

ISSN 1679-6799

Ítaca

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Universidade Federal do Rio de Janeiro

n.37
2023

Rio de
Janeiro



EQUIPE EDITORIAL

EDITOR GERAL

BRUNO LATINI PFEIL (PPGF/UFRJ)

EDITORES DE SEÇÃO

CELLO LATINI PFEIL (PPGF/UFRJ)

MARTHA BERNARDO (PPGF/UFRJ)

CONSELHO EDITORIAL

BRUNO LATINI PFEIL (PPGF/UFRJ)

CELLO LATINI PFEIL (PPGF/UFRJ)

MARTHA BERNARDO (PPGF/UFRJ)

JOÃO VICTOR PONCIANO (UFRJ)

EDITORA DE LAYOUT

MARTHA BERNARDO (PPGF/UFRJ)

SUMÁRIO

EDITORIAL	4
O SIGNIFICADO DE SER UMA INTELLECTUAL NEGRA.....	8
DA ARQUEOLOGIA À GENEALOGIA: ALGUMAS DIFERENÇAS NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT	17
SEUS OLHOS, MEUS OLHOS, NOSSOS OLHOS D'ÁGUA	30
DEUS DEMASIADAMENTE HOMEM: UMA INVESTIGAÇÃO SEGUNDO LUDWIG FEUERBACH.....	38
O FEMININO E A MATERNIDADE NA PSICANÁLISE FREUDIANA: REFLEXÕES CRÍTICAS	49
RESENHA: SILVA, JUREMIR MACHADO DA. SER FELIZ É TUDO QUE SE QUER (IDEIAS SOBRE O BEM VIVER): FILOSOFIA PARA LER NO PARQUE, NO ÔNIBUS, NA CAMA, NA REDE. PORTO ALEGRE: SULINA, 2019	70
RESENHA: MOTA, MURILO PEIXOTO DA. SAINDO DO ARMÁRIO: DA EXPERIÊNCIA HOMOSSEXUAL À CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE GAY. SÃO PAULO: FONTENELE PUBLICAÇÕES, 2019.	73
RESENHA: LOBACZEWSKI, ANDRZEJ. PONEROLOGIA: PSICOPATAS NO PODER. 1ª ED. SÃO PAULO: VIDE EDITORIAL, 2014.....	79
TRADUÇÃO: E SE O ANIMAL RESPONDESSE?.....	86

EDITORIAL

É com muita felicidade que publicamos a 37ª edição da *Revista Ítaca*, a revista de discentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ. Após um breve período de reorganização após a pandemia da covid-19, retomamos as atividades, com uma equipe nova, para proporcionar um espaço de publicação e divulgação de conhecimentos diversos em filosofia. Agradecemos aos discentes que, anteriormente, inauguraram a revista e manejaram com tanto cuidado o processo editorial da revista, e nos propomos a seguir com esta mesma dedicação em nossa equipe editorial. Nosso objetivo central é celebrar a pluriversidade de saberes no campo da filosofia e de ciências humanas em geral; é nos perceber como indivíduos capazes de produzir conhecimento, especialmente conhecimentos que extrapolam as barreiras ocidentalizadas da academia. Nessa edição, reunimos textos de diversos campos de estudo em fluxo contínuo, tendo como objetivo divulgar as pesquisas no campo da filosofia e em áreas afins, e promover interlocuções teóricas, também com o público em geral.

A começar pelos artigos, iniciamos com o estudo de Cornel West e bell hooks feito por Laíssa Oliveira Ferreira, que discute a questão das intelectuais negras no Brasil, mostrando a dificuldade do *lugar* em que se encontram, entre o isolamento de uma comunidade acadêmica arrogante e a falta de reconhecimento por uma comunidade negra alheia em West; e os obstáculos para ultrapassar os estereótipos racistas, sexistas e de classe, em relação aos quais tornar-se uma intelectual negra apresenta-se como uma insurgência e uma descolonização da mente em hooks.

O artigo de Luiz Felipe é um estudo sobre a passagem, no final da década de 60, do método arqueológico para o método genealógico em Michel Foucault, reconstituindo a trajetória intelectual do filósofo desde suas pesquisas sobre a prisão e a loucura, marcada pelo domínio dos enunciados, até *A ordem do discurso*, cambiando para a necessidade de debruçar-se sobre a formação efetiva dos discursos, sob os quais incidem, se constituem e se normalizam os valores de verdade ou falsidade.

Em *Seus olhos, meus olhos, nossos olhos d'água*, Emerson Oliveira do Nascimento reflete sobre a literatura de Conceição Evaristo através do livro *Olhos d'água*, pensado como um espelho que reflete sujeitos invisibilizados, escapando do narcisismo das imagens já instituídas produzidas por uma literatura morna, em que se defende uma certa metafísica da temporalidade, pensada como circularidade de um tempo presente catastrófico encarnada por um “novo” sujeito condicionado a habitar um não-lugar.

Já João Vitor Ponciano, debruça-se sobre as relações entre filosofia e religião a partir do pensamento de Feuerbach, partindo da premissa que o ser humano se autoafirma por meio da consciência filosófica, o que teria sido sistematicamente negado pela religião. Opõe-se, seguindo o filósofo mencionado e sua análise do fenômeno religioso particularmente o cristianismo, o processo de negação do ser pela religião e aquele de afirmação do ser pela consciência filosófica, questionando aí o papel da filosofia.

Thais Becker e Monah Winograd, por sua vez, fazem uma crítica às considerações psicanalíticas sobre psicanálise e maternidade, questionando as concepções de feminilidade e masculinidade e a normatividade que estas implicam.

Na parte dedicada às resenhas, temos Eduardo Cristiano Hass da Silva abordando o livro “Ser feliz é tudo que se quer”, de Juremir da Silva, jornalista e historiador, que pensa o tema da felicidade nas mais diversas tradições filosóficas e nos mais diversos tempos, desde a antiguidade, passando pela Idade Média, a modernidade até chegar ao mundo contemporâneo. O texto destaca ainda os obstáculos para se alcançar a felicidade no século XXI, e como esta se constituiu como um tema filosófico privilegiado.

Já a resenha de Murilo Peixoto da Mota trata de seu livro sobre a construção da identidade gay. Baseado em entrevistas recolhidas entre o público gay masculino na cidade do Rio de Janeiro, cujo discurso seria produtor de outras gramáticas comprometidas com o sentido libertário, o estudo percorre a história do movimento LGBTI+ e apresenta as diferenças geracionais no tratamento de determinadas questões, enfatizando os avanços nos campos

político e jurídico, bem como trazendo à baila autores como Pierre Bourdieu, Paul Preciado e Judith Butler.

A edição conta também com a resenha de Paulo Henrique Fernandes da Silva Ferreira Braga que disserta sobre o livro de Andrej Lobaczewski, *Ponerologia: psicopatas no poder*, que analisa a presença de psicopatas como lideranças políticas e religiosas, onde se discute termos como “ponerologia”, “ponerogênese” e “patocracia” e expressões como “patologia política”, buscando ainda apresentar soluções e alternativas para esses impasses, principalmente, através da educação.

Referente às traduções, apresento minha contribuição *E se o animal respondesse?*, texto, ao meu conhecimento, inédito de Derrida em português, publicado na edição francesa de *O animal que logo sou*, e, a meu ver, fundamental para os estudos animais. Nesse texto, Derrida expõe sua leitura de Lacan sobre a questão animal, mostrando, entre outros, a inadequação de certas categorias para pensar a diferença entre o humano e o animal, como “instinto”, “linguagem”, “crueldade”, “sujeito” e, principalmente, o par “reação/resposta”.

Finalizamos com um agradecimento a todas aquelas e todos aqueles que contribuíram para o presente número da revista com suas atuais pesquisas, bem como aos futuros leitores, reafirmando o compromisso da *Revista Ítaca* na publicação e divulgação da pesquisa discente e docente. Agradecemos a Sônia Reis Machado, que facilitou todo o processo editorial com a comunicação entre discentes e coordenação do programa de pós-graduação, e que efetivamente mantém o PPGF de pé. E agradecemos novamente às anteriores equipes editoriais da revista que possibilitaram nossa presença neste mesmo espaço agora. Que sigamos com este projeto de abrir espaços na academia para que saberes diversos sejam divulgados e celebrados.

Boa leitura!

Martha Bernardo

Cello Latini Pfeil

ARTIGOS

O SIGNIFICADO DE SER UMA INTELLECTUAL NEGRA

Laíssa Oliveira Ferreira

Doutoranda no programa de pós-graduação em Filosofia na Universidade Estadual de Campinas. Mestre em Filosofia pela mesma universidade e graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Lavras. É integrante do Grupo de Pesquisa em Filosofia Política da Unicamp e membra da Rede Brasileira de Mulheres Cientistas.

Resumo

Este texto se propõe a mobilizar o significado de ser um intelectual negro de acordo com bell hooks e Cornel West. Ambos os pensadores negros estadunidenses escreveram seus respectivos ensaios para responder a uma demanda de seu tempo, a década de 1980, cuja crise da intelectualidade negra era percebida. Minha leitura acerca desses textos mostra que os questionamentos apontados por ambos continuam fazendo parte da dinâmica enfrentada pela intelectual negra, inclusive no Brasil, quase três décadas depois. Reivindicar o papel de intelectual, hoje, requer o reconhecimento de uma série de dificuldades a serem enfrentadas, sendo elas intra e extra academia.

Palavras-chave: Intelectual negra; mulheres negras; academia; insurgência.

Abstract

This text proposes to mobilize the meaning of being a black intellectual according to bell hooks and Cornel West. Both black American thinkers wrote their respective essays to respond to a demand of their time, the 1980s, in which the crisis of the black intelligentsia was perceived. My reading of these texts shows that the questions raised by both are still part of the dynamics faced by the black intellectual, including in Brazil, almost three decades later. Claiming the role of an intellectual, today, requires the recognition of a series of difficulties to be faced, both within and outside academia.

Keywords: Black intellectual; black women; academy; insurgency.

Introdução

A discussão acerca do que significa ser um intelectual nunca foi tão necessária quanto nos dias de hoje. Levados, em sua maioria, pelo sentimento de entender e refletir sobre os acontecimentos que nos cercam, pessoas de diferentes origens e status adotam o título de intelectual ou recebem tal intitulação pelo seu compromisso de interpretar a realidade a partir de um incômodo pessoal.

Em 1985, Cornel West, um filósofo negro estadunidense, escreveu um ensaio chamado *The Dilemma of the Black Intellectual* [*O dilema do intelectual negro*]¹, que revelou os problemas enfrentados por intelectuais negros naquele contexto estadunidense da década de 1980. Para a minha surpresa, muitos dos problemas colocados pelo filósofo se mostraram muito atuais - inclusive, Cornel West reitera a atualidade do seu texto na introdução da versão que li ao afirmar que *O dilema do intelectual negro* foi publicado e reimpresso diversas vezes após a sua primeira publicação devido à sua atualidade.

Logo após a publicação deste ensaio, o artigo "Intelectuais negras" (1985)² foi publicado por bell hooks como uma resposta ao texto de Cornel West. Uma resposta que, como ele mesmo disse, "faz uma crítica devastadora a este artigo" (WEST, 1985, p. 1), uma vez que West não considerou a realidade das mulheres negras que são ou desejam tornar-se intelectuais. E se o texto do Cornel West fez todo sentido para mim, imagine um texto que falasse sobre as dificuldades enfrentadas pela mulher negra intelectual.

Foi justamente lendo estes dois textos que eu entendi que os problemas enfrentados pelos intelectuais negros estadunidenses na década de 1980 pouco diferem dos problemas enfrentados por mulheres negras e homens negros que desejam seguir o caminho da intelectualidade no Brasil nos dias de hoje - embora eu reconheça que temos algumas diferenças significativas na questão de oportunidades do tornar-se uma intelectual, dentre outras coisas. Foi através das semelhanças nas dificuldades enfrentadas por mulheres e homens negros intelectuais que eu percebi que nós estamos falando sobre os problemas e as dificuldades que o modelo intelectual do mundo ocidental nos impõe e que pouco ou quase nunca corresponde à realidade da mulher negra e do homem negro.

Eu me considero uma intelectual. A escolha por me tornar uma mulher negra intelectual tem sua origem em um sentimento de incômodo com o modo como a realidade se apresenta e como enfrentamos essa realidade. Isso significa que não posso escolher ser apenas uma intelectual, me fechar em meu escritório e desenvolver análises que nada tem a ver com os problemas que enfrento no meu dia a dia. Sou uma mulher negra intelectual que tenta se manter neste caminho em um Brasil anti-intelectual, em um Brasil que não reconhece que os intelectuais estão comprometidos e preocupados com mudanças sociais. E os problemas que eu enfrento, e que imagino que muitas das minhas colegas negras enfrentam, são descritos a cada parágrafo destes dois textos.

