: Widerspruchslosigkeit, Primärvorgang (Beweglichkeit der Besetzungen), Zeitlosigkeit und Ersetzung der äusseren Realität durch die Psychische sin die Charaktere, die wir na zum System Ubw gehörigen Vorgängen zu finden erwarten dürfen”. FREUD, Sigmund. **Das Unbewusste** (O Inconsciente). GW, X, 286 (AE, XIV, 184).

E especificamente quanto à relação com o tempo Freud observa que

“Os processos do sistema inconsciente são atemporais, ou seja, não estão ordenados com referência ao tempo, não se modificam pelo transcurso deste nem, em geral, têm relação alguma com ele. Também a relação com tempo segue-se do trabalho do sistema consciente”⁸⁶

A estranheza desta realidade não a torna menos real mas, ao contrário, se ela parece menos estável do que a realidade que nos é acessível através da percepção-consciência, devido à mobilidade muito maior dos investimentos, por outro lado ela não padece da fluidez temporal da consciência e apresenta a densidade da repetição por meio da qual o devir é contido e permite definir o psiquismo, ainda que sem determinar filosoficamente o seu estatuto, como uma verdadeira “realidade psíquica”. Para Freud, o psiquismo não é algo de inefável, mas uma realidade cognoscível que deve ser respeitada em sua especificidade e não reduzida às coordenadas de sua percepção imediata ou à sua expressão fenomênica, segundo ele

“Assim como Kant nos alertou para que não julgássemos a percepção como idêntica ao percebido, descuidando do condicionamento subjetivo dela, assim a psicanálise nos adverte que não devemos substituir o processo psíquico inconsciente, que é o objeto da consciência, pela percepção que esta tem dele. Como o físico tampouco o psíquico é necessariamente na realidade conforme nos aparece. Não obstante, nos disporemos satisfeitos a experimentar que a correção da percepção interior não oferece dificuldades tão grandes como a da percepção exterior, e que o objeto interior é menos incognoscível que o mundo exterior”⁸⁷

⁸⁶ *“Die Vorgänge des Systems Bw sind zeitlos, d.h. sie sind nicht zeitlich geordnet, werden durch die verlaufende Zeit nicht abgeändert, haben überhaupt keine Beziehung zur Zeit. Auch die Zeitbeziehung ist na die Arbeit des Bw-Systems geknüpft”. Cf.: IDEM. Op. Cit. p. 286 (p. 184).*

⁸⁷ *“Wie Kant uns gewarnt hat, die subjektive Bedingtheit unserer Wahrnehmung nicht zu Überséhen und unsere Wahrnehmung nicht für identisch mit dem unerkennenbaren Wahrgenommenen zu halten, so mahnt die psychoanalyse, die Bewusstseinswahrnehmung nicht an die Stelle des unbewussten psychischen Vorgange zu setzen., welcher ihr objekt ist. Wie das Physische, so brauch auch das Psychische nicht in Wirklichkeit so zu sein, wie es uns erscheint. Wir werden uns aber mit befriedigung auf die Erfahrung vorbereiten, dass die Korrektur der inneren Wahrnehmung nicht ebenso grosse Schwierigkeit bietet wie die der äusseren, dass das innere Objekt minder unerkennenbar ist als die Aussenwelt”. Cf.: FREUD, Sigmund. Op. Cit. p. 270 (167).*

Por isso o inconsciente não pode ser reduzido à uma psicologia ou à uma descrição dos contextos linguísticos e culturais imediatos de suas manifestações. É nesse sentido que o conceito de inconsciente – objeto de uma metapsicologia, cuja ressonância etimológica com a metafísica, em sua “provocante homologia”, não pode ser inteiramente desconsiderada – resguarda uma certa dimensão de transcendentalidade do sujeito.⁸⁸

Em segundo lugar, porque essa dimensão de transcendentalidade não esgota a concepção do sujeito, pois se o sujeito é auto-posição, a reflexão sobre o sujeito acaba impondo, como num jogo de espelhos, um recuo “*ad infinitum*” dela mesma. Uma vez que tal reflexão sendo uma tematização discursiva do sujeito, sendo o discurso que o objetiva numa posição, evidencia no seu próprio ato de proferimento que o sujeito escapa de sua trama conceitual e apenas se deixa vislumbrar como um “ponto de fuga” que, no enunciado, marca o contínuo distanciamento da enunciação. Como observa Luis Bicca, esse problema da circularidade da auto-reflexão era perfeitamente conhecido pelos filósofos do idealismo alemão. Tal dificuldade foi claramente exposta por Fichte

“Tu tens consciência de ti mesmo, dizes; portanto distingues necessariamente teu eu pensante do eu pensado no pensamento do eu. Mas para que possas fazer isso, o pensamento nesse pensar tem de ser por sua vez objeto de um pensar mais elevado, para poder ser objeto de consciência; com isso obtens, ao mesmo tempo, um novo sujeito, que novamente tem consciência daquilo que anteriormente era o ser-consciente de si. Aqui argumento de novo como antes; e depois de termos começado a inferir de acordo com essa lei, não podes indicar-me nenhum lugar onde devêssemos parar; portanto precisaremos, para cada consciência, de uma nova

⁸⁸ Sobre a relação entre metapsicologia e metafísica, ver: ASSOUN, Paul-Laurent. **Metapsicologia Freudiana. Uma Introdução**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996. p. 23-41. Sobre a questão da temporalidade e o estatuto do inconsciente em Freud num confronto com Kant e Heidegger, ver LOPARIC, Zeljko. *Um Olhar Epistemológico sobre o Inconsciente Freudiano*. In: KNOBLOCH, Felicia (Org.). **O Inconsciente: Várias Leituras**. São Paulo, Escuta, 1991. p. 45-58.

consciência cujo objeto é a primeira, e assim ao infinito; portanto, jamais chegaremos a poder admitir uma consciência efetiva (...) Em suma: dessa maneira a consciência absolutamente não pode ser explicada" (FICHTE, apud, BICCA [1997]: 186)

Se a apreensão meta-discursiva do sujeito leva a um recuo infinito do discurso, então a instância transcendental implode e abre-se para a história, para a existência, para a vida. Assim, poderíamos dizer que a psicanálise promove – juntamente com outras correntes de pensamento do século XIX, como as filosofias da existência e da vida – uma espécie de “*des-transcendentalização*” do sujeito. Não só no sentido de reinseri-lo num contexto antropológico concreto, no qual ele possa encarnar-se numa linguagem vivida (*parole*), num determinado contexto moral (*Sittlichkeit*), enfim, no mundo da vida (*Lebenswelt*), mas também nele reconhecendo a sua natureza produtiva e obscura, algo como uma espécie de “*streben goetheano*”, um impulso incoercível e que ultrapassa o limite da racionalidade e que filia a concepção psicanalítica do sujeito ao pensamento anti-representacional de procedência schopenhauriana e nietzscheana. De qualquer modo, apesar de seu ânimo “genealógico” ou “desconstrucionista” em relação à postulação de uma instância transcendental, capaz de normatizar e conter a produtividade subjetiva, a psicanálise recusa em abdicar da discursividade racional em nome de uma completa metaforização da teoria. Recusa que faz da “*Wissenschaft*” freudiana, para usar uma expressão de Habermas, uma espécie de “guardiã” (*Platzhalter*) do pensamento crítico-filosófico.

Não se trata de postular para a psicanálise o lugar de uma rejeição unilateral da técnica ou mesmo do processo de modernização. Heidegger, num texto de 1959, “Serenidade” (*Gelassenheit*), escreveu:

*“Há pois duas formas de pensamento e ambos, cada um a seu modo, são legítimos e necessários: o pensamento que calcula e o pensamento que medita”.*⁸⁹

Talvez, a psicanálise possa inserir-se também nessa segunda forma de pensamento ao insistir na idéia de que há no sujeito uma dimensão originária, freqüentemente designada por Freud através do prefixo “ur-“ (cena originária/Urszene, fantasias originárias/Urphantasien) e que, juntamente com outros conceitos, como e eminentemente o conceito de “pulsão de morte”, remetem para especulações filogenéticas que, por meio de uma ficção biológica, parecem escapar a toda determinação empírica e, portanto, a toda pretensão calculadora, inclusive, a pretensão à uma certa eficácia terapêutica. Esses limites da teorização, que em Freud mergulham na especulação biológica, não poderiam apontar, sem que resvalemos num misticismo fácil, na direção de um pensamento em ruptura com a racionalidade dominante?

Essa proposição da psicanálise na direção do “pensamento meditativo” sugerido por Heidegger (bessinnliche Nachdenken), pode soar um pouco estranho, porém essa estranheza não deixa de ser fecunda num momento histórico como o nosso no qual, ao lado da exaltação do indivíduo e de sua diferença subjetiva, testemunhamos o empenho de traduzir toda a plasticidade do humano em termos de natureza, não da natureza em si, mas nos termos de uma “natura naturata”, de uma naturalização do humano. Assim, o psiquismo poderá ser inteiramente explicado pelos mecanismo do corpo enquanto objeto do saber médico e a cultura deverá ser inteiramente submetida aos imperativos da economia enquanto entidade independente da intencionalidade humana.

⁸⁹ “So gibt es denn zwei Arten von Denken, die beide jeweils auf ihre Weise berechtigt und nötig sind: das rechnende Denken und das bessinnliche Nachdenken”. Cf.: HEIDEGGER, Martin. **Gelassenheit**. Pfullingen, Günther Neske, 1977. p.15.

A teoria psicanalítica poderia, então, contribuir para a construção de uma “aporética da finitude”, reafirmando, por um lado, a idéia moderna de subjetividade contra todas as tentativas atuais de suprimi-la ou, em nome de uma suposta pós-modernidade, de proceder à sua exclusão do campo de todo saber. Por outro lado, entretanto, e num movimento contrário ao tomado pelo pensamento moderno, poderia preservar a idéia de que no coração da subjetividade habita uma alteridade originária. Ou seja, para além das determinações conceituais necessárias para que a psicanálise se constitua na efetividade de um saber, ela preservaria a sua verdade no seu exagero, como sugeriu Adorno, em sua insistência em preservar na constituição do sujeito uma “coisa”, um “algo”, um “se-diferenciante” (das Sichunterscheidende) que, embora impossível de ser subjetivado seria, não obstante, fonte de toda subjetivação. Ao seguir esse caminho a psicanálise estaria aproximando-se de uma linguagem apofática, mas de modo algum convertendo-se num esoterismo ou num irracionalismo, mas antes respondendo ao convite do pensamento, convite que não se dirige apenas à filosofia, mas é uma exigência da linguagem enquanto abertura para insuspeitáveis possibilidades. Exigência ineludível da psicanálise que recusa a instrumentalidade da linguagem para dela fazer o lugar da cura, do cuidado ou encaminhamento de um pensamento que, como experiência da palavra e da escuta, oferece para além das representações a possibilidade de uma outra posição em relação ao ser, uma palavra que é uma experiência e como diz Heidegger

“Fazer uma experiência, quer se trate de uma coisa, de um homem ou de um deus, significa que alguma coisa chega até nós, toca-nos, vem sobre nós e nos subverte e nos transforma”⁹⁰

⁹⁰ *“Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heiss, dass es uns widerfährt, das es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt”*. Cf.: HEIDEGGER, Martin. **Unterwegs zur Sprache**. Pfullingen, Günther Neske, 1971. p. 159.

Experiência que é abertura para um “*abismo no homem*” (der Ab-grund des Daseins), porém que não se abisma no si mesmo de uma subjetividade fáustica, mas é um “endereço para o ser” (Das Seinsgeschick).⁹¹

A leitura de inspiração heideggeriana da teoria psicanalítica, como afirmamos acima, não deixa de exercer uma certa violência hermenêutica em relação à letra do texto freudiano. Não pode, portanto, pretender-se como uma leitura exclusiva, mas como uma hipótese que saiba nele explorar aspectos e lacunas que nem sempre encontram-se explícitos. Há, no entanto, outras possibilidades no movimento do pensamento freudiano: uma leitura positivista, calcada no seu renitente empirismo, ou uma kantiana explorando aquela dimensão de transcendentalidade a que aludimos anteriormente. Essas diferentes interpretações não correspondem a fases cronológicas claramente delimitadas, embora possamos dizer genericamente que Freud, à medida que apreende os infinitos matizes e os contínuos deslizamentos da clínica, tenda a abandonar as formas mais grosseiras de empirismo. Mas, na verdade, essas diferentes leituras são possibilidades contidas no encaminhamento do pensamento freudiano e que só podem ser avaliadas criticamente através de um minucioso estudo textual. Na impossibilidade de realizá-lo no âmbito desta dissertação, vamos nos limitar, no próximo capítulo, à uma sucinta exposição acerca da gênese cultural da psicanálise de modo a ressaltar a heterogeneidade das influências que atuaram na formação intelectual de Freud e que, portanto, sobredeterminaram a psicanálise gerando a tensão e a polissemia, os impasses e a fecundidade que a tornaram um dos mais fascinantes dispositivos culturais da modernidade.

⁹¹ Nos inspiramos aqui nas belas e profundas reflexões de BIRAULT, Henri. *Heidegger et L'Expérience de la Pensée*. Paris, Gallimard, 1978. Esp. p. 359-441.

TERCEIRO CAPÍTULO: A VIENA PLURAL: A GÊNESE IDEO-HISTÓRICA DA PSICANÁLISE

1. A Problemática da Relação da Psicanálise com a Cultura Vienense:

Neste capítulo será feita uma breve exposição da formação intelectual de Freud de modo a determinar a sua incidência na criação da psicanálise. Não se trata de um preâmbulo histórico e basicamente extrínseco em relação à problemática teórica abordada nesta dissertação mas vincula-se à idéia fundamental que a inspira e estrutura: a teoria psicanalítica é uma articulação original de elementos científicos e filosóficos heterogêneos que produzem uma permanente tensão no desdobramento do texto freudiano e esta tensão irá alimentar tanto a polissemia de seus “conceitos fundamentais” quanto o equilíbrio dinâmico de seu pensamento. Isso explica, em parte, não apenas a diversidade de interpretações suscitadas pela obra freudiana e a diversidade das correntes psicanalíticas que nela buscam justificar as suas opções teóricas, mas também a polêmica acerca de seu significado cultural. Portanto, por seu caráter de “obra aberta”, obra na qual se entrecruzam diversas vertentes do pensamento filosófico e científico modernos, a abordagem da gênese do pensamento freudiano – determinação das influências intelectuais que sustentam e legitimam a sua investigação – não é estranha, mas antes complementa e elucida a sua análise conceitual.

O universo da psicanálise é extraordinariamente amplo, complexo e confuso. No entanto, na diversidade de perspectivas dos que se inspiram em idéias e práticas psicanalíticas ou mesmo reivindicam o termo “psicanálise” para designar as suas concepções devemos nos restringir aos que reconhecem explicitamente a sua filiação freudiana. Por este critério excluimos os dissidentes de primeira hora, aqueles que romperam com os postulados fundamentais do freudismo – como é o caso notório de

Adler, Jung e, posteriormente Reich e os Neo-freudianos – mas também as inúmeras escolas de psicoterapia que, buscando inovações na técnica, embora reconheçam a influência freudiana, concebem sua posição teórica e prática como tendo com ela rompido ou ultrapassado. Isso significa que o critério adotado não é o de uma continuidade efetiva, na linha do conteúdo doutrinário ou de acomodação à ortodoxia, mas antes de uma continuidade formal e explícita, de modo que podem incluir-se no freudismo todos aqueles que, ainda não se enquadrando na disciplina da instituição legitimista (IPA), reivindicam a sua filiação a Freud.

Apesar, portanto, de algumas correntes terem introduzido modificações mais ou menos substanciais no “corpo teórico” freudiano, podemos indubitavelmente considerá-las como pertencentes ao campo psicanalítico, tal é o caso: do “*Annafreudismo*”, do “*Kleinismo*”, da “*Ego-Psychology*”, da “*Self Psychology*”, do “*Grupo dos Independentes*” e do “*Lacanismo*”. São correntes que, apesar do antagonismo e, às vezes, através do antagonismo, reivindicam essa pertinência e, assim, contribuem no estabelecimento de uma comunidade científica e de uma tradição de pesquisa capaz de forjar um “mínimo denominador comum” terminológico e conceitual. Algo próximo ao que Thomas Kuhn definiu como “*ciência normal*”

“a pesquisa firmemente baseada em uma ou mais realizações científicas passadas(...) reconhecidas durante algum tempo por alguma comunidade científica específica como proporcionando os fundamentos para a sua prática posterior. Embora raramente na sua forma original, hoje em dia essas realizações são relatadas pelos manuais científicos elementares e avançados. Tais livros expõem o corpo da teoria aceita, ilustram muitas (ou todas) as suas aplicações com observações e experiências exemplares” (KUHN [1975]: 29).

De acordo com este critério há, sem dúvida, um campo freudiano que, apesar de suas profundas divergências internas, constitui-se – na diversidade de suas instituições,

às vezes marcadas por grande e recíproca animosidade – como um espaço de interlocução possibilitado pelo reconhecimento de certos conceitos e teorias fundamentais. A comprovação direta dessa “unidade na diferença” pode ser estabelecida através de obras que visam explicitar ou propor uma certa homogeneização conceitual ou lexical, como os manuais introdutórios e os dicionários. A comprovação indireta dessa unidade do campo psicanalítico pode ser encontrada em obras que enfatizam as diferenças, como os manuais de história da psicologia ou de teoria da personalidade que, a partir de um ponto de vista externo à história da psicanálise, trata de modo diferenciado apenas os “*dissidentes*” (Adler, Jung) e/ou os “*Neo-freudianos*” (Horney, Fromm, Sullivan), sem entrar nos “detalhes” das polêmicas internas.⁹² Quanto às histórias da psicanálise, as dissidências e divergências são apresentadas em relação à concepção freudiana, o que permite, em função da intencionalidade e da radicalidade das divergências, demarcar aproximadamente quais seriam as fronteiras do freudismo.⁹³ Porém, mesmo quando se quer aclarar os traços distintivos de uma corrente – como é o caso notório do lacanismo, que criou novos conceitos e um novo vocabulário, engendrou uma nova prática e se organizou em instituições independentes com novas formas de transmissão e formação –

⁹² Podemos tomar como exemplos, um tanto aleatórios, manuais de história da psicologia de orientação behaviorista como: MARX, Melvin e HILLIX, William. **Sistemas e Teorias em Psicologia**. São Paulo, Cultrix, 1974. Que traz uma pequena referência às divergências de Rank e Ferenczi. Ou um manual de teoria da personalidade de orientação eclética como: BISCHOF, Ledford. **Interpretación de las Teorías de la Personalidad**. Méx., Trillas, 1973.

⁹³ Podemos tomar como exemplo duas histórias da psicanálise. Ver, MANDOLINI GUARDO, Ricardo. **Historia General del Psicoanálisis de Freud a Fromm**. Buenos Aires, Ciordia, 1969. Neste caso mais da metade do livro é constituída por uma exposição das idéias freudianas e de sua evolução, a partir da qual são determinadas a ortodoxia (Abraham, Anna Freud) e as dissidências de forma indiscriminada (de Adler a Ferenczi, de Jung a Klein), distinguindo significativamente numa seção à parte os “culturalistas” (neo-freudianos). Ver, WYSS, Dieter. **Las Escuelas de Psicología Profunda. Desde sus Principios hasta la Actualidad**. Madrid, gredos, 1975. Obra intelectualmente superior à primeira que adota, porém, critérios epistemológicos discutíveis, agrupa como “Escola de Freud” desde Abraham à Psicologia do Ego (Hartmann, Kris, Loewenstein), de Ferenczi à Melanie Klein. Deixando Adler, Jung e os neo-freudianos à parte, o que, no entanto, parece corroborar a nossa definição do campo psicanalítico.

o referencial que se utiliza é interior ao campo freudiano, como quando se busca distinguir entre a proposta lacaniana de “*retorno a Freud*” e a proposta annafreudiana de estabelecer uma “*canônica freudiana*”. Ou seja, é aí, no interior do campo psicanalítico, que se devem buscar os elementos para a afirmação de uma identidade específica, pois somente aí justifica-se colocar a interrogação acerca de tal identidade.⁹⁴

Por isso, é no texto freudiano – e em sua intenção de demarcar um lugar específico no campo da cientificidade – que devemos buscar uma definição de psicanálise. Uma definição que podemos facilmente encontrar em qualquer manual introdutório: trata-se de um “método de investigação” que aborda um conjunto de fenômenos psíquicos como os sintomas, os sonhos, os atos falhos e os chistes; é também um método que se desdobra num tratamento ou numa práxis psicoterápica que se propõe obter, através de certos procedimentos técnicos, a “cura” de alguns tipos de distúrbio, sobretudo as neuroses; e, finalmente, é uma “teoria psicopatológica” que se articula à uma “teoria geral do psiquismo humano”, isto é, que se projeta numa construção conceitual rigorosa e razoavelmente consistente que Freud denominou “Metapsicologia” e que visa ser reconhecida como uma nova “disciplina científica”.⁹⁵

Esta definição, proposta pelo próprio Freud, pode ser tomada como o ponto de partida para as exposições que encontramos numa manualística já bastante extensa e como verbete básico de “dicionários” que buscam demarcar um léxico que possa ser amplamente aceito. A simplicidade da definição acima proposta não deve, contudo, nos enganar, pois são muitos os pressupostos e conseqüências da teorização freudiana. Além

⁹⁴ Cf.: MILLER, Jacques-Alain. *O Que é Ser Lacaniano? Dora*. *Revista de Psicanálise e Cultura*. I, 1 (1998): 23-30. Texto do curso “Parceiro-Sintoma” de 26/11/1997.

⁹⁵ Cf.: FREUD, Sigmund. “*Psychoanalyse*” und “*Libidotheorie*” (Psicanálise e Teoria da Libido). Op. Cit. e as outras indicações feitas na nota 13 desta dissertação.

disso, como já ressaltamos no capítulo anterior, o interesse da psicanálise, a sua extensão cultural e a sua aplicação nas mais diversas áreas do saber transformaram-na numa espécie de “visão de mundo”, numa *“Weltanschauung”*, que se desdobra num emaranhado de influências ideológicas.

O alcance cultural da psicanálise fez com que a sua gênese fosse freqüentemente tratada de modo polêmico e com uma clara intenção de contestação ou de apologia. Há atualmente toda uma produção historiográfica independente da ortodoxia freudiana representada pela IPA e que se propõe apresentar uma imagem desmistificada de Freud e do nascimento da psicanálise. Assim, alguns recorreram à uma abordagem mais restrita ao contexto científico, como é o caso do trabalho polêmico de Frank Sulloway, que provocou forte impacto no meio psicanalítico, visando demonstrar o caráter lendário da originalidade freudiana e, sobretudo, a sua extensa dívida para com as concepções biológicas da época, especialmente vigentes no mundo intelectual austro-alemão. A obra foi escrita com o propósito explícito de apresentar uma biografia intelectual que permitisse *“reinsenir Freud e a história da psicanálise no domínio específico da história das ciências”*. A obra de Sulloway, séria e bem documentada, não pode ser discutida aqui, mas assume claramente uma postura de combate, uma vez que o seu objetivo, extensamente exposto no penúltimo capítulo, é denunciar nas biografias e nos estudos oficiosos sobre o nascimento da psicanálise uma distorção sistemática dos fatos com o intuito de forjar o “mito do herói”. O Freud lendário seria apresentado como completamente isolado e hostilizado, absolutamente original e recebendo *“o crédito de descobertas de seus predecessores, de seus contemporâneos, de seus rivais e de seus discípulos”* (SULLOWAY [1981]: 425). Além de combater a mitificação da figura de Freud por parte do

movimento psicanalítico, a intenção da obra é demonstrar que a sua dívida em relação à biologia e ao evolucionismo do século XIX é tão extensa que a psicanálise pode ser considerada como uma espécie de “criptobiologia” ou de “psicobiologia” cujas raízes biológicas encontram-se não só ocultas por desconhecimento, mas bem dissimuladas. Raízes que uma vez reveladas mostrariam que a pretensamente original e nova disciplina científica – tal como Freud a definiu e relatou em sua “Autobiografia” (Selbstdarstellung) de 1926, e que se apresentaria como uma psicologia pura ou como uma “metapsicologia” – é apenas uma “superestrutura” que se sustenta em modelos biológicos provenientes da tradição neurofisiológica e da teoria evolucionista. Ao contrário, Freud era cioso de sua responsabilidade única na criação da psicanálise

“As aquisições [da psicanálise] que comuniquei até aqui foram, em seus grandes traços, o fruto do meu trabalho; não obstante, também introduzi no relato êxitos posteriores, e não separei dos meus as contribuições de meus discípulos e partidários. Após a separação de Breuer, por mais de um decênio não tive partidário algum. Estava totalmente isolado. Em Viena fez-se o vazio, no exterior eu não era tido em conta. A ‘Interpretação dos Sonhos’, editado em 1900, apenas mereceu resenhas nas publicações especializadas”

Palavras que fazem eco ao que já havia afirmado alguns anos antes na época de sua polêmica com Adler e Jung e ao enfatizar a sua independência em relação à uma possível influência de Schopenhauer

“ Quanto à doutrina do recalque, é seguro que eu a concebi independentemente; não sei de nenhuma influência que dela me tenha aproximado, e durante muito tempo tive esta idéia por original...”⁹⁶

⁹⁶ “ Was ich von ihrem Erwerb bisher mitgeteilt habe, war in grösseren Zügen der Erfolg meiner Arbeit, ich habe aber in den Zusammenhang auch spätere Ergebnisse eingetragen und die Beiträge meiner Schüler und Anhänger nicht von den eigenen gesondert. Durch mehr als ein Jahrzehnt nach der Trennung von Breuer hatte ich keine Anhänger. Ich stand völlig isoliert. In Wien wurde ich gemieden, das Ausland nahm von mir keine Kenntnis. Die “Traumdeutung”, 1900, wurde in den Fachzeitschriften kaum referierte”. Cf.: FREUD, Sigmund. **Selbstdarstellung** (Autobiografia). GW, XIV, 74 (AE, XX,45). Em todo texto da “Autobiografia” (ou, literalmente, da “Autoexposição”) Freud apresenta-se como o criador da psicanálise. A citação a seguir é: “In

Denegando a sua dívida com tais modelos – e ele efetivamente o fez ao impedir a inclusão de seus trabalhos “pré-psicanalíticos” em suas *“Obras Psicológicas Completas”* – Freud estaria projetando a sua imagem de rigoroso empirista e resguardando para sua construção teórica de tipo hipotético-dedutivo o caráter de uma verdadeira “descoberta” científica. (SULLOWAY [1981]: 401-423).

O maior mérito da obra de Sulloway reside justamente naquilo a que ela se propõe programaticamente ainda no prefácio: reinserir o freudismo e a Psicanálise na história das ciências. Porém, o seu maior defeito encontra-se em sua perspectiva francamente militante e desmistificadora, o que a torna nitidamente reducionista. O caráter parcial da abordagem de Sulloway pode ser comprovado indiretamente se observamos que, para outros autores, a influência determinante na formação do pensamento freudiano não foi o darwinismo, mas a psiquiatria dinâmica da qual o freudismo não teria sido mais do que um capítulo original e importante numa longa história que, iniciando-se com o mesmerismo e passando pelas Escolas de Nancy e da Sapêtrière, chegou até Adler e Jung. (ELLENBERGER [1976]: 11-17).

O confronto dessas duas obras mostra que a psicanálise não pode ser considerada simplesmente como uma *“criptobiologia”*, como quer Sulloway, porque esta interpretação hipertrofia a influência da biologia e desconsidera outros fatores, como as tradições psiquiátricas alemã e francesa ou as filosofias de Stuart Mill e Herbart. Essa visão unilateral leva autor a invalidar toda a originalidade da criação freudiana, enquanto o reconhecimento da multiplicidade e heterogeneidade das influências resgata, sem

der Lehre von der Verdrängung war ich sicherlich selbständig, ich weiss von keiner Beeinflussung, die mich in ihre Nähe gebracht hätte, und ich hielt diese Idee auch lange Zeit für eine originelle...”. FREUD, Sigmund. Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung. (História do Movimento Psicanalítico). GW, X, 53 (AE, XIV, 15).

mistificá-la, esta originalidade em seu contexto histórico. Como podemos constatar na investigação realizada por Paul Bercherie que, em sua obra equilibrada e panorâmica sobre a gênese dos conceitos freudianos, esboça um quadro complexo e multifacetado das influências constitutivas do freudismo: da psiquiatria alemã e francesa ao associacionismo inglês, do materialismo ilustrado ao evolucionismo lamarckiano e darwinista, da psicologia de Herbart à de Brentano. (BERCHERIE [1988]: 11-16).