Escolher ser uma intelectual negra está ligada à percepção de que usar as ferramentas disponíveis tanto no mundo acadêmico quanto no mundo ativista negro me possibilita criar

1 Utilizei a tradução não oficial para o português, portanto, as referências estão de acordo com o arquivo traduzido.

2 A tradução utilizada deste texto foi publicada em 1995, por isso, as referências serão referentes ao texto em português.

análises, desenvolver diagnósticos e proposições efetivas para o enfrentamento dos problemas da sociedade. No entanto, essa escolha e tentativa de estabelecer pontes me colocam em um lugar de isolamento e marginalidade nesses dois mundos, especialmente no mundo intelectual acadêmico.

O dilema do intelectual negro

Sobre *O dilema do intelectual negro* de West, eu posso dizer que, embora este ensaio não tenha uma perspectiva de gênero, e se apresente com uma perspectiva universalista, cuja imagem representativa é a do homem negro, ele diz bastante sobre os problemas que enfrentamos na academia e fora dela quando escolhemos seguir o caminho da intelectualidade. Dito isso, eu quero propor uma releitura deste texto de Cornel West a partir da crítica que bell hooks faz e a partir da minha própria experiência. E eu tenho certeza de que muitas irão se identificar com aquilo que busco trazer nesta reflexão.

Para iniciar, convido-a a se perguntar: o que faz de mim uma intelectual? Eu realmente quero ser uma intelectual? Eu sei do que eu estou abrindo mão ao escolher este caminho da intelectualidade? O que significa ser uma mulher negra pesquisadora em uma sociedade que se mostra profundamente anti-intelectual?

As respostas definitivas para essas perguntas eu ainda não tenho e imagino que ninguém as tenha. E está tudo bem não saber respondê-las. Talvez eu esteja fazendo as perguntas de maneira errada, pois parece que, junto à escolha por se tornar uma intelectual, vem o sacrifício, a abdicação ou qualquer outro sentimento que nos faça pensar que escolher ser uma intelectual vem acompanhada de algum tipo de sofrimento. Segundo West, "a escolha por se tornar um intelectual negro é um ato de marginalidade autoimposta, assim como garante-lhe um status periférico dentro e para a comunidade negra" (WEST, 1985, p. 02). De todo modo, as questões estão postas e eu sei que pela minha experiência, que o que nos mobiliza a seguir este caminho muitas das vezes está ligado à nossa infância, a alguma experiência que nos fez desejar entender e mudar o mundo. "A forma como alguém se torna um intelectual negro é altamente problemática" (WEST, 1985, p. 02). Sei responder o que me mantém neste caminho, mas não o que realmente faz de mim uma intelectual.

Eu quero me declarar intelectual porque na minha compreensão ser intelectual não significa apenas trabalhar com ideias, mas com ideias que podem sim mudar o mundo. Eu sou uma intelectual porque eu acredito que tenho sim muito com o que contribuir através da minha pesquisa e dos meus pensamentos na luta dos povos oprimidos. Se isso não é ser intelectual, então o que é?

Minha intenção com este texto é provocar, é questionar o que compõe um intelectual, o que define um intelectual. E, ao mesmo tempo, eu quero reivindicar este lugar, porque ao que parece este não é um lugar que eu, como mulher negra, poderia ocupar. Então eu digo mais uma vez: eu sou uma intelectual, eu sou uma mulher negra intelectual.

A segunda coisa que a gente deve fazer ou se perguntar neste processo de autoidentificação é: qual a posição que eu ocupo como mulher negra intelectual? Que lugar eu ocupo na academia - lugar dos intelectuais - e na sociedade ao me considerar uma intelectual? Para responder a esta questão, eu digo, assim como Cornel West, que a intelectual negra está "presa *entre* uma sociedade acadêmica arrogante e uma comunidade negra alheia" (WEST, 1985, p. 01), que não entende o papel dessa intelectual. A intelectual negra está entre o poder branco em todos os âmbitos da sociedade e a realidade do mundo negro. Essas são questões que nós intelectuais temos que lidar simultaneamente e, para sobreviver, temos que criar uma dinâmica que não nos aparte, que não nos separe de ambos os mundos: o mundo da academia e o mundo da comunidade negra.

De um lado, temos uma academia que é fortemente marcada por faculdades e universidades brancas de elite, que exigem práticas que muitas vezes a intelectual negra não consegue corresponder. Essa academia, ao mesmo tempo em que não me reconhece como uma igual e, por isso, me põe à prova a todo instante, exige de mim um comportamento que destoa completamente da minha realidade. Eles querem que eu assimile o modo de comportamento acadêmico, mas, quando o faço, me olham com desconfiança. Na academia, voltar-se para as suas próprias pesquisas, isolar-se do mundo é "normal", é um processo de certa forma complicado como a gente bem sabe. Mas, para a intelectual negra, esse processo de voltar-se para si, de isolar-se é ainda mais doloroso, porque ao fazer isso, nós estamos negando tudo o que fomos criadas para ser - mulheres negras são criadas para dedicarem suas vidas a sua comunidade. Estamos abrindo mão da nossa relação com um mundo que exige a nossa presença a todo instante, nós somos obrigadas a abrir mão da nossa vida, dos nossos problemas e tudo o que nos rodeia para nos dedicarmos a uma vida de isolamento. E eu pergunto, como é que é possível fazer isso? Como é possível isolar-se em seu gabinete, teorizar sobre grandes questões, quando tudo o que está acontecendo do lado de fora nos afeta diretamente e exige a nossa reflexão e ação?

Esse sofrimento que se diz 'necessário' para se tornar um intelectual - de isolar-se, voltar-se para si - se mostra ainda mais doloroso, porque na academia não existe uma rede, ou, como Cornel West diz, uma *intelligentsia* que dê suporte, que dê estrutura para que nós, intelectuais negras, reconheçamos e superemos, de forma insurgente, todas essas contradições e exigências da vida acadêmica.

A tarefa central dos intelectuais negros pós-modernos é estimular, proporcionar e permitir percepções alternativas e práticas que desloquem discursos e poderes prevaletentes. Isso pode ser feito somente por um trabalho intelectual intenso e por uma prática insurgente e engajada. (WEST, 1985, p. 13)

E, de outro lado, temos a comunidade negra que não nos entende, que não entende a nossa escolha de tornar-se uma intelectual ou que não reconhece o papel do intelectual dentro da luta por libertação. E por que isso acontece? Embora a busca por educação, por conhecimento seja tema fundamental na história do povo negro, e eu acredito que posso falar isso não só do

povo negro estadunidense, mas do povo negro brasileiro também, essa busca por educação é aceita até certo ponto. Ou seja, o estudo é válido até o momento em que ele permite seus usos para ascensão social ou de impacto imediato na sociedade. O estudo é aceito e esperado até a graduação. A partir de agora você tem mais chances de mudar de vida, economicamente falando e de impactar na sociedade, na sua comunidade de modo imediato. No meu caso, eu posso me tornar uma professora, ajudar a elevar a raça como é esperado pela comunidade negra, mas se eu decido voltar-me para o isolamento de uma vida intelectual, eu sou sumariamente excluída da minha sociedade. E essa decisão não é compreendida. Minha escolha é vista como uma ação egoísta diante de toda a comunidade que precisa de mim e que espera algo concreto de mim.

Quando você, uma intelectual negra, ultrapassa essa barreira do estudo e escolhe seguir os caminhos da escrita, da arte e do ensino, as pessoas têm dificuldades para entender o porquê. Aos olhos da comunidade negra essa carreira não traz mudanças significativas na condição do seu povo, muito menos uma ascensão individual. A educação, quando intelectual, perde a sua utilidade para a comunidade, porque trata-se de um voltar-se para si. O trabalho mental, ou seja, o trabalho intelectual dificilmente é considerado importante para a luta revolucionária. Ele é visto como uma escolha egoísta da mulher negra que deseja seguir este caminho. Isso é assim porque vemos que existe uma distinção entre ter uma qualificação e ser uma intelectual. Ter qualificação é ser útil para a comunidade, ser professora já lhe garante um certo prestígio, mas tornar-se uma intelectual é voltar-se para si mesmo, isolar-se, apartar-se do mundo. Esse isolar-se, que é comum à vida intelectual, impulsiona a desvalorização do intelectual, da intelectual. E dificulta a construção de uma imagem positiva dessa intelectualidade na sociedade.

O problema do reconhecimento do intelectual fora da academia se mantém já há algum tempo e quando levamos em consideração o reconhecimento da intelectual negra, do intelectual negro, ele é quase inexistente. Como eu disse, esse problema permanece tanto porque a carreira exige um certo isolamento, quanto porque temos uma dificuldade em nos fazermos compreender. Temos uma dificuldade em mostrar que o nosso trabalho tem sim impacto na sociedade. A comunidade negra desconfia dos intelectuais porque nós aceitamos e muitas vezes queremos estar naquele pedestal que colocamos 'o intelectual'. Nós nos colocamos neste pedestal, nós nos distanciamos da comunidade para tentar nos encaixarmos no padrão intelectual ocidental. Mas isso também não significa que ao fazer isso somos reconhecidos como iguais dentro da academia, muito pelo contrário, nós temos sempre que estar nos provando para eles.

De todo modo, essa divisão do mundo intelectual acadêmico e da sociedade gera uma visão distorcida de que para se tornar uma intelectual negra eu preciso abandonar minhas raízes, minha comunidade, meus problemas e focar apenas no mundo das ideias. "Esse, então, é o dilema da intelectual negra, o dilema do intelectual negro: viver isolado entre dois mundos, ao mesmo tempo em que não se pode estar separado deles" (WEST, 1985, p. 01).

O dilema da intelectual negra

Mas viver nesse entre mundos não demanda necessariamente uma escolha. bell hooks (1985) nos mostra isso ao narrar sua história de vida no artigo *Intelectuais negras*. Segundo a autora, a intelectual pode ser acadêmica e se envolver na comunidade ao mesmo tempo. A vida intelectual não precisa ser levada separada da comunidade. Pelo contrário, a vida intelectual nos capacita para agir, para participar ativamente na vida da comunidade, na vida da nossa família e dos que nos rodeiam. A vida intelectual nos capacita para agir de modo a trazer impacto na sociedade. Nas palavras de bell hooks, "O trabalho intelectual é uma parte necessária da luta pela libertação fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas que passariam de objeto a sujeito que descolonizariam e libertariam suas mentes" (HOOKS, 1995, p. 466). Acho que nem preciso falar muito sobre isso, bell hooks deixa evidente o papel da intelectual no processo de libertação dos povos oprimidos. Se precisávamos de algum tipo de afirmação para entender o papel do intelectual, eu acredito que não exista outra mais assertiva que essa frase da pensadora. Além disso, ela afirma,

Sem jamais pensar no trabalho intelectual como de algum modo divorciado da política do cotidiano, optei conscientemente por tornar-me uma intelectual, pois era esse trabalho que me permitia entender minha realidade e o mundo em volta, encarar e compreender o concreto. Essa experiência forneceu a base de minha compreensão de que a vida intelectual não precisa levar-nos a separar-nos da comunidade, mas antes, pode capacitar-nos a participar mais plenamente da vida da família e da comunidade. (HOOKS, 1995, p. 466)

Agora, se o dilema do intelectual negro é construído por West sob a perspectiva problemática 'universal' do homem negro, quando a gente olha para todos esses problemas que ele apresenta pela perspectiva da mulher negra intelectual, o dilema se mostra ainda mais complexo. Isso porque, além de ter que lidar com tudo o que foi dito sobre a dificuldade de se encaixar em dois mundos, que em um primeiro momento parecem ser completamente opostos, junto ao peso da luta constante para defender nossa habilidade e capacidade intelectual, nós, mulheres negras, temos que lidar também com o papel que a sociedade exige que cumpramos, principalmente aquele papel relacionado ao cuidado. Todos esses sentimentos contraditórios, infelizmente, estão sempre presentes no decorrer da nossa formação e da nossa carreira. E por isso eu pergunto: como é possível renunciar ao cuidado com a família, renunciar à luta do seu povo e voltar-se para si – como requer o trabalho intelectual – para me tornar uma intelectual?

Nas conversas com acadêmicas e não acadêmicas negras sobre nossas relações com o mundo das ideias em busca de conhecimento e produção intelectual, um dos temas constantes que vinha a baila era o receio de parecer egoísta, de não fazer um trabalho tão diretamente visto como transcendendo o ego e servindo outros. (HOOKS, 1995, p. 470)

Uma mulher negra que decide se tornar intelectual está negando tudo aquilo que ela foi formada para ser e tudo aquilo que se espera de um corpo negro. A imagem da natureza selvagem da mulher negra não combina com a de uma intelectual. As mulheres negras têm sido consideradas só corpo, sem mente, e isso as colocam, ou melhor, isso nos coloca em um lugar inferior, subalterno, nunca no tal do pedestal que o intelectual se encontra. A invisibilidade que nos é imposta é pautada não só pelo racismo, mas também pelo sexismo e pela exploração de

classe. Essas circunstâncias pautam a dificuldade que é para a mulher negra escolher tornar-se intelectual. Então se definir como intelectual é sim um ato de insurgência. Mulheres negras que se assumem intelectual estão agindo de modo revolucionário, porque além de ocupar um lugar que até então lhes é negado, elas surgem para dismantelar o *status quo* do modelo intelectual com seu pensamento crítico. Eu, portanto, me declaro uma intelectual. "Como nossas ancestrais do século XIX, só através da resistência ativa exigimos nosso direito de afirmar uma presença intelectual" (HOOKS, 1995, p. 468).

A subordinação sexista na vida intelectual negra não esconde o seu viés machista, assim como revela que esse ambiente não é escolhido pelas mulheres negras na maioria das vezes por motivos de: não nos sentimos a vontade neste ambiente, não produzimos o suficiente por termos que lidar com múltiplas exigências extra academia, não temos mulheres negras intelectuais que nos representem, não sabemos lidar com "o caráter individualista do pensamento e do trabalho intelectual" (HOOKS, 1995, p. 471). Nós temos que enfrentar constantemente o medo de que não somos boas o suficiente. Somos vistas como corpos estranhos no ambiente acadêmico, somos objeto e nunca sujeito. E quando nos inserimos, quando conseguimos ultrapassar a barreira que a própria academia nos impõe, somos vistas como ameaça ao *status quo* e, por isso, procuram sempre mostrar que este não é o nosso lugar.

Ainda somos poucas, quando pensamos em nomes de intelectuais negros, a maioria das imagens que nos vem a mente são de homens. As imagens de mulheres, quando surgem, são de mulheres negras ativistas. Mas quem disse que ativistas não podem ser intelectuais? hooks nos convida a reconhecermos que o papel da intelectual negra é também ativista. bell hooks fala que intelectual não é aquela ou aquele que lida apenas com ideias, "intelectual é alguém que lida com ideias transgredindo fronteiras discursivas" (HOOKS, 1995, p. 471) e que lida com ideais em sua vital relação com a cultura política. Nesse sentido, a intelectual deve ser uma pensadora criativa, que explora os domínios das ideias e que ultrapassam limites. Imagina então, o que podemos fazer tendo tudo isso em vista? Nós, mulheres negras intelectuais, podemos mudar tudo, mudar toda a estrutura daquilo que define um intelectual e que exige um olhar distanciado do mundo, um olhar que o separa da sociedade.

Esse trabalho não precisa ser feito de modo solitário. Na verdade, esse trabalho de mexer nas estruturas por dentro não pode e nem deve ser feito isoladamente. A proposta de um trabalho coletivo, da formação de uma *intelligentsia*, de uma rede para resistência e lutas coletivas deve levar em conta realidades e contradições do tempo presente. Cornel West propõe um modelo insurgente para isso, mas como eu disse no início, ele não leva em consideração a realidade concreta das circunstâncias e condições materiais que possibilitam e promovem o trabalho intelectual de mulheres negras. bell hooks questiona isso e levanta a problemática dos efeitos que o isolamento exigido pelo trabalho intelectual traz para a mulher negra. Ela reconhece

que só o isolamento não funciona, não se faz trabalho intelectual sem diálogo, sem conversar, logo não se trata apenas de um voltar-se para si.

Considerações finais

Ao final de seu texto, hooks afirma,

Como podem as negras enfrentar a escolha do isolamento necessário em entrar no modelo burguês? Qualquer discussão de trabalho intelectual que não enfatize as condições que tornam possível esse trabalho interpreta erroneamente as circunstâncias concretas que permitem a produção intelectual. (HOOKS, 1995, p. 473)

O trabalho intelectual não ocorre inteiramente em isolamento, a realidade demanda uma coexistência com a vida contemplativa. A proposta de uma *intelligentsia* negra dentro da academia feita por West é vista por hooks como promissora se levada em consideração as circunstâncias das mulheres negras intelectuais. É claro que esse movimento insurgente não vem sem resistência, mas é por isso mesmo que ele deve ser feito coletivamente. Por menor que pareça ser esse movimento, aos poucos vamos conseguindo nos colocar, nos posicionar e sermos reconhecidas. Nós vamos ser rotuladas pelo modelo tradicional intelectual de que o que fazemos não é trabalho intelectual, de que o nosso modo de pensamento crítico e de escrita não é intelectual, que os problemas e questões que consideramos próprios para o trabalho mental não é válido. Seremos acusadas de que nossa pauta é outra, que somos identitárias e até mesmo separatistas, seremos acudadas a aceitar que se queremos ocupar esse lugar devemos seguir o modelo que nos aparta do mundo. Mas para nós, mulheres negras, isso é impossível, "nenhuma negra pode se tornar uma intelectual sem descolonizar a mente" (HOOKS, 1995, p. 475).

Fazer isso não é fácil, nós sabemos, eu sei disso, eu enfrento isso todos os dias. Então, declarar-se intelectual e encorajar mulheres na academia a fazerem o mesmo é um ato insurgente que tem como objetivo questionar, abalar esse modelo, assim como propor a reformulação do que é ser um intelectual.

Muitas vezes temos de ser capazes de afirmar que o trabalho que fazemos é valioso mesmo que não seja julgado assim dentro de estruturas socialmente legitimadas. [...]

De fato, quando exercemos um trabalho intelectual insurgente, que fala a um público diverso a massa de pessoas de diferentes classes, raça ou formação educacional, nos tornamos parte de comunidades de resistência, coalizões que não são convencionais. (HOOKS, 1995, p. 475)

Pois bem, já que estamos na margem do mundo intelectual e da sociedade, já que estamos no limbo entre dois mundos que até então são vistos como mundos completamente diferentes, vamos fazer uso dessa posição para influenciar ambos os lados. Vamos criar pontes de comunicação e reformular o modo de concepção daquilo que compõe um intelectual. Eu convido vocês a se declararem intelectuais, a serem insurgência no mundo acadêmico e mostrar não só para a academia, mas para a comunidade que o nosso trabalho é importante, que o nosso trabalho tem impacto na sociedade e que ele não pode ser feito apartado dos problemas reais que enfrentamos.

Bibliografia

COLLINS, Patricia Hill. **Interseccionalidade**. Tradução Rane Souza. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

_____. **Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução Jamille Pinheiro Dias. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

_____. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. **Parágrafo**, v. 5, n. 1, p. 6-17, jun. 2017. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5509704/mod_resource/content/0/559-1734-1-PB.pdf>. Acesso em: 08 mai. 2023.

_____. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, jan./abr. 2016. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/se/a/MZ8tzsGrvmFTKFqr6GLVMn/>>. Acesso em: 08 mai. 2023.

DAVIS, Angela. Lectures on Liberation. In: **Narrative of the life of Frederick Douglass, an American slave, written by himself: a new critical edition / by Angela Y. Davis**. Collection The Open media series. San Francisco: City Lights Publishers, 2010.

_____. **Mulheres, Raça e Classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo editorial, 2016.

HOOKS, bell. Intelectuais Negras. **Revista Estudos feministas**, v. 3, n. 2, 1995. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465>>. Acesso em: 08 mai. 2023.

WEST, Cornel. **O dilema do intelectual negro**. Tradução de Braulino Pereira de Santana, Guacira Cavalcante e Marcos Aurélio Souza. In: *The Cornel West: reader*. [S.l.]: Basic Civitas Books, 1999. p. 302-315. Disponível em: <https://www.academia.edu/37512303/O_DILEMA_DO_INTELECTUAL_NEGRO_1>. Acesso em: 08 mai. 2023.

DA ARQUEOLOGIA À GENEALOGIA: ALGUMAS DIFERENÇAS NO
PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT

Felipe Luiz

Bacharel em Filosofia pela FFC-UNESP/Marília e mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Faculdade de Filosofia e Ciências-UNESP/Marília.

Resumo

A leitura das obras do filósofo Michel Foucault torna patente que algumas mudanças se operaram ao longo de sua produção. Se durante a primeira metade de sua produção, Foucault buscou se colocar sob o signo do método arqueológico, uma nova metodologia aos poucos se delineia, a genealogia. No entanto, se à arqueologia Foucault escreveu um livro que a sistematizasse, o mesmo não se deu com relação à genealogia, seu novo método. O objetivo de nossa pesquisa é pois refletir acerca destas mudanças operadas, de um lado, evidenciando as diferenças e, de outro, traçar do que se tratava com a genealogia.

Palavras-chave: Michel Foucault; arqueologia; genealogia; psiquiatria.

Abstract

The reading of Foucault's works make clear that some changes have operated along his productions. These differences make point a methodology change. In fact, if during the first half of his productions, Foucault searched to put himself in the scope of the archeology's methods, a new methodology slowly delineated itself: the genealogy. However, if to the archeology Foucault writes a book to systematize the method, that is not the case with the genealogy. The objective of our research is to meditate about these changes, first, to show these differences and to scribe the genealogy's method and what its concerne.

Keywords: Michel Foucault; archeology; genealogy; psychiatry.

Introdução

No final da década de 60 algo diferente processa-se nas produções de Michel Foucault. O vislumbre de suas publicações faz quedar claro, na dobra da década, que uma nova problemática, ligada, pois, a um novo domínio de objetos, até então inexplorados em suas pesquisas, passa a tomar corpo.

Repentinamente a atenção de Foucault desloca-se rumo à criminalidade e às instituições judiciárias, com as publicações e reflexões sobre estes pontos tornando-se, de um

lado, mais constantes e, de outro, um sentido de reflexão se aprofundando: o que é seu grande livro *Vigiar e Punir* (1975) senão o quadro das séries *Teorias e instituições penais* (1971-2), que enfoca inúmeras formas de poder-saber (a medida, o inquérito, o exame) e, ao mesmo tempo, como estas se ligam “[...] ao aparecimento, na França do século XVII, de novas formas de controle social. A prática massiva da reclusão, o desenvolvimento do aparelho policial, a vigilância das populações” (FOUCAULT, 1997, p. 22); *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, meu irmão e minha irmã*, um dossiê penal acerca de um caso de matricídio, no século XIX; e *A sociedade punitiva* (1972-3), no qual analisa-se como “[...] a prisão tornou-se forma geral de penalidade” (FOUCAULT, 1997, p. 28), gerando, como correlatos históricos, o campo da delinqüência e do carcerário, e de toda uma sorte de punições infra-judiciárias, e que, noutro aspecto, são o reverso da lei, posto que “[...] a prática da prisão não estava, portanto, implicada na teoria penal. Originou-se fora dela e formou-se por outras razões” (FOUCAULT, 1997, p. 35); na gênese da prisão, o instrumento absolutista das *lettres de cachet*, a prática das sociedades inglesas e a organização de uma polícia, todas centralizadas, no final do século XVIII, sob o fio condutor geral do panoptismo, da normalização e da disciplina (FOUCAULT, 1997, p. 35-43).

Ao mesmo tempo, se é fato que o objeto incerto *loucura* continua merecendo o crivo de suas análises, há um deslocamento importante em relação aos seus dois grandes trabalhos prévios acerca do tema, *Doença Mental e psicologia* e *História da loucura na Idade Clássica*. No primeiro caso, trata-se de mostrar a impossibilidade de uma metapatologia que englobasse as afecções orgânicas e mentais, posto que estas últimas não tem senão um fundo sócio-cultural, o que implica a negação da psicologia e da psiquiatria enquanto medicinais mentais; para Foucault, não se deve tomar nenhum aspecto da doença como ontológico ou *a priori*, pois a doença mental não possui nenhuma dimensão autônoma, mas, sim, somente formas históricas; disto decorre que a psicologia não poderá, jamais, tornar-se a verdade positiva do *homo psychologicus*, posto que ela somente tornou-se possível quando a loucura já estava dominada, e a razão tornara-se essência do homem, conquanto o louco era sua alienação.

Na *História da loucura*, Foucault radicaliza estas teses, apontando, de um lado, que as formas de segregação e integração da loucura, na figura maior da *desrazão*, exerceram um papel na consolidação do poder absolutista na Europa; de outro, que a psiquiatria antes vem justificar a positividade já existente do internamento, com toda sua maquinaria, conferindo-lhe um caráter terapêutico. O primeiro passo para o grande internamento da loucura é a formação de uma consciência crítica do louco na Renascença; conquanto nas artes, ainda há um aspecto místico, posto que a loucura fascina pela sua riqueza indomada, por ser um saber esotérico; conquanto em Dürer “a vitória não é nem de deus, nem do diabo, ela é da loucura” (FOUCAULT, 1972, p. 33); já a filosofia e a moral dão-lhe uma outra acepção: a loucura assoma como vício por excelência: ela é ligada ao irregular e ao satírico. A coexistência entre estes dois aspectos da loucura, trágico e crítico, não é duradoura: aos poucos, a experiência trágica da loucura cede lugar à consciência

crítica, que aprisiona a loucura, primeiramente como uma de suas figuras: “[...] a loucura é a medida própria do homem quando se lhe compara à razão sem medida de Deus” (FOUCAULT, 1972, p. 41); posteriormente, depurando-a de aspectos trágicos, afim de torná-la ilusão, que já não comunica com a verdade secreta do mundo — é o momento de Cervantes e de Shakespeare (FOUCAULT, 1972, p. 51) — senão como seu negativo, posto que ela é sempre erro, sempre ilusão.