Outros críticos enfatizaram, ao contrário, não tanto as influências científicas, mas antes o clima de efervescência artística, o interesse erótico e o decadentismo político e moral dominantes na sociedade vienense, para identificar a psicanálise como apenas mais uma de suas expressões típicas. Teria sido, aliás, esta atmosfera vienense a responsável pelo pansexualismo freudiano, acusação que foi popularizada logo no início da difusão da Psicanálise e que foi retomada inclusive por um teórico da envergadura de Pierre Janet. (ROUDINESCO e PLON [1998]: 567-568 e 774-777). Acusação que provocava especial repulsa a Freud não apenas por diluir a sua ciência na profusão de obras artísticas e literárias que tratavam da sexualidade e suas manifestações mórbidas, mas também porque distorcia num sentido vulgar a sua nuançada concepção acerca da sexualidade. Por isso, no prefácio à quarta edição dos *“Três Ensaios de Teoria Sexual”* (1920), ele rejeitou veementemente tal acusação afirmando que

“é preciso recordar que uma parte do conteúdo deste trabalho, a saber, sua insistência na importância da vida sexual para todas as atividades humanas e seu objetivo de ampliar o conceito de sexualidade, desde o início constituiu o motivo mais forte de resistência à Psicanálise. No empenho de forjar emblemas grandiloquentes chegou-se a falar de ‘pansexualismo’ da psicanálise e fazer-lhe a disparatada acusação de tudo explicar a partir da ‘sexualidade’ (...), Na verdade, há muito tempo, o filósofo Arthur Schopenhauer expôs aos homens o grau em que suas obras e

atividades são movidas por aspirações sexuais, no sentido habitual do termo.(...) Porém, no que diz respeito à 'extensão' do conceito de sexualidade, que a análise das crianças e dos chamados perversos faz necessária, todos os que olham com desdém a Psicanálise desde sua posição de superioridade deveriam advertir quão próxima encontra-se essa sexualidade ampliada da psicanálise ao Eros do divino Platão⁹⁷

Este texto manifesta a indignação de Freud com a acusação de “pansexualismo” e o seu interesse em distanciar-se da suposta frivolidade dos costumes vienenses, recorrendo não só à autoridade de Schopenhauer, mas também, e isso pode nos surpreender um pouco mais, reivindicando uma inesperada aproximação da concepção psicanalítica da sexualidade ao eros platônico, o que parece demonstrar o seu esforço em desvincular a sua interpretação da sexualidade da opinião vulgar que a reduz a um fenômeno biológico ou a esfera dos comportamentos genitais e empiricamente observáveis. Esse distanciamento mostra o seu empenho – numa obra aparentemente próxima à sexologia, área que suscitava grande interesse na medicina da época e que já havia produzido trabalhos essenciais de observação e classificação dos comportamentos sexuais – em evitar a biologização de seus conceitos, o que os torna, e disso ele tinha plena consciência, não menos mas muito mais subversivos. Pois a ampliação da sexualidade não consistiria em remeter todas as atividades humanas, mesmo as mais

⁹⁷ *“Dann aber muss man sich daran erinnern , dass einiges vom Inhalt dieser Schrift , die Betonung der Bedeutung des Sexuallebens für alle menschlichen Leistungen und die hier Erweiterung des Begriffes der Sexualität , von jeher die stärksten Motive für den Widerstand gegen die Psychoanalyse abgegeben hat. In dem Bedürfnis nach volltönenden Schlagworten ist man soweit gegangen, von dem “Pansexualismus” der psychoanalyse zu reden und ihr den unsinnigen Vorwurf zu machen, sie erkläre “alles” aus der Sexualität (...)* Denn der Philosoph Arthur Schopenhauer hat bereits vor geraumer Zeit den Menschen vorgehalten , in welchem Mass ihr Tun und Trachten durch sexuelle Strebungen - im gewohnten sinne des Wortes (...) Was aber die “Ausdehnung” des Begriffes der Sexualität betrifft , die durch die Analyse von Kindern und sogenannten Perversen notwendig wird , so mögen alle, die von ihren höheren Standpunkt verächtlich auf die Psychoanalyse herabschauen , sich erinnern lassen, wie nahe die erweiterte Sexualität der Psychoanalyse mit dem Eros des göttlichen Plato zusammentrifft”. Cf.: FREUD, Sigmund. **Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie.** (Três Ensaio sobre a Teoria Sexual). G.W. V, 32 (AE, VII, 121).

elevadas, ao domínio do sexual, mas sim elevar o sexual ao domínio espiritual e, assim, invalidar a cisão corpo/alma e, em consequência, subverter a mais importante referência de sustentação do critério de normalidade na esfera da moralidade. Como observou Lacan, que antes de ser um criador de conceitos foi um leitor penetrante e quase que ciumento do texto freudiano

*“Foi esse abismo aberto ao pensamento de que um pensamento se fizesse ouvir no abismo que provocou, desde o início, a resistência à análise. E não, como se costuma dizer, a promoção da sexualidade no homem. Esta é o objeto que mais predomina na literatura através dos séculos [...] O escândalo intolerável, na época em que a sexualidade freudiana ainda não era santa, foi ela ser tão ‘intelectual’. Foi nisso que ela se mostrou a digna comparsa de todos os terroristas cujos complôs iriam arruinar a sociedade. No momento em que os psicanalistas se dedicam a remodelar uma psicanálise bem-pensante, da qual o poema sociológico do **eu autônomo** é o coroamento, quero dizer aos que me ouvem em que eles não de reconhecer os maus psicanalistas: é no termo de que eles se servem para depreciar qualquer pesquisa técnica e teórica que siga a experiência freudiana em sua linha autêntica. Trata-se da palavra **intelectualização**, execrável para todos os que, vivendo eles mesmos no temor de se exporem à prova de beber o vinho da verdade, cospem no pão dos homens, sem que sua baba, aliás, jamais possa exercer ali senão a função de um fermento”.*⁹⁸

Esta passagem de Lacan, cheia de perspicácia intelectual e de cortante sarcasmo, aponta na direção do pensamento freudiano em seu movimento construtivo, numa direção oposta, apesar da roupagem biológica, ao do empirismo de seu ponto de partida. Portanto, ao contrário do que acredita Sulloway, a lenta construção metapsicológica não pode ser simplesmente assimilada à uma estratégia de ocultação de suas influências, mas o seu jogo conceitual deve-se ao procedimento recorrente de criar novos conceitos a

⁹⁸ Citamo este trecho de Lacan à guisa de um comentário ao significado da concepção da sexualidade em Freud e sem pretender elucidar o seu contexto histórico e teórico. Cf.: LACAN, Jacques. *A Instância da Letra no Inconsciente*. In: IDEM. *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 527.

partir de um deslocamento semântico que incide sobre palavras de uso comum e teorias transpostas de outros campos do saber.

Em oposição a críticos como Sulloway e outros, freqüentemente unilaterais e possuídos da ira santa do desmascaramento, a apologética psicanalítica minimizou a importância da época histórica e do contexto cultural que envolveram a criação freudiana. A psicanálise, observou Peter Gay, historiador respeitado e autor de uma instigante biografia de Freud, poderia ter nascido em qualquer metrópole que dispusesse de um clima intelectual estimulante, de um centro universitário de bom nível e de uma classe média suficientemente numerosa capaz de fornecer a clientela necessária. Ao defender a adoção da psicanálise como um precioso instrumento psicológico auxiliar para o trabalho do historiador ele a defende dos preconceitos historicistas de seus colegas, segundo os quais ela seria apenas

“a quintessência vienense, bastante irrelevante fora da sua esfera definida e altamente restritiva, suas teorias valem (se é que são válidas) para o paciente psiconeurótico arquetípico, a judia vienense ‘Hausfrau’, entediada, rica e recalçada, e apenas para ela...” (GAY [1989]: 75)

Esta defesa da psicanálise feita por Peter Gay, matizada e justa em seu combate ao relativismo historicista é reencontrada, entretanto, numa forma mais diretamente apologética na monumental biografia de Freud escrita por Ernest Jones. Este, discípulo fidelíssimo, estrategista político do movimento psicanalítico e biógrafo oficioso de Freud, utilizando uma estratégia cara a seu biografado, tende a minimizar qualquer influência, sobretudo filosófica e científica, que pudesse ser considerada como significativa e, portanto, ameaçadora para a originalidade quase absoluta de seu mestre. Jones, ao registrar a relação de Freud com Viena, enfatiza o seu sentimento de “repugnância”, de “repulsa física” e “ódio” à cidade onde morou durante quase toda a sua vida e que nada

lhe teria oferecido como contribuição intelectual senão o desprezo e a mais implacável hostilidade. Ou, como ele relata

“Nos primeiros anos de minhas relações com Freud , antes de eu saber dessa aversão, inocentemente comentei como seria interessante viver em uma cidade tão cheia de novas idéias. Para minha surpresa ele se levantou e falou asperamente: ‘Vivo aqui há cinqüenta anos e nunca deparei com uma nova idéia” (JONES[1989]: I, 298)

Apesar de sua fidelidade ao sentimento freudiano de aversão a Viena, a biografia de Jones não o matiza e não se eleva ao nível de uma verdadeira biografia intelectual e, apesar de indicar a sincera admiração de seu mestre por personalidades intelectuais como Goethe, Darwin ou Schopenhauer, nunca deixa de enfatizar o seu isolamento e a tenaz oposição contemporânea às suas idéias. Ou, então, reitera a opinião freudiana acerca da originalidade e independência de suas descobertas, sobretudo quando uma certa semelhança com idéias de outros autores parece ser inegável. Assim, em relação a Nietzsche, ao narrar uma reunião da “Sociedade Psicanalítica de Viena” (01/04/1908), após a leitura de uma parte da “Genealogia da Moral”, Jones simplesmente endossa a afirmação de Freud segundo a qual *“ele achara a abstração da filosofia tão fria que desistira de estudá-la. Nietzsche de modo algum influenciara suas idéias. Tentara lê-lo, mas achara seu pensamento tão rico que renunciara à tentativa”*. (JONES [1989]: II, 344). Uma observação que não deixa de ser surpreendente quando sabemos que, conforme narra Lou-Salomé, exatamente o que desagradava Freud nos escritos nietzscheanos era a exaltação e o sentimentalismo (Schwärmerei) de seu estilo, que incomodava a sua sobriedade científica e desconfiança racionalista (ASSOUN [1991]: 46-51).

Entretanto, outros estudiosos, tanto historiadores da cultura (SCHORSKE [1988]; LE RIDER [1992]), quanto filósofos (ASSOUN [1978]; HENRY [1985]) e psicanalistas (BETTELHEIM [1986]; Mc GRATT[1988]), sem a intenção polêmica de negar o gênio de

Freud, mas também sem resvalar numa apologética cega, procuraram reconstruir o contexto cultural vienense em seus múltiplas dimensões, mostrando a riqueza de seus diversos aspectos – o lingüístico, o político, o estético, o científico e o filosófico – numa inter-relação complexa que permite apreender a problemática subjacente à criação da psicanálise e as incidências temáticas que podem ser rastreadas na obra freudiana.

Essas diferentes intenções e maneiras de abordar o impacto da cultura vienense na gênese da psicanálise, que percorremos aqui de modo sumário e visando apenas ilustrar a problemática em jogo, acabou determinando posições antagônicas que podem ser idealmente tipificadas e que denominamos com as expressões: “**descontinuidade-universalizante**” e “**continuidade-particularizante**”. Procuramos recorrer ao conceito weberiano de “tipo ideal” como um modelo hipotético que possa servir como fio condutor de nossa exposição, um artifício necessário de estilização para se ter uma visão abrangente e nítida das diferentes posições em sua máxima polarização. O seu objetivo é descrever atitudes exemplarmente opostas que em sua efetividade encontram-se amplamente disseminadas e apresentam grande matizamento, na copiosa literatura apologética ou crítica sobre a relação da psicanálise com o seu contexto histórico-cultural e quase nunca são tão claramente formuladas como aqui o fazemos.⁹⁹

O primeiro “*tipo ideal*”, que designamos como “**descontinuidade-universalizante**”, pretende fazer uma defesa quase irrestrita da psicanálise propugnando por seu caráter único na história do pensamento e da ciência. Assim, alguns recorrem ao

⁹⁹ Para Weber a realidade é infinitamente complexa e não pode ser apreendida em si mesma, daí o recurso inevitável às hipóteses e modelos. A noção de “tipo ideal” é um valioso instrumento de pesquisa e não uma apreensão da realidade em sua inesgotável riqueza. Segundo Weber “*obtem-se um tipo ideal acentuando unilateralmente um ou vários pontos de vista e encadeando uma multidão de fenômenos isolados, difusos e discretos...*”. Cf. WEBER, Max. *Essais sur la Théorie de la Science*. Paris, Plon, 1965. Esp. p. 191-197. Ver também, FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1980. p. 47-55.

artifício retórico, ao apelo emocional ou à simples afirmação dogmática, sem qualquer lastro teórico ou fatural, com o intuito de assegurar uma originalidade lendária, uma completa excentricidade com relação à história intelectual. Ou então adota-se uma concepção fortemente descontinuísta da história da ciência, pretendendo que a “descoberta” do inconsciente configure uma radical ruptura em comparação com as abordagens anteriores e contemporâneas do psiquismo consideradas como pré-científicas. Ela teria introduzido algo como um “corte epistemológico” em relação ao pensamento filosófico moderno ou, mesmo, em relação a todo pensamento filosófico anterior e inaugurado, desse modo, um novo “continente científico”. Ou, de modo ainda mais enfático, seria uma ciência que implica – por seu método revolucionário, pelo caráter único e desconcertante de seu objeto e por suas conseqüências práticas subversivas – um corte também em relação às outras ciências e, por isso, deveria ser preservada em sua pureza, resistindo às contínuas tentativas de anexação por outros domínios científicos e filosóficos ou ideológicos. Seria uma ciência, mas uma ciência que por sua natureza altamente subversiva não teria sido, como as outras, endossada pela razão ocidental. Num artigo célebre Althusser formula lapidadamente a questão da cientificidade da psicanálise

“A primeira palavra de Lacan é para dizer: em principio Freud fundou uma ciência. Uma ciência nova, que é a ciência de um objeto novo: o inconsciente”.

Tal formulação, que abre o artigo, é precedida de uma introdução na qual Althusser indica o lugar quase único da descoberta freudiana – associada às idéias de Marx e de Nietzsche – na história do pensamento ocidental, e as tentações regressivas que se sucederam na história da psicanálise

“Na história da Razão Ocidental, os nascimentos são objeto de todos os cuidados, previsão, precauções, prevenções, etc. Quando uma jovem ciência nasce, o círculo familiar já está sempre pronto para o espanto, o júbilo e o batismo...No nosso mundo prenhe, prevê-se um lugar para o nascimento, chega-se até a prever um lugar para a previsão do nascimento: “prospectiva”. Que eu saiba, no transcorrer do século XIX, duas ou três crianças nasceram, sem ser esperadas: Marx, Nietzsche, Freud. Filhos “naturais”, no sentido em que a natureza ofende os costumes, o honrado direito, a moral e a arte de viver: natureza é a regra violada, a mãe-solteira, logo, a ausência de pai legal. A Razão Ocidental faz pagar caro a um filho sem pai. Marx, Nietzsche, Freud tiveram de pagar a conta, algumas vezes atroz, da sobrevivência (...) Falo apenas deles porque foram (sic) nascimento de ciências ou de crítica”.

Um pouco adiante no texto Althusser procura mostrar que o destino de tais saberes seria o da rejeição ou o de sua incorporação num universo ideológico que logo providenciaria a sua neutralização

“a razão ocidental (razão jurídica, religiosa, moral e política, tanto quanto científica) não consentiu, com efeito, após anos de desconhecimento, desprezo ou injúrias – meios, aliás, sempre disponíveis em caso de insucesso – em concluir um pacto de coexistência pacífica com a psicanálise, senão sob a condição de anexá-la às suas próprias ciências ou aos seus próprios mitos...”¹⁰⁰

¹⁰⁰ Há nessas considerações uma alusão não desenvolvida, em função de sua complexidade e que nos remeteria à uma outra discussão, ao conceito bachelardiano de *“coupure épistémologique”*, introduzido em sua obra *“La Formation de l' Esprit Scientifique”* (1938), e que foi utilizado, a nosso ver abusivamente, com a intenção de demonstrar a cientificidade da psicanálise. Cf. ALTHUSSER, Louis. **Freud e Lacan/Marx e Freud**. Trad. e Notas do Prof. Walter José Evangelista. Rio de Janeiro, Graal, 1984. A primeira e a segunda citações estão na p. 55-56; a terceira na p. 51-52. A posição de Althusser acerca da psicanálise não pode, entretanto, ser definida apenas a partir desse artigo de 1964. Num texto posterior, no contexto do que ficou conhecido como *“L’Affaire Tbilissi”* (1976-1984), ele afirma taxativamente *“Freud não chegou, apesar de todos os seus esforços, a elaborar uma teoria do inconsciente [...] a elaborar uma teoria científica (no sentido das ciências que nós conhecemos) do inconsciente [...] Que portanto fez Lacan? Ele foi à procura de uma teoria científica do inconsciente, ele quis fazer aquilo que Freud não pôde fazer, e em lugar de uma teoria científica do inconsciente ele deu ao mundo assombrado uma filosofia da psicanálise...”*. Cf.: ALTHUSSER, Louis. **Écrits sur la Psychoanalyse**. Paris, Stock/Imec, 1993. p. 197 e 203. Para um comentário da *“problemática do corte”* a partir de uma ótica lacaniana, ver: MILNER, Jean-Claude. **L’Oeuvre Claire**. Paris, Seuil, 1995. p. 77-91, onde o autor discute o que denomina como *“le langage de la coupure”*.

De onde proviria, então, a “descoberta” do inconsciente por Freud? Para muitos seria fruto exclusivo de sua auto-análise, de sua intuição genial e acuidade clínica, seria a criação de um gênio solitário e incompreendido em seu meio intelectual e em franca oposição à ciência oficial. A figura romântica do *“splendid isolation”*, figura construída pelo próprio Freud e consagrada pela biografia de Jones – e que não deixa de ser parcialmente verdadeira – funciona como uma representação imaginária da ruptura epistemológica introduzida por um gênio único, uma representação que pretende ilustrar o caráter absolutamente singular da psicanálise, a sua descontinuidade não apenas em relação ao contexto imediato, mas também em relação à toda uma venerável tradição de pensamento.

Desse modo, ao descontextualizar a obra freudiana, ao retirá-la da história intelectual, ela torna-se intangível e escapa a toda crítica exterior à sua própria configuração teórica. Ou seja, toda crítica “externa” é interpretada como “oposição”, “resistência” ou “incompreensão” e deve ser redescrita nos termos internos à própria teoria, o que impossibilita, em princípio, o reconhecimento de qualquer instância independente de avaliação e de refutação. Assim, ela não pode ser avaliada pelo debate intelectual corrente e só pode ser criticada internamente a partir da aceitação incondicional de suas premissas, uma vez que estas, ao referirem-se a um sujeito estruturalmente descentrado, invalidariam “a priori” um ideal de cientificidade fundado no total desconhecimento da cisão intrínseca do sujeito cognoscente. A psicanálise deve ser colocada num lugar exterior à história intelectual porque ela teria introduzido no campo epistêmico – com o reconhecimento da Spaltung, da clivagem do sujeito – uma subversão de tal ordem que a situa numa posição de radical exterioridade também em relação à ilusão egóica e imaginarizante da epistemologia. (DRAWIN [1998]: 21). Essa posição

supostamente intangível da psicanálise encontra-se largamente disseminada, de modo mais ou menos tematizado, no meio psicanalítico. Mas podemos tomar, como exemplo dessa postura, um autor da envergadura de Joël Dor que faz a seguinte afirmação simultaneamente dogmática e triunfalista

“o discurso da ciência, que exige no princípio mesmo de sua produção uma negação da ‘Spaltung’ (encamada pelo sujeito-da-ciência, o sujeito-não-dividido), não é de modo algum operatório para exprimir adequadamente alguma coisa no campo psicanalítico, o qual, por definição sustenta-se nessa divisão” (DOR[1993]: 19)

Como discernir entre a crítica “interna” e “externa”? Para alguns esta distinção só poderia ser estabelecida “ad hominem”: ou pelo processo de conversão do crítico através de uma experiência única e irrepetível, a experiência da análise individual; ou por sua filiação à uma instituição reconhecida como ortodoxa; ou, enfim, pela garantia previamente oferecida pelo crítico de submissão final à doutrina canônica.

Entretanto, por causa dessa singularidade, e não apesar dela, como a psicanálise não pode ser, por princípio, contestada e nem ser julgada por qualquer tipo de padrão epistemológico comum a outras formas de saber científico, por isso mesmo, e esta é a torção sutil do argumento, ela seria “ipso facto” confirmada em sua cientificidade, ela se auto-legitimaria pela evidência que o seu conteúdo impõe por si mesmo. A intenção desta estratégia apologética parece ser a de que a singularidade no nível da descoberta assegure a universalidade no nível da justificação. Uma apologia que acabou gerando uma série de contestações epistemológicas que encontraram em Karl Popper (1902-1994) o seu porta-voz mais eminente. Ainda que se possa discordar da concepção popperiana de ciência, a forma geral de sua demonstração, permite denunciar essa cômoda ambigüidade de um saber que simultaneamente reivindica o estatuto de cientificidade e o privilégio de excluir-se da história da ciência ou, em outras palavras,

desqualifica qualquer interlocutor que não se disponha submeter-se às suas próprias regras, critérios e resultados (POPPER [1975]: 336)

Como aqui trabalhamos com um “tipo ideal”, o que elimina os matizes mais sutis e complexos da apologia freudiana, não é difícil visualizar o caráter altamente problemático desta posição. Haveria não apenas uma evidente circularidade no argumento, pois o resultado da crítica já estaria previamente contido em sua premissa, mas também uma inegável dificuldade histórica, uma vez que não existe uma única, mas diferentes e antagônicas interpretações acerca do significado filosófico da descoberta do inconsciente. Tal situação levaria, numa impressionante analogia com a história do marxismo, às sucessivas redefinições da doutrina correta e à contínua produção de novas versões e novas ortodoxias. A evidência auto-legitimadora seria a minha e do meu mestre, a do meu grupo ou instituição, que encarnariam a verdade freudiana lançando os todos os outros no opróbrio do erro e no isolamento da excomunhão.

O segundo “*tipo ideal*” que designamos como “**continuidade-particularizante**” assume, numa espécie de simetria com a posição anterior, uma rejeição igualmente irrestrita do valor científico e da significação intelectual da criação freudiana, considerando-a como inteiramente redutível ao contexto histórico de seu surgimento ou como expressão epifenomenal de sua época histórico-cultural. De acordo com essa posição aqui tipificada, a psicanálise não necessita ser avaliada em seu conteúdo, em sua consistência interna, por ser completamente explicável pelas condições particulares de seu surgimento. Recorre-se ao procedimento – que foi também amplamente utilizado pela crítica ideológica marxista – de invalidar algum conteúdo teórico através do simples desvelamento de seu enraizamento social.

O freudismo foi amplamente criticado por sua ênfase unilateral na etiologia sexual das neuroses e pelo papel central atribuído à sexualidade na estruturação da personalidade. Tais críticas às vezes não fazem referência explícita ao contexto vienense e limitam-se a apontar a incompreensão de Freud dos problemas morais e religiosos atribuindo-a à deficiência de sua formação filosófica e aos preconceitos do cientificismo do século XIX. Ao datar e contingenciar a formação intelectual de Freud explica-se a sua deformação teórica, que seria inerente à uma prática clínica que constrói uma “teoria psicológica” a partir de casos patológicos, insistindo em considerar que *“a propensão natural do psiquismo humano é procurar as satisfações das tendências instintivas”* e a levar os valores sociais, morais, espirituais e religiosos *“a um nível incrivelmente baixo”* (GRATTON [1967]: 98-109 e 247).

Este severo juízo, de feição claramente religiosa, não é, no entanto, apanágio de autores religiosos ou conservadores, acusações semelhantes que são dirigidas à psicanálise tendem a vincular o seu suposto “pansexualismo” – essa mesma “baixeza” que assimila as mais elevadas faculdades do homem à sexualidade reprimida – ao “Zeitgeist” vienense. Assim, psiquiatras contemporâneos a Freud não vacilaram em recorrer à objeção do “genius loci” para explicar o caráter idiossincrático e o sucesso obtido pelas teorias freudiana, conforme relata Ellenberger

“ Aschaffenburg, Löwenfeld e Friedländer explicaram o êxito das teorias sexuais de Freud baseando-se em que haviam caído no terreno fértil vienense. A ‘Psychopatia Sexualis’ de Kraft-Ebing havia alcançado em Viena, em 1886, um extraordinário êxito entre o grande público, e desde então não havia cessado de crescer o interesse específico pelos temas sexuais, como demonstrou o êxito fabuloso do livro de Weininger, para não mencionar o de Schnitzler e os trabalhos de outros escritores. Os pacientes de Freud eram, portanto, receptivos ante esse tipo específico de questões.”
(ELLENBERGER [1976]: 903-904)

No entanto, a contextualização histórica da Psicanálise como procedimento para neutralizá-la e desacreditá-la cientificamente deixou de ser um artifício contingente e ao sabor das idiossincrasias pessoais para tornar-se, com o marxismo, um método sistemático de crítica ideológica. A trajetória da psicanálise na União Soviética foi conturbada, uma vez que a psicologia hegemônica considerada como condizente com o materialismo dialético era o pavlovismo. No Ocidente os freudo-marxistas, buscaram uma conciliação entre os dois modelos desde que se suprimisse da psicanálise as teorias da sexualidade e da pulsão de morte. Porém estes tornam-se cada vez mais marginais no movimento marxista. Finalmente, com o triunfo político do stalinismo, “pode-se dizer que a psicanálise fora erradicada da URSS, embora um punhado de clandestinos a praticassem ainda durante algum tempo” (ROUDINESCO e PLON [1998]: 675).

A ideologização da psicanálise, a sua interpretação como expressão de uma determinada configuração da luta de classes, não foi entretanto, apanágio do marxismo soviético. Georg Lukács, intelectual de extraordinária erudição, em sua obra polêmica, “A Destruição da Razão”, a inclui na maré montante do irracionalismo alemão. Para ele, a filosofia alemã desempenhou um papel de primeiro plano na implantação da fase irracionalista do pensamento burguês: de Schelling a Heidegger, de Spengler à sociologia pré-fascista de Carl Schmitt. O elo com a psicanálise é fornecido por aquele que é considerado como o filósofo condutor da Alemanha pós-revolucionária e pré-bismarckiana (1848-1870): Arthur Schopenhauer considerado, por Lukács, como o mais importante precursor do irracionalismo. Com ele afirma Lukács

“Encontramos cultivado em estado puro, a antecipação do que mais tarde será o irracionalismo reacionário da trajetória burguesa, porém essa antecipação se exalta até o grotesco se nos fixarmos brevemente na atitude do Schopenhauer “ateístico” diante dos

problemas que mais tarde, ao chegar a decadência da burguesia, se popularizarão sob as mais diversas formas da 'psicologia profunda', do ocultismo, etc. Thomas Mann aponta sagazmente para a relação entre Schopenhauer e Freud."(LUKÁCS [1976]: 190)

Ainda que tangencialmente, Lukács procura enquadrar a psicanálise como um ramo popular do pensamento alemão e da cultura irracionalista da Europa Central (Mitteleuropa). Tratando-se de uma ideologia do declínio da burguesia, o seu decadentismo evidencia-se no "mal-estar na cultura" proclamado por Freud e que não passa de uma rebeldia filosófica e idealista e sem um verdadeiro alcance histórico e social (LUKÁCS [1976]: 254).

Para certa crítica marxista, a psicanálise seria um produto típico e nitidamente circunscrito da cultura vienense, uma expressão supra-estrutural da situação de desespero e ensimesmamento da burguesia liberal austríaca alijada do poder ou, deixando de lado as avaliações francamente negativas, seria apenas uma expressão típica de um determinado momento histórico-cultural, uma dentre outras, dotada de algum valor literário e de uma limitada intuição clínica mas incapaz de se sustentar teoricamente. Poderia ser estudada como uma manifestação exemplar da consciência burguesa, o que permitiria elucidar alguma determinada estrutura social ou constelação ideológica. Esse tipo de crítica, ao vincular a psicanálise ao seu contexto de origem, num antagonismo simétrico à posição anterior, pretende mostrar a sua completa dependência de um outro saber, o materialismo histórico, que proporcionaria os critérios necessários para discernir a verdade ou falsidade de suas proposições. Assim, embora possa lançar alguma luz neste ou naquele aspecto do comportamento humano, é sempre do ângulo da particularidade que a psicanálise é abordada, uma vez que ela é prisioneira de um ponto de vista particular e historicamente determinado, ela seria determinada por sua perspectiva social de classe. Mesmo em autores marxistas mais sofisticados vemos essa

reiteração do lugar ideológico e subalterno da psicanálise. Um deles, ao propor uma “teoria fundamental da personalidade” escreve

*‘É impossível, não obstante, que a psicanálise se converta na teoria da personalidade que o marxismo reclama, nem sequer em sua base...esta impossibilidade é uma evidência ...É que o sujeito, segundo a psicanálise, faz quase exatamente tudo o que um ser humano pode fazer: deseja, consome, desfruta, renuncia, suporta, quer, fala, sonha; move-se na esfera da vida familiar corporal, política e, ainda, religiosa e artística.. Em resumo, só resta uma coisa que não acha o seu lugar hierárquico, ou seja, central, no modelo psicanalítico: o trabalho social. Esta é a omissão originária que impede a psicanálise de conquistar ...o título de teoria geral da personalidade humana...Contra esta radical impossibilidade chocam-se irremediavelmente todas as tentativas de converter a psicanálise em base da teoria científica da personalidade...A psicanálise foi erigida enfocando o ser humano fora da esfera do trabalho, não a partir de um simples ponto de vista empírico, mas por princípio; por este motivo procura incansavelmente e de modo tão profundo, ler a vida do indivíduo na linguagem de sua infância’.*¹⁰¹

A conclusão, então, se impõe: estabelecida a sua continuidade, isto é, a sua inerência a um determinado contexto histórico só lhe resta o lugar de um saber menor, particular e submetido à instância normativa de um outro saber, o materialismo histórico, este sim apto a gozar da universalidade própria da ciência.

Também nesse caso, não é difícil apontar a contradição desta posição idealmente tipificada. Na posição anterior a descontinuidade em relação à história intelectual, a diferença da psicanálise em relação aos outros saberes, e a ênfase em sua particularidade estava a serviço da universalidade de sua pretensa cientificidade. Nesta segunda posição a continuidade histórica da psicanálise, sua igualização com as outras

¹⁰¹ Cf.: SÈVE, Lucien. **Marxismo e teoria de la Personalidad**. Buenos Aires, Amorrortu, s.d.. Trata-se de uma obra extensa e de grande ambição sistemática. A nossa citação visa, como em outras passagens, ilustrar o nosso argumento: ao inserir a psicanálise na trama social e sendo o materialismo histórico a única verdadeira ciência da sociedade, a sua cientificidade, se é que há alguma, provém de uma teoria e de um campo que lhe são estranhos.

expressões de uma cultura determinada ou sua interpretação como mero reflexo das relações sociais, mal oculta a pressuposição acerca da existência de um tipo de saber verdadeiramente científico. Assim, para os psiquiatras citados acima e que criticavam o “pansexualismo” freudiano utilizando a objeção do *“genius loci”*, o equívoco primário dos psicanalistas era construir hipóteses engenhosas, porém dogmáticas, porque baseadas numa experiência clínica privada e, portanto, inacessível tanto à verificação empírica quanto a um tratamento estatístico. No caso da crítica marxista a sua contradição reside no recurso à uma concepção de conhecimento fundada, numa versão mais ou menos sofisticada, do modelo do reflexo (*Wiederspiegelungstheorie*). Coloca-se, então a seguinte aporia: se todo conhecimento – de modo exemplar a filosofia e seus anexos, como a psicanálise – não passa de um reflexo ideológico das relações sociais e do antagonismo de classes, então qual seria o estatuto epistemológico da crítica ideológica? Não é possível discutir aqui as muitas tentativas de solução, apresentadas na história do marxismo, para esse problema crucial, verdadeira *“crux theologorum”* do materialismo histórico. Basta-nos aqui observar que a denúncia do caráter ideológico da psicanálise parece pressupor também a existência de uma verdadeira ciência, capaz de transcender as particularidades condicionantes e se instalar no universal. Duas dificuldades se evidenciam imediatamente: em primeiro lugar, uma concepção asséptica da ciência parece insustentável diante da nova historiografia do pensamento científico, que tem mostrado reiteradamente a profunda interação de idéias filosóficas e teológicas, de crenças religiosas e condições institucionais na constituição da ciência moderna. A própria idéia de ciência em sua significação moderna, conforme Koyré, pode ser caracterizada como uma “revolução” e permanece sendo uma “revolução”, sem nada

perder de sua força cognoscitiva, apesar de ter sido longamente preparada e condicionada pelo seu contexto cultural. Portanto, a idéia de um ponto de vista puramente científico e trans-histórico, ao menos quando referido à uma ciência particular (medicina, biologia ou materialismo histórico) é insustentável.¹⁰²

Além disso, desvelar as condições socioculturais da produção de uma teoria não invalida “*ipso facto*” o seu conteúdo pois, embora interrelacionados, os planos da descoberta e da justificação não deixam de guardar uma relativa autonomia. O recurso à crítica ideológica implica em submeter-se também à crítica, erodindo a sua base normativa e mergulhando tudo num historicismo relativista em que “*todos os gatos são pardos*” ou, então, implica em excluir-se dogmaticamente da crítica para instalar-se num lugar a-histórico ou historicamente superior.¹⁰³

2. Hipótese Metodológica sobre a Gênese da Psicanálise

Não há como evitar inteiramente a polarização que procuramos delimitar e descrever brevemente através do recurso quase caricatural aos tipos ideais que apresentamos acima. Não há uma solução estritamente historiográfica, uma investigação suficientemente rigorosa para indicar com precisão na teoria psicanalítica quais são os pontos textuais ou os momentos conceituais do pensamento freudiano que possam ser rigorosamente indicados como determinados por algum autor, alguma idéia filosófica ou

¹⁰² Aqui remetemos à bibliografia anteriormente indicada na nota 48.