Assim, a Idade Clássica apreende a loucura na razão: a figura da *Narreschift*, a *Nave dos loucos*, desaparece; em seu lugar, o louco será internado, será reduzido ao silêncio. Se ainda para Montaigne nunca teríamos certeza de ser ou não loucos, Descartes desvencilha-se desta posição de saída: seria loucura se supor louco, pois o fato de duvidar de que se exerce a razão implica em não ser louco, quer dizer, o *cogito* bane a loucura como impossibilidade do pensamento. Este movimento é acompanhado do “grande internamento” das figuras da desrazão; na França, as *lettres de cachet* dão a prerrogativa para que loucos, pobres, correccionários e desempregados coabitem no *Hôpital gènèral* (1656); em 1676, todas as grandes cidades da França passam a ter de contar com seus próprios hospitais, um espaço que não é, em absoluto, médico, mas de uma exclusão que é integração social. Na Alemanha, o mesmo século XVII verá surgir as *Zuchthäuser*, “casa de correção”, em 1620, em Hamburgo, logo expandidas para demais cidades. A Inglaterra passa pelo mesmo movimento: já em 1575 surgem as *houses of correction*, organizadas em cada condado, com trabalho compulsório; posteriormente, elas darão lugar às célebres *workhouses*. Este movimento europeu tem como fundo uma nova concepção moral que condena a loucura como desordem e ilusão; que a dissolve na figura do *Outro da razão*, identificada com a miséria e, esta, se ainda comunica-se com o divino, passa a assomar como castigo moral (FOUCAULT, 1972, p. 70). Em suas origens, o internamento europeu teria o mesmo sentido, pois ele responde “[...] a uma crise econômica que afeta o mundo ocidental inteiramente: baixa dos salários, desemprego, rarefação da moeda, este conjunto de fatos sendo provavelmente devidos a uma crise na economia espanhola” (FOUCAULT, 1972, p. 77).

Para Foucault, em suma, tratava-se, aqui de elaborar a história do banimento do Outro da razão, o que seria, em seu dizer, a “*arqueologia* da alienação” (FOUCAULT, 1972, p. 95); ou seja, não supor uma loucura imóvel na história, mas buscar as operações conjuntas que num só golpe, conjugam a perda de uma semelhança e a constituição da experiência clássica do homem na figura do internamento. Todas as figuras estranhas à percepção social, pautadas na norma, vem tomar parte nesta figura da desrazão, oposta à razão, e identificada em um maniqueísmo Bem e Mal.

A grande abordagem seguinte a este objeto, já no meio da década de 70, no curso *O poder psiquiátrico*, coloca em jogo outros elementos. O asilo dos loucos já assoma como arma de guerra; a configuração interna dos quartos, a hierarquia que vai do psiquiatra-chefe às lavadeiras, tudo isto é assegurado por uma “[...] disposição tática, na qual os diferentes indivíduos ocupam

um lugar determinado e cumprem certo número de funções precisas” (FOUCAULT, 2003, p. 9). Não há mais referências a grandes mudanças culturais ou epistêmicas que formariam, posterior ou concomitantemente, o solo de práticas sociais; ao contrário, o próprio saber, em sua minúcia e desenvolver, é parte de um dispositivo político. A forma como se diz do louco, sua colocação em uma grade analítica que o identifica em espécie e sub-espécies, a própria terapêutica e as formas do interrogatório, enfim, tudo isto integra uma operação que “[...] consiste em quebrar a força descontrolada do alienado por essa espécie de violência astuciosa e súbita” (FOUCAULT, 2003, p. 13) que constitui o internamento psiquiátrico.

Foucault anuncia o eixo das mudanças que lhe separam, neste curso, das teses outrora defendidas na *História da Loucura*. Lá, tratava-se de fazer a história das representações da loucura na Renascença e na Idade Clássica, no contexto de uma história das mentalidades; aqui, trata-se de colocar, como núcleo analítico, um dispositivo de poder, que produz discurso; trata-se de localizar as práticas discursivas aonde elas se formam, nos dispositivos de poder, quer dizer, no asilo: não mais representação e mentalidade, mas, sim discurso de verdade e jogo de poder.

Conquanto na *História da Loucura*, Michel Foucault seguira os comentadores, apontando que Pinel e Esquirol — fundadores da psiquiatria — tinham aversão à violência (substituída pelo trato *humanístico* dos alienados), agora tratar-se-ia de ver como aonde o poder “[...] toca o próprio indivíduo, o poder é físico e, por isso mesmo, irregular; não no sentido de que é desenfreado, mas, ao contrário, no sentido de que obedece a todas as disposições de uma espécie de microfísica dos corpos” (FOUCAULT, 2003, p. 19), do que resulta que a violência é calculada junto a toda maquinaria asilar.

Se na *História da Loucura*, colocava-se a instituição no centro das análises, tentando mostrar o processo de institucionalização da psiquiatria, do que segue, indivíduos, coletividades e regras que os regem; agora, o escopo de Foucault é que o desnível do poder mantém a regularidade do asilo, posto que os indivíduos e as coletividades não são dados *a priori*, mas constituídos nas relações de poder, compreendidas enquanto instrumentos de individualização, e como estas mesmas relações são o fio constitutivo e mantenedor das instituições.

Por fim, a última diferença que aponta Foucault é ligada à noção de família: se outrora ele defendera que a psiquiatria no início do século XIX procurara introduzir o modelo familiar na instituição asilar, em fato, o correr das pesquisas fez aparecer, de um lado, que este movimento é tardio, por volta do século XX, e, de outro, que a utilização de um modelo familiar ou de aparelho de estado, enquanto decifreadores do dispositivo asilar, impediriam a detecção das relações de poder que o perpassam. Assim é que, agora, o crivo analítico sobre a maquinaria manicomial a tomará enquanto prática produtora de enunciados legítimos, estes integrados à uma microfísica do poder e de estratégias de poder que se desenvolvem no seu interior.

Entre os anos que separam a *História da loucura* de *O poder psiquiátrico* ocorreu a chamada *virada genealógica* (DOSSE, 1994, p. 281) no pensamento de Michel Foucault. Trata-

se, pois, da emergência de uma nova metodologia analítica, a *genealogia*, correntemente contraposta ou delimitada em relação àquela anterior, a *arqueologia*. Seriam três os elementos que marcariam esta *détour*; sua aula inaugural no *Collège de France*, *A ordem do discurso*; segundo, o princípio de sua militância junto ao *Groupe informations prison* (GIP); e, terceiro, seu elogio póstumo à Jean Hyppolite, *Nietzsche, a genealogia e a história* (DOSSE, 1994, p. 281-2). Qual o *corpus* desta mudança? De que trataria a arqueologia e que, agora, com a colocação em jogo da genealogia, estaria sendo posto de lado ou, no mínimo, repensado?

Na *Arqueologia do saber*, Foucault “[...] reflete sobre as precedentes análises históricas com o objetivo não só de explicitar ou sistematizar mas sobretudo de clarificar os princípios formulados a partir das próprias exigências das pesquisas” (MACHADO, 2007b, p. X). No cerne da arqueologia estariam os dois grandes movimentos historiográficos de seu tempo: de um lado, na história do pensamento e de correlatos, a aparição de inúmeras formas de *descontinuidade*, como limiares e rupturas; de outro, na história tradicional (econômica, política, institucional), a vinda à tona de grandes períodos, de estruturas de *long durée*. Para Foucault, não seria caso de uma oposição entre as inúmeras formas abertas do devir e a rigidez da estrutura, mas, sim, o aparecimento, lá e aqui, da crítica do documento; as antigas definições historiográficas tomavam o documento como o dado que comunicava sem ruídos o passado; agora, a própria organização do documento deve ser levada à cabo pelos historiadores a fim de que ele possa falar (FOUCAULT, 2007a, p. 1-21).

O documento como cerne da problemática historiográfica fez ocorrer a dissociação das teleologias e evolucionismos do campo da história. Em seu lugar, a toda potência, as descontinuidades e suas figuras — outrora o impensável da história — emergem como seus conceitos operacionais. Se os efeitos destas mutações epistêmicas vão longe, o principal seria a demolição da possibilidade de uma história global, que teria como objetivo cingir “[...] todos os fenômenos em torno de um centro único — princípio, significação, espírito, visão de mundo, forma de conjunto; uma história geral [posta em jogo pelo movimento ocorrido na historiografia] desdobraria, ao contrário, o espaço de uma dispersão” (FOUCAULT, 2007a, p. 12), cujo objetivo é a constituição de *quadros*, quer dizer, *séries de séries*: quais relações podem ser estabelecidas entre as diferentes séries fundadas sob recortes diferentes. Toda a metodologia histórica passaria a ter como força centrífuga as formas através das quais pode-se trabalhar o documento, objetivando constituir a série.

No fundo, diz Foucault, o que estaria em jogo nestas novas asserções acerca da história seria o descentramento do sujeito. Sob o véu das continuidades, das temáticas da consciência e das grandes teleologias outrora apreoadas pela filosofia da história, o objetivo seria garantir o sujeito enquanto último elemento fiador das unidades. A arqueologia definir-se-ia contra as teleologias, totalizações e grandes temas antropológicos. Seu objetivo seria delimitar um método

histórico isento de qualquer referência ao homem enquanto figura fundante ou pólo de atração das análises

Primeiramente subscrevendo a arqueologia como um método concernente ao campo da “[...] história das idéias ou do pensamento, ou das ciências ou dos conhecimentos” (FOUCAULT, 2007a, p. 23), Foucault intenta desentulhar estes domínios do saber das distintas formas de continuidade; não somente daquelas mais tributárias de uma analítica histórica — como tradição, influência, desenvolvimento, evolução, espírito e mentalidade —, mas, mesmo, das que pareciam mais imediatamente visíveis, como o livro e a obra; todas elas são relegadas por Foucault que as compreende como variáveis, relativas e dependentes de justificativa, provas e definições: não são dados naturais. Seu objetivo com este pôr em xeque é poder observar “[...] o domínio do conjunto de todos os enunciados efetivos [...] em sua dispersão de acontecimento [...] [fazendo vislumbrar, assim,] o projeto de uma descrição dos acontecimentos discursivos como horizonte para a busca de unidades que aí se formam” (FOUCAULT, 2007a, p. 30).

Diferenciando a arqueologia de formas de descrição da língua, seu objetivo seria saber o porque de dado número finito de enunciados terem sido formulados e não outros. A definição de enunciado não queda intento fácil; se a língua não o esgota, tampouco as formas de analítica de sentido o fariam. Se ele está ligado à fala e à memória, ao mesmo tempo, ele deve ter formas de registro, que lhe permitam, na efemeridade do dito, manter-se. Pô-lo no centro do crivo arqueológico exige a suspensão das formas de continuidade sob o risco, mesmo que subterrâneo, de continuar a referir-se a um operador de sínteses, a um sujeito, o que, por seu turno, impediria, talvez, o vislumbre de relações internas ou externas que as continuidades velariam.

A questão deslinda, pois, para as maneiras de determinar as unidades discursivas que ora serão objeto de descrição do arqueólogo; ou seja, trata-se de determinar, para além das jaulas da continuidade, o que permitiria ver uma unidade em dado grupamento de enunciados. Foucault argumenta que nem o objeto (que é constituído por um conjunto de enunciados) nem um estilo (compreendido como uma das facetas do enunciado) tampouco um sistemas de conceitos (posto sua inelutável finitude) e sequer uma persistência temática (visto que eles, os temas, somente são possíveis em um campo de possibilidades estratégicas) poderiam dar conta de fundar esta unidade: elas seriam já frutos de algo outro.

Tem-se, portanto, o sistema de dispersão dos discursos, que se dão enquanto *acontecimentos*. Deve-se estabelecer, visando tal unidade, *sine qua non* da análise arqueológica, um quadro de diferenças sobre este sistema, fazendo emergir uma formação discursiva compreendida como “[...] uma regularidade (uma ordem de correlações, posições, funcionamentos e transformações)” (FOUCAULT, 2007a, p. 43) entre objetos, estilos, conceitos e temas. Assim, a descrição teria o foco de mostrar as “[...] regras de formação [que] são condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de

desaparecimento) de uma dada repartição discursiva” (FOUCAULT, 2007a, p. 43), de uma dada formação discursiva.

Estabelecer as regras de formação de um discurso exige que se postule, primeiramente, sua *superfície de emergência* (os espaços acontecimentalizados aonde os discursos se dão e que permitem seu isolamento e diferenciação para fins analíticos), suas *instâncias de delimitação* (discursos, instituições, conjunto de indivíduos, etc., que delimitam o campo de estudos) e suas *grades de especificação* (segundo as quais separa-se, associa-se, reagrupa-se e se classifica os diferentes objetos *objetos* de discursos). A partir disto pode-se compreender como algo se torna objeto de discurso segundo o feixe denso de relações que o engendra. A formação discursiva seria, pois, a determinação da lei do aparecimento de um objeto, ou de objetos contraditórios, no seio do discurso.

Este feixe de relações — condição de emergência do objeto enquanto acontecimento discursivo — são sua colocação em um *campo de exterioridade* (diferenças, relações, justaposições, etc.). Foucault faz ressaltar relações *primárias* ou *reais*, que põe à baila o extra-discursivo; *secundárias* ou *reflexivas*, interiores ao discurso, mas que não reproduzem relações reais ou relações que permitam um objeto de discurso; e, por fim, *relações discursivas*, entre distintos discursos, nem internas nem externas, mas no limiar e que “[...] determinam o feixe de relações que o discurso deve efetuar para poder falar de tais ou tais objetos, para poder abordá-los, nomeá-los, analisá-los, classificá-los, explicá-los, etc. [e que caracterizam, portanto] o próprio discurso enquanto prática” (FOUCAULT, 2007a, p. 52). Trata-se, portanto, de analisar um sistema de formação tomado, em suma, como um conjunto de regras imanentes a uma prática e que a individualizam.

Mas entendamos: não são os objetos que permanecem constantes, nem o domínio que formam, nem mesmo seu ponto de emergência ou seu modo de caracterização; mas o estabelecimento de relações entre as superfícies em que podem aparecer, em que podem ser delimitados, analisados e especificados. (FOUCAULT, 2007a, p. 52-3)

Nem história do referente nem análise de significações: mas descrição das condições de possibilidade dos objetos do discurso; fazer ver como as regras próprias às práticas discursivas permitem a formação destes objetos, de modo a não serem redutíveis ao campo da língua ou dos signos. Com isto, mesmo o estabelecimento da lei das enunciações, se é fato que deve, primeiramente, fazer constituir o estatuto do *enunciante*, o faz somente para descentrá-lo; para tornar manifesta sua dispersão na rede de condições que permitem que ele enuncie, tornando, pois, natimortas às referências a qualquer sujeito, seja transcendental seja psicológico.

A descrição de um sistema de formação conceitual — espaço regular da formulação de conceitos — pressuporia, de maneira símile, a descrição da “[...] organização do campo de enunciados em que [os conceitos] aparecem e circulam” (FOUCAULT, 2007a, p. 62); quer dizer, o campo enunciativo é constituído por um *campo de presença* (retomada, reutilização ou descarte de enunciados), um *campo de concomitância* (enunciados estranhos aos estudados, mas que

funcionam como premissas destes) e o *domínio da memória* (enunciados não mais admitidos, mas que mantém com os enunciados em análise relações de gênese, continuidade ou descontinuidade), bem como por todo um rol de *procedimentos de intervenção* sobre os enunciados, cujo objetivo é sua recodificação sistemática, e são, pois, variáveis segundo a formação discursiva. Vê-se, pois, como um sistema de formação conceitual também depende de um feixe de relações postas em operação por estas série de elementos; eles são o nível pré-conceitual: os modos de ordenação e desenvolvimento, de dependência intra-conceitual, os domínios de validade, normatividade e atualidade presentes na formação discursiva; o nível pré-conceitual é o espaço de emergência dos conceitos com suas regularidades intrínsecas e que caracterizam as práticas discursivas.

No começo da *Arqueologia do saber*, Foucault advertira-nos que partiria de algumas formas de continuidade, nomeadamente as disciplinas. O desenvolvimento da análise, contudo, majorando a teia conceitual, leva a substituição destas por organizações de objetos e conceitos, bem como por tipos coerentes de enunciação, aos quais ele chama de *estratégias*. Segundo as coerências e estabilidades próprias, elas formariam temas ou teorias. O corpo dos questionamentos que este deslocamento considerável coloca, passa, então, por saber por que o campo dos acontecimentos discursivos, em sua dispersão sob o signo do aleatório, vão desaguar nestas sistematicidades chamadas estratégias. Foucault busca as respostas na determinação, primeiro, dos *pontos de difração do discurso* (a forma como duas enunciações, na mesma formação discursiva se excluem) que permitiram, a seu turno, a descrição dos *pontos de equivalência*, quando tais enunciações opostas devem ser postas sob o signo da decisão, gerando posteriormente, *pontos de ligação*; ou seja, sistematicidades, logo, uma estratégia. A acontecimentalização do discurso — a descrição destas instâncias de decisão — permite ver os motivos do aparecimento deste e não daquele, o que implica analisar o feixe de relações que conduzem ao princípio de determinação de um discurso ou enunciado. A determinação destas escolhas, destas decisões, passa pela analítica da função que o discurso em foco exerce em práticas não discursivas, pelas analíticas dos processos de apropriação do discurso, além, também, da analítica da relação das posições entre desejo e discurso.

Este último ponto — relações entre discurso e desejo — ser-nos-a nodal, e o retomaremos em tempo; por ora basta assinalar que, já aqui, para Foucault, “[...] a análise dessa instância deve mostrar que nem a relação do discurso com o desejo, nem os processos de sua apropriação, nem seu papel entre as práticas não discursivas são extrínsecos à sua unidade, á sua caracterização e às leis de sua formação” (FOUCAULT, 2007a, p. 75).

Pinçar uma formação discursiva no mar do enunciados implica definir como distintas estratégias derivam de uma mesmo jogo de relações; as escolhas que fundamentam as estratégias, por seu turno, são formas díspares por meio das quais aborda-se e orienta-se a massa discursiva produzida, e suas inúmeras possibilidades.

Nem proposição, nem frase nem ato de fala, o enunciado é a

[...] a modalidade de existência própria desse conjunto de signos [...] [que está] em relação com um domínio de objetos [...] [prescrevendo] uma posição definida a qualquer sujeito possível [situando-se] entre outras performances verbais [...] e estando dotado, enfim, de uma materialidade repetível. (FOUCAULT, 2007a, p. 122)

O enunciado é uma função, pois, que cruza inúmeros níveis. Ele é mais um feixe de relações que uma coisa. Uma seqüência de enunciados, apoiados em um mesmo sistema de formação, em uma mesma formação discursiva, dá origem a um discurso, que determina, pois, como a dispersão dos acontecimentos enunciativos se coadunam. Assim, a função enunciativa determina quais objetos, quais sujeitos, quais conceitos, quais estratégias. As práticas discursivas, nas fronteiras do discursivo e do não discursivo, determinam, em uma geografia e cronologia próprias, a função enunciativa.

O campo próprio da arqueologia seria o domínio do enunciados, buscando suas formas de grupamento e os instrumentos de sua descrição. Abordando o discurso como um bem raro, trata-se de ver como ele aparece e permanece por conta de sua positividade de coisa produzida, diferenciável em cada campo discursivo e como esta positividade é um *a priori* histórico do discurso, situando este em seu devir e em sua regularidade.

Os enunciados enquanto acontecimentos e enquanto coisas constituem o *arquivo*, que é “a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimento singulares [...] o sistema de sua enunciabilidade [...] o sistema de seu funcionamento” (FOUCAULT, 2007a, p. 147), que diferencia e especifica a multiplicidade dos discursos; o arquivo é “[...] o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados (FOUCAULT, 2007a, p.148) e que os oferece segundo sua regularidade. Sendo-nos impossível determinar nosso próprio arquivo, posto que estamos nele, ele permite que tracemos nossos limites, visto que o nosso arquivo termina quando aquilo que já não podemos dizer começa a se encorpar. “A revelação do arquivo [...] forma o horizonte geral a que pertencem a descrição das formações discursivas, a análise das positivities, a demarcação do campo enunciativo” (FOUCAULT, 2007a, p.149). O conjunto destas pesquisas tem o nome de arqueologia, que é a

[...] descrição que interroga o já dito no nível de sua existência, da função enunciativa que nele se exerce, da formação discursiva a que pertence, do sistema geral de arquivo de que faz parte. A arqueologia descreve os discursos como práticas especificadas no elemento do arquivo. (FOUCAULT, 2007a, p. 149)

Vimos que Foucault pôs-se, pois, primeiramente no campo da história das idéias; contudo, seu objetivo é “[...] desconstruir o campo do historiador” (DOSSE, 1994, p. 270); a arqueologia seria a recusa da história das idéias, contaminada, no dizer de Foucault, pelas figuras da totalidade e da continuidade. A arqueologia busca dar um campo próprio ao discurso, sem buscar reconstruir uma forma única de continuidade, ou qualquer continuidade, que não seja a descrição de um “discurso-objeto” (FOUCAULT, 2007a, p. 158). As principais formas da

continuidade na história das idéias seriam referentes à novidade (e à uma distinção velho e original); à analítica das contradições, desfeitas ou minimizadas, em prol de uma continuidade; às maneiras de proceder a comparação, lá constantes como meio a fim de constituir uma unidade maior, da *Weltanschauung*. Por fim, quanto às formas por meio das quais operam-se as transformações, posto que, para os historiadores, tratar-se-ia, de seguir a cronologia dos calendários.

A arqueologia põe abaixo tudo isto. Enquanto método analítico, suas preocupações se dão em torno da determinação da regularidade das práticas discursivas e das regras enunciativas ao invés de uma oposição frouxa entre o novo e o velho; mostrar os espaços de dissensão, em seus distintos níveis e se dizem respeito a contradições internas de uma mesma formação discursiva, ou se, ao contrário, põe em lados opostos do tabuleiro enunciativo formações discursivas distintas; ao invés de uma comparação que intentasse reconstruir, sob o véu das aparências, uma mesmidade, fazer aparecer as diferenças e o que as distingue; por fim, compreender que, enquanto campo próprio, com uma existência autônoma, que tem uma ordem distinta do sucessivo e do simultâneo, variável, segundo as distintas formações discursivas, o discurso deve ser pensado em outros marcos.

Esta problemática arqueológica é posta de lado por Foucault, já no ano seguinte, conforme apontamos, juntos com François Dosse. N'A *ordem do discurso* muitos elementos arqueológicos permanecem no entanto. Primeiramente, a preocupação em suspender a elisão da ordem do discurso; ela é situada na exclusão dos sofistas, desde quando a filosofia não parou de achatar o discurso, tornando-o “[...] mero aporte entre pensar e falar” (FOUCAULT, 2005, p. 46). O mecanismo próprio desta elisão teria sido a proposição de “[...] uma verdade ideal como lei do discurso e uma racionalidade imanente como princípio de seu desenvolvimento, reconduzindo também uma ética do conhecimento que só promete a verdade ao próprio desejo de verdade e somente ao poder de pensá-la” (FOUCAULT, 2005, p. 45). Segundo, a denúncia das formas da continuidade; contudo, já não são marcadas somente no campo da história, mas, também, e principalmente, no da filosofia, coadunadas com as formas de achatamento do discurso: o sujeito fundamente, a experiência originária, a mediação universal.

Foucault faz saber a existência de uma ordem do discurso, que não é mais apontada, como outrora, mero feixe de relações, que constituem objetos e sujeitos. Há um temor desta “[...] realidade material de coisa pronunciada ou escrita; [uma] inquietação diante dessa existência transitória destinada a se apagar, sem dúvida, mas segundo uma duração que não nos pertence” (FOUCAULT, 2005, p. 8). Se Foucault pensava já na *Arqueologia*, em uma economia do discurso, compreendido como recurso raro, “[...] como um bem — finito, limitado, desejável, útil — que tem suas regras de aparecimento e também condições de apropriação e de utilização” (FOUCAULT, 2007a, p. 137); se já ali, a existência de uma questão do poder em torno do discurso era posta, “[...] não simplesmente em suas aplicações práticas [...] [mas, sim,] por

natureza, [o discurso é] o objeto de uma luta, e de uma luta política” (FOUCAULT, 2007a, p. 137); isto era enxergado — e relegado — sob o signo do não-discursivo, e não era aqui que a arqueologia vinha repousar. Agora se trata de compreender estes procedimentos de intervenção e organização do discurso, que tem “[...] por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e terrível materialidade” (FOUCAULT, 2005, p. 9).