¹⁰³ Os problemas e discussões implicados na argumentação apresentada no texto são muitos e complexos. A nossa argumentação deve ser tomada, portanto, em seu esquematismo como uma passo necessário na construção de nossa hipótese de leitura acerca do significado teórico da gênese intelectual da psicanálise. Para uma abordagem, que parece-nos abrangente e equilibrada, dos impasses e desdobramentos históricos da teoria marxista ver: KOLAKOWSKI, Leszek. **Las Principales Corrientes del Marxismo. Su Nacimiento, Desarrollo y Disolución**. 3 Vols. Madrid, Alianza, 1980/82/83.

teoria científica contemporânea. Isso porque é sempre possível demonstrar, através de outros textos – uma vez que Freud admitiu o inacabamento de sua teoria e a intenção de não transformá-la num sistema lógico-axiomático consistente – que uma passagem determinada pode e deve ser interpretada diferentemente. Mesmo porque, cada momento conceitual específico pode ser, no movimento do pensamento freudiano, ressignificado no “*a posteriori*” (*nachträglich*) de uma interpretação baseada em outro momento ou outro segmento do texto. Como já sublinhamos anteriormente, essa abertura hermenêutica da obra freudiana permite uma grande diversidade de leituras e invalida alguma leitura que se proponha como a única autêntica, a única capaz de traduzir uma suposta textualidade objetiva, uma vez que a autenticidade derivaria antes das pressuposições do intérprete do que da evidência do “*interpretandum*”.

Assumir o caráter aberto da obra não implica, entretanto, na inanidade daquilo que, na tradição acadêmica alemã, seria designado como uma rigorosa “pesquisa freudiana” (*Freudforschung*), concluindo comodamente que ao adotarmos tal perspectiva polissêmica cairíamos inevitavelmente numa espécie de permissividade hermenêutica. Ao contrário, o reconhecimento de que não há um lugar a-histórico da interpretação, mas que “intérprete” e “interpretandum” situam-se numa “*história efetiva*” (*Wirkungsgeschichte*) é um importante instrumento metodológico. Pois a consciência da efetividade histórica do “círculo hermenêutico”, a consciência do lugar situado do intérprete evita a ingenuidade de um certo positivismo que ao denegar a instância da interpretação acaba por identificar a subjetividade do intérprete com a objetividade da obra. É exatamente a recusa dos dogmatismos e ortodoxias que torna a “*Freudforschung*” legítima e necessária, pois a complexidade teórica da obra freudiana e a possibilidade de diferentes leituras é que

exige o estabelecimento crítico do texto, o que, como foi mencionado em nosso apêndice bibliográfico, ainda não foi alcançado, apesar dos grandes avanços nas traduções e na atividade editorial.¹⁰⁴

Desse modo, embora não se possa estabelecer definitivamente uma única leitura como correta, é possível construir parâmetros críticos que demarquem o campo polissêmico da interpretação e consolidem uma tradição de estudos freudianos, um paradigma que exclua, em princípio, as leituras excêntricas, aberrantes ou francamente ideológicas. O texto psicanalítico não deve ser confundido sem maiores cuidados com o texto filosófico, pois aquilo que o singulariza em sua teoreticidade é o seu vínculo intrínseco e estrutural com a práxis clínica. Assim, a diferenciação interna do campo psicanalítico pode ser organizada, como mostrou Renato Mezan, a partir de três coordenadas que definiriam o perfil próprio de cada vertente: um contexto cultural específico (centro-europeu, inglês, norte-americano, francês), uma matriz clínica priorizada e uma interpretação original da obra freudiana que seria determinada, em parte, pelas coordenadas anteriores. Desse modo a obra freudiana, assim como também ocorreria com o conjunto das teorias pós-freudianas, vincula-se à uma matriz clínico-psicopatológica particular, ou seja, a um conjunto determinado de afecções psicopatológicas e fenômenos psicológicos que seriam enfocados prioritariamente e forneceria a base fenomênica da prática clínica. Desse modo, pode-se dizer que a teoria freudiana é derivada de uma matriz clínica específica, o conjunto das afecções que Freud designou como “neuropsicoses de defesa” e que a distingue clinicamente dos

¹⁰⁴ As rápidas considerações metodológicas foram inspiradas em algumas passagens da extensa e já clássica obra de Gadamer que foi lida apenas em algumas de suas partes. Cf.: GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Metodo. Fundamentos de Una Hermenéutica Filosófica**. Salamanca, Sigueme, 1977. p. 331-377.

desenvolvimentos representados pelo kleinismo e pelo lacanismo que derivam, respectivamente, da esquizofrenia e do tratamento de crianças e da paranóia. Entretanto, a teoria freudiana não pode, evidentemente, derivar da terceira coordenada, uma interpretação original do texto freudiano. Assim, neste caso, o lugar da obra ainda em gestação é ocupado pela auto-análise e pelas vicissitudes que a entrelaçam à formação intelectual, ao projeto científico e aos pressupostos filosóficos do fundador da psicanálise.¹⁰⁵

Assim, se a obra freudiana, enquanto inserida no campo psicanalítico, originou-se de sua especificidade clínica e a ela deve sempre ser remetida, por outro lado, por seu caráter fundacional, é também obra de um pensador, isto é, de um vigoroso criador de conceitos, de um pioneiro na instauração de um campo de inteligibilidade. A radicalidade que a intenciona e a novidade do “*approach*” que visa introduzir num determinado segmento da realidade – e o mesmo ocorre com toda obra que se pretenda, como é freqüente na filosofia, ser a expressão de um pensamento originário – traz uma tal exigência de intuição, a introdução de uma nova problemática e uma tamanha densidade semântica que a determinam como estruturalmente aberta. A força de sua **originariedade**, de seu propósito de pensar radicalmente o psiquismo humano e de criar os conceitos que possibilitassem esse pensar, parece ser mais importante do que a sua pretensão de aparente **originalidade**, isto é, do esforço em demonstrar que teria havido uma utilização mínima dos recursos culturais disponíveis em sua época. É a força desta

¹⁰⁵ Sobre as matrizes clínicas das diversas vertentes do campo psicanalítico baseio-me precariamente num ensaio excelente mas apenas sugestivo de Renato Mezan. Ensaio que deverá ser desenvolvido numa obra de maior fôlego sobre a história da psicanálise e ainda não publicada, na qual o esquema será provavelmente modificado em sua estrutura conceitual. O que aqui queremos reter, entretanto, é que todas as vertentes remetem a algum tipo de matriz clínica. Cf.: MEZAN, Renato. *Problemas de uma História da Psicanálise*. In: BIRMAN, Joel (Coord.). *Persursos na História da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Taurus, 1988. p. 15-41.

originariiedade – da qual decorre a necessidade de retomar e recriar idéias já existentes, forjar novas configurações a partir os elementos heterogêneos que estavam presentes em sua formação intelectual, transfigurar a experiência cultural partilhada – que nos permite submeter a obra de Freud à uma leitura filosófica. Um tipo de leitura que, sem descurar do rigor da *“Freudforschung”*, procura interpretá-la como um testemunho privilegiado do destino do pensamento na modernidade e isso exatamente por esta sua dupla condição de ser simultaneamente uma obra intencionalmente originária e intencionalmente não especulativa. O que a aproxima e a distancia da filosofia.

Para preservar a heterogeneidade e articulação dos elementos culturais presentes na constituição da psicanálise e para evitar a unilateralidade de sua abordagem, recorreremos à uma estratégia de exposição que denominaremos **“esquema dialético da gênese da obra freudiana”** e que passamos a denominar simplesmente como “esquema de gênese”. O objetivo desse esquema expositivo seria instalar uma certa ordem e impedir que a abordagem genética se restrinja a um aglomerado de informações desconexas e, desse modo, não deixar que a heterogeneidade, que alimenta a tensão interna da obra, converta-se num amontoado disparatado de influências.¹⁰⁶

Por outro lado, para preservar na obra freudiana tanto a heterogeneidade externa de sua gênese quanto a tensão interna de sua estrutura, é preciso não ceder às unilateralidades que foram sumariamente caracterizadas pelos *“tipos ideais”* acima descritos. O seu caráter dialético tem, pois, uma função eminentemente expositiva e sistemática, buscando um equilíbrio, uma mediação entre a **“particularidade contextual”**

¹⁰⁶ Esse *“esquema de gênese”* deveria ser completado por um *“esquema de estrutura”* que introduz uma certa ordem ou fornece alguns critérios de leitura do texto freudiano, mas que não será apresentado nesta dissertação. Mesmo porque o seu desenvolvimento depende de um estudo minucioso dos textos, o que é inviável de ser aqui realizado.

decorrente do lugar histórico-cultural que a condiciona em sua constituição e a “**universalidade intencional**” decorrente da explícita opção científica que a preside em sua realização. Propomos, então, distinguir três momentos neste “**esquema de gênese**”, designando-os de acordo com a terminologia própria da dialética hegeliana, porém sem necessariamente assumir os seus compromissos ontológicos. Poderemos expor os três momentos do esquema da seguinte forma:

Primeiro Momento (P) = Momento da Particularidade Contextual = referindo ao elemento temático histórico e existencial presente no universo cultural vienense e que não apenas condicionou a formação intelectual de Freud mas que foi também, de alguma forma, transposto para o interior de sua teorização. Temas como a força plasmadora da sexualidade, as expressões mórbidas do erotismo e sua vinculação com a morte, o sentimento de irrealidade do mundo, a perda da identidade, o ensimesmamento e o refluxo para o eu, o conflito da finitude e da criatividade. São temas que encontraram uma tradução específica no interior da teoria psicanalítica através de conceitos como “sexualidade infantil”, “conflito pulsional”, “inconsciente” e “identificação”, “narcisismo”, “pulsão de morte”, “castração” e “desejo”.

Segundo Momento (U) = Momento da Universalidade Intencional = referindo ao elemento epistêmico, isto é, à pretensão de uma concepção unitária e universalizante de ciência e à filiação epistemológica assumida explicitamente por Freud. A sua intenção epistemológica foi determinante na criação da Psicanálise, na orientação de sua investigação, na formulação de seus modelos teóricos e serviu tanto como estímulo quanto como obstáculo no desenvolvimento de seu pensamento. A partir de seu ingresso na universidade ele sempre trabalhou na perspectiva da investigação científica e jamais abdicou, mesmo após ter enveredado pelos caminhos heterodoxos da teoria psicanalítica,

de sua idéia de uma ciência estrita do psiquismo que insistia em denominar, recorrendo à uma expressão forte, como “ciência da natureza” (Naturwissenschaft), desconsiderando soberanamente a “polêmica metodológica” (Methodenstreit) que então agitava os meios acadêmicos alemães.

Terceiro Momento (S) = **Momento da Singularidade Conceptual** = referindo ao elemento teórico estritamente psicanalítico decorrente da inter-relação complexa dos dois momentos anteriores. É a construção do objeto específico da psicanálise enquanto suporte ontológico do novo saber e que encontrou a sua realização concreta no texto freudiano. A construção do objeto específico da psicanálise – o psiquismo inconsciente – nos textos que compõem o “*Corpus Freudianum*” é o resultado da interseção de três planos que se projetam no horizonte da originalidade do pensamento freudiano:

1. O plano da problemática psicopatológica: trata-se do conjunto de fenômenos, de problemas, de hipóteses e interpretações que configuram o campo da psicopatologia na segunda metade do século XIX no qual Freud intervém. A originalidade do pensamento freudiano só pode ser ressaltada a partir de sua intervenção numa problemática previamente constituída, a da psicopatologia, assim como, para efeito de comparação, a originalidade do pensamento marxiano só pode ser compreendida através de seu remetimento à problemática da economia política de seu tempo.

2. O plano da Construção Metapsicológica: no qual são forjados e articulados os conceitos fundamentais (Grudbegriffe) da psicanálise e onde operam os seus pressupostos epistemológicos e onto-antropológicos. Este “núcleo duro” da teoria psicanalítica implica numa atividade ou num esforço intelectual que ultrapassa a imediatidade do fenômeno clínico, implica na ruptura com o senso-comum e na passagem para um nível que poderia ser caracterizado como “supra-sensível”. A designação da

construção psicanalítica como “metapsicologia” (Metapsychologie), que foi proposta por Freud num momento crucial da criação da psicanálise como novo saber, parece atestar um efetivo afastamento do empirismo dominante no meio médico e, como já ressaltamos no capítulo anterior, a evidente analogia com “metafísica” nos impõe a questão do estatuto – epistemológico e ontológico – do inconsciente enquanto “realidade psíquica” (psychische Realität) em nítida oposição à realidade material.

Se designamos a teorização freudiana como “construção metapsicológica” aproximando-a da idéia de “sistema”, de um “edifício conceitual”, é porque acreditamos que – apesar de seu inacabamento, dos desvios, dos caminhos não explorados e das contradições – podemos acompanhar, a partir dos estímulos externos da clínica e das críticas, uma certa consistência interna, o desdobramento de uma certa necessidade lógica. E é exatamente esse “movimento conceitual” que nos permite apreender as possibilidades, os limites e as conseqüências dos pressupostos filosóficos que, explícitos ou não, sustentam a onto-antropologia psicanalítica enquanto se propõe como uma “teoria do psiquismo” em estreita inter-relação com as ciências do corpo e da cultura.

3. O Plano da especulação cultural: o caráter antropológico da psicanálise parece evidenciar-se em seu desdobramento como uma forma de “crítica cultural” (Kulturkritik) que a integra numa vertente intelectual característica da Europa Central (Mitteleuropa) no período que se estende da Viena “fin-de-siècle” à Alemanha da década de vinte, quando tornaram-se agudas as contradições da modernização e intensificaram-se as polêmicas em torno do fracasso da cultura europeia em se erigir como “padrão de humanidade”, como “civilização universal” após o trauma da guerra (Weltcatastrophe). No entanto, a partir da introdução da idéia da “pulsão de morte” em 1920, com “*Além do Princípio de Prazer*”, a abordagem freudiana destaca-se, por sua radicalidade, da “Kulturkritik”

dominante: o problema da cultura (Kultur) não mais se reduz à uma crise de civilização (Zivilisation), isto é, não mais se circunscreve como uma crítica da modernidade. A insuficiência do par opositivo “cultura” e “civilização”, exige a transposição da crítica para um patamar onto-antropológico. Os problemas da modernidade não são epocais, não podem ser equacionados em termos históricos e sociológicos, mas colocam em questão o “ser do homem”, um questionamento que se oculta numa roupagem biológica ou no que podemos designar como uma biologia fantástica.

A estratégia expositiva que adotamos com esse “esquema dialético” não implica em algum tipo de necessitarismo lógico, de modo que a fórmula que propomos para o “*esquema de gênese*” {(P) - (U) - (S)} signifique que o texto freudiano (S) seja o resultado lógico dos momentos anteriores que o determinam extrinsecamente em seu conteúdo. Ao contrário, como trata-se de uma equação dialética, embora seja esta a “*ordem da exposição*” – na ordenação sistemática da teoria freudiana descrevemos primeiramente o contexto cultural (P) e, em seguida, o marco teórico (U) para só depois reconstruirmos o argumento metapsicológico em seus pressupostos e conseqüências (S) – na verdade a “*ordem da pesquisa*” deveria ser posta analiticamente na fórmula inversa {(S) – (U) – (P)}. O texto freudiano (S) enquanto realização concreta e já encerrada revelaria analiticamente, não apenas a sua riqueza conceitual, as suas agudas intuições e extraordinária criatividade, mas também os problemas e possibilidades de seu enquadre teórico (U) e os temas, preocupações e limites inerentes à situação espiritual de seu tempo (P).

Essa “*ordem da pesquisa*” {(S)-(U)-(P)}, que é a que pode respaldar e justificar a “*ordem da exposição*” {(P)-(U)-(S)}, parece-nos apontar para uma direção fecunda pois, buscando preservar o caráter fundacional e a originalidade da obra freudiana, não a

fecha dogmaticamente num sistema. Ao revelar a trama contingencial de sua elaboração, abre o horizonte de sua reapropriação à luz de outros problemas e referências intelectuais e de outros desafios clínicos. A obra freudiana, ao invés de fechar-se na busca de uma perfeita consistência lógica, tornando-se uma "visão de mundo"(Weltanschauung), abre-se para a contingência, desemboca na história da psicanálise ou no que, a posteriori, podemos demarcar como o paradigma psicanalítico.

Esse "esquema de gênese" não pode ser plenamente desenvolvido no espaço e no tempo limitados dessa dissertação. Iremos nos ater apenas à "ordem da exposição", mas mesmo assim com uma drástica limitação, pois esta se enlaça na "ordem da pesquisa" através de um estudo exegético do texto freudiano { (P) – (U) – (S) – (U) – (P)}, o que, como já dissemos, é aqui de realização inviável. Nos limitaremos à uma rápida caracterização da atmosfera política e cultural vienense, no que se refere ao "**momento da particularidade contextual**". Quanto ao "**momento da universalidade intencional**", abordaremos apenas alguns aspectos da relação de Freud com a Filosofia, mas sem aprofundar a discussão e sem tratar da relevância e do lugar conceitual dos muitos elementos das disciplinas científicas da época – sobretudo da biologia e do evolucionismo, da neurofisiologia e da psiquiatria, da psicologia e da etnologia – que ele procurou incorporar à teoria psicanalítica.

3. O Momento da Particularidade Contextual: A Cultura Vienense

A exposição que se segue será dividida, ainda que apenas para organizar o material e facilitar a leitura, em duas partes: a situação política e a expressão cultural. Partimos, assim, de uma caracterização esquemática da situação sócio-política austriaca

para depois tratamos, de maneira impressionista e não sistemática, das repercussões intelectuais dos acontecimentos políticos. Na verdade, como é óbvio, os acontecimentos e suas repercussões, os comportamentos e os seus registros artísticos e literários estão intimamente interpenetrados. Duas observações, entretanto, devem aclarar o objetivo deste capítulo. Em primeiro lugar não nos propomos fazer uma pesquisa historiográfica sobre as condições políticas e culturais de Viena. Tal tarefa excederia ao tempo, ao espaço e às fontes disponíveis. O que se pretende é simplesmente esboçar um quadro suficientemente nítido do contexto vienense de modo a ilustrar a sua relevância para a compreensão da gênese da psicanálise, conforme o esquema que foi anteriormente desenvolvido. Ou seja, mostrando como em tal contexto convergiram aqueles elementos contraditórios e complementares que compõem o que, no segundo capítulo desta dissertação, foi exposto como a “dialética da modernidade” e que encontraram sua expressão cultural paradigmática na Ilustração e no Romantismo. Em segundo lugar é preciso estabelecer uma demarcação cronológica mínima. Se Viena tornou-se uma cidade mítica por seu extraordinário florescimento intelectual e artístico, por outro lado a “Viena de Freud” não é exatamente a mesma “Viena de Wittgenstein”. Esta, a da geração que nasceu no final do século XIX, é da iminência da guerra e do colapso final e os seus representantes culturais iniciaram a sua produção não só influenciados pelo pujante clima intelectual da cultura “*fin-de-siècle*” e já sob o signo do “*Finis Austriae*”. A geração de Freud nasceu em meados do século XIX, viveu entre a perplexidade do presente e a antecipação do futuro apocalíptico, entre a depressão do programa racionalista e a exaltação da criação cultural. É a geração dilacerada entre o vazio e a possibilidade e que se engajou na grande renovação dos anos noventa: o modernismo literário e o grupo da “*Sezession*”, a crítica social krausiana e a social-democracia, o esteticismo individualista e

a denúncia da feminização da cultura. A psicanálise não foi influenciada por esses movimentos, mas foi um deles ou, para que não se dilua a sua especificidade, dentre eles foi o que melhor soube transcender as contingências de sua época, jamais abdicando do trabalho da razão e, por isso mesmo, elevando-a ao registro do pensamento.

3.1. A Situação Social e Política da Áustria

A ascensão da burguesia na Áustria, como de resto em toda a Europa Central (Mitteleuropa) – constituída pelos impérios Prussiano, Austro-Húngaro, Russo e Otomano – foi tardia, ao contrário do que ocorreu na Europa Ocidental que já havia sido sacudida pelas revoluções inglesa (1688) e francesa (1789). Com o fim das guerras napoleônicas e a reorganização política da Europa no Congresso de Viena (1815), inicia-se o período conservador de regime Metternich (1815-1848), que liquidou com o tímido movimento reformista iniciado por José II. Porém, a hegemonia conservadora, que alijava da política praticamente todas as forças vivas do Império Habsbúrgico, apesar de suas vitórias na diplomacia externa não era capaz de sustentar-se por muito tempo na política interna. O surto revolucionário de 1848 uniu num mesmo programa político as aspirações liberais da burguesia e as reivindicações de autonomia das nacionalidades sufocadas pela monarquia centralizadora. A constituição liberal de Kremsier, promulgada pelos revolucionários nessa cidade tcheca consagrou, em sua breve vigência antes da derrota para o exército imperial, os direitos individuais básicos e os direitos dos diversos grupos étnicos de afirmar a sua identidade. Porém, com a derrota política para a aristocracia, a burguesia retraiu-se em suas aspirações liberais e acomodou-se politicamente, satisfeita com a abertura e a dinamização econômica que foram desencadeadas pelo fim dos persistentes entraves feudais. Como resume Mezan

“Neste texto mais do que efêmero [a constituição liberal], eram reconhecidos os direitos à liberdade de imprensa e à expressão cultural de cada grupo etnolingüístico em seu idioma próprio; mas o liberalismo de 1848 não se limitou à esfera das nacionalidades. O mesmo Parlamento de Kremsier aboliu o que restava das servidões feudais e unificou o espaço econômico da Monarquia, eliminando as fronteiras internas. Estas disposições foram respeitadas pelo regime conservador implantado em 1849, após o esmagamento das insurreições vienense, italiana, tcheca e húngara. Mas, ao invés de aceitar a igualdade das nacionalidades representadas no Império, o novo regime impôs a formação de um Estado unitário e centralizado, sem qualquer representação das forças derrotadas”.

Com as conseqüências da derrota de 1848 estavam postos os ingredientes que iriam determinar o destino político do Império Habsbúrgico até a sua derrocada final na primeira guerra mundial: o avanço econômico da burguesia e seu acomodamento político, obrigada a conviver com o Estado centralizador e burocrático gerido pela aristocracia; o esmagamento das nacionalidades em permanente ânimo de insubmissão frente à insensata política cultural de germanização. Assim, continua Mezan

*“A burguesia, satisfeita com as reformas econômicas, abandona suas pretensões liberais, pois o autoritarismo vigente, se por um lado limitava a expressão da discordância política, continha por outro as nascentes reivindicações operárias nos limites mais estreitos [...] De forma geral, a reação aos acontecimentos de 1848 pode ser caracterizada como uma abertura econômica ao capitalismo, vinculada a uma recusa dos princípios políticos do liberalismo; estranha conjunção, favorecida no entanto pelo peso extremamente grande da aristocracia na estrutura social do Império [...] Enquanto os descontentamentos fermentavam entre as classes trabalhadoras, submetidas a condições de superexploração, entre a fração da burguesia que permanecera fiel aos ideais liberais de 48, e entre os membros da intelligentsia das nações não alemãs, voltadas para a reconstituição romântica dos respectivos passados históricos e para a agitação no sentido da autonomia cultural, o caráter absolutista do regime acentuava a disparidade entre a multiplicidade dos fatores sociais e a uniformidade forçada que lhes era imposta no plano político”.*¹⁰⁷

¹⁰⁷ Cf.: MEZAN, Renato. **Freud, Pensador da Cultura**. São Paulo, Brasiliense, 1985. p.42-43. Socorremos aqui do excelente resumo feito por Mezan da situação social e política austriaca no século XIX e que

Esta descrição é suficiente para indicar o quadro explosivo que estava sendo delineado e que não se modificou substancialmente com a ascensão da burguesia ao poder. Na verdade, a unificação alemã, conduzida pela política belicosa de Bismarck e pela hegemonia da Prússia, associada à unificação italiana que visava integrar Veneza, ainda sob domínio austríaco, ao Estado Nacional em formação, levou a Áustria a guerras desastrosas. O exército austríaco, sustentáculo do regime aristocrático e conservador, sofreu uma fragorosa derrota para os prussianos e os italianos (1866). Foram essas circunstâncias externas, o enfraquecimento do exército vitorioso em 48, que permitiram o acesso dos liberais ao poder e a instalação, em 1867, de seu primeiro gabinete, o “Bürgerministerium”. Assim, a burguesia austríaca não conquistou o poder apenas por mérito próprio, em decorrência de sua força interna, mas em consequência do declínio generalizado do “ancien régime” na Europa, do enfraquecimento do estado monárquico pressionado pela diversidade das nacionalidades e pela derrota do sistema de poder imperial, encarnado no exército, por seus inimigos externos. A base social do liberalismo austríaco era frágil – constituída basicamente por alemães e judeu-alemães da classe média – e, em consequência, o governo liberal burguês foi obrigado a compartilhar o poder com a aristocracia e a burocracia imperiais.

Apesar de tudo os ministérios liberais (1867-1899) promoveram reformas: assegurou os direitos individuais e limitou o poder de governar por decretos-lei, emancipou os judeus, restringiu algumas cláusulas da concordata com a Igreja Católica, que exercia enorme influência no campo da educação e celebrou o compromisso

encontra-se na segunda seção do primeiro capítulo de sua obra intitulado: “Do Sacro Império à Cacânia”, p.37-54.

federalista com a Hungria (*Ausgleich*) que dividiu o Império em duas partes (Cisleitânia e Transleitânia) e estabeleceu, em 1867, a Monarquia Dual. Além disso, a hegemonia burguesa trouxe consideráveis transformações na esfera da cultura, pois o liberalismo representava os ideais da Ilustração alemã (*Aufklärung*) que começavam a penetrar tardiamente numa cultura barroca e tradicionalmente católica. A elite burguesa propugnava por uma concepção de progresso social regido pelos valores do trabalho, da educação e do saber. Valores que deveriam encontrar a sua concretização no domínio jurídico-político, com a afirmação e o respeito à ordem legal, sendo o constitucionalismo uma dos mais caros valores ilustrados, no domínio moral, com a proposição da disciplina racional e a autonomia para o indivíduo, e, no domínio do conhecimento, com a priorização da racionalidade tecnocientífica e sua difusão no sistema escolar.

No entanto, não só a sua fragilidade política, mas também os seus interesses, ideais e valores, agravavam ainda mais as tensões existentes: o crescimento econômico propiciou a especulação financeira que levou à quebra da bolsa de valores em 1873; o apego constitucionalista, o desejo de preservar a unidade do Estado e a afirmação da superioridade intelectual da cultura alemã, implicou no desprezo pela questão candente das nacionalidades. O governo liberal apostava na estabilidade do estado Constitucional, na superioridade da cultura alemã e na educação das massas e a na absorção de seus descontentamentos.¹⁰⁸

Por outro lado, se a identidade cultural burguesa-liberal enraizava-se claramente na Ilustração, a sua coabitação no poder com a aristocracia levou-a à uma certa

¹⁰⁸ Ver, TESTENOIRE, Marie-Louise. *Freud et Vienne en 1900*. CRITIQUE, XXXI (339-340) 919-836, Aout - Sep. 1975. Utilizamos também nas observações que se seguem os preciosos estudos de Carl Schorske contidos em, SCHORSKE, Carl. *Viena Fin-de-Siècle. Política e Cultura*. São Paulo, Cia das Letras/Unicamp, 1988. Citaremos oportunamente os ensaios específicos.

ambigüidade. Apesar de seu impulso assimilacionista, a "alta burguesia" jamais foi socialmente aceita pela aristocracia que esmerava em diferenciar-se pela ancestralidade de sua linhagem, pela superioridade de seu "*jus sanguinis*". A assimilação, impossível pela via social, foi tentada através da aproximação com a cultura tradicional aristocrática. Esta – ao contrário do que ocorria com a aristocracia alemã educada pela reforma luterana e marcada pela rigidez dos costumes, pelo interesse intelectual e pela orientação ética – caracterizava-se pela plasticidade, pela inclinação erótica e sensual, pela tolerância moral e a orientação estética. A burguesia adota o gosto pela arte e o mecenato, sobretudo em relação à música e ao teatro, e incorpora uma tradição estética que não era a sua.¹⁰⁹

Esta solução de compromisso cultural torna-se exemplamente visível na reforma urbana implementada pelo novo governo que, a partir do decreto imperial de 1857 em que o imperador Francisco José instituiu " *uma Comissão de Expansão da Cidade, para planejar e executar o seu desenvolvimento*", fez valer a sua concepção contra os ultra-conservadores do exército e da Igreja. Em que pese esta vitória, a reforma urbana liberal espelha magnificamente os seus ideais e os seus compromissos. A esplanada que envolvia a cidade interna, sede do poder imperial, e a separava dos subúrbios populares, estava sob controle militar. A modernização da cidade previa a construção de uma avenida no terreno aberto, a "avenida do anel" (Ringstrasse). No entanto, a sua realização material desencadeou uma fomedável polêmica, uma vez que a forma de sua concretização possuía, numa cultura de aguçada sensibilidade estética, um inegável alcance simbólico. No início do planejamento da nova avenida iria predominar a concepção do conservadorismo monárquico: o exército permaneceria com muitos de seus

privilégios na ocupação da área e, sobretudo, o primeiro monumento a ser construído seria a “*Votivkirche*”, como símbolo da profunda e indestrutível aliança entre o catolicismo e a dinastia habsbúrgica. Porém, o projeto liberal-burguês acabou prevalecendo na execução da reforma urbana: a centralidade maciça da cidade velha dá lugar à linearidade aberta do espaço onde se localizam os símbolos arquitetônicos do novo regime. Os prédios são construídos em diferentes estilos: o Parlamento neoclássico (Reichsrat) homenageia a democracia grega, a Prefeitura gótica (Rathaus) rememora a autonomia das cidades medievais, finalmente, a Universidade renascentista (Universität) reafirma o caráter independente do saber laicizado, porém o Teatro (Hofburgtheater), a Ópera (Hofoper) e o Museu (Hofmuseen) barrocos assinalam a harmonia e o compromisso das duas elites, a burguesa e aristocrática. Assim, na diversidade de seus estilos os monumentos da “Ringstrasse” celebram a nova aliança do poder liberal-burguês com as grandes instituições culturais e, como observa Schorske, a transformação política ganha a sua visibilidade arquitetônica

*“O contraste entre a antiga cidade interna e a área da Ring inevitavelmente aumentou em virtude da transformação política. O centro da cidade era arquitetonicamente dominado pelos símbolos do primeiro e segundo estados: o barroco Hofburg, residência do imperador, os elegantes palácios da aristocracia, a catedral gótica de Santo Estevão e uma multidão de igrejas menores espalhadas pelas ruas estreitas. No desenvolvimento da nova Ringstrasse, o terceiro estado celebrou na arquitetura o triunfo do Recht constitucional contra o Macht imperial, da cultura secular sobre a fé religiosa. Não foram palácios, casernas ou igrejas que dominaram a Ring, mas sim centros do governo constitucional e da alta cultura”*¹¹⁰

¹⁰⁹ Cf.: SCHORSKE, Carl. *Política e Psique: Schnitzler e Hofmannsthal*. In: IDEM. Op. Cit., p. 25-42.

¹¹⁰ Cf.: SCHORSKE, Carl. *A Ringstrasse, seus Críticos e o Nascimento do Modernismo Urbano*. In: IDEM. Op. Cit., p. 43-124. A citação encontra-se na p. 49-50.

O triunfo da burguesia concretizado na Ringstrasse foi, entretanto, não apenas tardio e parcial, em sua acomodação com a monarquia dual, mas também efêmero. Nos anos oitenta eclode o “retorno do recalçado”, começam a surgir novos movimentos de massa que representam interesses sociais estranhos aos da burguesia, os interesses dos camponeses, dos operários urbanos e artesãos, dos pequenos comerciantes. Novos partidos e novos líderes levantam as suas bandeiras na composição de um painel ideológico inconsistente e extremamente confuso, mas que converge no confronto político com a hegemonia liberal e na oposição ao Estado Constitucional Multinacional encarnado na figura patriarcal do imperador Francisco José. Na parafernália ideológica de nacionalistas eslavos e pan-germânicos, de anti-semitas e social-democratas, de sionistas e social-cristãos ultra-conservadores, os valores universalistas e racionalistas da Ilustração são desafiados por novos apelos ao particularismo étnico, ao ativismo anti-parlamentar, ao voluntarismo e às emoções profundas e insubmissas à razão. Outras palavras e outros ideais – força, emoção, desejo, vontade, magia, sonho – passam a dominar a vida política vienense e os líderes que as veiculam são os filhos renegados da cultura liberal: o nacionalista pan-germânico Georg von Schönerer (1842-1921), filho de um rico empresário da indústria ferroviária, o populista anti-semita Karl Lueger (1844-1910), que havia sido um jovem cosmopolita sofisticado e democrático e o sionista romântico Theodor Herzl (1860-1904), que antes havia sido um refinado intelectual liberal e assimilacionista. Enfim, junto com a derrocada política desmoronava também a arraigada fé iluminista na razão, como testemunha eloqüentemente a evolução intelectual de Herzl que Schorske emblematicamente descreveu

“À medida que os pilares políticos do liberalismo se desgastavam e suas antevisões sociais eram desmentidas pelos fatos, os comprometidos com a cultura liberal começaram a procurar novas bases para salvar seus valores mais caros. Entre eles estava

Theodor Herzl (1860-1904). Ele tentou realizar uma utopia liberal para seu povo não a partir da premissa racionalista de um Schmerling – “Wissen macht frei (o conhecimento liberta) – mas, conforme uma tendência criativa, a partir da premissa do desejo, da arte e do sonho: “Wollen macht frei”(o desejo liberta) “¹¹¹

A burguesia liberal enfraquecida em sua composição política com a aristocracia não é mais capaz de impor o seu credo iluminista na educação e integração das massas e dos povos inferiores através da ciência e da tutela alemã e acaba por sucumbir diante dos avanços dos movimentos populares de tendência nacionalista, clericalista, conservadora e irracionalista. E é exatamente em Viena, em sua capital sofisticada e cosmopolita que o liberalismo encontrou a sua mais significativa derrota. Em 1895 o católico anti-semita Karl Lueger é eleito prefeito de Viena, mas só foi ratificado pelo imperador, por pressão política, em 1897. Porém, pouco depois, em 1900, os liberais são novamente derrotados em eleição nacional para o parlamento. O jornal liberal “Neue Freie Presse” registra melancolicamente o triunfo da massa obscurantista antes que ela pudesse ter sido esclarecida, educada politicamente.

Freud, em sua formação, não esteve indiferente em meio a todas estas transformações políticas. O seu pai, apesar de cultivar a tradição bíblica e cultural do judaísmo, havia abandonado a antiga ortodoxia rural hassídica e aderido à “*Haskalah*”, ao movimento iluminista judaico. Portanto, a inspiração iluminista e o governo liberal, que promoveu a emancipação dos judeus em 1869, eram verdadeiramente cultuados em sua família. O jovem Freud, procedente desse ambiente, tornou-se um estudante universitário radical e, filiado à “Associação dos Estudantes Alemães Vienaenses” (Leseverein), compartilhou a sua ruptura com o liberalismo oficial, atolado em escândalos financeiros,

¹¹¹ Cf.: SCHORSKE, Carl. *Política em novo Tom: Um trio Austríaco*. In: IDEM. Op. Cit., p. 125-177. A citação encontra-se na p. 152.

aproximou-se do socialismo lasalliano e manteve estreitos vínculos de amizade com Victor Adler e, sobretudo, com Heinrich Braun, futuros líderes social-democratas. E, muito mais tarde, já distantes os anos do radicalismo político, Freud ainda confirmará a sua adesão às idéias liberais: “*Eu permaneço um liberal à moda antiga*”, confessará numa carta a Arnold Zweig.¹¹² Os acontecimentos políticos não foram, entretanto, exteriores, mas deixaram profundas marcas em seu psiquismo, onde permaneceram intimamente entrelaçados com outras experiências marcantes, como as dificuldades profissionais, com sua carreira obstaculizada pelo anti-semitismo difuso e crescente no final do século, e os seus dramas pessoais, em que a relação com o seu pai, ambíguo representante do velho patriarcalismo judaico, desempenhava um papel fundamental. A intensidade destas experiências, não é fruto de especulação biográfica, mas se manifesta na obra “*princeps*” do freudismo, a “*Interpretação dos Sonhos*” (1900), como podemos ver através do “sonho revolucionário” sobre o Conde Thun.¹¹³

No entanto, o gradual desmoronamento do governo liberal impõe a seguinte interrogação para a nova geração da “*intelligentsia*” vienense: o ideal pedagógico da Ilustração teria sido suficiente para o esclarecimento das massas? O humanismo apolíneo e orientado por uma racionalidade tolerante e abstrata é capaz de apreender o “humano” em toda sua dinâmica conflitual e abissal contraditoriedade? A “*intelligentsia*” da “*Jung-Wien*” – essa intelectualidade desencantada, que procura renovar-se em meio ao sentimento generalizado de decadência – irá empenhar-se nas trilhas dessas

¹¹² Ver, TESTENOIRE, Marie-Louise. Op. Cit., p. 828-830.

¹¹³ Este é um dos sonhos narrados e interpretados na segunda seção (*O infantil como fonte dos sonhos*) do capítulo V (*O material e as fontes dos sonhos*) da “*Interpretação dos Sonhos*”. Para uma avaliação crítica deste sonho e sua relação com a situação política da Áustria ver, SCHORSKE, Carl. *Política e Parricídio em A Interpretação dos Sonhos de Freud*. IDEM. Op. Cit. p. 179-199.

interrogações. A política, enquanto manifestação da superfície dos acontecimentos, cederá terreno para a psicologia, para a investigação dos enigmas da alma humana em seus infinitos matizes e deslizamentos, em suas contradições e em seu enraizamento num solo invisível em sua obscura profundidade (Tiefenpsychologie), numa região inalcançável pela tênue luz da razão.

3.2. A Expressão Cultural da Crise Socio-política

A ascensão política dos movimentos de massa não impulsionou a intelectualidade vienense em direção ao irracionalismo cego ou a uma opção francamente anti-iluminista (Gegen-Aufklärung). Ao contrário, o que a torna fascinante e diferenciada aos olhos da posteridade foi ter enveredado pelo lado sombrio da "Aufklärung", por ter dirigido a sua curiosidade intelectual e interesse, apesar de sua formação iluminista, para investigar o *Outro* da razão.

Com a derrocada política do programa de modernização, o cultivo da arte deixa de ser, para a burguesia liberal, um sucedâneo da assimilação à aristocracia para converter-se num refúgio existencial, num momento em que seus valores mais caros e maiores ideais entram em crise. A arte era para a aristocracia um elemento que se integrava em sua consciência de casta superior e cumpria um papel bem determinado na ritualização de sua vida social. A burguesia, excluída por princípio do universo simbólico aristocrático, absorve, num movimento mimético, os mesmos valores estéticos, mas na ausência das mesmas condições objetivas a sua estetização da vida foi apropriada de forma secularizada e individualista. Com o retrocesso de sua participação política e as incertezas quanto ao progresso que imaginava encarnar, a estetização burguesa, articulada ao individualismo, converteu-se numa espécie de movimento de interiorização (Verinnerlichung). Numa sociedade em rápida desintegração o indivíduo burguês não

pode mais conceber-se como indivíduo racional-autônomo (Homo Rationalis), mas como indivíduo sensível-interiorizado (Homo Psychologicus). A cultura burguesa da eticidade tende a ser substituída por uma cultura do sentimento (Gefühlskultur), numa tendência de introversão do interesse intelectual, que se desloca da objetividade na investigação da natureza e da ação política para a investigação dos estados psíquicos em sua contínua flutuação, em suas oscilações, ambivalências e estados cambiantes.

Como foi tardia a modernização da Áustria e em Viena, ao menos na esfera da cultura, buscava-se a convivência pacífica das classes e etnias, do velho e do novo, numa utopia de confraternização, antecipação intuitiva do *"finis Austriae"* acompanhada por um intenso sentimento de perda e nostalgia. Com o desmoronamento do Império era todo um mundo que parecia ou que se destruía, não apenas o velho mundo aristocrático, mas sobretudo morriam as esperanças de uma modernidade idealizada e concebida como o pleno desabrochar das potencialidades humanas. É em seu êxito efetivo, em sua consecução realista que a modernização revela-se como uma reversão das expectativas utópicas da modernidade: a figura em declínio do velho imperador deixa entrever no horizonte o conflito e a desagregação sociais, a estupidez e a vulgaridade das massas que se avizinham. O poeta austríaco Hugo von Hofmannsthal (1874-1929) soube expressar bem o mal-estar que se disseminava: *"Hoje, duas coisas parecem ser modernas: a análise da vida e a fuga da vida"* (in, KUMAR [1997], 110).

Escapismo e introspecção unem-se nesse movimento de interiorização, numa espécie de "refluxo para o eu" e abandono do mundo. Movimento que se alimenta de um sentimento indefinível (unnenbares), denominado por Hofmannsthal, como o *"escorregadio do mundo"* (Das Gleitende), a perda de todos os pontos de ancoragem, a dissolução dos antigos referenciais. No entanto, esse sentimento, não vem mais

acompanhado da nostalgia romântica do passado, mas de uma exigência paradoxal que atravessa e sustenta o próprio mal-estar moderno, e encontrou a sua expressão lapidar numa frase célebre de Rimbaud: *“Il faut être absolument moderne”*. Uma modernidade que pouco tem a ver com o projeto racional, ético e universalista da Ilustração, mas é concebida como a realização exaustiva do individualismo, de um indivíduo que rompe as amarras da razão prática (auto-nomia) para entregar-se à vivência sensível e encontrar o alimento de uma expressividade proteiforme. É antes esse impulso neo-romântico e a poderosa influência nietzscheana que traduzem exigência de uma modernidade absoluta, ainda que nela a única absolutidade possível seja o de tudo deixar-se levar pela voragem do tempo, de modo que o novo não se fixe senão como o signo do que já passou. Distante da rigidez do imperativo categórico, nela o único imperativo é o do mergulho na contingência ou, nas palavras do crítico literário vienense Hermann Bahr

*“Acima de tudo não se fixar, não durar, não permanecer idêntico a si mesmo: porque toda novidade é melhor, ainda que fosse somente porque é mais recente do que o antigo”*¹¹⁴

Não deixa de ser significativo, portanto, a freqüência com que se designava como “jovem” os diversos movimentos políticos, literários e artísticos da “modernidade vienense” (Wiener Moderne): os jovens eram aqueles que se contrapunham politicamente ao liberalismo hegemônico na década de setenta (Die Jungen), os novos escritores que, como Hugo von Hofmannsthal e Hermann Bahr, se reuniam sob a denominação de “jovem Viena” (Jung-Wien), e os adeptos do “estilo jovem”(Jugendstil), como Gustav

¹¹⁴ Cf. BAHR, Hermann. **Briefwechsel mit seinem Vater**. Apud, LE RIDER, Jacques. **A Modernidade Vienense e as Crises de Identidade**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1993. p. 45.

Klimt, que propunham uma estética ornamental marcada pelo sentimento de transitoriedade (*Vergänglichkeit*) e fluidez dos contornos.

Há, portanto, um amálgama complexo de sensibilidade e criatividade artística, percepção interiorizante e horror apocalíptico, exaltação do novo e fascínio pelo mórbido e pela degenerescência, enfim, uma efervescência de idéias e intuições que se manifestam nas diversas esferas da cultura vienense. O que atualmente nos fascina, a nós que, neste novo “fin-de-siècle”, desenvolvemos uma sensibilidade “pós-moderna”, é o desencanto e o dilaceramento da “Wiener Moderne”. O germanista francês Jacques Le Rider assim a caracteriza

“A modernidade vienense não é um modernismo triunfante e seguro de si mesmo. Conserva sempre presente o sentimento extremamente forte de uma perda, de uma decadência contra a qual se devia tentar reagir, de um mundo que desmorona e um futuro ainda vago [...] Raramente pensam em reduzir este mal-estar a um problema político e consideram a modernidade primeiramente em termos estéticos, éticos, psicológicos, filosóficos e sempre individualistas. O desprezo de Nietzsche pelas ‘idéias modernas’ (a piedade e o triunfo dos fracos e dos mediocres, institucionalizadas sob a forma da democracia, o afundamento no historicismo, o culto cego à ciência) marcou todos os seus admiradores”

Esta percepção desencantada permite um certo distanciamento em relação à sua época e à sua cidade. Uma modernidade singular que – ao contrário da modernidade clássica, que estabelecia a sua primazia normativa em relação ao passado – não enaltece o seu tempo e nem glorifica a sua cultura. Segundo Le Rider

“Os contemporâneos de Freud e de Hofmannsthal sentiam sua situação vienense como um entrave, quase como um exílio, e jamais cessaram de invejar a vida cultural, intelectual e universitária de outras metrópoles européias”.¹¹⁵

¹¹⁵ Cf.: LE RIDER, Jacques. Op. Cit.. p. 41 para a primeira citação e p. 30 para a segunda.

Compreende-se, então, perfeitamente que a repulsa de Freud à sua cidade, além de seu aspecto idiossincrásico, longe de significar o distanciamento e a não influência de seu meio traduzia, ao contrário, um sentimento compartilhado com a “intelligentsia” contemporânea e que, se elevado a um nível mais alto de abstração, pode ser interpretado como mal-estar diante de uma modernidade que em Viena, mais do que em outros lugares, deixava vislumbrar um futuro nada promissor.

A intelectualidade burguesa – não podendo abandonar inteiramente os valores que lhe eram intrínsecos, valores que apontavam para a primazia da ciência e para a afirmação de uma moral autonômica – escorrega para uma posição narcísica, caracterizada pela angústia e pela crise de identidade. Crise que se expressa em figuras marcadas por uma identidade problemática como o andrógino, o judeu, o solitário, o louco, o místico e o gênio. Tais figuras, sob o signo da rivalidade narcísica, tornam-se emblemáticas e produzem reações intensas e contraditórias. Assim, ao lado da rejeição à feminização da cultura, como podemos ver na extremada misoginia da influente obra de Otto Weininger (1880-1903), nos deparamos com a mitificação do feminino como acesso privilegiado à natureza e o gosto pela ambivalência sexual. Da mesma forma, denúncia do capitalismo judeu, apátrida e internacionalista, alimenta o anti-semitismo, que é atestado pela vitória política de Karl Lueger (1844-1910), mas também estimulam o sionismo. O “ódio judeu a si mesmo” (jüdischer Selbsthass) é acompanhado também pelo orgulho da judeidade e pela ligação afirmativa com uma comunidade ancestral. Esses desdobramentos paradoxais, esses movimentos de oscilação e contraste, encontram-se até mesmo no plano estritamente filosófico: a busca de uma epistemologia rigorosamente fiel à pesquisa científica e livre da tentação idealista acabou levando, através do fenomenalismo integral

de Ernst Mach, à uma demolidora crítica da linguagem como instrumento de conhecimento e apreensão da realidade.¹¹⁶

A ambivalência da “*intelligentsia*” vienense dilacerada entre a ciência e a arte, o racionalismo de uma Ilustração desiludida e a inquietação de um romantismo escatológico, aparece numa mistura singular de lucidez e sonho, assim

“Havia uma ânsia de dissecar , de compreender todos os fenômenos da natureza e da mente da forma cientificamente mais implacável. Ao mesmo tempo, observava-se uma profunda aversão a tudo isso, a ‘rendição instintiva, quase sonambúlica’ ao sonho e à fantasia, o desejo de escapar do mundo moderno”. (KUMAR [1997]: 110)

Na verdade, na perspectiva que aqui adotamos o que importa não é demonstrar a absoluta particularidade da cultura vienense, mas apenas ressaltar que as suas específicas condições históricas – a convergência num mesmo momento histórico da gradual desintegração do Império, do declínio político e da efervescência intelectual – possibilitaram um clima de criatividade anárquica, de febril inovação e perplexidade, mas também de ânsia em usufruir sensorialmente a vida, liberar a sexualidade, mergulhar no momento presente. Foram esses paradoxos que levaram os organizadores de uma exposição sobre a cultura “*fin-de-siècle*” vienense no “Centre Georges Pompidou” (1986) a denominá-la como o “alegre apocalipse” (*l’apocalypse joyeuse*).

Após a primeira guerra, com o fim do Império Austríaco, o choque da modernização, após o surto de desenvolvimento industrial e tecnológico anterior à guerra (1873-1914), transfere-se de Viena para Berlim, para a Alemanha da República de

¹¹⁶ Sobre as “*crise de identidade*” que se expressavam através dessas figuras paradigmática, a obra de referência é a de Jacques Le Rider acima citada. Sobre a fascinante problemática do limite interno do dizível, que vincula-se com a desconfiança em relação ao poder comunicacional da linguagem e o elogio da solidão e do silêncio, ou seja, problemática que não pode ser abordada de modo abstrato mas vincula-se profundamente à dinâmica cultural que estamos abordando, ver MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao Silêncio. Análise do Tractatus de Wittgenstein**. São Paulo, Loyola, 1998. p. 81-119.

Weimar, produzindo lá também um admirável florescimento cultural. De qualquer modo pode-se dizer que é possível vislumbrar, primeiro em Viena e depois em Berlim, o desenrolar dramático dessa modernidade estruturalmente cindida, mas que em seu permanente movimento de auto-certificação (Selbstgewisserung) é incapaz de reconciliar-se consigo mesma. Ou seja, uma modernidade que permanece dividida por duas forças, a modernização e o modernismo, como propôs Krishan Kumar

Modernidade não é 'modernismo'. A idéia de modernidade, uma vez formulada no final do século XVIII, enfrentou uma complexa reação em fins do século XIX.. Isso aconteceu sob a forma do movimento cultural denominado modernismo, que simultaneamente afirmava e negava a modernidade, mas dava continuidade aos seus princípios e desafiava-a em seu próprio núcleo (...) Foi então que ocorreu uma cisão na alma da modernidade (...) De um lado, a ciência, a razão, o progresso, o industrialismo; do outro, a refutação e rejeição apaixonadas dos mesmos, em favor do sentimento, da intuição e do uso livre da imaginação. Por um lado a modernidade "burguesa"; por outro, a modernidade cultural, 'com sua total rejeição da modernidade burguesa, com sua consumidora paixão negativa'" (KUMAR [1997]: 96-97)

Seja como for, foi nesse universo cultural, atravessado por todas essas tensões e contradições, que nasceu a psicanálise e foi dele que recebeu as marcas de nascença que permaneceram na teoria em conceitos como identificação e ambivalência, narcisismo e recalque, pulsão de morte e pulsão de vida e tantas outros esforços de conceptualização. Quando, após a ascensão do nazismo, os psicanalistas centro-europeus emigrarem em massa para a Inglaterra e os Estados Unidos, essa emigração não representará apenas um deslocamento geográfico, mas significará também uma profunda transformação no modo de pensar e no modo de praticar a psicanálise.

4. O Momento da Universalidade Intencional: A Ciência Vienense

4.1. A Cidade e o Seu Duplo:

A atração e rejeição pelo moderno não conviviam apenas no mesmo contexto cultural, concretizando-se em pessoas e movimentos antagônicos, mas manifestava-se simultaneamente nas mesmas pessoas e movimentos numa contradição interna que se expressava através de uma elaboração intelectual mais ou menos consistente. Um exemplo típico dessa polaridade entre arte e ciência, de afirmação dos valores iluministas e sedução pelo estranho e pelo mórbido, encontramos na obra do médico e escritor vienense Arthur Schnitzler (1862-1931) conhecido como *doctor-poeta* (*Wissenschaftler-Dichter*). Schnitzler, que foi médico assistente no mesmo serviço de psiquiatria freqüentado por Freud, a clínica do professor Theodor Meynert, oscilou entre a carreira científica e artística mas acabou tornando-se uma celebridade literária em Viena. Os seus contos e novelas privilegiam a construção psicológica dos personagens e a descrição do fluir nuançado e conflitivo dos seus sentimentos, para neles encontrar o seu núcleo dramático: o amor e a separação, a sexualidade e a morte, a perversão e a dor, a melancolia e o suicídio. Schnitzler converteu-se para Freud – tanto por sua formação científica, quanto por sua temática psicológica e limpidez de estilo – numa figura intelectual idealizada, com ele estabelecendo uma relação de identificação que o levou a chamá-lo, numa carta de 1934, como o seu “duplo” (*Doppelgängerscheu*). Uma carta que vale a pena citar longamente porque comprova não só a fina sintonia de Freud com a cultura vienense e com a consciência em crise da intelectualidade ilustrada, mas também revela a duplicidade de sua vocação, que se refletiu em Schnitzler como numa imagem especular invertida: um foi o médico que se tornou escritor, o outro o humanista que sufocou a sua vocação inicial em benefício de uma carreira médica que acabou

desaguando neste saber híbrido que é a psicanálise. Freud, ao cumprimentar Schnitzler por seus sessenta anos, faz esta revelação que não deixa de ser surpreendente

“...tenho de lhe fazer uma confissão, que peço não divulgar seja com amigos, seja com inimigos. Importunei-me com a questão de como durante todos esses anos nunca procurei sua companhia e usufruí de uma conversa com o senhor (supondo que tal não lhe seria incômodo).

A resposta é esta confissão extremamente íntima: penso que o evitei a partir de uma espécie de temor de encontrar o meu “duplo”. Não que eu em geral seja facilmente inclinado a me identificar com qualquer pessoa ou que eu tenha qualquer desejo de esquecer a diferença de nossos dons que me separa do senhor. Sempre que me deixo absorver profundamente por suas belas criações, parece-me encontrar, sob a superfície poética, as mesmas suposições antecipadas, os interesses e conclusões que reconheço como meus próprios. Seu determinismo e seu ceticismo – o que as pessoas chamam de pessimismo –, sua profunda apreensão das verdades do inconsciente e da natureza biológica do homem, o modo como o senhor desmonta as convenções sociais de nossa sociedade, a extensão em que seus pensamentos estão preocupados com a polaridade do amor e da morte, tudo isso me toca com uma estranha sensação de familiaridade. Assim, ficou-me a impressão de que o senhor sabe por intuição – realmente, a partir de uma fina auto-observação – tudo que tenho descoberto em outras pessoas por meio de laborioso trabalho.”(JONES [1989]: III, 430-31) ¹¹⁷

A identificação de Freud com Schnitzler testemunha como, na cultura vienense, os fios que tecem os temas, interesses e problemas da vida intelectual se entrecruzam de modo quase inextricável. Como vimos, Ilustração e Romantismo, afirmação e dissolução do indivíduo, renovação e decadentismo, utopia e narcisismo, o elogio da ciência e o gosto pelo esotérico, quase se confundem, mas também se enriquecem reciprocamente.

Freud não apenas em sua formação intelectual, mas na própria realização de sua obra, foi profundamente influenciado pela exuberância criativa da modernidade vienense.

¹¹⁷ Sobre a o significado da identificação Freud-Schnitzler, ver MORITZ KON, Noemi. **Freud e seu Duplo. Reflexões entre Psicanálise e Arte**. São Paulo, USP/Fapesp, 1996.

É verdade que em sua intensa rotina de trabalho, hoje minuciosamente reconstruída pelos biógrafos, em sua perfeita adaptação aos dispositivos da família convencional burguesa, não havia lugar para a vida boêmia ou para um contato direto com a atmosfera eletrizante de uma cidade provinciana em seu cosmopolitismo e na qual todos os atores do mundo intelectual se conheciam e se relacionavam. Como bem observa Peter Gay, em sua completa dedicação ao trabalho e à realização de sua obra, a Viena de Freud não era a dos artistas e dos cafés, mas era a austera Viena universitária e científica. Assim, se algo em seu ambiente o marcou decisivamente não teria sido algum traço especificamente vienense, mas a respeitável tradição médica alemã cultivada pelos mestres da universidade e que foi sem dúvida determinante não apenas em seus anos escolares, mas também na aquisição de um ideal de ciência que jamais abandonou. Peter Gay não vacila em afirmar que

“...essa ‘Viena’, essa atmosfera peculiar, impalpável, elétrica, que a tudo impregnava, onde todo mundo conhecia todo mundo que tinha importância, e todo mundo que era alguém funcionava ao mesmo tempo como professor e aluno, num intenso e contínuo seminário sobre a cultura modernista – essa Viena é uma invenção dos historiadores da cultura em busca de explicações rápidas. Havia, de fato, opulentos salões em Viena, ambientes férteis para novas idéias, novas composições. Os poetas declamavam uns para os outros, os compositores compareciam aos concertos de seus rivais, os filósofos formavam círculos de trabalho. E alguns médicos com quem o jovem Freud trabalhou freqüentavam essas escolas de cultura; Freud, porém, ia ao teatro cada vez menos, e nunca se tornou habitué dos salões vienenses. Sua Viena era a Viena médica, e essa raramente freqüentava as hospitaleiras mansões dos mecenas da cidade. Além do que, a Viena médica era austriaca só em parte: representava, no final do século XIX, um microcosmo do talento científico alemão [...] Assim, Freud tinha relativamente pouco a ver com aquela ‘prisão’ que ele por vezes amava e com freqüência odiava, e seu alcance ia além dela. Sua mente, como veremos, era tão vasta e tão livre quanto era restrito seu habitat físico”. (GAY [1989]:6-7)

Não deixa de nos chamar atenção na citação acima que a “Viena” atribuída por Gay à invenção dos historiadores parece confirmar-se na descrição que ele mesmo dela faz em seu próprio texto. Nele ele alude à cidade como uma “prisão” ambivalentemente amada e odiada. Além disso, apesar de seus hábitos comedidos e severamente enquadrados nas conveniências de um patriarca burguês, a última frase citada indica que tais restrições não se aplicavam à mente de Freud, o rígido e monogâmico marido vitoriano que subverteu como ninguém a nossa concepção acerca da sexualidade. De fato, apesar de seu isolamento e de sua auto-proclamada aversão pela cidade, traço aliás tipicamente vienense, ele jamais considerou seriamente a possibilidade de abandoná-la e já no exílio, com sua pátria e sua cidade dominadas pelo terror do nazismo, numa de suas últimas cartas a Max Eitingon (06/06/1938), reconhecia melancolicamente que

“ao sentimento de triunfo que experimentamos ao ver-nos em liberdade soma-se uma parte excessiva de tristeza, pois, apesar de tudo, eu amava muito a prisão da qual me libertaram” (FREUD [1963]: 495-96)

Como observamos, na parte inicial deste capítulo, acreditamos não ser possível apresentar uma solução estritamente historiográfica para esta polêmica que se trava entre os historiadores da psicanálise. No entanto, cumpre-nos enfatizar que, ainda que Freud tivesse se isolado exclusivamente no mundo científico da medicina este isolamento físico não se confundiria com isolamento intelectual. Não só porque ele era um leitor voraz, de amplos interesses e possuidor de respeitável cultura literária, histórica e antropológica, mas também porque as obras, temas e autores de sua predileção parecem estar em ressonância com as inquietações da cultura vienense e com a sua busca de identidade no interior deste universo. As referências bibliográficas que foram encontradas em sua correspondência íntima – para sua noiva, Martha Bernays e para Wilhelm Fliess – bem

como em suas obras, demonstram a amplitude de seus interesses literários e científicos e uma não desprezível, porém não tão ampla e nem tão profunda, cultura filosófica.¹¹⁸

Talvez possamos compreender a vocação de Freud destacando a notável presença de Goethe como o grande herói intelectual na imaginação freudiana. Presença de tal forma importante que o primeiro biógrafo de Freud, Fritz Wittels, acreditou que a identificação com Goethe era a chave para a compreensão de seu gênio criador. (FLEM [1993]: 140; ANZIEU [1987]:I, 47-48,127, 147-48). Ora, nós sabemos que a formação e o itinerário de Goethe tornaram-se paradigmáticos para a cultura alemã em sua época mais brilhante que, por isso mesmo, passou a ser conhecida como o "tempo de Goethe" (Goethezeit) : o jovem romântico de Strasbourg (Stürmer), que provocou uma comoção afetiva na Alemanha com o seu "*Werther*", aproximou-se do classicismo para, no final de sua vida, pairar soberanamente acima de todas as correntes literárias. Há também em Freud uma vocação para o equilíbrio, para um tipo clássico de sensibilidade intelectual que o torna avesso à exaltação romântica, aos entusiasmos panteísticos, ao sentimentalismo grandiloquente aos quais opunha sistematicamente a sobriedade e frieza analítica da ciência. No entanto, este antídoto cético, materialista e ilustrado não foi suficiente para exorcizar inteiramente a presença da temática romântica em sua formação e em sua obra. Mesmo porque a influência do contexto cultural já estava presente em sua infância e adolescência, precedendo ao seu disciplinamento científico e a sua opção pela carreira médica. Opção, aliás, feita após ter ouvido numa conferência a leitura de um ensaio atribuído a Goethe, "*Sobre a Natureza*", que é um poema em prosa, um ditirambo

¹¹⁸ Este levantamento das referências bibliográficas foi feita por Didier Anzieu em sua importante obra sobre o nascimento da psicanálise. Cf.: ANZIEU, Didier. **El Autoanálisis de Freud y el Descubrimiento del Psicoanálisis**. Vol. I. Méx., Siglo XXI, 1987. p. 127-137.

quase panteístico, em que canta a beleza, a bondade, a força, a identidade, o devir e a eternidade da natureza (ROBERT [1964]: 57-59). Informação que não tem um interesse apenas circunstancial porque manifesta uma proximidade entre o romantismo e a ciência que nem sempre é percebida ou enfatizada.

Ora, a influência cultural não se limita ao que foi intencional e conscientemente selecionado, mas também ao que marcou existencialmente a personalidade de um autor e se inscreveu em seu inconsciente. No caso do criador da psicanálise este argumento é ainda mais pertinente se consideramos que, para grande parte dos estudiosos de suas origens, a construção teórica do inconsciente deveu-se, em grande parte, à auto-análise ou à análise originária feita intensivamente por Freud no período crucial (1897) em que “descobriu” o Édipo e o caráter fantasmático do psiquismo. Um processo criativo que hoje, após a publicação da correspondência Freud-Fliess, pode ser acompanhado em detalhe e que mostra a interação contínua entre a investigação clínica e teórica e a investigação auto-analítica. Um processo que desaguou e foi registrado na *“Interpretação dos Sonhos”* (1900), obra singularíssima que Anzieu definiu não como uma introdução à psicanálise, mas como uma introdução ao inconsciente freudiano (ROUDINESCO e PLON [1998]: 44-46).

A opção pela ciência não atesta o alheamento de Freud em relação ao seu contexto cultural. A ciência é também um outro lado daquela cidade dividida, é a dimensão através da qual, assim como a opção literária de Schnitzler, ele pôde sublimar as suas angústias, elaborar as perplexidades que compartilhava com a “intelligentsia” contemporânea e elevá-las ao registro de um saber intencionalmente universal.