Opera-se, pois, uma distinção entre *procedimentos de exclusão*, concernentes “[...] à parte do discurso que põe em jogo o poder e o desejo” (FOUCAULT, 2005, p. 21): *interdição, separação e rejeição* (por exemplo, razão e loucura) e a *vontade de verdade*; existem também os *procedimentos internos*, que buscam submeter à dimensão de acontecimento e de acaso do discurso: *comentário, o autor enquanto função, as disciplinas*. Por fim, os *procedimentos de sujeição do discurso* “[...] que permitem o controle dos discursos” (FOUCAULT, 2005, p. 21): o *ritual* (que define a qualificação dos sujeitos que falam), as *sociedades do discurso* (procedimentos de produção e circulação de discursos em espaços restritos), as *doutrinas* e, finalmente, as formas de *apropriação social do discurso*.

Desfazer a elisão do discurso implica questionar a vontade de verdade, restituir o caráter de acontecimento do discurso e suspender a soberania do significante. Para tanto, Foucault formula quatro exigências de método. Um *princípio de inversão*: ver “[...] o jogo negativo de um recorte e de uma rarefação do discurso (FOUCAULT, 2005, p. 52) aonde a tradição vê a fonte, expansão e continuidade do discurso, como o autor, a disciplinas e a vontade de verdade. Um *princípio de descontinuidade*, que consiste em tratar os discursos “[...] como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem” (FOUCAULT, 2005, p. 52-3). Um *princípio de especificidade*, que significa compreendê-lo como uma “[...] violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo caso; e é nesta prática que os acontecimentos do discurso encontram o princípio de sua regularidade” (FOUCAULT, 2005, p. 53). Por fim, um *princípio de exterioridade*, quer dizer, passar da aparição do discurso e sua regularidade às suas condições externas de possibilidade.

Por trás destes princípios, quatro noções que centrifugam a análise: acontecimento, série, regularidade, condição de possibilidade, que se opõem à criação, à unidade, à originalidade e à significação. Se aqui, ainda, Foucault recupera noções da arqueologia do saber; se seu objetivo é “[...] introduzir na raiz mesma do pensamento o acaso, o descontínuo e a materialidade” (FOUCAULT, 2005, p. 59) fundado em um “materialismo do incorporeal”, quer dizer, na noção de *acontecimento* compreendido como algo que “[...] não é da ordem dos corpos” (FOUCAULT, 2005, p. 57), mas que se efetiva na materialidade, posto que é feixe de relações materiais, da dispersão da materialidade; enfim, se inúmeros pontos ainda permanecem, é também nodal que se compreenda as novas noções.

A *ordem do discurso* é um programa de pesquisas. Em sua última parte, após expor, sinteticamente, a bússola de seu pensamento a devir, Foucault divide o percurso a ser feito em

dois conjuntos, um que ele chama de *crítico* e, outro, chamado de *genealógico*. O primeiro lidaria com os procedimentos de rarefação do discurso, focando-se, pois, no princípio de inversão; nesta grade de pesquisa, Foucault anuncia, como temáticas possíveis, a sexualidade, as questões relativas à confissão, a vontade de verdade, a problemática penal e toda uma série de pontos que serão retomados por todo o restante de sua vida, em seus cursos, artigos e livros.

Um dos nossos interesses nessa pesquisa é compreender como se dá essa passagem do método arqueológico para o genealógico no pensamento de Foucault. Pensamos que, na genealogia, além das preocupações arqueológicas descritas até aqui, estaria em jogo as demais exigências de método; nela, o escopo seria “[...] a formação efetiva dos discursos [...] ao mesmo tempo dispersa, descontínua e regular” (FOUCAULT, 2005, p. 65-6). A descrição genealógica quer aprender a formação do discurso “[...] em seu poder de afirmação [...] [em seu] poder de constituir domínios de objetos, a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas” (FOUCAULT, 2005, p. 69-70). Para Foucault, as análises críticas e as genealógicas não se opõem, mas, antes, se apóiam.

Foucault formula, pois, um outro programa enquanto norte das pesquisas. Não se trata mais da arqueologia; o conceito de enunciado, central em seu grande livro de método, aqui já escasseia e, de todo modo, não é em torno dela, ou de seu fantasma, que as preocupações de Michel Foucault se dão. Trata-se, sem dúvida, da emergência de uma nova racionalidade em suas pesquisas; trata-se, pois, de um limiar. À ele, acompanha-se, conforme exposto acima, seu engajamento junto ao GIP. Seu *Manifesto* (1971) faz uma dupla denúncia, de um lado, do aumento do cerco policial, e de outro, da área de silêncio articulada em torno das prisões; além do que, faz queixas relativas à figura do detento, apresentado como uma personagem que ninguém sabe o que é. Para Foucault, não se trata de formular um programa de luta anti-carcerária, mas de denunciar o aparato da prisão ele mesmo (FOUCAULT, 2006, p. 1-3).

Estes argumentos são recuperados em repetidos textos ao longo deste ano. Em *Um problema que me interessa há muito tempo é o do sistema penal*, Foucault afirma, de um lado que “[...] no momento, minhas atividades são essencialmente práticas. Um dia, talvez, tentarei fazer o balanço desse movimento que está se desenhando” (FOUCAULT, 2006, p. 33) — e acrescentemos este aspecto prático como um dos constituintes das séries que deram origem ao *Vigiar e Punir*; e, de outro, relendo suas obras, afirma que

[...] em *As palavras e as coisas* estudei principalmente lençóis, conjuntos de discurso. Em *Arqueologia do Saber* também. Atualmente, novo movimento de pêndulo: estou interessado nas instituições e nas práticas, nessas coisas de algum modo debaixo do dizível (FOUCAULT, 2006, p. 34)

Em outro texto, já de 1973, intitulado muito sugestivamente *Da arqueologia à dinástica do poder*, Foucault afirma que esta é a “[...] relação que existe entre esses grandes tipos de discurso que podem ser observados em uma cultura e as condições históricas, [...] econômicas, [...] políticas de seu aparecimento e de sua formação” (FOUCAULT, 2006, p. 49).

Vê-se, pois, o delineamento de uma nova metodologia, e, portanto, novos correlatos e objetos. Seu nome será *genealogia* e Foucault, com isto, se delimita decisivamente em um horizonte nietzscheano. Contudo, ao contrário da arqueologia, esta nova metodologia não mereceu, por parte do filósofo francês, uma elaboração teórica do mesmo porte e grau. Afinal de contas, de que trata a genealogia? Pode algo como um pequeno artigo feito enquanto exéquias à J. Hyppolite — introdutor de Hegel na França, algo bastante significativo; e terceiro marco de sua virada, se confiarmos em François Dosse — orientar uma série tão grande de pesquisas, sob as quais ele veio a se debruçar? Nesse sentido, nosso problema de pesquisa, para um próximo artigo, é: até que ponto podemos dizer que existe uma correlação entre o método arqueológico e o genealógico em Foucault? Em que esses dois métodos se diferenciam na análise das práticas?

Bibliografia

DOSSE, F. **História do estruturalismo: O canto do cisne – de 1967 a nossos dias**, Campinas: EDUNICAMP/Ensaio, 1994

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

_____. **A ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Ditos e escritos IV:: Estratégia, Poder-Saber**, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006

_____. **Doença Mental e Psicologia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. (org.) **Eu, Pièrre Rivière, que degolei minha mãe, meu irmão e minha irmã**, Rio de Janeiro: Graal, 1973

_____. **Histoire de la folie à l'âge classique..** Paris: Gallimard, 1972.

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2007b.

_____. **O poder psiquiátrico (1973-1974)**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Resumo dos cursos do Collège de France: 1970 -1982**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MACHADO, R. **Por uma genealogia do poder in Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2007b.

SEUS OLHOS, MEUS OLHOS, NOSSOS OLHOS D'ÁGUA

Emerson Oliveira do Nascimento

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Católica de Campinas, estudos por três anos no Conservatório Musical de Tatuí, tocando em seguida em orquestras e bandas musicais. Atualmente cursa Mestrado (Filosofia) na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).

Resumo

O texto em questão tem por princípio anunciar-se como um ensaio. O objeto de sua crítica será a obra de Conceição Evaristo intitulada, “Olhos D’água” de 2020. Essa obra traz um compêndio de dezessete pequenos contos que, na leitura apresentada, representa uma unidade. Uma unidade que não só nos diz de um espaço geográfico em comum, como lança aos nossos olhos um sujeito ao qual, historicamente relegado por nós, ocupa um espaço de puro esquecimento. Provocaremos o leitor anunciando que Conceição, na verdade, com esse texto, nos apresenta um espelho e nesse espelho um sujeito que, drasticamente o reflexo, negamos olhar

Palavras-chave: presente, temporalidade, espelho, reflexo.

Abstract

The text in question has the principle of announcing itself as an essay. The object of his review will be the work by Conceição Evaristo entitled, “Water Eyes” from 2020. This work brings a compendium of seventeen short stories that, in the presented reading, represents a unit. A unit that not only tells us about a common geographic space, but also casts before our eyes a subject to whom, historically, relegated by us, occupies a space of pure oblivion. We will provoke the reader, announcing that Conceição, in fact, with this text, presents us with a mirror and in that mirror a subject that, drastically the reflection, we refuse to look at.

Keywords: present, temporality, mirror, reflection

Introdução

*Despencados de voos cansativos
Complicados e pensativos
Machucados após tantos crivos
Blindados com nossos motivos*

*Amuados, reflexivos
E dá-lhe antidepressivos
Acanhados entre discos e livros
Inofensivos
Será que o sol sai pra um voo melhor?
Eu vou esperar, talvez na primavera
O céu clareia, vem calor
Vê só o que sobrou de nós e o que já era.*
(EMICIDA, Passarinho, 2015)

Há quem diga que um romance, figura sim, como um espelho. Todavia, o que nos reflete põe em nossa frente, nossas culpas, nossos anseios, mas nunca nada além de nós mesmos. Tudo ali nos é familiar e, então, se for um bom romance, um espelho e um bom reflexo, saltamos para o centro dele e assumimos o mundo de lá como o mundo de cá. E quando nos convém, fechamos suas páginas, transpomos a borda do espelho ao lado de cá e dormimos o sono dos justos. O que nos aflige fica do outro lado. Acomodamo-nos. Temos a garantia, como Deus, de separar, com todas as nossas certezas, o que convém e o que não convém, catalogamos e hierarquizamos as questões por seu grau de importância, mas o que dispomos, como livros na estante, são as nossas vidas, lânguidas, monótonas, perdidas nas milhares de aventuras que se esboçam, sem jamais se comprometerem.

O mundo que se compõe, é o mundo dos “eleitos”. O mundo da necessidade, encadeado, sequencial. O mundo em que o homem, e não qualquer homem, é a medida de todas as coisas. O mundo em que a esperança tem passado, presente e futuro e todos somos beneficiários de garantias. Aqui, deste lado, categorizamos os sentimentos e o amor ao próximo, ainda que seja uma máxima, tem endereço certo. Nossa moral cristã amarra, com frágeis fios, todos os nossos costumes e por insegurança idealizamos a família, a religião, a política. Tudo habita o mundo da perfeição, inacessível às nossas consciências e corrompida pelos nossos corpos.

Se voltamos a esta “literatura reflexo”, a este espelho que tudo nos diz. O que reflete ele se não o que deliberadamente escolhemos? Ora, somos demagogos de nós mesmos, embebidos narcisicamente por nossa imagem, é por meio dela que se estende o mundo à nossa volta. Um mundo cuja arquitetura tem projeto específico, demarcando os espaços e nestes espaços quem deve ou não ocupá-los. Mas há um ponto de onde tudo parte do qual somos o início. Como imagem e semelhança, não criamos, mas ordenamos, categorizamos, dispomos as ideias como se ordenassem coisas. Nossa linguagem é viciada e viciosa. Pela palavra a honestidade padece em sua própria estrutura e ávidos por restaurar o que a realidade não dá conta, rifamos o presente em detrimento de um futuro. Ébrios, no caráter e no verbo, tomamos o

simples pelo o universal, trabalhamos demasiadamente, amamos na mesma proporção.

Repletos de nós mesmos fazemos de nosso mundo nossa imagem e semelhança. Um todo do qual, nada de fora pode participar e dele nada pode sair. Bem ao modelo da mônada leibniziana.

O que está em questão é que somos, em larga medida, todos salafrários. Salafário como aquele que renuncia a contingência de sua liberdade para se petrificar em valores externos que em troca o condicionam; O salafário, reivindica, sempre, uma existência de direito, vive sobre nuvens negando a existência dos fatos. Isto posto, o salafário é nada mais, nada menos, que o indivíduo que opta por fundir sua existência de fato, a sua posição social, a valores conservadores, imutáveis, herdados de geração em geração, valores que de antemão norteiam necessariamente um sentido a sua vida. Enfim, o salafário, é um eleito, um predestinado em que tudo harmonicamente está estabelecido.

Conceição Evaristo, nosso espelho

No entanto, Conceição Evaristo nos apresenta um espelho, e seu o reflexo é exatamente o que negamos ver. Não obstante, este reflexo se impõe comprimindo os limites de nossa negação. Fatigados de nós mesmos o reflexo nos íntima, é real, é duro, é transbordante em sua mais completa existência. Dos nossos olhos, com blefarostato em riste, ela rompe as pálpebras, para nos impelir. “Eis aqui. Veja!”. Despertamos, não há mais o que negar. Como um monolito, duro pelas agruras do tempo, um novo sujeito se apresenta, ele é novo para nós, mas não porque surge no momento presente, não, ele é novo porque o seu apagamento pelos últimos trezentos anos o legou ao esquecimento. Esquecemos a sua cor, a sua origem, a sua humanidade. No entanto, o sujeito de Conceição Evaristo tem uma peculiar forma de existir, ou de não existir. O trocadilho aqui é muito oportuno. Sua peculiaridade está no tempo, nos afetos, na proximidade real com a morte.

Podemos dizer que há, na obra “Olhos d’Água” de Conceição Evaristo uma metafísica da temporalidade? Acreditamos que sim. Mas o tempo em Conceição é tão somente o tempo presente. O sujeito de Conceição emerge de um passado que não é seu, foi-lhe imposto, para cravar âncoras em um presente sem espaço para o futuro. O presente se eleva como um lapso de tempo catastrófico, em que cuja circularidade se encerra nele mesmo. Deste presente não há uma janela que se abra para o futuro. As horas que avançam, cronologicamente, são incapazes de romper o ciclo, se elevam e caem como meteoros no mesmo lugar. Há a espera do próximo instante, mas ele não é capaz de saltar para a confiança incerta do futuro.

Assim era o presente que doía no peito de Ana Davenga.

O peito de Ana Davenga doía de temor. Todos estavam ali, menos o homem dela. Os homens rodeavam Ana. E as mulheres como se estivesse formando pares para uma dança, rodeavam seus companheiros, parando atrás de seu homem certo. Ana olhou todos e não percebeu tristeza alguma.

O que seria aquilo? (EVARISTO, 2020, p. 22)

Resposta? O presente. Escondido por trás de outro presente envolto neste jogo mimético de pique-esconde. O que se revela é o próprio instante que avança cronometrado, que se lança nas horas, mas se perde no tempo. As horas em Conceição elas não se quebram, perfazem gerando mais e mais caos. Nunca sabemos o que esperar no próximo segundo. Tudo está ali e agora, sem passado, só o presente que se liga a outro presente. Nunca um presente de esperança, por que se assim fosse, seria alçar desejos no futuro. Sempre presente do presente. E quando menos se espera a felicidade é rompida e o caos escoia pelos furos do presente ainda quente na cama de Ana e Davenga. “De cabeça baixa, sem encarar os policiais a sua frente, Davenga pegou a camisa e desse gesto se ouviram muitos tiros” (EVARISTO, 2020, p. 22).

Há esta complementaridade com o tempo nos personagens de Conceição, todos viram a chave do agora para o próximo agora, uma página em branco para outra página, também em branco. Tudo se perfaz, em uma contínua irracionalidade do tempo, sua duração constitui o próprio infortúnio do homem, o nosso, o de Conceição. Com presentes caóticos o sujeito de Conceição parte de um mesmo lugar que o sujeito de Faulkner. Em Faulkner o que se descobre é tão somente o presente, é o que diz Sartre a seguir:

Não o limite ideal cujo o lugar é plausivelmente demarcado entre o passado e o futuro: o futuro de Faulkner é catastrófico por essência; é o acontecimento que nos aborda como ladrão, enorme, impensável – que nos aborda e desaparece. Não há nada para além desse presente, já que o futuro não existe. O presente surge não se sabe de onde, expulsando um outro presente; é uma soma perpetuamente recomeçada. “E...e... e depois” (SARTRE, 2005, p. 94)

Ainda que tanto em Conceição quanto em Faulkner não exista a menor sombra de um possível futuro o que os diferencia são suas relações com o tempo. Conceição narra uma continuidade de presentes que não se separam:

Ana Davenga alisou a barriga. Lá dentro estava a sua, bem pequena, bem sonho ainda. As crianças, havia umas que de longe, ou às vezes de perto, acompanhavam as façanhas dos pais. Algumas seguiram pela mesma trilha. Outras, quem sabe, traçaram caminhos diferentes. E o filho dela com Davenga, que caminho faria? Ah, isso pertence ao futuro. Só que o futuro ali chega rápido o tempo de crescer era breve. O de matar ou morrer chega breve, também. (EVARISTO, 2020, p. 24)

A continuidade temporal se encerra nela mesmo, “tudo chega muito rápido”, pois não há o espaço para a maturação do futuro, em Conceição o presente está prenhe dele mesmo, de modo que jamais poderá gestar um futuro.

Por outro lado, contra a continuidade de Conceição está a quebra do tempo em Faulkner. Faulkner faz de sua narrativa uma adição de acontecimentos, rompidos por espaço e tempo. Ações que em um tempo presente explodem esfarelando-se pelo espaço. Explodem por que o tempo foi quebrado:

Fui até a cômoda e peguei o relógio com o mostrador ainda para baixo. Bati o vidro contra o canto da cômoda e pus os fragmentos em minha mão e os coloquei no cinzeiro e arranquei os ponteiros e também os coloquei no

cinzeiro. O relógio continuou a tiquetaquear”. (FAULKNER Apud, SARTRE, 2005, p. 94)

Como o futuro em Faulkner foi subtraído, as suas ações se dão sempre no passado, é sempre uma ação que já se fez. Os homens de Faulkner não tem porvir, nunca dizem “Eu sou, sempre dizem, eu era” O passado sempre ganha um contorno sólido, nítido. Está sempre à espreita, de olhos no presente.

Eu lhe dou o mausoléu de toda esperança e de todo desejo (o pai de Quentin lhe dá o relógio que pertencera ao avô dele). É mais que dolorosamente provável que você irá usá-lo para obter o *reducto absurdum* de toda a experiência humana, mas ele não satisfará suas necessidades individuais, como tão pouco satisfaz as dele (do avô) ou as de seu pai. Eu lhe dou para que você lembre do tempo, mas para que de vez em quando possa esquecê-lo por um momento e não gaste todo o seu fôlego tentando conquistá-lo. Porque nenhuma batalha jamais é vencida (...) Elas não são sequer travadas. O campo de batalha só revela ao homem sua loucura e seu desespero, e a vitória é uma ilusão dos filósofos e dos tolos. (FAULKNER Apud, SARTRE, 2005, p. 94)

Esse é o tempo de Faulkner. Um futuro inútil pelo que não há a menor condição de existir e se cogitado, não passa de uma tênue ilusão. Já o presente é esse mar agitado em que o passado retorna com frequência, com invasões grotescas de lembranças e obsessões. Esse é o homem de Faulkner, alguém privado de todos os possíveis, pois não há futuro, alguém explicado tão somente pelo passado constante, por aquilo que fora.

Já o homem de Conceição Evaristo é o homem do limítrofe, com os pés fincados no presente, busca sempre um avanço, mas não havendo futuro para seguir, retorna cabisbaixo. Para esses sujeitos. “A corda bamba do tempo, varal no qual estava estendida a vida era frágil, podendo se romper a qualquer hora (EVARISTO, 2020, p. 67). Às vezes, surge um arroubo de seguir a qualquer custo e então se corre, se corre para ganhar tempo, um tempo que se esvai, é o que faz o personagem no conto o “Cooper de Cida”. “Cida corria o tempo todo querendo talvez vazar o minguido tempo de viver” (EVARISTO, 2020, p. 65). A pressa de Cida certamente é um sintoma da vida presente, é uma posição obrigatória de uma temporalidade sem passado e sem futuro. O presente exige resultados, ele é urgente:

A vida seguia no ritmo acelerado de seu desejo. Trabalho, trabalho, trabalho. O dia entupido de obrigações. Noite festejada por encontro de rápidos gozos. Os amores tinham que ser breves. Cursos, estudos, somente aqueles que proporcionaram efeitos imediatos. Nada de sala de aulas durante anos e anos e de leituras infinitas. – Aprenda inglês em seis meses. Garantimos a sua aprendizagem em cento e oitenta dias. Nada de gastar o tempo curto e raro. É preciso correr, correr para chegar antes, ... (EVARISTO, 2020, pg. 67)

Todavia a pressa é um subterfúgio da urgência imediata, o sujeito de Conceição Evaristo, habita um não lugar, restrito, condicionado, arquitetado cuidadosamente para que assim seja. Qual a eficiência desta geografia? A negação perpétua do futuro. O sujeito de Conceição é exatamente aquele que se refere Aimé Césaire: “Falo de milhões de homens arrancados a seus deuses, suas terras, seus costumes, sua vida, a vida, a dança, a sabedoria. Estou falando de

milhões de homens que foram inteligentemente inculcados pelo medo, o complexo de inferioridade, o tremor, o ajoelhar-se, o desespero, o servilismo” (CÉSAIRE, 2020, p. 25). Esse resgate de Césaire se cristaliza no agora e a corrida de Cida assim como a espera de Ana Davenga, é uma corrida contra ela própria, não perdendo e não ganhando nunca.

Mas o limítrofe deste indivíduo não se restringe tão somente ao tempo. O andar sobre a corda-bamba em Conceição é uma questão premente, séria. Ele se estende também, e não tão somente como já vimos e veremos, ao tempo. A condição limite se apresenta largamente na condição dos afetos desse indivíduo. Um indivíduo que se coloca entre o amor e o ódio.

O amor em Conceição se liga também a sua disposição de temporalidade, como vimos o tempo que encara o indivíduo apresentado pela escritora, não tem passado, nem futuro, está encerrado no agora presente. O amor, nestas circunstâncias, sofre com a cronologia do tempo. O amor que herdamos no mundo ocidental é o desejo por aquilo que não possuímos, é uma falta, uma ausência que não se explica.³ Ora, mas aqui está o nó górdio. Se o amor para nós se apresenta como falta, a sua superação está na esperança. A grande questão é que a esperança é, em- si- mesma, um projeto do futuro. É esperar, no estrito senso do verbo, que o desejo se una ao objeto desejado. Mas, se o que está em jogo é a cronologia temporal do indivíduo que é apresentado por Conceição, e como vimos não lança mão ao porvir, pois ele não existe, o amor como *esperar* está comprometido. Se não há o que esperar, pois esperar é esperar pelo amanhã, e o amanhã não existe. Como se dá o amor? O amor é corporal, nada mais presente, nada mais real.

No conto Luamanda é perceptível esse processo, tanto o acesso a esse amor corporal quanto a negação dele. Luamanda tem um primeiro amor aos onze anos. “Sentimento esquivo, onde se misturavam revistas em quadrinhos, giz colorido, partilha de pão com salame” e logo depois, com a descoberta do amor pela mãe complementada pela surra. O corpo era o termômetro do sentimento. O mesmo que ama, sofre a dor de ser amado. “O amor dói?” (EVARISTO, 2020, p. 61). Sempre irá doer se o ponto de partida é o corpo. Aos treze anos Luamanda troca de corpo, troca de amor “...e ambos se lambuzavam um no corpo do outro”. (EVARISTO, 2020, p. 63).

Luamanda continua seu amor corporal, visceral, existente.

Depois, em outro tempo, quando já acompanhada de várias vivências, ela deparou-se com um homem que viria inaugurar novos ritos em seu corpo. Uma sensação estranha algo como um jorro-d’água ou um tapa inesperado caiu sobre o rosto de Luamanda, ao avistá-la pela primeira vez. Ele sorriu o sorriso desgrudando da face dele e mordendo lá dentro dela. (EVARISTO, 2020, p. 63)

³ Não te amo como se fosse rosa de sal, topázio/ ou seta de cravos que propagam o fogo: /amo-te como se amam certas coisas obscuras,/ secretamente, entre a sombra e a alma./ Amo-te como a planta que não floriu e tem/dentro de si, escondida, a luz das flores,/e, graças ao teu amor, vive obscuro em meu corpo/o denso aroma que subiu da terra./Amo-te sem saber/como, nem quando, nem onde,/amo-te diretamente sem problemas nem orgulho:/amo-te assim porque não sei amar de outra maneira,/a não ser deste modo em que nem eu sou nem tu és,/tão perto que a tua mão no meu peito é minha,/tão perto que os teus olhos se fecham com meu sono. (NERUDA, 1958, p.54).

O amor em Conceição Evaristo é isso, um amor que tem forma, conteúdo, extensão e profundidade. Eles se trocam, do mais velho para o mais moço, do maior para o menor, do rígido e intumescido para o flácido, do masculino para o feminino. O amor é uma dança de corpos⁴.