4.2. As Metamorfoses da Ciência:

Se limitarmos a relação de Freud com o seu contexto cultural à “Viena médica”, como quer Peter Gay, o que encontraremos neste universo intelectual? Antes de tudo, sem dúvida, o cientificismo programático da fisiologia alemã, proveniente da “*Sociedade Fisicalista de Berlim*” (Berliner Physikalische Gesellschaft), cujos expoentes eram Du Bois-Reymond, Hermann Helmholtz e Ernst Brücke. A influência cientificista na formação e na obra de Freud salta aos olhos: Helmholtz sempre foi para ele um modelo de cientista e Brücke foi o seu admirado e respeitado mentor acadêmico em cujo “Laboratório de Fisiologia e Histologia” ele trabalhou como assistente por seis anos (1876-1882) realizando pesquisas em neuroanatomia. Podemos utilizar alguns poucos termos se quisermos caracterizar brevemente esta tradição fisiológica alemã que encontrava-se na base da medicina vienense: reducionismo (a expectativa de fundar e mesmo de converter os níveis mais complexos da realidade nos níveis mais simples); materialismo (a única realidade dotada de um verdadeiro estatuto ontológico é a que pode ser concebida em termos de força e matéria, toda “realidade” postulada como essencialmente distinta seria ilusória ou epifenomênica); empirismo (todo conhecimento origina-se da experiência sensível e rejeição das explicações nativistas que pretendiam que alguns conhecimentos como a noção de espaço eram inatos); determinismo (todo fenômeno, mesmo o aparentemente mais aleatório pode ser reconstruído nos termos de um rigoroso encadeamento causal); analiticismo (o conhecimento exige, como mostrava a química analítica emergente, a decomposição do complexo em seus elementos mais simples). Todos estes aspectos do que podemos chamar de “ideologia cientificista” – pois não se trata de “ciência” ou de “pesquisa científica”, mas de uma determinada visão da ciência que foi extensamente utilizada nas polêmicas intelectuais alemãs da segunda metade do

século XIX – encontram-se claramente presentes na obra freudiana e compõem o que poderia ser denominado como sua consciência epistemológica originária.¹¹⁹

No entanto, como mostra Assoun, a epistemologia freudiana, na encruzilhada das disputas filosóficas que agitavam o cenário intelectual alemão, adota não apenas o fisicalismo mas também duas outras posições que também vinculam-se à tradição fisiológica: o monismo e o agnosticismo. O primeiro, compreendido como monismo epistemológico, recusa a oposição entre “*Ciências da Natureza*” (Naturwissenschaften) e “*Ciências do Espírito*” (Geisteswissenschaften), distinção originada em certos grupos de teólogos (Schleiermacher), historiadores (Droysen) e filólogos (Boeckh) de procedência romântica. Distinção que alcançou grande ressonância na “Polêmica dos métodos” (Methodenstreit), encontrou a sua expressão filosófica na obra de Wilhelm Dilthey, desdobrou-se nas escolas neo-kantianas do início do século (Marburgo e, sobretudo, de Baden), para chegar até a recente polêmica do positivismo nas ciências sociais dos anos sessenta (Positivismusstreit). Freud recusa taxativamente esta distinção e opta por um monismo epistemológico em sentido forte: só há uma ciência (Wissenschaft) e esta é a ciência da natureza (Naturwissenschaft). Portanto, se a psicanálise se pretende científica, não há como recorrer a algum outro critério de cientificidade. Não adota sequer o monismo mitigado de Wundt que situava a psicologia na fronteira dos dois domínios. Ao contrário, ele poderia com facilidade subscrever a “*profissão de fé naturalista*” de Ernst Haeckel que reza

“Insistimos na unidade fundamental da natureza orgânica e inorgânica: esta última começou relativamente tarde a evoluir da primeira [sic]. Não podemos mais traçar um limite exato entre esses dois domínios principais da natureza, nem tampouco podemos

¹¹⁹ Ver, ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução à Epistemologia Freudiana*. Rio de Janeiro, Imago, 1983. 59-76.

estabelecer uma distinção absoluta entre o reino animal e o reino vegetal, ou entre o mundo animal e o mundo humano. Consequentemente, consideramos também toda a ciência humana como um único edifício de conhecimentos, e rejeitamos a distinção corrente entre a ciência da natureza e a ciência do espírito. A segunda constitui apenas uma parte da primeira ou, reciprocamente, ambas constituem apenas uma ciência”¹²⁰

A referência a Haekel é esclarecedora, porque mostra onde repousa o monismo epistemológico: na recusa separação corpo-alma e numa concepção unitária naturalista e materialista da realidade, ou seja, repousa no monismo onto-antropológico. (ASSOUN [1983]: 45-57). Freud pode ser considerado, portanto, um legítimo “*Aufklärer*”, um intelectual ilustrado que continua a crítica ideológica das ilusões que alienam o homem, mas é também herdeiro de Rousseau e, na medida em que avança na teoria psicanalítica, das ilusões da razão ou de uma racionalidade que, em seu enclausuramento narcísico, teima em desconhecer a dinâmica dos afetos e sentimentos que a determinam. (ANSART-DOURLEN [1985]); ROUANET [1985]).

O segundo, o agnosticismo, também origina-se da tradição fisiológica. Um de seus mais insignes representantes, o fisiologista Du Bois-Reymond, pronunciou um discurso no “Congresso dos Naturalistas de Leipsig” (1872) cuja conclusão tornou-se célebre. Ao abordar o problema da essência da matéria e da consciência ele reconheceu o caráter intransponível desses dois enigmas concluindo: “*Ignoramus. Ignorabimus!*” (Ignoramos. Ignoraremos!). Era também uma “profissão de fé” simultaneamente cientificista e agnóstica: era preciso limitar vigorosamente as pretensões do conhecimento científico para melhor legitimá-lo e distingui-lo dos desvarios especulativos tanto do idealismo metafísico, quanto da metafísica materialista. (ASSOUN [1983]: 77-107) Du Bois-

¹²⁰ Cf.: HAECKEL, Ernst. *Le Monisme, Profession de Foi d'Un Naturaliste*. Apud, ASSOUN, P.-L. Op. Cit. p. 51. Utilizamos amplamente nesta parte de nossa dissertação a obra de Assoun.

Reymond faz eco, portanto, à exortação que Otto Liebmann, em sua obra *"Kant und die Epigonen"* (1865), lançava ao final de cada capítulo: *"Zurück zu Kant !"* (Voltar a Kant!).

Esta exortação e esta volta tornaram-se emblemáticas na segunda metade do século XIX e influenciaram não só o meio filosófico, mas também o meio científico e, em especial, a fisiologia, a nova ciência em ascensão. Haveria, no debate ideológico que se travou na Alemanha em meados do século passado, um materialismo quase panfletário e intelectualmente grosseiro, que retomava literalmente o aforismo de Feuerbach que se tornou largamente conhecido por sua homofonia: *"Der Mensch ist was er isst"* (O homem é o que ele come). Materialismo também largamente difundido e representado pelo químico Jakob Moleschott que afirmava: *"Sem fósforo não há pensamento"*, e pelo naturalista Karl Vogt que pronunciou uma frase célebre no Congresso de Medicina de Göttingen (1854): *"As idéias estão para o cérebro o que a bilis é para o fígado e o que a urina é para os rins"*. Ao lado dessa "ciência", que se supostamente se distanciava da fé ingênua e obscurantista do povo, a *"fé do carvoeiro"* (Köhlerglaube), o retorno a Kant funcionava como uma espécie de antídoto à unilateralidade extremada dos partidos em luta: preservava a ciência em sua aspiração de legitimidade e rigor, evitava os excessos da especulação, mas, e mais importante, não eliminava o "espírito", a "alma", o "psiquismo" de um só golpe como uma crença ultrapassada como fazia o materialismo cientificista vulgar.¹²¹

¹²¹ Sobre o materialismo cientificista na disputa filosófica da época pós-romântica, ver GUSDORF, Georges. *Le Savoir Romantique de la Nature*. Paris, Payot, 1985. p. 300-321. Trata-se do XII volume do grandioso painel histórico sobre as ciências humanas e o pensamento ocidental que só foi possível ser elaborado pela impressionante erudição do filósofo francês.

Freud não podia ficar alheio ou não deixar se influenciar por esse retorno do kantismo, ainda que a sua opção materialista ou cientificista, menos matizada filosoficamente, pareça impor um certo distanciamento do filósofo idealista alemão. Podemos dizer, no entanto, que a consciência filosófica imediata de Freud, a consciência ao nível da dóxa, pode recobrir e ocultar a possibilidade de uma leitura filosófica bem mais complexa ao nível da episteme, ou seja, ao nível de uma interpretação dos pressupostos e conseqüências filosóficas que sustentam e estruturam o argumento metapsicológico em seu desenvolvimento interno.

Esse procedimento de ir além das influências verbalmente assumidas ou empiricamente constatadas é não apenas legítimo, numa investigação em "história das idéias", desde que se reconheça, como observou agudamente Marcel Gauchet, que para além da positividade do dizer, da segurança da continuidade das formulações e dos textos, haveria um trabalho subterrâneo do pensável, uma genealogia que cabe ao historiador reconstituir. Ou seja, o kantismo freudiano só pode ser revelado como uma espécie de condição histórica de possibilidade de surgimento do freudismo, que não se impõe como uma hipótese arbitrária, mas que tem o poder de iluminar algum aspecto de uma obra cultural ao chamar atenção para algo conhecido, porém não devidamente enfatizado (*connu méconnu*) (GAUCHET [1992]: 23-39).

Embora não possamos desenvolver aqui este tópico, acreditamos que Freud, apesar de seu empirismo e do influxo anti-idealista da filosofia austríaca, absorveu um kantismo heterodoxo não por via propriamente filosófica – sabemos que a filosofia austríaca possuía um ânimo anti-kantiano e o autor do manual de filosofia que Freud estudou na escola secundária, Robert Zimmermann, o encarnava perfeitamente – mas através de sua formação científica. Não só pela retórica agnóstica de Du Bois-Reymond,

muito difundida entre os cientistas alemães, mas como uma espécie de epistemologia das ciências biológicas nascentes: o acesso à realidade física, objeto da física-matemática, exige a investigação do aparato sensorial humano que funcionaria como uma espécie de “a priori fisiológico” de todo conhecimento possível. A fisiologia passava a ocupar, na efetividade de seu programa de pesquisa, um lugar preponderante na hierarquia das ciências: se o apriorístico era identificado com o inato, então o problema da validade objetiva dos conceitos poderia ser resolvido através da investigação objetiva dos mecanismos psico-fisiológicos subjacentes à formação das representações.¹²²

Freud, estudante de medicina e jovem pesquisador, talento científico promissor, engaja-se com ardor no projeto universalista da ciência que tão flagrantemente contrastava com as inúmeras particularidades que se entrecrocavam em sua cidade, a Viena plural: sionistas, nacionalistas eslavos, pan-gemanistas, anti-semitas, social democratas, cristãos conservadores. Apesar de jamais ter renunciado à sua judeidade e nem ter assumido, apesar de suas ambivalências, o dilaceramento psicológico de outros intelectuais judeus em relação à sua identidade, Freud pôde encontrar na ciência um caminho de assimilação: através dela ele poderia elevar-se acima das particularidades de sua época e de seu contexto e, sobretudo liberar-se do peso estigmatizante de sua origem para aceder ao plano superior do saber e da verdade. Como Mezan nos mostra com pertinência

“A ciência serve a uma dupla finalidade: num primeiro nível visa realizar o ideal do conhecimento verdadeiro, desbravando uma

¹²² Sobre a influência do neo-kantismo na fisiologia alemã, ver TROTIGNON, Pierre. *La Filosofia Alemana*. In: BELAVAL, Yvon. *Historia de la Filosofia. Vol. IX: Las Filosofias Nacionales: Siglos XIX y XX*. Méx./Madrid, Siglo XXI, 198. p. 55-84. Uma obra extraordinária por seu equilíbrio e riqueza de informações e que se tornou clássica é a de Lange que nos serviu como preciosa obra de consulta, ver LANGE, Friedrich Albert. *Histoire du Matérialisme et Critique de son Importance a Notre Époque. Tome II: Histoire du Matérialisme Depuis Kant*. Paris, Schleicher Frères, 1911. (Edição original de 1866). Esp. p. 75-135.

região do “que é” até então inexplorada e a submetendo às leis da razão; mais profundamente ela é o instrumento pelo qual Freud espera vencer as insidiosas barreiras sociais que se lhe deparam pelo fato de ser judeu, impondo-se por alguma descoberta genial a seus pares e, por esta via, à sociedade que sente como hostil. A ciência, mais do que qualquer outra atividade, é adequada para este fim pelo registro de objetividade em que desenvolve seu discurso: independente da pertinência do pesquisador a esta ou aquela origem, o resultado de suas pesquisas se impõe pela simples força da verdade, dado que outros pesquisadores, de origens diferentes, podem retrazar o caminho do primeiro e comprovar a veracidade das suas demonstrações” (MEZAN [1985]:82)

Por isso, quando a psicanálise começou a consolidar-se e a transformar-se num movimento internacional ele sempre rejeitou com veemência vinculá-la a algum traço especificamente vienense ou enclausurá-la no gueto de uma “ciência judaica”.¹²³ Vê-se, portanto, que Freud, seja pela particularidade de seu ser judeu, seja pelo seu credo universalista de liberal iluminista, só poderia ter adotado uma concepção forte de ciência (Naturwissenschaft), sem qualquer concessão aos defensores do dualismo epistemológico que, ao introduzir uma diferenciação interna, só poderiam enfraquecer a idéia de cientificidade. A criação da psicanálise não significou de modo algum uma apostasia desse credo assumido tão firmemente. Ao contrário, a adesão à tradição fisiológica foi essencial para que ele, tendo abandonado a pesquisa acadêmica e mergulhado na clínica, resistisse ao impressionismo psicológico. O novo saber que começa a despontar jamais deixou-se confundir com uma psicologia que, irremediavelmente prisioneira da fluidez da consciência, jamais poderia determinar com rigor um objeto específico, suficientemente estável, para oferecer-se como adequado ao

¹²³ Cf.: ROUDINESCO, Elizabeth e PLON, Michel. Op. Cit. p. 418-420. Os autores citam a respeito uma significativa carta enviada a Ferenczi (08/07/1913): “Decerto existem grandes diferenças entre o espírito judaico e o espírito ariano. Podemos observá-las todos os dias. Daí vêm, com certeza, aqui e ali, pequenas na maneira de conceber a vida e a arte. Mas a existência de uma ciência ariana e uma ciência judaica é inconcebível. Os resultados científicos têm que ser idênticos, seja qual for a maneira de apresentá-los.

conhecimento científico. Quando retornou de seu estágio parisiense e, sob a grande impressão suscitada por Charcot, afastou-se da psiquiatria fisiológica alemã, não foi para aproximar-se das doutrinas psicologizantes da Escola de Nancy, mas encaminhou-se na direção de uma psicologia “para neurologistas”, ou seja, estritamente científica. O parágrafo de abertura de seu “*Projeto de Uma Psicologia*” de 1895, bem como dos postulados fundamentais que se seguem, não deixa a menor dúvida a respeito

“O propósito [é] fornecer uma psicologia científico-naturalista, ou seja, apresentar processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partes materiais capazes de serem especificadas e, com isso, torná-los intuitivos e livres de contradição”¹²⁴

Posteriormente, quando deixa para trás o modelo médico e neurofisiológico, a partir de uma carta enviada a Wilhelm Fliess no final de 1896 (Carta de 06/12/1896, amplamente conhecida como “Carta 52”), será para construir o que passou a chamar de metapsicologia (Carta de 13/02/1896), termo que assinala em seu prefixo a sua intenção de ir além dos fenômenos psicológicos para encontrar um verdadeiro objeto científico, o inconsciente que poderia ser concebido como uma “realidade psíquica”. (FREUD [1986]). Dotada de um objeto consistente e capaz de resistir, por seu caráter a-temporal – já discernido na segunda parte do “Projeto” quando, na análise do caso Emma, a recordação não permanece como uma evocação do passado mas atualiza-se na vivência presente, tem o peso de uma realidade traumática – ao transcorrer temporal da

Quando essas diferenças se refletem na apreensão dos parâmetros científicos objetivos, é porque alguma coisa não está funcionando direito”.

¹²⁴ Cf.: FREUD, Sigmund. *Projeto de Uma Psicologia*. Rio de Janeiro, Imago, 1995. p. 9. Utilizamos apenas a tradução brasileira. O original alemão a que tivemos acesso apresenta diversos problemas de edição e a tradução brasileira com suas extensas notas, que devemos ao Prof. Osmyr Faria Gabbi Jr., é de excepcional qualidade. Aliás, a primeira nota do tradutor confirma o naturalismo da concepção freudiana de psicologia e a sua dívida com o empirismo de Stuart Mill.

consciência que torna efêmeros todos os fenômenos psíquicos. Em consequência, de posse de tal objeto, o inconsciente, a psicanálise pode ser definida como uma "ciência forte". No entanto, os traços que definem esta concepção de ciência e que englobamos na designação de "fiscalismo", ainda que assumidos ao nível da consciência epistemológica freudiana, apresentam certas dificuldades. O analiticismo, a primazia da abordagem analítica, que é uma das idéias axiais da Ilustração, que estendeu-se da matemática à química e desta à psicologia, inscreveu-se no próprio nome da nova disciplina (CASSIRER [1997]: 19-63; ASSOUN [1983]: 59-63). O empirismo, mesclado de um realismo ingênuo, manteve-se sempre como uma das características centrais do conhecimento científico e oposição às cosmovisões religiosa e filosófica. Num texto tardio das "Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise" (1933) o velho Freud ainda mostra-se apegado à fé científica de sua juventude

*"O pensar científico não é diverso em sua essência da atividade normal do pensamento [...] Só em alguns traços obteve um especial relevo; interessa-se também por coisas que não possuem uma utilidade direta e palpável, empenha-se por manter os fatores individuais e as influências afetivas, cuidadosamente afastados; submete a rigoroso exame a certeza das percepções sensoriais sobre as quais edifica suas inferências; procura novas percepções inalcançáveis com os meios quotidianos e, variando deliberadamente certos experimentos, isola as condições dessas experiências novas. O seu esforço é obter a concordância com a realidade, ou seja, com o que subsiste fora e independentemente de nós [...] Chamamos "verdade" a esta concordância com o mundo exterior objetivo"*¹²⁵

¹²⁵ "Das wissenschaftlichen Denken ist in seinem Wesen nicht verschieden von der normalen Denkstätigkeit [...] Es hat sich nur in einigen Zügen besonders gestaltet, es interessiert sich auch für Dinge, die keinen unmittelbaren, greifbaren Nutzen haben, es bemüht sich, individuelle Faktoren und affektive Beeinflussungen sorgfältig fernzuhalten, prüft die Sinneswahrnehmungen, auf die es seine Schlüsse baut, strenger auf ihre Zuverlässigkeit, schafft sich neue Wahrnehmungen, die mit den Mitteln des Alltags nicht zu erreichen sind, und isoliert die Bedingungen dieser Neuerfahrungen in absichtlich variierten Versuchen. Sein Bestreben ist, die Übereinstimmung mit der Realität zu erreichen, d.h. mit dem, was ausserhalb von uns, unabhängig von uns besteht [...] Diese Übereinstimmung mit der realen Aussenwelt heissen wir Wahrheit". Cf.: FREUD, Sigmund. **Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse**. (Nova Série de Conferências Introdutórias à Psicanálise). GW, XV, 184 (AE, XXII, 157)

O determinismo é também assumido plenamente por Freud. Embora seja uma questão de grande complexidade – pois seria necessário distinguir entre o postulado do determinismo, enquanto afirmação de uma ordem racional da realidade, os processos efetivamente em jogo nos fenômenos psíquicos, mediante a sobredeterminação e a doutrina determinística que pretende um conhecimento exaustivo dos processos causais – interessa-nos aqui apenas a crença freudiana acerca da inteligibilidade do psiquismo que, por isso mesmo, pode ser objeto de ciência. A psicanálise contribuiria decisivamente para elucidar os nexos causais daqueles processos que o senso comum tende a considerar como casuais. O determinismo freudiano é afirmado sem vacilações e considerado como um traço inseparável da ciência, assim ele diz que

*“Quando desdenhamos uma parte de nossas operações psíquicas por considerar impossível esclarece-las mediante representações-meta, estamos desconhecendo o alcance do determinismo na vida psíquica [...] diferencio-me de um supersticioso pelo seguinte: Não creio que um acontecimento em cuja produção a minha vida psíquica não participou possa ensinar-me algo oculto sobre o perfil futuro da realidade. Ao contrário, creio que uma exteriorização não deliberada de minha própria atividade psíquica revela-me algo oculto, porém algo que só a minha vida psíquica pertence, certamente creio em uma casualidade externa (real) , porém não numa contingência interna (psíquica). Com a superstição ocorre o inverso: não sabe nada sobre a motivação de suas ações casuais e seus atos falhos, crê que existam contingências psíquicas; por outro lado inclina-se a atribuir ao acaso exterior um significado que se manifestará no acontecer real, a ver no acaso um meio pelo qual se expressa algo que para ele está oculto no exterior”.*¹²⁶

¹²⁶ *“Indem wir einen Teil unserer psychischen Leistungen als unaufklärbar durch Zielvorstellungen preisgeben, verkennen wir den Umfang der Determinierung in Seelenleben [...] Ich unterscheide mich also von einem Abergläubischen in folgenden: Ich glaube nicht , dass ein Ereignis, na dessen Zustandekommen mein Seelenleben unbeteiligt ist, mir etwas Verborgenes über die zukünftige Gestaltung der realität lehren kann; ich glaube aber , dass eine unbeabsichtigte Äusserung meiner eigenen Seelentätigkeit mir allerdings etwas Verborgenes enthüllt, was wiederum nur meinem Seelen leben angehört; ich glaube zwar na äusseren (realen) Zufall, aber nicht na innere (psychische) Zufälligkeit. Der Abergläubische umgekehrt: er weiss nichts von der Motivierung seiner zufälligen Handlungen und Fehlleistungen, er glaubt, dass es psychische Zufälligkeiten gibt ; dafür ist er geneigt , dem äusseren Zufall eine Bedeutung zuzuschreiben , die sich im realen Geschehen äussern wird, im Zufall ein Ausdrucksmittel für etwas draussen ihm verborgenes zu sehen”. Cf.: FREUD, Sigmund. **Zur Psychopathologie des Alltagslebens**. (Psicopatologia da Vida Quotidiana). GW, IV, 268 e 286 (AE, VI, 234 e 250).*

Novamente o que podemos constatar é que a psicanálise não enfraquece a crença freudiana no determinismo, mas acrescenta-lhe novos e substanciais argumentos. A descoberta do inconsciente permite estender o alcance do determinismo a uma região da realidade que, para o senso comum, era considerada como o lugar, por excelência da indeterminação. Ao contrapor-se à superstição Freud reafirma-se como representante do conhecimento científico.

Se com relação a características amplamente consideradas, na época, como traços fundamentais da ciência, a nova ciência da psicanálise parecia convergir – como era o caso do analiticismo, do empirismo e do determinismo – em relação ao reducionismo, frequentemente posto como corolário da ontologia materialista, os problemas pareciam se acumular. Ainda que o reducionismo e o materialismo façam parte da profissão de fé científicista de Freud, não há dúvida que a adoção de um estrito reducionismo o levaria inevitavelmente a considerar a psicanálise como um saber provisório e incapaz de se sustentar em sua autonomia epistêmica. Nesse caso, ainda que ele sempre reafirme o seu materialismo e pareça em muitas passagens remeter os processos psíquicos a processos não apenas fisiológicos mas até mesmo químicos, essas afirmações parecem funcionar mais como uma estratégia retórica na construção de sua teoria. O esquema reducionista seria aproximadamente o seguinte: remeter o psiquismo ao pulsional e este, sobretudo no que diz respeito à pulsão sexual, à fisiologia e a química. Assim ele pode afirmar que

“As representações auxiliares que formamos com o objetivo de dominar as exteriorizações psíquicas da vida sexual correspondem-

*se muito bem com as anteriores conjecturas acerca da base química da excitação sexual*¹²⁷

E, às vezes, parece que o reducionismo acaba ameaçando a própria autonomia e permanência da psicanálise que, de fato, não seria mais do que um saber provisório, como na passagem em que ele diz que “*deve recordar-se que todas as nossas provisoriedades psicológicas devem alguma vez assentar-se no terreno dos substratos orgânicos [...] Nós levamos em conta tal probabilidade substituindo essas matérias químicas particulares por forças psíquicas particulares*”.¹²⁸

Porém deve-se observar que tanto a esta passagem dos “*Três Ensaio*”, quanto a esta última citada, associam-se a muitas outras – como o artigo sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses (1906), o início da 26ª conferência de introdução à psicanálise (1916-17), o importante ensaio sobre o narcisismo (1914), o texto metapsicológico sobre as pulsões (1915), o artigo sobre a sexualidade feminina (1931) e o importante trabalho em que introduz a idéia de pulsão de morte (1920) – mas dentre elas, as mais importantes intervêm exatamente nos pontos cruciais da argumentação freudiana, quando ele pretende dar conta da teoria pulsional como fundamento último da psicanálise. E, sobretudo, quando discutindo é obrigado a abordar esse ponto tão obscuro quanto fundamental no contexto da discussão com Jung. Ou seja, em sua enérgica recusa em permitir que a psicanálise afaste-se do campo científico e seja confundida com

¹²⁷ Cf.: “*Mit diesen Vermutungen über die Chemische Grundlage der Sexualexregung stehen in guter Übereinstimmung die Hilfsvorstellungen, die wir uns zur Bewältigung der psychischen Ausserungen des Sexuallebens geschaffen haben*”. Cf.: FREUD, Sigmund. **Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie**. (Três Ensaio sobre Teoria Sexual). GW, V, 118 (AE, VII, 198).

¹²⁸ Cf.: “*...muss man sich daran erinnern, dass all unsere psychologischen Vorläufigkeiten einmal auf den Boden organischer Träger gestellt werden sollen [...] Dieser Wahrscheinlichkeit tragen wir Rechnung, indem wir die besonderen chemischen Stoffe durch besondere psychische Kräfte substituieren*”. FREUD, Sigmund. **Zur Einführung des Narzissmus**. GW, X, 143-144 (AE, XIV, 76).

algum tipo de “esoterismo” ou “saber iniciático”. Em 1914, num momento delicado de sua evolução teórica, quando abandonou o seu primeiro dualismo pulsional e parecia aproximar-se perigosamente do monismo junguiano, ele lançou mão novamente da estratégia biológica

*“Precisamente porque sempre me esforcei por manter afastado da psicologia tudo o que lhe é alheio, incluído o pensamento biológico, quero confessar neste lugar de maneira expressa que a hipótese das pulsões egóicas e sexuais separadas, e portanto a teoria da libido, descansa minimamente em bases psicológicas, e no essencial tem apoio biológico”.*¹²⁹

A biologia apresenta-se como uma roupagem cômoda nesses momentos em que ele se vê pressionado a explicitar o estatuto da teoria pulsional como fundamento de sua metapsicologia. Porém, na verdade, ele não se sentia obrigado a responder a tais interrogações, porque podia respaldar-se no agnosticismo de seus mestres cujo cientificismo era reforçado na medida em que renunciavam à ambição filosófica de totalidade e fundamentação. Nessa perspectiva, a epistemologia de Ernst Mach, com seu pressuposto fenomenalista e sua atitude convencionalista e pragmática, vinha a calhar e foi enunciada exatamente na página de abertura de seu primeiro artigo metapsicológico que abordava a teoria das pulsões, quando ele empenhava-se na síntese de sua teorização, mas chocava-se com as enormes dificuldades decorrentes da introdução do conceito de narcisismo que o obrigava à revisão que iria desembocar na Segunda tópica. É nesse momento que ele retoma, via Mach, a tese agnóstica

¹²⁹ Cf.: “Gerade weil ich sonst bemüht bin, alles andersartige, auch das biologische Denken, von der Psychologie ferne zu halten, willich na diese Stelle ausdrücklich zugestehen, dass die Annahme gesonderter Ich- und Sexualtriebe, also die Libidotheorie, zum wenigsten auf psychologischem Grunde ruht, wesentlich biologische gestützt ist”. Cf. FREUD, Sigmund. **Zur Einführung des Narzissmus**. (Sobre a Introdução do narcisismo). GW, X, 144 (AE, XIV, 76).

“Muitas vezes temos ouvido a reivindicação de que um ciência deve construir-se sobre conceitos básicos claros e definidos com precisão. Na realidade nenhuma, nem a mais exata, começa com tais definições. O começo correto da atividade científica consiste antes em descrever fenômenos que logo são agrupados, ordenados e inseridos em conexões. E para a própria descrição é inevitável aplicar ao material certas idéias abstratas que foram recolhidas em alguma outra parte, e não apenas da nova experiência. E mais indispensáveis são ainda estas idéias – os posteriores conceitos básicos da ciência – no ulterior tratamento do material. A princípio devem comportar certo grau de indeterminação ; não se pode pensar em precisar com clareza seu conteúdo. Enquanto encontram-se neste estado, devemos colocamo-nos de acordo acerca de seu significado pelo reiterado remetimento ao material empírico de que parecem extraídas, porém que, na realidade, lhe é submetido. A rigor, possuem, então, o caráter de convenções, mas apesar disto é de extremo interesse que não sejam escolhidas ao acaso , mas que estejam determinadas por relações significativas com o material empírico , relações que acreditamos apreender mesmo antes que se as possa conhecer e demonstrar. Só depois de ter explorado mais a fundo o campo de fenômenos em questão, é possível apreender com maior exatidão também seus conceitos científicos básicos e precisá-los para que se tornem utilizáveis num vasto domínio, e para que, além disso, tornem-se por completo isentos de contradição. Talvez então haja chegado a hora de cunhá-los em definições. Porém o progresso do conhecimento não tolera rigidez alguma , tampouco nas definições. Como nos ensina de maneira palmar o exemplo da física ,também os “conceitos básicos” fixados em definições experimentam uma constante modificação de conteúdo.” ¹³⁰

¹³⁰ “Wir haben oftmals die Forderung vertreten gehört, dass eine Wissenschaft über klaren und scharf definierten Grundbegrifen aufgebaut sein soll. In Wirklichkeit beginnt keine Wissenschaft mit solchen Definitionen, auch die exaktesten nicht. Der richtige Anfang der wissenschaftlichen Tätigkeit besteht vielmehr in der Beschreibung von Erscheinungen, die dann weiterhingruppiert, angeordnet und in Zusammenhänge eingetragen werden. Schon bei der Beschreibung kann man es nicht vermeiden, gewisse abstrakte Ideen auf das Material anzuwenden , die man irgendwoher , gewiss nicht aus der neuen Erfahrung allein, herbeiholt. Noch unentbehrlicher sind solche Ideen – die späteren Grundbegriffe der Wissenschaft – bei der weiteren Verarbeitung des Stoffes. Sie müssen zunächst ein gewisses Mass von Unbestimmtheit na sich tragen; von einer klaren Umzeichnung ihres Inhaltes kann keine Rede sein. Solange sie sich in diesem Zustande befinden, holten Hinweis auf das Erfahrungsmaterial, dem sie entnommen scheinen, das aber in Wirklichkeit ihnen unterworfen wird. Sie haben also strenge genommen den Charakter von Konventionen, wobei aber alles darauf ankommt, dass sie doch nicht willkürlich gewählt werden, sondern durch bedeutsame Beziehungen zum empirischen Stoffe bestimmt sind, die man zu erraten vermeint, noch ehe man sie erkennen und nachweisen kann. Erst nach gründlicherer Erforschung des betreffenden Erscheinungsgebietes kann mann auch dessen wissenschaftliche Grundbegriffe schärfer erfassen und sie fortschreitend so abändern, dass sie in grossem Umfange brauchbar und dabei durchaus widerspruchsfrei werden. Dann mag es auch na der Zeit sein, sie die Definitionen zu bannen. Der Fortschritt der Erkenntnis duldet aber auch keine Starrheit der definitionen. Wie das Beispiel der Physik in glänzender Weise lehrt , erfahren auch die in Definitionen festgelegten “Grundbegriffe” einen stetigen Inhaltswandel”. FREUD, Sigmund. **Triebe und Tribschicksale.** (Pulsões e Destinos da Pulsão). GW, X, 210-211 (AE, XIV, 113).

A longa citação justifica-se por ser este um dos raros textos em que Freud se permite enunciar de modo mais claro as suas convicções epistemológicas. E, como dissemos acima, não num texto qualquer, mas como página inaugural daquele que seria o capítulo básico de sua síntese metapsicológica.

Ao comparar a psicanálise com a física e igualá-las no horizonte do agnosticismo o que Freud fazia era se assegurar da cientificidade da psicanálise sem sacrificar a especificidade de seu objeto, o inconsciente, impossível de ser reduzido à infra-estrutura biológica que, no âmbito de sua crença e de sua consciência filosófica imediata, ao nível da *"dóxa freudiana"*, deveria ser o seu fundamento último. O inconsciente é psíquico e a pulsão é sua "condição de possibilidade", condição capaz de justificar tanto o seu caráter dinâmico, quanto a sua impossibilidade de uma completa auto-reflexão. Sendo psíquico, da ordem da subjetividade, o inconsciente é atividade e não pura receptividade como a consciência-percepção, as representações não são "imagens", "traços" ou "marcas" pelos elementos perceptivos provenientes do exterior, mas são afetivamente carregadas de modo que toda "representação" (*Vorstellung*) supõe uma determinada "carga afetiva" (*Affektbetrag*). Essa atividade não pode ser reduzida a um movimento mecânico, a pulsão não pode é uma força motriz somática ou uma causa eficiente que faz, de fora, mover o psiquismo. A pulsão é definida, numa passagem muito conhecida e citada, como "um conceito fronteiro entre o psíquico e o somático", portanto é posta não como uma causa cognoscível mas como um conceito-limite, puramente negativo que poderia ser aproximado à "coisa-em-si" kantiana. A pulsão só é acessível pela mediação de seu representante psíquico, o que mostra que é insustentável defender a tese reducionista por meio da teoria pulsional. Além disso, a pulsão se faz presente como uma ausência, pois se o seu representante psíquico é também afeto é porque a representação,

diferentemente do que ocorre com a sua concepção na filosofia moderna clássica, não é prioritariamente dirigida para a exterioridade do dado, mas é antes movida pela originariedade da falta. Ou seja, a pulsão ao inscrever-se como psíquica (*psychische Repräsentant*) o faz com sua dupla face: na forma do "representante-representação" (*Vorstellungsrepräsentanz*) e na forma da carga de afeto (*Affektbetrag*) e, assim, revela-se como inscrição de uma "vivência mítica de satisfação", como inscrição de um objeto desde sempre perdido. Ou, numa formulação quase tautológica, diríamos que a pulsão se faz psíquica porque não pode "mais" se fazer somática. Atravessada pelo simbólico o seu objeto se desnatura e converte-se em representação, torna-se um objeto fantasmático. Por isso, o movimento psíquico inconsciente não é mecânico, mas é intencional. Talvez não no mesmo sentido da intencionalidade da consciência que é a de um "dirigir-se para", para um objeto que se visa e se dá como exterioridade, mas como intencionalidade do desejo que circula sempre no espaço da representação (*Wunschvorstellung*) e dirige-se para um fim, para uma meta que também é representação (*Zielvorstellung*), pois só pode ser alcançada como realização (*Erfüllung*), produção de significações, e jamais como satisfação (*Befriedigung*).

Esta não é uma interpretação infundada ou projetada "a posteriori" no texto freudiano, mas é perfeitamente consistente quando sabemos que Freud foi voluntariamente aluno de Brentano – a filosofia havia deixado de ser obrigatória no currículo de medicina- por vários semestres e o quão profundamente este lhe havia impressionado.¹³¹ Ora, Brentano em

¹³¹ Sobre a relação do jovem Freud estudante universitário com Brentano ver, FREUD, Sigmund. **As cartas de Sigmund Freud para Eduard Silberstein. 1871-1881**. Org. : Walter Boehlich. Rio de Janeiro, Imago, 1995. Ver, por exemplo, as cartas de 08/11/1874, de 07/03/1875, de 13/03/1875 (que contém o plano de estudos de Freud daquele semestre), de 15/03/1875, de 27/03/1875. Sobre o lugar de Brentano na tradição filosófica austriaca, ver: HALLER, Rudolf. **Wittgenstein e a Filosofia Austriaca: Questões**. São Paulo, Edusp, 1990. p. 17-39. Para uma discussão do estatuto de "objeto" em Brentano, ver também SEBESTIK, Jan. *Le Cercle de Vienne et ses Sources Autrichiennes*. In: SEBESTIK, Jan et SOULEZ, Antonia. **Le Cercle de Vienne. Doctrines et Controverses**. Paris, M. Klincksieck, 1986. p. 21-41.

sua famosa obra sobre a psicologia definia os fenômenos psíquicos como irreduzíveis aos fenômenos físicos exatamente pela característica da intencionalidade. Todos eles, e sua classificação os divide em “representações” (Vorstellungen), “juízos” (Urteile) e “movimentos afetivos” (Gemütsstätigkeiten), definem-se por isso que poderia ser designado como

“...relação a um conteúdo, direção visando um objeto (sem que se necessite compreender por isto uma realidade) ou objetividade imanente. Todo fenômeno psíquico contém em si alguma coisa como objeto, mais cada um o contém a seu modo. Na representação, é alguma coisa que é representada, no juízo alguma coisa que é admitida ou rejeitada, no amor alguma coisa que é amada, no ódio alguma coisa que é odiada, no desejo alguma coisa que é desejada, e assim por diante. Esta presença intencional pertence exclusivamente aos fenômenos psíquicos. Nenhum fenômeno físico apresenta qualquer coisa de semelhante. Nós podemos, portanto, definir os fenômenos psíquicos afirmando que são os fenômenos que neles contém intencionalmente um objeto”¹³²

Deve-se enfatizar que Brentano também rejeitava as especulações metafísicas do idealismo alemão, endossava o monismo epistemológico e defendia a irreduzibilidade do psiquismo de um ponto de vista empírico, ou seja, como uma exigência de fidelidade à experiência. Ora, se o inconsciente é estritamente psíquico, então é possível dizer, o que não deixa de suscitar uma certa perplexidade, que o inconsciente pensa – como, não custa acrescentar, também recorda, percebe e fantasia – o que impõe uma estranhíssima conclusão: o inconsciente é sujeito. Um sujeito cuja intencionalidade pode ser definida como uma “dirigir-se para” aquilo que, por definição, lhe falta, uma falta que não é negatividade lógica ou apenas deficiência, mas é produtora de realidade, se nos recordarmos que o psiquismo não é epifenomênico, mas é “realidade psíquica”. O desejo

¹³² Cf.: BRENTANO, Franz. *Psychologie du Point de Vue Empirique*. Trad. Maurice de Gandillac. Paris, Aubier-Montaigne, 1944. p. 102. A parte que aqui mais nos interessa na extensa obra de Brentano é o capítulo I do Livro II da parte I (*Distinção entre Fenômenos Psíquicos e Fenômenos Físicos*).

possui duas dimensões que merecem ser enfatizadas: por um lado é manifestação de uma intencionalidade que não se confunde com uma teleologia consciente, escapa às amarras da previsão, que não deixa de ser apenas a face prospectiva da causalidade mecanicista; por outro, o desejo é positividade, possui efetividade ontológica ao definir-se como um "vir-a-ser".

A psicanálise pôde, desse modo, ser definida indubitavelmente como uma ciência, herdeira da mais pura tradição iluminista. Freud encaminhou-se em direção da psicanálise a partir de um projeto positivista, se tomarmos o "positivismo" aqui em sentido lato, porém a construção do inconsciente subverteu parcialmente este projeto e a sua consciência epistemológica imediata. A sua "episteme" subverteu a sua "doxa". Subversão que lhe foi possibilitada pelos recursos intelectuais que estavam disponíveis em sua Viena plural: o neo-romantismo, o empíreo-criticismo, o neokantismo e o pensamento de Brentano, as filosofias de Schopenhauer e de Nietzsche. Nesse sentido, podemos dizer que ele afastou-se do empirismo mais grosseiro para aproximar-se de uma posição quase kantiana. O inconsciente – irreduzível aos processos biológicos e dotado de uma densidade ontológica que o incompatibiliza com a fluidez, o puro "para-si" da consciência – goza de uma espécie de estatuto transcendental. Esse deslocamento no interior do movimento do pensamento freudiano não encontrou, porém, uma plena expressão filosófica e ocultou-se sob o disfarce da especulação biológica.

Nesse sentido, a psicanálise preserva em sua metapsicologia, de modo "quase filosófico" uma herança fundamental da modernidade clássica. Não obstante, possuída pelo "mal-estar" de um "iluminismo sombrio" (*Vernunftsmelancholie*), a psicanálise, ciência de um objeto que é sujeito, suspeita-se como um saber impossível. Seria esta

impossibilidade uma mera abdicação e uma irremissível derrota? Ou, ao contrário, não seria este “fracasso” propiciador de inesperada abertura? A psicanálise não é certamente uma filosofia, mas pode e deve ser um pensamento. Um pensar que é um dizer a partir de um lugar, de um “*limite insuprassumível*” (die Unaufhebbarkeit der Grenze), o lugar de uma escuta e de um acolhimento do que se manifesta e se oculta. Sabe-se impossível e o saber deste limite é um “poder ser”, um endereçamento ao ser e um convite ao pensar pois – e cedemos a palavra a Heidegger – “o pensador não pode dizer nunca aquilo que lhe é mais próprio. Isso tem que permanecer sem ser dito, porque a palavra que lhe é dada dizer recebe a sua determinação do indizível”.¹³³

¹³³ Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Bd. II. Pfullingen, Gunther Neske, 1961. 484. Apud. PÖGGELER, Otto. *El Camino del Pensar de Martin Heidegger*. Madrid, Alianza, 1986. . 313.

CONCLUSÃO INCONCLUSIVA: Angústia e Saber

O objetivo desta dissertação foi trazer alguns elementos que pudessem contribuir para uma leitura filosófica da psicanálise. Não uma leitura qualquer, mas uma que toma como pressuposto uma determinada interpretação do pensamento moderno e da modernidade. Certamente em tal pretensão habita uma dupla temeridade: a primeira seria a da ambição especulativa que transgride a proximidade segura de um texto, para lançar um olhar aventureiro no horizonte da história; a segunda seria a da impertinência de impor uma leitura filosófica à uma obra que explicitamente recusa-se como filosofia. Se a empreitada é temerária, ainda mais agravada num texto que não deveria ultrapassar os sóbrios limites de um modesto trabalho acadêmico, então é preciso mitigar logo a falsa impressão de uma audácia excessiva.

Não há como estudar um texto isolando-o assepticamente do contexto em que foi escrito e que detém os problemas e interrogações que o sustentam, pois o contexto traz sempre a pergunta em relação à qual o texto é a resposta. Uma exegese que imponha um radical corte metodológico entre ambos corre o risco de tornar-se irrelevante ou, então, de introduzir de modo sub-reptício em sua suposta neutralidade os pressupostos que de início foram formalmente excluídos. Há nessas considerações uma opção hermenêutica, a de que a autonomização do texto em detrimento de seu contexto, de seu autor e de seu público só aparentemente contribui para o rigor analítico. Pois, neste caso, faltaria à leitura o instrumental crítico necessário para evidenciar a pré-compreensão do intérprete. A opção de historicizar o texto não significa lançá-lo ao arbítrio do relativismo metodológico no qual “*todos os gatos são pardos*”, mas significa antes reconhecer que a

circularidade entre intérprete e interpretandum só pode beneficiar a interpretação e alimentar, pela tematização dos pressupostos, a discussão das hipóteses em jogo.¹³⁴

Duas deficiências, que cabem aqui ser reconhecidas, podem tornar-se obstáculos para que a intenção que preside este trabalho e a tese que o sustenta sejam apreendidas em toda sua clareza. A primeira dificuldade é que, sendo um mestrando senil e há muito distanciado do frescor e flexibilidade de um noviço da academia, não nos foi possível curvar inteiramente às regras da composição escolar e bem ordenada. Daí o estilo ensaístico do texto, rebelde às judiciosas recomendações da metodologia e da didática. Resta-nos o consolo de que a rotina acadêmica pode fazer estiolar o que se quer cultivar e sacrificar o pensamento e o interesse da ciência ao tangê-los ao leito de procusto de seus ritos e formalidades. Que estas considerações extemporâneas evocadas para atrair o juízo benevolente não sejam, "*hélas*", motivo de nossa condenação. A segunda dificuldade deveu-se à impossibilidade de realizar a contento a demonstração que se pretendeu, explicitando todas as injunções e remetimentos das idéias propostas, deixando, desse modo, muitas idéias em estado bruto, sem suficiente elaboração e elucidação, sem o necessário burilar da ourivesaria conceitual. As vicissitudes existenciais do autor, a falta crônica de tempo e a extensão excessiva desta dissertação, são as desculpas surradas, mas não menos efetivas, com as quais nos socorremos para explicar, se não justificar, a gravidade de tais falhas. Porém, deixando de lado estas considerações subjetivas – um evidente contra-senso tratando-se do tema tratado nesta dissertação – é imprescindível informar que a demonstração que nos propusemos só poderia completar-se com um minucioso trabalho de leitura e interpretação do texto

¹³⁴ Ver a instigante discussão a respeito desenvolvida pelo Prof. Paulo Margutti em seu livro. Cf. MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. Op.Cit... p. 15-35.

freudiano. Seria o que denominamos, em nossa estrutura metodológica de investigação da teoria psicanalítica freudiana, o “**momento da singularidade conceitual**”, momento crucial na estratégia de nossa argumentação. Este seria o conteúdo de um quarto capítulo que foi eliminado, quando contava com cerca de cem páginas já redigidas. A esperança, que espero não excessiva, é transformar este material em ponto de partida para uma tese de doutorado que teria na dissertação aqui apresentada uma espécie de texto propedêutico. É à luz destes considerandos que faço uma breve recapitulação de nosso percurso.

No primeiro capítulo fizemos uma exposição procurando mostrar o significado cultural da psicanálise, significado que designamos como o seu “estatuto antropológico”. A idéia desenvolvida é bem simples: a ascensão do indivíduo, a sua posição primacial na ideologia moderna, em contraste com a concepção holística das sociedades tradicionais, desencadeou uma série de conseqüências históricas que obrigaram a um completo repensar das relações do indivíduo com a sociedade e subverteram todos os termos das antigas soluções éticas e políticas.¹³⁵ Essas transformações, que ocorreram na efetividade do processo histórico e que foram resumidas, em uma de suas dimensões fundamentais, como “ascensão do indivíduo”, podem ser consideradas como “condições de possibilidade” do surgimento das ciências humanas que, por diversos caminhos epistemológicos, empenharam-se no esforço titânico de transformar o “homem” em um “objeto” de um saber rigoroso. Ora, no campo das ciências humanas, devido à própria centralidade social, política e cultural do indivíduo, a psicologia vem ocupar um lugar

¹³⁵ Ver a respeito, DUMONT, Louis. **Homo Aequalis. Génesis y Apogeo de la Ideología Económica.** Madrid, Taurus, 1982. p. 13-42. Ver também IDEM. **O Individualismo. Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna.** Rio de Janeiro, Rocco, 1985. p. 11-121.

privilegiado. Foi o que procuramos mostrar na primeira seção do primeiro capítulo.¹³⁶

Nas outras duas seções a nossa intenção foi assinalar que o êxito da psicologia no âmbito acadêmico não correspondeu a igual êxito no plano da cultura, como uma resposta às inquietações dos homens concretos, envolvidos nas contradições da modernização. Ao contrário, a psicanálise, nascida da clínica, isto é, de uma realidade estranha às preocupações típicas da pesquisa acadêmica, foi mais bem sucedida em responder a tais demandas. O sucesso da psicanálise, não obstante, não pode ser abordado de modo linear, pois a sua história apresenta um enigma: a resistência inicial, a consagração popular nas democracias de massa e a tendência atual para o declínio. Talvez porque a psicanálise não seja uma doutrina colada à prática e, portanto, em íntima sintonia com as reivindicações flutuantes dos indivíduos e dos grupos. Não é uma técnica psicoterápica com o objetivo de reduzir ansiedades, mitigar conflitos, sedar inquietações, mas traz também a exigência de uma teorização forte e, muitas vezes, coloca-se em antagonismo com os modismos ou com certas configurações psicossociais. Por isso mesmo a psicanálise pode cumprir uma “função antropológica” e colocar-se no que caracterizamos como um lugar “**quase filosófico**”. A abordagem deste capítulo é, muitas vezes, descritiva e, por isso, para uma melhor compreensão do estatuto antropológico ou “**quase filosófico**” da psicanálise é importante fazer avançar a reflexão filosófica sobre a modernidade como época que possibilitou o nascimento e desenvolvimento deste tipo de saber. Será este o objetivo do segundo capítulo.

Portanto, o nosso segundo capítulo não possui uma finalidade em si mesmo e não deve ser lido independentemente, como se fosse um ensaio sobre o pensamento

¹³⁶ Sobre as diferentes estratégias na constituição das ciências humanas é de grande valor a obra de síntese de nosso colega Prof. Ivan Domingues. Cf.: DOMINGUES, Ivan. **O Grau Zero do Conhecimento. O Problema da Fundamentação das Ciências Humanas**. São Paulo, Loyola, 1991.

filosófico moderno. Não é este o seu objetivo. Ao contrário, com ele o que se visou foram três outros objetivos. Em primeiro lugar explicitar as idéias, os pressupostos, que sustentam a tese não só da possibilidade, mas da necessidade e inevitabilidade de uma leitura filosófica da psicanálise quando a tomamos em sua intenção programática, para além das questões específicas de técnica e teoria. Em segundo lugar, ainda que não justificando os pressupostos explicitados, ao menos possibilitar, ao torná-los visíveis, a sua discussão crítica num momento em que a psicanálise vê-se acossada por todos os lados, seja pelas neurociências, seja pelos esoterismos e taumaturgias de todos os tipos. Em terceiro lugar, traçar, ainda que de modo um tanto vago, a moldura necessária para enquadrar o agitado e dispersivo contexto vienense e, assim, não se perder descritivamente, mas nele isolar as coordenadas necessárias para nossa hipótese de leitura do texto freudiano, a saber, a o entrechoque e interpenetração da Ilustração e do Romantismo.

Interpretamos filosoficamente a partir do pressuposto da centralidade da categoria de sujeito, sem a qual não seria possível compreender o advento da razão instrumental e do projeto de dominação da natureza e de construção da sociedade democrática. Seguimos de modo extremamente esquemático as vicissitudes desta categoria de sujeito acompanhando-a na vertente do grande racionalismo moderno (Descartes-Kant), sem a mínima pretensão de reconstruir a sua história filosófica, o que seria um absurdo, mas apenas para indicar em seus percalços que as modernidades são muitas e, portanto, haveria uma dialética no interior de nossa modernidade moderna. É na trama desta dialética que devemos pensar o destino da psicanálise, destino de um saber que, por um lado não se define como filosófico, por outro lado não pode submeter-se ao imperativo da

objetividade científica. A psicanálise é um saber que, por princípio, não pode excluir o sujeito, o que a torna uma filha dileta da modernidade e hostil às muitas e diversas tentativas pós-modernas de eliminá-lo. Não obstante, o sujeito a que se refere a psicanálise não é, pura e simplesmente, o sujeito filosófico moderno mas é, como hoje é proclamado *“ad nauseam”* no meio psicanalítico, um sujeito desejante e clivado. Esta questão não chegou a ser explorada neste segundo capítulo que se encerra, entretanto, com uma rápida alusão à fecundidade de uma leitura heideggeriana da psicanálise. Uma leitura que, podemos adiantar aqui, abriria um rico espaço de interlocução da psicanálise com uma venerável tradição do pensamento ocidental e que podemos designar genericamente como “pensamento da diferença e da alteridade”, uma tradição que se estende do neo-platonismo à teologia cristã apofática, de Nicolau de Cusa a Heidegger e a Levinas. Essas considerações visam preservar a intenção que presidiu o nosso trabalho e não a sua efetiva concretização que, bem o sabemos, deixa muito a desejar quanto ao que poderia e deveria ter sido feito.

O terceiro capítulo visa mostrar que Viena foi, antes de tudo, um laboratório dessa dialética da modernidade que, portanto, a psicanálise não é um saber desenraizado, mas sim tributário desse denso calco cultural vienense. Como procuramos mostrar na primeira e na segunda seções do terceiro capítulo, no que denominamos **“esquema de gênese”**, reconhecer o vínculo entre Viena e a psicanálise não só não significa enclausurá-la numa época histórica específica e deslegitimá-la como ciência, mas possibilita compreender melhor o seu significado cultural e o seu alcance filosófico. Quanto a este último ponto, a insistência numa leitura filosófica da psicanálise ou, antes e de modo muito mais restrito, da teoria psicanalítica freudiana, fizemos também uma opção que deve ficar clara. A aversão de Freud à filosofia é amplamente conhecida e atestada por muitos textos, mas

do mesmo modo que relativizamos a sua aversão a Viena, sua opinião a respeito da filosofia deve ser matizada e deve ser interpretada em relação à obra que ele efetivamente criou. Foi o que procuramos fazer na última seção do terceiro capítulo, recorrendo amplamente aos trabalhos de Paul-Laurent Assoun, ao distinguir a consciência freudiana sobre a filosofia, o que designamos como o nível da dóxa, da sua utilização estratégica e, sobretudo, das implicações filosóficas de seus próprios conceitos. Quanto às reiteradas advertências de que refletir filosoficamente sobre a psicanálise significaria submetê-la à política de anexação praticada pelo velho imperialismo teórico da filosofia, creio que não passa de uma posição apologética. Se a teoria psicanalítica não se fecha em sistema, também não pode extirpar, ainda que se esforce em fazê-lo, a carga filosófica contida em suas proposições. A nossa posição é antagônica à esta. A sua leitura filosófica é necessária e inevitável. É necessária porque contribui para a elucidação de seus pressupostos e conseqüências, senão como uma explicitação imanente à teoria sobre a qual debruça, já que toda leitura filosófica impõe uma certa violência ao texto que é tomado como seu objeto, ao menos como meio de aclarar as diferentes possibilidades de interpretação, função não irrelevante, pois sendo a psicanálise uma práxis, abriga também uma implicação ética. Acreditamos, pois, que aqueles que fizeram esse trabalho de modo eminente – Marcuse, Habermas, Ricoeur, Lacan e tantos outros – não são desprezíveis heréticos mas em muito contribuíram para a autoconsciência dos psicanalistas e dos que a levam a sério e a homenageiam numa discussão crítica que ultrapassa o espírito de seita. Também acreditamos ser a leitura filosófica inevitável. Porque existe filosofia no texto freudiano, mesmo que Freud, apegado ao seu ideal de cientificidade, tenha tentado apagar todos os seus rastros. Além do mais, uma das mais fecundas correntes da psicanálise contemporânea é, por sua originalidade teórica e

abundante trabalho clínico, o lacanismo. Ora, se há algo que se evidencia na obra lacaniana tantas vezes obscura e inacessível é a inegável mediação filosófica de seu retorno a Freud. E, nesse sentido, embora sendo psiquiatra e psicanalista praticante, podemos contá-lo dentre os que realizaram uma extraordinária leitura filosófica do freudismo.

Apresentadas as razões que nos levaram a este trabalho, a sua breve recapitulação e as dificuldades com que nos defrontamos, resta-nos perguntar pelos frutos, se os há, de sua realização. Diante da expectativa que poderia naturalmente suscitar é dever confessar que a colheita foi pífia. Acima já nos esforçamos em nos eximir da culpa, embora sabendo das fragilidades das desculpas *“ad hoc”*: os encargos foram muitos e as horas poucas para tão grande empreendimento. Ou antes, agravando a culpa ao invés de aliviá-la: ambição muita para tão pouco tempo e limitado talento, consciência que pesou-nos na realização do trabalho com a sem cerimônia de um fato. Porém, a sua realização precária talvez possa ser contornada com uma observação consoladora: trata-se aqui de apenas uma dissertação, um simples trabalho preparatório que demonstre no seu autor algum talento para a leitura, compreensão e redação de textos. Não mais do que isso. Porém, que a debilidade do feito não sirva como álibi para a dissimulação das idéias aqui propostas. São elas que merecem discussão e nelas as graves deficiências de sua formulação devem se eclipsar.

Esta dissertação situa-se no ponto de encontro, problemático mas imprescindível, da psicanálise com a universidade. Se a transmissão da psicanálise não pode reduzir-se ao seu ensino e passa necessariamente pela experiência singular do sujeito, por outro lado a psicanálise, caso não queira extinguir-se na irrelevância das seitas e dos esoterismos, não pode dar-se ao luxo de descartar o clima de tolerância e de discussão

crítica proporcionados pela universidade. Aposta-se, assim, mesmo em relação à mais obscura experiência humana na capacidade de acolhimento e na força de penetração do pensamento

É verdade que a primazia da palavra na clínica nada tem a ver com a escuta do confidencial, em seu caráter intencional e narrativo, em seu estatuto cognitivo e comunicacional. Por outro lado, se esta escuta não é espontânea é porque só é concedida na medida em que remete à uma “realidade psíquica”, que não deve ser interpretada como uma “substância”, mas impõe-se como uma construção teórica capaz de dar conta da efetividade do inconsciente na constituição dos fenômenos psíquicos. Isso significa que sem teoria não há prática psicanalítica. É justamente porque referida à uma “tópica”, a um “aparelho de linguagem”, que a palavra dirigida à escuta analítica não mais se reduz à sua transparência narrativa e comunicacional, sendo distribuída em diferentes “topoi”, em diversos “lugares heterogêneos”. Reconstruída de acordo com o modelo metapsicológico, a linguagem deixa de ser concebida como representação, como reprodução mental de um objeto extra-linguístico, como quer consciência ingênua, ou como inteiramente passível de auto-reflexão, como quer a moderna filosofia da consciência, e passa a ser referida à uma alteridade nunca assimilável. Por isso, a concepção sistemática do inconsciente poderá defini-lo em sua estrutura, através da desconcertante, porém rigorosa, expressão freudiana, como “representante-representação” (Vorstellungsrepräsentanz) . Isto é, como um sistema de representações que, por um lado, ancora-se no pulsional, numa presença que sempre se retrai em pura

negatividade e, por outro, a metaforiza segundo um esquematismo, de maneira regrada e conforme à uma lógica própria.¹³⁷

A teoria freudiana converteu-se num poderoso instrumento hermenêutico justamente por ser o resultado do entrecruzamento de concepções que, em seu antagonismo, asseguraram um permanente tensionamento e abertura do discurso racional. Assim, o programa metapsicológico, por sua sua concepção transcendental da linguagem, parece atestar a filiação moderna, kantiana, da psicanálise, mas, por outro lado, por sua concepção do caráter oculto e produtivo do ser, da negatividade de sua presença no coração do psiquismo remete a psicanálise às sendas do pensamento anti-representacional. De qualquer modo, teoria psicanalítica jamais abdicou do pensamento discursivo em nome da intuição ou da mitificação de um “além” (meta) da razão.

Creemos que a recusa generalizada da razão acaba desaguando numa abdicação do pensamento e num minimalismo que parecem conviver muito bem com a tecnicização global da sociedade. A sua morte proclamada, a da razão crítico-reflexiva, longe de ser libertadora, serve apenas ao cinismo de uma elite que fez do “*nihilismo ético*”, do cultivo sofisticado e leviano do absurdo, um precioso ingrediente para a sua “*joie de vivre*”. Não é a renúncia à razão mas a sua elevação ao pensamento que nos confronta com a angústia. O pensamento que nos move e nos obriga à confrontação com o vazio, na borda do qual tecemos o saber com os fios de nossa finitude.

¹³⁷ Ver: ASSOUN, Paul-Laurent. **Metapsicologia Freudiana. Uma Introdução**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996. Aqui nós nos defrontamos com um problema filosófico extremamente difícil e que atravessa o pensamento contemporâneo a partir de Kant: o da relação linguagem e realidade e o do limite do dizível. Problema que retoma, no âmbito da contemporânea filosofia da linguagem, a questão clássica da identidade Ser=Pensar.

BIBLIOGRAFIA

I. Bibliografia Primária

Como a bibliografia psicanalítica no Brasil é muito extensa e diversificada indicando a intensidade dos estudos freudianos em nosso país e como a edição das “obras completas” de Freud em português tem sido justificadamente criticada, julguei conveniente apresentar alguns esclarecimentos prévios sobre o estatuto crítico das edições disponíveis de modo a justificar a opção por mim adotada em relação à fonte primária. Embora estes esclarecimentos estejam localizados antes da bibliografia efetivamente utilizada nesta dissertação (bibliografia citada), eles podem ser considerados como um “apêndice bibliográfico”.

I.1. Sobre o Estatuto Editorial da Obra Freudiana

Não há ainda disponível uma verdadeira “Edição Crítica” das obras completas de Sigmund Freud. Atualmente, graças à tenacidade de alguns pesquisadores, possuímos uma visão razoável das dificuldades, falhas e inegáveis virtudes no árduo trabalho de edição das obras de Freud. É o que procuro expor abaixo, baseando-me no extraordinário trabalho de Ilse Grubrich-Simitis, de modo a circunscrever claramente tanto a confiabilidade quanto a precariedade da fonte que foi utilizada (GRUBRICH-SIMITIS [1995]: 25-81).

A. Obras Completas em alemão

As obras de Freud, até o final da Primeira Grande Guerra, foram publicadas em edições avulsas e em diversas revistas. Em 1918 o industrial húngaro Anton von Freund criou uma “fundação de apoio aos objetivos da psicanálise” e os seus recursos foram

destinados por Freud para a criação de uma “Editora psicanalítica Internacional” (*Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien*) que procurou obter os direitos autorais dos escritos já publicados, editar os novos escritos e assegurar a manutenção das duas revistas, a “Revista Internacional de Psicanálise” (*Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*), órgão oficial da Associação Psicanalítica Internacional e a “Imago”, bem como diversas séries de escritos (*Imago Bücher; Internationale Psychoanalytische Bibliothek; Neue Arbeiten zur Ärztlichen Psychoanalyse; Quellenschriften zur seelichen Entwicklung*; etc). No entanto, em seus quase vinte anos de atividade (1918-1938), o trabalho mais importante da editora foi a publicação dos “Escritos Reunidos” do seu fundador (*Gesammelte Schriften von Sigmund Freud*). Os “*Gesammelte Schriften*” foram editados por Adolf Josef Storfer de 1924 a 1934 e ordenados tematicamente em 12 volumes. Entretanto, os “Escritos reunidos” não podem ser considerados de modo algum como uma “edição crítica ou de estudos, mas apenas como uma “edição de leitura”, pelas seguintes razões: não há uma introdução geral dos editores; os princípios de organização e editoração não foram claramente apresentados para o leitor; faltam apêndices científicos com bibliografia e índices; raramente os adendos são explicitados com as respectivas datas, para lembrar ao leitor que Freud incluiu um trecho do texto ou uma nota de uma edição posterior da obra em questão no âmbito dos “Escritos Reunidos”.

Com a ascensão do nazismo em 1933 os escritos de Freud foram queimados, em 1936 as suas edições foram confiscadas pela Gestapo e, finalmente, em 1938 a editora vienense foi definitivamente fechada. Ao exilar-se na Inglaterra uma das primeiras preocupações de Freud foi salvar a sua obra da destruição e, assim, procurou estabelecer uma editora que seria sucessora da antiga “Verlag”, o que se concretizou com a fundação da “Imago Publishing Company” de Londres, dirigida pelo editor inglês John Rodker. Além

de assumir as duas revistas, a finalidade maior da editora foi republicar as “Gesammelte Schriften” de Freud para o que foi firmado um contrato anunciando uma nova edição em 16 volumes. A nova edição foi iniciada em 1940 e encerrada, após a publicação de 17 volumes, em 1952, sendo o último volume constituído pelos trabalhos póstumos (Schriften aus dem Nachlass). O corpo editorial - que foi composto por Anna Freud, Edward Bibring e Ernst Kris e, posteriormente, também integrado por Willi Hoffer e Otto Isakower - decidiu por uma rigorosa ordenação cronológica em substituição à anterior ordem temática. Trata-se de uma edição mais abrangente que inclui, além dos “Gesammelte Schriften” em reprodução fotomecânica, novos trabalhos publicados por Freud após 1934 quando aqueles foram concluídos, os já citados trabalhos póstumos e textos anteriores menores. Esta “nova edição” em língua alemã, mais abrangente, incluindo um índice no final de cada volume e acrescentada por um índice geral como décimo oitavo volume, foi designada como “Obras Completas de Sigmund Freud” (Sigmund Freud - Gesammelte Werke). No entanto, apesar da competência de Ernst Kris - que foi o responsável pela publicação da importante correspondência Freud-Fliess, em 1950, e que foi a primeira edição crítica de escritos freudianos - as enormes dificuldades materiais no período da guerra e sua emigração para os Estados Unidos em 1940/41 juntamente com Edward Bibring, impediram que se realizasse um trabalho mais rigoroso. Assim, a “nova edição” em alemão continua a ser claramente deficiente: os editores não informam o leitor sobre os critérios de editoração utilizados e não incluíram as imprescindíveis notas indicando intervenções nos textos, complementações e variantes. Portanto, as “Gesammelte Werke” também não podem ser consideradas como uma “edição crítica”, mas apenas como uma “edição de leitura”. Porém, ao preservar o texto original alemão, que quase se perdeu com o nazismo, deve ser utilizada como uma das

edições de referência para o estudioso da obra freudiana. No pós-guerra, a editora S. Fischer de Frankfurt, visando promover o reencontro dos leitores alemães com o pensamento freudiano, iniciou a publicação de algumas obras como, "livro de bolso" e finalmente adquiriu os direitos autorais sobre todas as edições alemãs. A partir da 1960 foram publicadas pela S. Fischer algumas coletâneas de cartas e foi proposto o projeto de duas novas edições: uma "Edição Crítica Completa" incorporando e aperfeiçoando o aparato crítico da edição inglesa (Kritische Gesamtausgabe) e uma "Edição de Estudos" mais barata e acessível (Studienausgabe). No entanto, como a edição crítica, por sua complexidade e dificuldades editoriais, não poderia ser imediatamente realizada, resolveu-se incluir nas "Obras Completas" um décimo-oitavo volume com um "índice completo" (1968) o que deu a forma definitiva das "Obras Completas" em alemão. Quanto à "Edição Crítica Completa" o trabalho deveria incluir, além do aparato crítico já publicado na edição inglesa, notas científicas e histórico-culturais complementares, os escritos psicanalíticos e as cartas científicas, mas, deveria pressupor, sobretudo uma minuciosa comparação entre a edição impressa e os manuscritos. Uma série de obstáculos determinou o fracasso do empreendimento: a oposição dos herdeiros, a impossibilidade de acesso aos documentos do "Arquivo Freud", a falta de apoio da comunidade psicanalítica alemã, os rígidos critérios impostos pela "Sociedade Alemã para a Pesquisa" para subvencionar a publicação. Posteriormente, foi incorporado às "Obras Completas" em alemão um "Volume Suplementar" (1987) que, além de incluir os textos do período de 1885 a 1938 ausentes dos dezessete volumes, foi realizado com o rigor científico que era previsto para a "Edição Crítica". Na esteira do fracasso da "Edição Crítica" dois empreendimentos editoriais importantes foram realizados: a publicação e reestruturação da "Edição de Estudos" em 11 volumes (Studienausgabe, 1969-1975), sob a direção de

Alexander Mitscherlich, apresentando um amplo aparato crítico que incluía registros de variantes com datação e redes de índices; a publicação de uma nova série de livros em formato de bolso, projetada para 28 volumes, incluindo textos pré-analíticos, apêndices bibliográficos e comentários de especialistas contemporâneos e que poderá tornar-se o núcleo de uma edição crítica completa. Assim, os escritos de Freud em alemão estão disponíveis em três formatos editoriais:

- Sigmund Freud - Gesammelte Werke (18 volumes e mais um volume suplementar)
- Sigmund Freud - Studienausgabe (11 volumes em "paperback")
- Volumes avulsos em edição de bolso abrangendo quase toda obra psicanalítica e pré-psicanalítica

É também importante para o estudioso recorrer à bibliografia completa com uma tabela de referências cruzadas preparada Meyer-Palmedo em 1975 (Sigmund Freud-Konkordanz und Gesamtbibliographie) e que compara a paginação das três grandes edições da obra freudiana: a "Gesammelte Werke", a "Studienausgabe" e a "Standard Edition". Outra fonte importante de pesquisa é a extensa correspondência de Freud que vem sendo gradualmente publicada, ainda que de modo precário, com a abertura do espólio. São as coletâneas de cartas que foram enviadas para: Wilhelm Fliess, Oskar Pfister, Karl Abraham, Lou Andreas-Salomé, Arnold Zweig, Edoardo Weiss, Eduard Silberstein, Ludwig Binswanger e, em curso de publicação, para Sándor Ferenczi, Max Eitingon, Minna Bernays, Anna Freud e Ernst Jones (Cf.: referências bibliográficas completas encontram-se abaixo).

B. Obras Completas em inglês

A grande edição de referência da obra freudiana, edição completa e dotada de imprescindível aparato crítico, é a edição inglesa. Trata-se de uma obra até hoje

insubstituível, apesar das novas edições em alemão acima assinaladas. Foi o resultado do trabalho extraordinário de um só homem, James Strachey, o que faz com que tal obra permaneça como *“um modelo, com toda vantagem da unidade de estilo, de terminologia e de compreensão”* (LAPLANCHE ET ALII [1992]: 2). Em seu “Prólogo Geral” James Strachey indica a extensão de conteúdo abarcada pela “Standard Edition”, o seu plano editorial, as fontes a que recorreu e a orientação de suas notas, avocando a si toda responsabilidade em relação à tradução. Assim, podemos caracterizar a edição inglesa, em seus diversos aspectos, na ótica de seu editor:

-Quanto ao conteúdo: o editor assinala que a obra abrange todos os escritos psicológico-psicanalíticos de Freud já publicados e inclui o conteúdo integral das “Gesammelte Werke” e, além disso, alguns escritos pré-psicanalíticos e parte da correspondência Freud-Fliess selecionados pelo editor. No entanto, a “Standard Edition” exclui os escritos científico-naturais e neurológicos que recobrem um período de aproximadamente quinze anos no início da carreira de Freud e praticamente toda a sua enorme correspondência. Deve-se observar que alguns desses textos são de crucial importância para a compreensão da gênese da teoria psicanalítica, como é o caso do ensaio de 1891 *“Contribuição à Concepção das Afasias”* (Zur Auffassung der Aphasien).

-Quanto ao plano: o editor justifica a sua opção metodológica na apresentação de um material textual tão extenso. Ele buscou uma solução de compromisso entre os critérios utilizados anteriormente nas edições alemãs: a divisão temática dos “Gesammelte Schriften” e a divisão cronológica das “Gesammelte Werke”. A edição segue basicamente a ordenação cronológica, porém recorrendo também ao agrupamento temático, como é o caso de apêndices e posfácios, dos artigos sobre técnica ou dos escritos englobados sob o título de *“Contribuições à psicologia do Amor”*. Assim, cada volume é referido

basicamente a um período cronológico - em que os textos são seqüenciados pela data da redação e, às vezes, da publicação - com alguns rearranjos temáticos e organizado da seguinte forma: as obras principais do período; outros escritos importantes, mas de menor envergadura; escritos breves.

- Quanto às fontes: o editor reconhece a precariedade das fontes uma vez que as edições em alemão então disponíveis (os "*Gesammelte Schriften*" e as "*Gesammelte Werke*") não são inteiramente confiáveis. Na tradução não foram consultados os manuscritos, preservados por Freud a partir de 1908, senão em poucos casos e, em especial, no texto do "*Projeto de 1895*". O editor inglês procurou corrigir a ausência nas edições alemãs das numerosas modificações introduzidas por Freud em algumas de suas obras, como é o caso notório de "*A Interpretação dos Sonhos*" (1900) e dos "*Três Ensaios de Teoria Sexual*" (1905).

- Quanto aos comentários: o editor afirma que o seu trabalho, pela quantidade de notas e comentários, está dirigido para o "estudioso consciencioso". As notas podem ser classificadas do seguinte modo:

1o. As notas de rodapé:

- As que elucidam as modificações introduzidas no texto
- As que estabelecem as remissões internas e que possibilitam uma articulação temática que mitiga a primazia da ordenação cronológica da edição
- As histórico-culturais que aclaram para o leitor feitas por Freud à literatura greco-latina e moderna e a fatos históricos
- As específicas que explicam comentários feitos pelo próprio Freud

2o. As notas introdutórias:

Cada texto é precedido de uma introdução geral apresenta uma bibliografia do texto em alemão, das circunstâncias de sua composição e publicação, de seu conteúdo e articulação temática com o pensamento freudiano em sua globalidade.

O editor afirma que o princípio que orientou as suas notas e comentários foi “deixar que Freud seja o comentador de si mesmo” nos pontos obscuros e expondo ao leitor as passagens aparentemente contraditórias, de modo a evitar tanto o didatismo, quanto a adoção de posições dogmáticas.

-Quanto à tradução: a grande dificuldade na realização da “Standard Edition” foi a inexistência de uma edição alemã confiável. Além disso, o tradutor reconhece a dificuldade de se transpor o estilo literário freudiano e a impossibilidade de traduzir certos jogos verbais alemães em seus ricos matizes que são fundamentais em livros como “*Interpretação dos Sonhos*”(1900) e “*Psicopatologia da Vida Quotidiana*” (1901). O tradutor também confessa como imprescindível a necessidade de fazer certas opções de tradução que possam implicar em certa controvérsia intelectual e fornece no final do seu prólogo uma lista de alguns termos alemães que possuem um conteúdo conceitual psicanalítico e justifica as suas opções de tradução. No entanto, a breve lista apresentada pelo editor revela o caráter altamente polêmico que acabou por envolver a tradução inglesa, cujos exemplos clássicos são a tradução de “*Trieb*” por “*instinct*”, de “*Besetzung*” por “*cathexis*”, de “*Fehlleistung*” por “*parapraxis*” ou de “*Anlehnungstypus*” por “*anaclitic type*”.

A “Standard Edition” tem sido severamente criticada, tanto por certas opções específicas de tradução que seriam consideradas infelizes e inadequadas conceitualmente, quanto por sua orientação “ideológica” geral que, ao refletir as vicissitudes políticas do movimento psicanalítico internacional – sobretudo submetendo-se ao controle de Ernest Jones que

encarnava o interesse centralizador e normalizador da IPA – acabou por tornar-se infiel ao espírito da obra freudiana. Assim, a edição inglesa teria procurado adaptar o texto aos padrões convencionais de cientificidade em detrimento de sua força crítica (KEMPER [1997]: 49-121). Apesar de todas essas considerações é preciso reconhecer que na ausência de uma “edição crítica completa” em alemão a “Standard Edition” continua a ser uma referência insubstituível para o estudioso.

C. Obras Completas em outras línguas

Atualmente está em curso de publicação as “Obras Completas” para o francês sob a direção científica de Jean Laplanche e em colaboração com Pierre Cotet e André Bourguignon (Cf.: Oeuvres Complètes de Sigmund Freud - Psychanalyse. Paris, Presses Universitaires de France, 1989 ss.). Trata-se de um empreendimento ambicioso e que, acusado de recorrer a certo preciosismo estilístico, já tem sido objeto de intensas controvérsias. Os editores das “Oeuvres Complètes” visando contrapor-se ao programa, proposto por Édouard Pichon na “Société Psychanalytique de Paris”, de galicizar o texto freudiano, esforçaram-se por preservar a sua pretensa e quase dialetal germanidade. Para os críticos da nova tradução francesa tal intenção acabou produzindo neologismos exóticos e “uma língua imaginária que não é mais o francês, e sim um idioma de freudólogos” (ROUDINESCO e PLON [1998]: 763).

As obras de Freud foram também traduzidas para o espanhol. Aliás a primeira tradução das obras “completas” de Freud foi realizada, a partir de 1922, por Luiz López-Ballesteros, sob a inspiração de Ortega y Gasset. Trata-se de uma tradução, pioneira, porém pouco rigorosa e carente de qualquer aparato crítico. Atualmente dispomos da “versão castelhana” das “obras completas” de Freud, publicada pela Amostrou Editores da Argentina, que foi traduzida diretamente do alemão por José Luís Etcheverry e que inclui

todo o aparato crítico da “Standard Edition”. Esta tradução é precedida de uma longa introdução, impossível de ser aqui resumida, justificando as opções do tradutor (Cf.: Sobre la Versión Castellana. Volumen de presentación de las “Obras Completas”). A edição castelhana é um precioso instrumento de investigação para o estudioso de língua portuguesa, porque a versão brasileira de “Standard Edition” carrega não apenas as falhas da edição inglesa, mas foi realizada com incrível desleixo. A tradução é mal feita, sem qualquer cuidado estilístico e, o que é imperdoável, há omissão de palavras e até mesmo de frases, o que torna o texto freudiano, em si mesmo difícil, às vezes completamente ininteligível.

D. Edições diversas da correspondência de Freud

A correspondência de Freud é bastante extensa e não encontra-se ainda inteiramente disponível. Considerando o difícil acesso a algumas publicações e que o nosso trabalho não se configura como uma biografia intelectual e que, com exceção à importante coletânea de cartas para Wilhelm Fliess, apenas recorre esporadicamente à correspondência, utilizei as seguintes edições :

- FREUD, Sigmund. Epistolario 1873-1939 . Madrid, Biblioteca Nueva, 1963.
- A Correspondência Completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887-1904. Ed. Jeffrey Moussaieff Masson. Rio de Janeiro, Imago, 1986.

Que convencionarei abreviar como FF indicando em seguida o número referente à página e entre parênteses a data da carta.

- As Cartas de Sigmund Freud para Eduard Silberstein 1871-1881. Ed. Walter Boehlich. Rio de Janeiro, Imago, 1995. (Original: Frankfurt am main, S. Fischer Verlag, 1989)

- Correspondance avec le Pasteur Pfister 1909-1938. Ernst Freud e Heinrich Meng. Paris, Gallimard, 1966 (Original: Sigmund Freud/Oskar Pfister. Briefe 1909-1938. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1963).
- Freud-Jung - Correspondência Completa. Ed. William Mc Guire. Rio, Imago, 1976.
- Sigmund Freud-Karl Abraham - Correspondance 1907-1926. Ed. Hilda Abraham e Ernst Freud. Paris, Gallimard, 1969. (Original: Sigmund Freud/Karl Abraham - Briefe 1907-1926. Frankfurt am main, S. Fischer Verlag, 1965).

I.2. Sobre a Fontes e as Convenções Utilizadas

A. O Texto freudiano de referência

A partir das observações feitas acima acerca do estatuto crítico das diversas edições das obras freudianas optei pela seguinte utilização das fontes:

1.A edição alemã de referência, por seu caráter de “obras completas”, será:

FREUD, Sigmund. **Gesammelte Werke**. Chronologisch Geordnet. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 18 Bd., 1952-1968.

Que convencionarei abreviar como GW seguindo o volume em romanos e a página em arábicos.

2.A edição “standard” de referência – isto é, a que contém notas críticas e históricas preciosas, ainda que não se configure como uma “edição crítica” em sentido estrito – será a tradução castelhana por ser mais comodamente acessível e bastante confiável :

FREUD, Sigmund. **Obras completas**. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 24 vols., 1976.

Que convencionarei abreviar como AE seguindo o volume em romanos e a página em arábicos.

Em alguns casos raros cotejei a tradução com a edição inglesa que não citei em nenhuma passagem:

FREUD, Sigmund. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*. Trans. James Strachey . London, Hogarth Press, 24 vols., 1953-1974.

3. Apesar das deficiências acima aludidas indicarei também, por ser amplamente utilizada entre nós, a edição em língua portuguesa a que recorri também para verificar a tradução adotada:

FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 24 vols. 1974 ss.

Assim, as citações do texto freudiano serão feitas de acordo com o seguinte procedimento: nome do autor e título da obra em alemão com a tradução para o português entre parênteses, seguindo-se a abreviatura da edição alemã de referência com a localização da passagem citada sempre indicada em relação ao volume e a página. Também entre parênteses segue-se a referência na edição "standard" castelhana. Assim, por exemplo, a citação padrão será feita conforme exemplifico abaixo:

FREUD, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur (O Mal-Estar na Cultura)*. GW, XIV, 419. (AE, XXI, 65)

B. Outras obras de Freud

Utilizarei por sua importância duas obras que não estão incluídas em suas "Obras Completas". No primeiro caso por decisão dos editores e no segundo por ser um manuscrito recentemente descoberto:

2.1. FREUD, Sigmund. **Contribution à la Conception des Aphasies. Une Étude Critique.** Trad. Claude van Reeth. Paris, PUF, 1983 (Original: Zur Auffassung der Aphasien. Eine Kritische Studie. Leipzig/Wien, Franz Deuticke, 1981)

2.2. FREUD, Sigmund. **Neuroses de transferência: Uma Síntese.** Trad. Abram Eksterman. Rio de Janeiro, Imago, 1987. Com notas e ensaio complementar de Ilse Grubrich-Simitis. (Original : Übersicht der Übertragungsneurosen, 1915. Trata-se de manuscrito recentemente (1995) descoberto, publicado e estudado por Grubrich-Simitis)

Recorrerei também, por seu valor científico, a recente edição brasileira do "Projeto de 1895" com tradução e preciosas notas e comentários feitos pelo Prof. Osmyr Faria Gabbi Jr. :FREUD, Sigmund. **Projeto de uma Psicologia.** Trad.: Osmyr Faria Gabbi Jr.. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1995.

II. Bibliografia secundária:

A bibliografia psicanalítica geral e sobre o pensamento freudiano em particular é muito extensa e extremamente diversificada em orientação teórica e em qualidade. Dispomos atualmente de abundante literatura psicanalítica em língua portuguesa uma vez que o Brasil tornou-se o terceiro mercado editorial de psicanálise no mundo e contamos em nosso país com eminentes estudiosos da teoria psicanalítica. Para melhor organizar e especificar tematicamente a bibliografia secundária eu a subdividi em dois grupos: a **bibliografia citada** na qual incluí todas as obras de citação ou referência, dos diferentes campos do saber (psicanálise, filosofia, sociologia, história, etc.), que estão indicadas nas notas e no corpo do texto e a **bibliografia pesquisada**, isto é, as obras que foram consultadas ainda que, em muitos casos, apenas superficialmente. Nesse segundo caso, como a bibliografia é extensa ela foi subdividida em função das áreas que foram, de

alguma forma, abordadas em minha dissertação. A subdivisão será a seguinte: obras biográficas e históricas sobre Freud e a psicanálise; obras que estudam os conceitos fundamentais e o desenvolvimento da teoria psicanalítica freudiana; obras que abordam a problemática filosófica da teoria psicanalítica freudiana e pós-freudiana; obras psicanalíticas e filosóficas correlatas que foram utilizadas.

II.1. Bibliografia Citada:

- ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1985.
- ADORNO, Theodor W.. **Minima Moralia. Reflexões a Partir da Vida Danificada**. Trad. Luis Eduardo Bicca. São Paulo, Atica, 1992
- ALTHUSSER, Louis. **Freud e Lacan/Marx e Freud**. Trad. e Notas do Prof. Walter José Evangelista. Rio de Janeiro, Graal, 1984
- _____. **Écrits sur la Psychoanalyse**. Paris, Stock/Imec, 1993
- ANSART-DOURLEN, Michèle. **Freud et les Lumières. Individu, Raison, Société**. Paris, Payot, 1985.
- ANTISERI, Dario (Org.). **Análisis Epistemológico del Marxismo y del Psicoanálisis**. Salamanca, Ed. Sígueme, 1978.
- ANZIEU, Didier. **El Autoanálisis de Freud y el Descubrimiento del Psicoanálisis**. 2 vols.. Méx., Siglo XXI, 1987.
- APEL, Karl-Otto. **Transformation der Philosophie**. Bd. I. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973 (Trad. Espanhola: La Transformación de la Filosofía. Tomo I. Madrid, Taurus, 1985).
- ARISTÓTELES. **Física**, IV, 10, 218b- 32-218 a 8. Obras. Madrid, 1967.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**, XII, 9, 1074b 34ss . Obras, Madrid, 1967.
- ASSOUN, Paul-Laurent.(1976). **Freud, a Filosofia e os Filósofos**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.
- _____. (1980). **Freud e Nietzsche. Semelhanças e Dessemelhanças**. São Paulo, Brasiliense, 1991.
- _____. (1981). **Introdução à Epistemologia Freudiana**. Rio de Janeiro, Imago, 1983.

- _____ (1984). **L'Entendement Freudien. Logos et Anankè.** Paris, Gallimard, 1984.
- _____ (1990). **O Freudismo.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1991.
- _____ (1993). **Metapsicologia Freudiana. Uma Introdução.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.
- BADIOU, Alain. **Para uma Nova Teoria do Sujeito.** Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.
- BAUMGARTNER, Amin. **Postmoderne als babylonische Sprachverwirrung.** UNIVERSITAS, 43 (506): 885-894, 1988.
- BEIERWALTERS, Werner. **Identität und Differenz.** Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1980.
- BELL, Daniel. **Las Contradicciones Culturales de Capitalismo.** Madrid, Alianza, 1982.
- BERCHERIE, Paul. **Génesis de los Conceptos Freudianos.** Buenos Aires, Paidós, 1988.
- BETTELHEIM, Bruno. **Freud e a Alma Humana.** São Paulo, Cultrix, 1986.
- _____ **A Viena de Freud e Outros Ensaio.** Rio de Janeiro, Campus, 1991.
- BICCA, Luiz. **Racionalidade Moderna e Subjetividade.** São Paulo, Ed. Loyola, 1997.
- BIERSTEDT, Robert. *O Pensamento Sociológico no Século XVIII.* In: BOTTOMORE, Tom e NISBET, Robert (Org.). **História da Análise Sociológica.** Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1988.
- BINSWANGER, Ludwig. *Souvenirs sur Sigmund Freud.* In. **Analyse Existentielle et Psychanalyse Freudienne. Discours, Parcours et Freud.** Paris, Gallimard, 1970.
- BIRAULT, Henri. **Heidegger et L'expérience de la Pensée.** Paris, Gallimard, 1978.
- BIRMAN, Joel (Coord.). **Percursos na História da Psicanálise.** Rio de Janeiro, Taurus, Editora, 1988.
- _____ **Estilo e Modernidade em psicanálise.** São Paulo, Editora 34, 1997.
- BISCHOF, Ledford. **Interpretación de las Teorías de la Personalidad.** Méx., Trillas, 1973.
- BOCK, Kenneth. **Teorias do Progresso, Desenvolvimento e Evolução.** In: NISBET, Robert e BOTTOMORE, Tom (Org.). **História da Análise Sociológica.** R.J., Zahar, 1980.
- BOURGEOIS, Bernard. *A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel.* In: HEGEL, G.W.F.. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. I: A Ciência da Lógica.** São Paulo, Edições Loyola, 1995. p. 373-443.

- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Vol.I.Petrópolis, Vozes, 1987.
- BRAGUE, Rémi. Le Géocentrisme Comme Humiliation de L'Homme. In: BRAGUE, R. et COURTINE, J.-F. **Herméneutique et Ontologie**. Paris, PUF, 1990.
- BRENTANO, Franz. **Psychologie du Point de Vue Empirique**. Trad. Maurice de Gandillac. Paris, Aubier-Montaigne, 1944.
- CARMO FERREIRA, Manuel J.. **Hegel e a Justificação da Filosofia**. Lisboa, Estudos Gerais, 1992.
- CASSIRER, Ernst. **Antropologia Filosófica. Ensaio sobre o Homem**. São Paulo, Mestre Jou, 1977
- _____. **A Filosofia do Iluminismo**. Campinas, Ed. Unicamp, 1997
- CASTEL, Robert. **O Psicanalismo**. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1978.
- COHEN, Bernard. **Revolución en la Ciencia**. Barcelona, Gedisa, 1989.
- COLOMER, Eusebí. **El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger. Vol. I : La Filosofia Trascendental de Kant**. Madrid, Herder, 1986.
- COPLESTON, Frederick. **Historia de la Filosofia. Vol. IV: De Descartes a Leibniz**. Barcelona, Ariel, 1984.
- COURTINE, Jean-François. **Suarez et le Système de la Métaphysique**. Paris, PUF, 1990.
- DESCOMBES, Vincent. **Les Institutions du Sens**. Paris, Minuit, 1996.
- DILTHEY, Wilhelm. **Introducción a las Ciencias del Espíritu**. Madrid, Alianza, 1986
- DOMINGUES, Ivan. **O Grau Zero do Conhecimento. O Problema da Fundamentação das Ciências Humanas**. São Paulo, Loyola, 1991.
- _____. **O Fio e a Trama. Reflexões sobre o Tempo e a História**. São Paulo/Belo Horizonte, Iluminuras/UFMG, 1996.
- DOR, Joël. **ACientificidade da Psicanálise**. Tomo I: A Alienação da Psicanálise. Porto Alegre, Artes Médicas, 1993.
- DRAWIN, Carlos Roberto. *Psicologismo: A Liberdade Travestida*. **SÍNTESE**, XI (28): 77-88, maio/julho 1983.
- _____. *Psicologia: Dialética da Fragmentação*. In: VV. AA. **Quem é o Psicólogo Brasileiro?** São Paulo, Edicon/CFP, 1988. p. 236-251.
- _____. *Psicanálise e Metafísica: O Esquecimento da Razão*. **SÍNTESE**, XVII (50): 13-30, Jul.Set. 1990.

- _____. *Ciência e Subjetividade: Sobre os Caminhos Filosóficos de Logos e Psyché*. In: VV.AA. *Psicologia: Possíveis Olhares, Outros Fazeres*. Belo Horizonte, CRP, 1992.
- _____. *O Saber Padecente: Sobre a Problemática da Cultura da Teoria Freudiana*. REVERSO. Revista do CPMG. No. 38, Setembro de 1994, p. 74-93.
- _____. *O Destino do Sujeito na Dialética da Modernidade*. SÍNTESE, XXII, 71 (1995): 441-452,
- _____. *Sobre a Crise Pós-Moderna da Psicanálise*. REVERSO. Revista do CPMG. No. 42, Novembro de 1996..p. 49-58.
- _____. *Desejo e Racionalidade: Sobre os Impasses da Ética*. CENÁRIO: *Psicanálise e Cultura*. No. 05, 1996, p. 47-65.
- _____. *As Seduções de Odisseu: Paradigmas da Subjetividade no Pensamento Moderno*. In: VV.AA.. *A Cultura da Ilusão*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 1998. p.9-36.
- _____. *A Ciência Impossível: Elementos para uma Epistemologia da Psicanálise*. In: REVERSO. Revista do CPMG. No. 45. Outubro de 1998. p.7-25.
- DUMONT, Louis. *Homo Aequalis. Génesis y Apogeo de la Ideología Económica*. Madrid, Taurus, 1982. p. 13-42.
- _____. *O Individualismo. Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- ELLENBERGER, Henri F.. *El Descubrimiento del Inconsciente. Historia y Evolución de la Psiquiatria Dinámica*. Madrid, Gredos, 1976.
- FERRATER-MORA, José. *Diccionario de Filosofia*. Vol. III. Madrid, Alianza 1981.
- FIGUEIRA, Sérvulo Augusto. *Nos Bastidores da Psicanálise. Sobre Política, História, Estrutura e Dinâmica do Campo Psicanalítico*. Rio de Janeiro, Imago, 1991.
- _____. *Freud e a Difusão da Psicanálise. Estudos sobre a Estrutura e o Funcionamento do Campo Psicanalítico*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *História da Loucura*. São Paulo, Perspectiva, 1978.
- FRANK, Manfred, *L'Ultime Raison du Sujet*. Arles, Actes Sud, 1988.
- FRÈRE, Jean. *Les Grecs et le Désir de L'Être. Des Préplatoniciens à Aristote*. Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- FREUD, Sigmund. *Epistolario. 1873-1939*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1963.

- _____. **A Correspondência Completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess. 1887-1904.** Ed. Jeffrey M. Masson. Rio de Janeiro, Imago, 1986.
- _____. **As cartas de Sigmund Freud para Eduard Silberstein. 1871-1881.** Org. : Walter Boehlich. Rio de Janeiro, Imago, 1995.
- FREUND, Julien. **Las Teorías de las Ciencias Humanas.** Barcelona, Ed. Península, 1975.
- _____. **Sociologia de Max Weber.** Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1980
- GADAMER, Hans-Georg. **La Dialectica de Hegel.** Madrid, Cátedra, 1986.
- _____. **Verdad y Metodo. Fundamentos de Una Hermenéutica Filosófica.** Salamanca, Sígueme, 1977.
- GAUCHET, Marcel. **L'Inconscient Cérébral.** Paris, Éd. du Seuil, 1992.
- GAY, Peter. **Freud: Uma Vida para nosso Tempo.** São Paulo, Cia. das Letras, 1989.
- _____. **Um Judeu sem Deus.** Rio de Janeiro, Imago, 1992.
- GELLNER, Ernest. **O Movimento Psicanalítico ou os Ardis da Não-Razão.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1988.
- GIDDENS, Anthony. **As Conseqüências da Modernidade.** São Paulo, UNESP, 1991.
- _____. et Alii. **Modernização Reflexiva.** São Paulo, UNESP, 1997.
- GRATTON, Henri. **Psicanálises de Ontem e de Hoje.** São paulo, Loyola, 1967.
- GRÉCO, Pierre. **Epistemología de la Psicología.** In: PIAGET, Jean. **Epistemologia de las Ciencias Humanas.** Buenos Aires, Proteo, 1972.
- GRUBRICH-SIMITIS, Ilse. **De Volta aos Textos de Freud.** Rio de Janeiro, Imago, 1995.
- GUSDORF, Georges. **Le Savoir Romantique de la Nature.** Paris, Payot, 1985.
- HABERMAS, Jürgen. **Theorie des Kommunikativen Handelns.** Bd. I. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981 (Tradução espanhola: **Teoría de la Acción Comunicativa.** Vol. I. Madrid, Taurus, 1987)
- _____. **Der philosophische Diskurs der Moderne.** Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985.
- HALLER, Rudolf. **Wittgenstein e a Filosofia Austríaca: Questões.** São Paulo, Edusp, 1990.
- HÉBER-SUFFRIN, Pierre. **O "Zaratustra" de Nietzsche.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991.

- HEGEL, Georg W.F.. **Phänomenologie des Geistes**. Hamburg, Felix Meiner, 1952.
(Tradução Brasileira: Fenomenologia do Espírito. Parte I. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis, Vozes, 1992.)
- HEGEL, Georg W.F.. **Princípios de la Filosofía del Derecho**. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1975.
- HEIDEGGER, Martin. **Identität und Differenz**. Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1957.
- _____, Martin. **Unterwegs zur Sprache**. Pfullingen, Günther Neske, 1971.
- _____, Martin. **Gelassenheit**. Pfullingen, Günther Neske, 1977
- _____. **Kant et le Problème de la Métaphysique**. Trad. Alphonse De Waelhens et Walter Biemel. Paris, Gallimard, 1981.
- _____. **Interprétation Phénoménologique de la "Critique de la Raison Pure" de Kant**. Paris, Gallimard, 1982.
- _____, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Vozes, Petrópolis, 1989.
- HENRY, Michel. **Généalogie de la Psychanalyse. Le Commencement Perdu**. Paris, PUF, 1985.
- HOBSON, J. A. . **Le Cerveau Rêvant**. Apud, SIMON, Michel. **La Peau de l'Âme**. Paris, Du Cerf, 1994.
- HUME, David. **Investigação acerca do Entendimento Humano**. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1972.
- JAMESON, Frederic. **Pós-Modernismo. A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio**. São Paulo, Editora Ática, 1996
- JANIK, Allan and TOULMIN, Stephen. **Wittgenstein's Vienna**. New York, Touchstone Book, 1973.
- JASPERS, Karl. Philosophie III. **Metaphysik**. Berlin, Springer, 1932.
- _____. **Origen y Meta de la Historia**. Madrid, Alianza, 1980.
- JONES, Ernest. **The Life and Work of Sigmund Freud**. 3 vols. New York, Basic Books, 1953-1957. Há tradução brasileira em duas versões. A versão completa : JONES, Ernest. **A Vida e a Obra de Sigmund Freud**. 3 vols.. Rio de Janeiro, Imago, 1989. A versão resumida: JONES, Ernest. **Vida e Obra de Sigmund Freud**. 2 vols. Org.: Lionel Trilling e Steven Marcus. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1970.
- JORLAND, Gérard. **La Science dans la Philosophie**. Les Recherches Épistémologiques d'Alexandre Koyré. Paris, Gallimard, 1981.

KALINOWSKI, Georges. **L'Impossible Métaphysique**. Paris, Beauchesne, 1981

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Kant (II). Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril, 1980.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

_____. **Crítica da Razão Prática**. Lisboa, Edições 70, 1986.

KAUFMANN, Pierre (Ed.). **Dicionário Enciclopédico de Psicanálise. O Legado de Freud e Lacan**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.

KEMPER, Jochen. **Standard Freud. Uma Avaliação Crítica do Reduccionismo nas Edições da Obra Freudiana**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1997.

KNOBLOCH, Felicia (Org.). **O Inconsciente: Várias Leituras**. São Paulo, Ed. Escuta, 1991.

KOLAKOWSKI, Leszek. **Las Principales Corrientes del Marxismo. Su Nacimiento, Desarrollo y Disolución**. 3 Vols. Madrid, Alianza, 1980/82/83.

KON, Noemi Moritz. **Freud e seu Duplo. Reflexões entre Psicanálise e Arte**. São Paulo, Edusp/Fapesp, 1996.

KOYRÉ, Alexandre. **Études Galiléennes**. Paris, Hermann, 1966

_____. **Estudios de Historia del Pensamiento Científico**. Madrid, Siglo XXI, 1977.

_____. **Do Mundo Fechado ao Universo Infinito**. Rio de Janeiro/São Paulo, Forense/Edusp, 1979

KUMAR, Krishan. **Da Sociedade Pós-Industrial à Pós-Moderna**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1997.

KUHN, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo, Perspectiva, 1975.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. **Introduction à une Lecture de la Phénoménologie de IÉsprit**. Paris, Aubier, 1979.

LACAN, Jacques. **Función y Campo de la Palabra y del Lenguaje en Psicoanálisis**. In: **Escritos**. Tomo I. Méx./Madrid, Siglo XXI, 1984.

_____. **Situación del Psicoanálisis y Formación del Psicoanalista en 1956**. In: **Escritos**. Tomo I. Méx./Madrid, Siglo XXI, 1984

_____. **Televisão**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1993.

- _____. *A Instância da Letra no Inconsciente*. In: IDEM. *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.
- LANGE, Friedrich Albert. *Histoire du Matérialisme et Critique de son Importance a Notre Époque. Tome II: Histoire du Matérialisme Depuis Kant*. Paris, Schleicher Frères, 1911.
- LAPLANCHE, Jean et ALII. *Traduzir Freud*. São paulo, Martins Fontes, 1992.
- LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo, Martins Fontes, 1993
- LE RIDER, Jacques. *A Modernidade Vienense e as Crises de Identidade*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1992.
- LEVY, Lia. *O Autômato Espiritual. A Subjetividade Moderna segundo a Ética de Espinosa*. Porto Alegre, LePM, 1998
- LÉVY, Pierre. *O Que é Virtual?* São Paulo, Editora 34, 1996.
- LUKÁCS, Georg. *El Asalto a la Razón*. Barcelona, Grijalbo, 1978.
- MANDOLINI GUARDO, Ricardo G.. *Historia General del Psicoanálisis de Freud a Fromm*. Buenos Aires, Ciordia, 1969.
- MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. *Iniciação ao Silêncio. Análise do tractatus de Wittgenstein*. São Paulo, Loyola, 1998.
- MARION, Jean-Luc. *Sur L'Ontologie Grise de Descartes. Science Cartésienne et Savoir Aristotelicien dans la Regulae*. Paris, Vrin, 1975.
- _____. *Sur Le prisme Métaphysique de Descartes. Constitution et Limites de L'Onto-théo-logie dans la Pensée Cartésienne*. Paris, PUF, 1986.
- MARX, Melvin e HILLIX, William. *Sistemas e teorias em Psicologia*. São Paulo, Cultrix, 1974.
- MATOS, Olgária C. F.. *Os Arcanos do Inteiramente Outro*. São Paulo, Brasiliense, 1989.
- McGRATT, William. J.. *Política e Histeria. A Descoberta da Psicanálise por Freud*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1988.
- MELLO E SOUZA, Nelson. *Modernidade: Desacertos de um Consenso*. Campinas, Editora da Unicamp, 1994.
- MENESES, Paulo. *Para Ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo, Edições Loyola, 1985.
- MEZAN, Renato. *Psicanálise, Judaísmo: Ressonâncias..* Campinas, Ed. Escuta, 1986.

- _____ (1985a). **Freud, Pensador da Cultura**. São Paulo/Brasília, Brasiliense/CNPq, 1985.
- _____ (1985b). *Problemas de uma História da Psicanálise*. In: BIRMAN, Joel (Coord.). **Percursos na História da Psicanálise**. Rio de Janeiro, Taurus Ed., 1988. p. 15-41.
- _____. *Existem Paradigmas na Psicanálise?* In: **A Sombra de Don Juan e Outros Ensaios**. São Paulo, Brasiliense, 1993.
- MILNER, Jean-Claude. **L'Oeuvre Claire**. Paris, Seuil, 1995
- MILLER, Jacques-Alain. O Que é Ser Lacaniano? **Dora**. Revista de Psicanálise e Cultura. I, 1 (1998): 23-30.
- MURAY, Philippe. **Le 19e. Siècle à Travers les Âges..** Paris, Denoël, 1984.
- NARBONE, Jean-Marc. "Henôsis" et "Ereignis": Remarques sur une Interprétation Heideggérienne de l'un Plotinien. **ÉTUDES PHILOSOPHIQUES**, No. 1 (1999): 105-121.
- NESTLE, Wilhelm. **Historia del Espíritu Griego**. Barcelona, Ariel, 1987.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Así Habló Zaratustra**. Obras Completas. Buenos Aires, Ed. Prestígio, 1970.
- PERINE, Marcelo. *A Modernidade e sua Crise*. **SÍNTESE**, XIX, 57 (1992): 161-178.
- PINILLO, José Luis. **El Impacto de la Cultura Postmoderna en las Ciencias Humanas**. MISCELANEA COMILLAS, 52 (100): 179-197, 1994.
- PINTOR-RAMOS, Antonio. *Metafísica, Historia y Antropología. Sobre el Fundamento de la Antropología "Filosófica"*. **PENSAMIENTO**, 41 (161): 3-36, enero-marzo 1985.
- PÖGGELER, Otto. **El Camino del Pensar de Martín Heidegger**. Madrid, Alianza, 1986
- POLITZER, Georges. **Crítica dos Fundamentos da Psicologia**. Vol. I. Lisboa, Presença, 1973.
- POMIAN, Krzysztof. **L'Ordre du Temps**. Paris, Gallimard, 1984
- POPPER, Karl. **Conhecimento Objetivo**. Belo Horizonte, Itatiaia/Edusp, 1975.
- REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga. V. II: Platão e Aristóteles**. São Paulo, Ed. Loyola, 1994.
- _____. **Para Uma Nova Interpretação de Platão**. São Paulo, Loyola, 1993.
- RENAUT, Alain. **Kant Aujourd'hui**. Paris, Aubier, 1997

- RIBEIRO DA SILVA, Antônio Franco. **O Desejo de Freud**. São Paulo, Ed. Iluminuras, 1994.
- _____ **A Metapsicologia de Freud. Vol. I: Cartas e Manuscritos, O Projeto**. Belo Horizonte, Passos Ed., 1995.
- RICHIR, Marc. **La Crise du Sens et la Phénoménologie. Autour de la Krisis de Husserl**. Grenoble, Ed. Millon, 1990.
- RICOEUR, Paul. *La Crise: Un Phénomène Spécifiquement Moderne?* **REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE**, 120 (1988): 1-19.
- RITVO, Lucille B. **A Influência de Darwin sobre Freud**. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1992.
- ROBERT, Marthe. **La Révolution Psychanalytique. La Vie et L'Oeuvre de Sigmund Freud**. 2 vols. Paris, Payot, 1964.
- RORTY, Richard. Dificuldades Metafilosóficas de la Filosofía Lingüística. In: IDEM. **El Giro Lingüístico**. Barcelona, Paidós/ ICE-UAB, 1990
- ROUANET, Sérgio Paulo. **Teoría Crítica e Psicanálise**. Rio de Janeiro/Fortaleza, Tempo Brasileiro/Ed. UFCe, 1983.
- _____ **A Razão Cativa. As Ilusões da Consciência: de Platão a Freud**. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- _____ *Mal-Estar na Modernidade*. In: **Ensaio**. São Paulo, Cia das Letras, 1993. p. 96-119.
- ROUDINESCO, Elizabeth. **História da Psicanálise na França. A Batalha dos Cem Anos**. Vol. II: 1925-1985. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1988.
- ROUDINESCO, Elizabeth e PLON, Michel. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998.
- SARTRE, Jean-Paul. **Esboço de uma Teoria das Emoções**. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1965.
- SCHELER, Max. **El Puesto del Hombre en el Cosmos**. Trad. José Gaos. Madrid, Revista de Occidente, 1929.
- SCHORSKE, Carl E.. **Viena Fin-de-Siècle. Política e Cultura**. São Paulo, Cia. das Letras, 1988.
- SEBESTIK, Jan. Le Cercle de Vienne et ses Sources Autrichiennes. In: SEBESTIK, Jan et SOULEZ, Antonia. **Le Cercle de Vienne. Doctrines et Controverses**. Paris, M. Klincksieck, 1986.
- SÈVE, Lucien. **Marxismo e Teoría de la Personalidad**. Buenos Aires, Amorrortu, s.d..

- SLOTERDIJK, Peter. **Kritik der zynischen Vernunft**. Bd. I. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983.
- SOUZA, Paulo César (Org.). **Sigmund Freud e o Gabinete do Dr. Lacan**. São Paulo, Brasiliense, 1989.
- STRACHEY, James. *Surgimiento de las Hipótesis Fundamentales de Freud*. In: FREUD, Sigmund. **Las Neuropsicosis de Defensa**. AE,III, 62-68.
- SULLOWAY, Frank J.. **Freud: Biologiste de l'Esprit**. Paris, Fayard, 1981 (Original: New York, Basic Books, 1979).
- TESTENOIRE, Marie-Louise. *Freud et Vienne en 1900*. **CRITIQUE**, XXXI (339-340) 919-836, Aout - Sep. 1975.
- THOMPSON, John B.. **Ideologia e Cultura Moderna**. Teoría Social Crítica na Era dos Meios de Comunicação de Massa. Petrópolis, Vozes, 1995.
- TOULMIN, Stephen & JANIK, Allan. **Wittgenstein's Vienna**. New York, Touchstone Book, 1973.
- TOURAINÉ, Alain. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis, Vozes, 1994.
- TROTIGNON, Pierre. La Filosofia Alemana. In: BELAVAL, Yvon. **Historia de la Filosofia**. Vol. IX: **Las Filosofías Nacionales: Siglos XIX y XX**. Méx./Madrid, Siglo XXI, 198.
- TURKLE, Sherry. Jacques Lacan. **La Irrupción de Psicoanálisis en Francia**. Buenos Aires/Barcelona, Paidós, 1983.
- VATTIMO, Gianni. **O Fim da Modernidade. Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna**. Lisboa, Presença, 1987.
- _____ **Ética de la Interpretación**. Barcelona, Paidós, 1991.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Senhor e Escravo: Uma Parábola da Filosofia Ocidental*. **SÍNTESE VIII (21)**: 7-29, janeiro-abril 1981.
- _____ *Recensão de: "Philippe Muray. Le 19e. Siècle à Travers Âges"*. **SÍNTESE XIII (34)**: 117-122, maio-agosto 1985.
- _____ **Antropologia Filosófica**. Vol. I e Vol. II. São Paulo, Ed. Loyola, 1991 e 1992.
- _____. Sentido e Não-Sentido na Crise da Modernidade. **SÍNTESE, XXI,64 (1994)** : 5-14.
- _____ (1995). *Ética e Razão Moderna*. **SÍNTESE, XXII,68 (1995)** : 53-84.

Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura. São paulo, Edições Ioyola, 1997.

Religião e Sociedade nos Últimos Vinte Anos (1965-1985).
SÍNTESE, XV, 42 (1988)

Religião e Modernidade Filosófica. **SÍNTESE**, XVIII, 53
 (1991)

VELHO, Gilberto. *A Busca da Coerência: Coexistência e Contradições entre Códigos em Camadas Médias Urbanas.*In: Figueira, Sérvulo (Org.). **Cultura da Psicanálise.** São Paulo, Brasiliense, 1985.

VERNANT, Jean Pierre. **As Origens do Pensamento Grego.** São Paulo, Difel, 1981.

WEBER, Max. **Essais sur la Théorie de la Science.** Paris, Plon, 1965.

WHITEBOOK, Joel. **Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory.** London/Cambridge.Mass., The MIT Press, 1995.

WYSS, Dieter. **Las Escuelas de Psicología profunda. Desde sus Principios hasta la Actualidad.** Madrid, gredos, 1975.

II.2. Bibliografia Pesquisada:

II.2.1. Obras biográficas e históricas sobre Freud e a Psicanálise

BYCK, Robert (Org. e Introd.). **Freud e a Cocaína.** Notas de Anna Freud. Rio de Janeiro. Espaço e Tempo, 1989.

CAROTENUTO, Aldo. **Diário de uma Secreta Simetria.** Sabina Spielrein entre Jung e Freud. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.

CHERTOK, Léon. **O Coração e a Razão. A Hipnose de Lavoisier a Lacan.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1990.

FAGES, J.B.. **Histoire de la Psychanalyse après Freud.** Toulouse, Privat, 1976.

FREUD, Martin. Sigmund Freud **Man and Father.** New York, The Vanguard Press, 1958.

A Experiência Burguesa da Rainha Vitória a Freud. Vol. I: A Educação dos Sentidos. São Paulo, Cia. das Letras, 1990.

A Experiência Burguesa da Rainha Vitória a Freud.. Vol. II: A Paixão Terna. São Paulo, Cia. das Letras, 1990.

HESNARD, André. **L'Oeuvre de Freud et son Importance pour le Monde Moderne.** Paris, Éd. Payot, 1960.

LORENZER, Alfred. **Arqueologia da Psicanálise. Intimidade e Infortúnio Social.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1987.

ROAZEN, Paul. **Freud: Pensamento Político e Social.** São Paulo, Brasiliense, 1973.

_____. **Irmão Animal: a História de Freud e Tausk.** São Paulo, Brasiliense, 1973.

ROUDINESCO, Elisabeth. **História da Psicanálise na França: A Batalha dos Cem Anos.** Vol. I: 1885-1939. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1989.

SCHUR, Max. **La Mort dans la Vie de Freud.** Paris, Gallimard, 1975. (Trad. Bras.: Freud: Vida e Agonia Uma Biografia. 3 vols. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1981.)

II.2.2. Obras que estudam os conceitos fundamentais e o desenvolvimento da teoria psicanalítica freudiana e pós-freudiana

AVENBURG, Ricardo. **El Aparato Psíquico y la Realidad.** Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1987.

BIRMAN, Joel (Org.). **Freud: 50 Anos Depois.** Parte II. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1989.

_____. **Freud e a Experiência Psicanalítica.** Rio de Janeiro, Taurus-Timbre Ed., 1989.

_____. **Pensamento Freudiano I. Ensaio de Teoria Psicanalítica. Parte I: Metapsicologia, Pulsão, Linguagem, Inconsciente e Sexualidade.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1993.

_____. **Pensamento Freudiano III: Psicanálise, Ciência e Cultura.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

BLEICHMAR, Hugo. **Introdução ao Estudo das Perversões: Teoria do Édipo em Freud e Lacan.** Porto Alegre, Artes Médicas, 1984.

BOURGUIGNON, André. **O Conceito de Renegação em Freud e Outros Ensaio.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1991.

CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine. **O Ideal do Ego.** Porto Alegre, Artes Médicas, 1992.

CHEMAMA, Roland (Org.). **Dicionário de psicanálise.** Porto Alegre, Artes Médicas, 1995.

COSENTINO, Juan Carlos. **Construcción de los Conceptos Freudianos.** Buenos Aires, Manantial, 1994.

ELIA, Luciano. **Corpo e Sexualidade em Freud e Lacan.** Rio de Janeiro, Uapê, 1995.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o Inconsciente.** Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1984

- _____. **Introdução à Metapsicologia Freudiana. Vol. I: Sobre as Afasias/O Projeto de 1895.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1991.
- _____. **Introdução à Metapsicologia Freudiana. Vol. II: A Interpretação dos Sonhos.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1993.
- _____. **Introdução à Metapsicologia Freudiana. Vol. III: Artigos de Metapsicologia.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1995.
- _____. **Acaso e Repetição em Psicanálise.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed, 1986.
- _____. **O Mal Radical em Freud.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1990.
- _____. **Palavra e Verdade na Filosofia Antiga e na Psicanálise.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1990.
- _____. *Pulsão Parénklisis ou Clinamen?* In: MOURA, Arthur Hippólito (Org.). **As Pulsões.** São Paulo, Ed. Escuta/Educ, 1995.
- GEREZ-AMBERTIN, Marta. **Las Voces del Superyo. En la Clinica Psicoanalítica y en Malestar en la Cultura.** Buenos Aires, Manantial, 1993.
- GREEN, André (1973). **O Discurso Vivo. Uma Teoria Psicanalítica do Afeto.** Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982.
- _____. (1982). **Narcisismo de Vida/Narcisismo de Morte.** São Paulo, Ed. Escuta, 1988.
- _____. et Alii.(1986). **A Pulsão de Morte.** São Paulo, Ed. Escuta, 1988.
- _____. (1995). **La Causalité Psychique. Entre Nature et Culture.** Paris, Éd. Odile Jacob, 1995.
- HANNS, Luiz Alberto. **Dicionário Comentado do Alemão de Freud.** Rio de Janeiro, Imago Ed., 1996.
- HORNSTEIN, Luis. **Introdução à Psicanálise.** São Paulo, Ed. Escuta, 1989..
- LAPLANCHE, Jean.(1964). **Fantasia Originária, Fantasia das Origens, Origens da Fantasia.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1988.
- _____. (1970). **Vida e Morte em Psicanálise.** Porto Alegre, Artes Médicas, 1985.
- _____. (1980). **Problemáticas I: A Angústia.** São Paulo, Martins Fontes, 1987.
- _____. (1980). **Problemáticas II: Castração/Simbolizações.** São Paulo, Martins Fontes, 1988.
- _____. (1980). **Problemáticas III: A Sublimação.** São Paulo, Martins Fontes, 1989.

_____ (1981). **Problemáticas IV: O Inconsciente e o ID.** São Paulo, Martins Fontes, 1992.

_____ (1987). **Problemáticas V: A Tina: A Transcendência da Transferência.** São Paulo, Martins Fontes, 1993.

_____ (1988). **Teoria da Sedução Generalizada e Outros Ensaio.** Porto Alegre, Artes Médicas, 1988.

_____ (1993). **Freud e a Sexualidade. O Desvio Biologizante.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1997.

LAPLANCHE, Jean e LECLAIRE, Serge (1959/61). *O Inconsciente: Un Estudo Psicanalítico.* In: EY, Henri (Dir.). **O Inconsciente. VI Colóquio de Bonneval.** Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969.

LE GUEN, Claude. **A Dialética Freudiana I: Prática do Método psicanalítico.** São Paulo, Ed. Escuta, 1991.

LEJARRAGA, Ana Lila. **O Trauma e seus Destinos.** Rio de Janeiro, Revinter, 1996.

LOPES, Maria Madalena de Freitas. **Conceito de Amor em Psicanálise.** São Paulo, Hacker Ed./CesPuc, 1997.

MANNONI, Octave. **Freud e a Psicanálise.** Rio de Janeiro, Ed. Rio, 1976.

MEZAN, Renato (1982). **Freud: A Trama dos Conceitos.** São Paulo, Perspectiva, 1989.

_____ (1982/86) **A Vingança da Esfinge. Ensaio de psicanálise.** São Paulo, Brasiliense, 1988.

_____ (1988/92). **Figuras da Teoria Psicanalítica.** Ed. Escuta/Edusp, 1995.

PENOT, Bernard. **Figuras da Recusa. Aquém do Negativo.** Porto Alegre, Artes Médicas, 1992.

V.V.AA. **Dicionário de Psicanálise: Freud e Lacan, 1.** Salvador, Ágalma, 1994.

VIDERMAN, Serge. **A Construção do Espaço Analítico.** São Paulo, Ed. Escuta, 1990.

WOLHEIM, Richard. **As Idéias de Freud.** São Paulo, Cultrix, 1974.

II.2.3. Obras que abordam a problemática filosófica da teoria psicanalítica freudiana e pós-freudiana

ANDRADE, Roberto. **A Teoria das Pulsões no Romantismo Alemão.** In: MOURA, Arthur Hyppólito (Org.). **As Pulsões.** São Paulo, Ed. Escuta,/Educ, 1995.

- ASSOUN, Paul Laurent. (1988). **Freud e Wittgenstein**. Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1990.
- _____. (1993). **Freud et les Sciences Sociales**. Paris, Ammand Colin Éd., 1993.
- BAAS, Bernard e ZALOSZYC. **Descartes e os Fundamentos da Psicanálise**. Rio de Janeiro, Revinter, 1996.
- BORCHJACOBSEN, Mikkel. **Le Sujet Freudien**. Paris, Flammarion, 1982.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. *A Vontade e a Pulsão em Schopenhauer*. In: MOURA, Arthur Hippolyto (Org.). **As Pulsões**. São Paulo, Ed. Escuta/Educ, 1995
- CORTÉS, Roberto Yañez. **Contribución a una Epistemología del Psicoanálisis**. Buenos Aires, Amorrortu Ed., 1981.
- DE CERTEAU, Michel. **Histoire et Psychanalyse entre Science et Fiction**. Paris, Gallimard, 1987.
- DEL PINO, Carlos Castilla. *Freud y la Génesis de la Consciencia Moral*. In: CAMPS, Victoria (Ed.). **Historia de la Ética. Vol. III: La Ética Contemporánea**. Barcelona, Grijalbo/ Editorial Crítica, 1989.
- DE WAELEHENS, Alphonse. *Anthropologie, Psychiatrie, Psychanalyse. Quelques Réflexions sur leurs Rapports*. In: DE WAELEHENS, Alphonse et alii. **Études d'Anthropologie Philosophique**. Louvain/Paris, Éd. Peeters/J.Vrin, 1980.
- FERRAZ, Flávio Carvalho. **A Eternidade da Maçã. Freud e a Ética**. São Paulo, Ed. Escuta, 1994.
- FORRESTER, John. **Seducções del Psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida**. Méx., FCE, 1995.
- FRANÇA, Maria Inês (Org.). **Ética, Psicanálise e sua Transmissão**. Petrópolis, Vozes, 1996.
- _____. **Psicanálise, Estética e Ética do Desejo**. São Paulo, Perspectiva, 1997.
- FRANCIONI, Mario. **Psicoanálisis, Linguística y Epistemología en Jacques Lacan**. Buenos Aires, Ed. Gedisa, 1983.
- FRANCO, Sérgio de Gouvêa. **Hermenêutica e Psicanálise na Obra de Paul Ricoeur**. São Paulo, Loyola, 1995.
- GOLDENBERG, Ricardo. **Ensaio sobre a Moral de Freud**. Salvador, Ágalma, 1994.
- HANLY, Charles. **O Problema da Verdade na Psicanálise Aplicada**. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1995.

- ASSOUN, Paul Laurent. (1988). **Freud e Wittgenstein**. Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1990.
- _____. (1993). **Freud et les Sciences Sociales**. Paris, Amand Colin Éd., 1993.
- BAAS, Bernard e ZALOSZYC. **Descartes e os Fundamentos da Psicanálise**. Rio de Janeiro, Revinter, 1996.
- BORCHJACOBSEN, Mikkel. **Le Sujet Freudien**. Paris, Flammarion, 1982.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. *A Vontade e a Pulsão em Schopenhauer*. In: MOURA, Arthur Hippolyto (Org.). **As Pulsões**. São Paulo, Ed. Escuta/Educ, 1995
- CORTÉS, Roberto Yañez. **Contribución a una Epistemología del Psicoanálisis**. Buenos Aires, Amorrortu Ed., 1981.
- DE CERTEAU, Michel. **Histoire et Psychanalyse entre Science et Fiction**. Paris, Gallimard, 1987.
- DEL PINO, Carlos Castilla. *Freud y la Génesis de la Consciencia Moral*. In: CAMPS, Victoria (Ed.). **Historia de la Ética. Vol. III: La Ética Contemporánea**. Barcelona, Grijalbo/ Editorial Crítica, 1989.
- DE WAELEHENS, Alphonse. *Anthropologie, Psychiatrie, Psychanalyse. Quelques Réflexions sur leurs Rapports*. In: DE WAELEHENS, Alphonse et alii. **Études d'Anthropologie Philosophique**. Louvain/Paris, Éd. Peeters/J.Vrin, 1980.
- FERRAZ, Flávio Carvalho. **A Eternidade da Maçã. Freud e a Ética**. São Paulo, Ed. Escuta, 1994.
- FORRESTER, John. **Seducciones del Psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida**. Méx., FCE, 1995.
- FRANÇA, Maria Inês (Org.). **Ética, Psicanálise e sua Transmissão**. Petrópolis, Vozes, 1996.
- _____. **Psicanálise, Estética e Ética do Desejo**. São Paulo, Perspectiva, 1997.
- FRANCIONI, Mario. **Psicoanálisis, Lingüística y Epistemología en Jacques Lacan**. Buenos Aires, Ed. Gedisa, 1983.
- FRANCO, Sérgio de Gouvêa. **Hermenêutica e Psicanálise na Obra de Paul Ricoeur**. São Paulo, Loyola, 1995.
- GOLDENBERG, Ricardo. **Ensaio sobre a Moral de Freud**. Salvador, Ágalma, 1994.
- HANLY, Charles. **O Problema da Verdade na Psicanálise Aplicada**. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1995.

- HYPOLITE, Jean. **Ensaio de Psicanálise e Filosofia**. Introdução e Organização: Joel Biman. Rio de Janeiro, Taurus-Timbre Ed., 1989.
- JAPIASSU, Hilton. **Psicanálise: Ciência ou Contraciência?** Rio de Janeiro, Imago Ed., 1989.
- JURANVILLE, Alain. **Lacan et la Philosophie**. Paris, PUF, 1984. (Trad. Bras.: Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987. Tradução de Vera Ribeiro).
- _____ *Le Sujet de la Psychanalyse*. In: GUIBERTSLEDZIEWSKI, Elisabeth et VIEILLARDBARON, JeanLouis (Dir.). **Penser le Sujet Aujourd'hui**. Colloque de Cérisy. Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.
- LAPLANCHE, Jean. **Novos Fundamentos para a Psicanálise**. Lisboa, Edições 70, 1988.
- MELLO, Denise Maurano. **Nau do Desejo. O Percurso da Ética de Freud a Lacan**. Rio de Janeiro, RelumeDumará/Unifenas, 1995.
- MONZANI, Luiz Roberto. **Freud. O Movimento de um Pensamento**. Campinas, Ed. da Unicamp, 1989.
- PARRA, Carlos e TABAKIAN, Eva. **Lacan y Heidegger. Una Conversación Fundamental**. Buenos Aires, Paradiso Ed., 1997.
- PIN, Victor Gómez. **Ciencia de la Lógica y Logica del Sueño**. Madrid, Taurus Ed., 1978.
- PRADO JR., Bento (Org.). **Filosofia da Psicanálise**. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- RAGLAND-SULLIVAN, Ellie. **Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis**. London/Canberra, Croom Helm, 1986.
- RAIKOVIC, Pierre. **O Sono Dogmático de Freud. Kant, Schopenhauer, Freud**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1996.
- RAJMAN, John. **Eros e Verdade. Lacan, Foucault e a Questão da Ética**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1993.
- RÉGNIER, Pirard. *Phénoménologie et Psychanalyse*. In: FLORIVAL, Ghislaine (Ed.). **Études d'Anthropologie Philosophique**. LouvainLaNeuve, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984.
- RICHARDSON, William J.. *Lacan and NonPhilosophy*. In: SILVERMAN, Hugh J.. (Ed.). **Philosophy and NonPhilosophy since MerleauPonty**. New York/London, Routledge, 1988.
- RICOEUR, Paul. **Freud: Una Interpretación de la Cultura**. Méx., Siglo XXI Ed., 1973.
- SAPORITI, Elisabeth. **A Cientificidade da Psicanálise. Popper e Peirce**. São Paulo, Ed. Escuta, 1994.

- SCHNEIDER, Monique. *Philosopher après Freud*. In: JACOB, André (Dir.) **Encyclopédie Philosophique Universelle**. Tome I: L'Univers Philosophique. Paris, PUF, 1992. p. 720-731.
- SHAMDASANI, Sonu and MÜNCHOW, Michael. **Speculations After Freud. Psychoanalysis, Philosophy and Culture**. London/New York, Routledge, 1994.
- VERGOTE, Antoine. *La Psychanalyse devant la Religion*. In: DE WAELEHENS, Alphonse. **Études d'Anthropologia Philosophique**. Louvain/Paris, Éd. Peeters/J.Vrin, 1980.
- VV.AA.. **Lacan avec les Philosophes**. Collège International de Philosophie. Paris, Albin Michel, 1991.
- VV. AA. *L'Epoca Della Psicoanalisi*. In: **Aut Aut. Rivista Bimestrale**. Firenze, no. 264 NovembreDicembre 1994.
- WALLWORK, Ernest. **El Psicoanálisis y la Ética**. Méx., Fondo de Cultura Económica, 1994.
- WINE, Noga. **Pulsão e Inconsciente. A Sublimação e o Advento do Sujeito**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1992.
- ZIZEK, Slavoj (1988). **O Mais Sublime dos Históricos. Hegel com Lacan**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991.
- _____ (1990). **Eles não Sabem o que Fazem. O Sublime Objeto da Ideologia**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1992.