Mas o corpo que se apresenta tão proeminente para com o amor é ao mesmo tempo um receptáculo da dor. Amor e dor, neste ponto, são siameses. Disputam o mesmo espaço, se Luamanda tinha em seu corpo a disponibilidade para com o amor, o mesmo não se pode dizer do conto Di Lixão. O personagem neste conto segrega todo o corpo para a deliberação da dor.

A dor ao corpo não é nova no pensamento ocidental. O cristianismo reforça inúmeras vezes o sacrifício pela dor. Todavia, no pensamento cristão, a dor assume uma forma de purificação. A dor é uma condenação às inúmeras faltas cometidas pelo corpo que aprisiona a alma, forçando-a a um curso que não o da sua natureza. A dor figurada no cristianismo também pode tomar a forma de compaixão. E o instrumento corpo a conduz para o livramento e salvação dos demais, esse é o exemplo de Cristo. Um Cristo salvador que tomou todas as dores sobre si.⁵ Mas esse não é o caso de Di Lixão, que não está para salvar ninguém, muito menos salvar-se. A dor neste caso é uma condição de vida que se materializa no corpo. “O dente de Di Lixão latejava compassadamente. Ele era uma dor só. As dores haviam se encontrado. Doía o dente. Doíam as partes de baixo. Doía o ódio” (EVARISTO, 2020, p. 78).

O corpo do indivíduo em Conceição Evaristo, é um intermédio entre a necessidade de existir e a realidade da existência. A necessidade de existir ela conduz a luta diária para manter-se no tempo presente é o constante caminhar pela corda bamba, cujo fim parece determinado, a queda é límpida e certa. A realidade de existência é que este indivíduo é computado, quando muito, como estatística. O seu corpo é um corpo objeto, cujo fim só a morte pode dar conta. E ela, a morte, usa das mais diversas artimanhas. Ela foi ao encontro de Ana Davenga como força estatal, ao encontro de Duzu Querência, como alucinação. Pisoteou Maria por uma má interpretação e puro preconceito, postergou a vida de Natalina apesar do estupro violento⁶

Considerações finais

Mais que uma ceifadora de vidas, a morte, em Conceição Evaristo, firma um espaço cronológico. O presente ele pode apenas se voltar sobre si mesmo, mas jamais alçar vôos para o

⁴ E cada vez que uma mergulhava na outra, o suave encontro de suas fendas-mulheres engravidava as duas de prazer. E o que parecia pouco, muito se tornava. O que finito era, se eternizava. E um leve e fugaz beijo na face, sombra rasurada de uma asa amarela de borboleta, se tornava uma certeza, uma presença incrustada nos poros da pele memória. (EVARISTO, 2020, p. 63).

⁵ Verdadeiramente ele tomou sobre si as nossas enfermidades, e as nossas dores levou sobre si; e nós o reputávamos por aflito, ferido de Deus, e oprimido. Mas ele foi ferido por causa das nossas transgressões, e moído por causa das nossas iniquidades; o castigo que nos traz a paz estava sobre ele, e pelas suas pisaduras fomos sarados. Isaías 53:4,5

⁶ Todos são contos que estão no livro Olhos D'água que o leitor pode verificar, todos os contos com uma morte como fechamento.

futuro. A morte se coloca à espreita entre um e outro. Os indivíduos jamais esperam pelo amanhã, eles têm de súbito a vida retirada e o presente retorna. Os sujeitos eles nos encaram, fixam seus olhos nos nossos e nos interpelam. Nada do que se passa somos inocentes.

Por isso, Conceição Evaristo nos aponta um espelho. Ela quer que encaremos as mazelas de milhões de homens que foram inteligentemente inculcados pelo medo, o complexo de inferioridade, o tremor, o ajoelhar-se, o desespero, o servilismo. Mas ela o faz não para solicitar compaixão, ela o faz para nos afrontar nos mostrando no que nos convertemos. Ela nos expõe que somos uma civilização que optou e opta por fechar os olhos para seus problemas mais cruciais. Ela nos diz o quanto somos uma civilização doente.

O leitor verá, que ao longo do texto muitas questões foram apontadas, algumas respondidas, outras tantas ficaram em aberto, estas sim, requerem nossa atenção em pesquisas futuras. Mas fique aqui neste ensaio apenas a indicação que o texto de Conceição Evaristo, “Olhas d’água” é um espelho frente a nós do ao qual não podemos fugir ao reflexo. Esse reflexo não é outro senão nós mesmos que nos interroga:

“Qual a cor tão úmida dos seus olhos?”

Bibliografia

BÍBLIA SAGRADA. Trad. João Ferreira de Almeida Co-Edição. Casa Publicadora Assembléia de Deus. 1985.

CÉSAIRE, Aimè. **Discurso sobre o colonialismo**. Trad. Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

EMICIDA, **Passarinho**. São Paulo: Laboratório Fantasma Produções Me. 2015.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d’água**. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

FAULKNER, Willian. **Sartoris**. Nova York: Jonathan Cape and Harrison Smith, 1929.

_____, **O Som e a Fúria**. Trad. Paulo Henriques Britto. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

NERUDA, Pablo. **Cem sonetos de amor**. trad. Nuno Júdice. - 2ª ed. - Alfragide : D. Quixote, 2019.

SARTRE, Jean-Paul. **Situações I**. Trad. Cristina Prado; prefácio de Bento Prado Júnior. São Paulo: Cosac Naify. 2005.

DEUS DEMASIADAMENTE HOMEM: UMA INVESTIGAÇÃO
SEGUNDO LUDWIG FEUERBACH

João Victor Ponciano

Psicanalista. Professor e coordenador do programa de pós-graduação em Psicanálise e Filosofia pela Universidade Positivo (UP) – nível lato sensu. Doutorando em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), na linha de pesquisa gênero, raça e colonialidade. Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), na linha Ontologia e Epistemologia. Especialista em Ética e Direitos Humanos pela Faculdade Vicentina (FAVI). Bacharel em Filosofia pela Faculdade Vicentina (FAVI).

Resumo

Este artigo buscará discutir questões postas por Ludwig Feuerbach sobre a dicotomia entre consciência e alienação, sujeito e subjetivação, pensamento e religião. Segundo o filósofo alemão, uma característica central dos seres humanos é a capacidade de pensar por meio de um exercício filosófico, que resultaria em uma espécie de emancipação do sujeito. Entretanto, outra característica própria da humanidade é a criação de deuses e instituições, como a religião. Nossa intenção é investigar qual a razão dessa criação e até que ponto postular a existência de um ser ou de seres transcendentais interferiria no processo de emancipação desses indivíduos. É possível traçar um caminho que converge entre a religião e o exercício do pensamento filosófico? Mais do que apresentar soluções, esta investigação tem como principal objetivo provocar questões acerca das problemáticas aqui levantadas.

Palavras chaves: Consciência, Religião, Alienação, Deus e Homem.

Abstract

This article will seek to discuss questions posted by Ludwig Feuerbach, about the dichotomy between consciousness and alienation, subject and subjectivation, thought and religion. According to the German philosopher, a central characteristic of human beings is the ability to think through a philosophical exercise, which would result in a kind of emancipation of the Subject. However, another characteristic of humanity is the creation of gods and institutions such as religion. Our intention is to investigate the reason for this creation, and to what extent would postulating the existence of a transcendental being or beings interfere in the process of emancipation of these individuals? Is it possible to trace a path that converges between religion and the exercise of philosophical thought? More than presenting solutions, this investigation has as its main objective to provoke questions about the problems raised here.

Keywords: Consciousness, Religion, Alienation, God and Man.

O pensamento como primeiro motor da humanidade

Ao tecer a pergunta existencialista que dialoga estritamente com a questão central da antropologia filosófica, a saber, quem somos nós? De largada, podemos fazer um breve mergulho no mundo grego e resgatar uma prévia resposta aristotélica quando, em *A Política*, aponta uma definição do homem. Segundo Aristóteles, o homem é naturalmente um animal político que fala, isto é, um ser que se diferencia dos outros animais pelo fato de que este animal, o homem, pensa, raciocina e, a partir daí, consegue estabelecer um vínculo social por meio da transmissão daquilo que se pensa, gerando assim uma comunicação entre esses seres. (ARISTOTE, 1982, I, 2).

Dessa maneira, podemos deduzir que o que distingue os outros seres vivos do "homem" seria a possibilidade⁷ de pensar. Destarte, o discurso oral, por sua vez, pode ser pensado como resultado de um encaminhamento direto do pensamento à fala ou alguma forma de comunicação. Logo, percebemos que Aristóteles teria razão ao apontar o homem como um animal político que fala. O pensamento e a linguagem seriam praticamente indissociáveis e caracterizariam o ser humano.

Platão (1991, p. 263e), no contexto dialógico do Sofista, afirma que o pensamento se define como "diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma". A partir desse pressuposto, podemos cogitar que o homem se autoafirma quando faz uso daquilo que o define como homem, isto é, quando pensa e se comunica. Entretanto, vale ressaltar que seu pensar se pauta em um ato puramente reflexivo, quando este ser dialoga, reflete consigo mesmo. A este exercício, a tradição filosófica chamará de consciência filosófica.

O significado que esse termo tem na filosofia moderna e contemporânea, embora pressuponha genericamente essa acepção comum, é muito mais complexo: é o de uma relação da alma consigo mesma, de uma relação intrínseca ao homem, "interior" ou "espiritual", pela qual ele pode *conhecer-se* de modo imediato e privilegiado e por isso *julga-se* de forma segura e infalível. Trata-se, portanto, de uma noção em que o aspecto *moral* – a possibilidade de autojulgar-se – tem conexão estreita com o aspecto teórico, a possibilidade de conhecer-se de modo direto e infalível. (ABBAGNANO, 2000, p. 185).

Destarte, com a faculdade do pensar, atingimos, por intermédio de uma reflexão interior do ser consigo mesmo, a uma consciência filosófica, desembocando assim nos pilares da moral⁸. Dialogar consigo mesmo a fim de encontrar a melhor forma de agir, refletir internamente

⁷ Optamos pela palavra possibilidade, enquanto conceito Aristotélico, pois a potência seria a possibilidade de concretude do ato. No que diz respeito ao pensar, pode haver circunstâncias que impossibilita o homem de exercer aquilo que o define como animal racional, como por exemplo, é o caso de crianças que nascem sem o cérebro, ou de pessoas que ao atingirem determinada idade, são diagnosticadas com Alzheimer, chegando ao dado momento de não somente perde o crivo da racionalidade como também o esquecimento de dar um simples passo para frente ou para trás.

⁸ Está relacionado à doutrina ética, como também à conduta e, portanto, suscetível de avaliação. (ABBAGNANO, 2000, p. 682).

sobre o dilema que se apresenta, fazer ou não fazer, são todas questões que se encontram no coração da moral.

Diante do quadro posto, podemos evidenciar o fato de que a ausência da reflexão, a negação da faculdade do pensamento e a aceitação de tutores externos que determinam como devo agir, o que devo pensar e o que não posso pensar nem mesmo realizar, atrofiam ou até mesmo nega a própria natureza humana. Se a diferença do sujeito pensante em relação a outros seres é o pensar, sem o exercício dessa capacidade, isto é, sem a possibilidade de fazer uso de sua liberdade dada por uma ação autorreflexiva, ou, se quiserem, sem um fazer filosófico, este ser está fadado a se tornar um prisioneiro.

Kant, na modernidade, aponta que tal ação, a de não se servir do próprio entendimento, é um símbolo de um ser covarde (se entendermos a covardia como oposição à coragem), pois este não ousa servir-se de si mesmo sem a direção de outro ser.

Esclarecimento [*<Aufklärung>*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*<Aufklärung>*]. (KANT, 1985, p. 100).

Tendo em vista que a investigação deste trabalho perpassa pela premissa de que o ser humano se autoafirma por intermédio da consciência filosófica, é interessante perceber que durante o desenrolar da história, a negação desse ser sempre esteve presente. Em um combate da filosofia contra essa negação, pensadores se apresentam e apontam alguns males que possibilitam essa degeneração do homem. Entre estes, podemos dar voz a Ludwig Feuerbach, que, segundo Machado (2014, p. 15), "uma das maiores preocupações de Feuerbach é o de promover um 'resgate' do homem - que tem sua essência negada pela doutrina teológico-religiosa".

Dessa forma, fica evidente que o cerne do principal problema da negação do ser passa pela religião. Segundo Feuerbach, o homem cria um novo ser semelhante a si, isto é, Deus, e a teologia, por sua vez, inverte os papéis, tornando Deus um ser externo e oposto à humanidade, trazendo como consequência essa negação do ser, por intermédio da falta de consciência de si, permitindo assim que o homem se rebaixe e a religião assuma como o controle como sua "nobre" tutora. Portanto, na perspectiva feuerbachiana, é função do filósofo dissolver a religião e promover ao homem, por meio do exercício do diálogo consigo próprio, uma autoafirmação, ou em termos kantianos, uma saída da menoridade, graças a essa consciência filosófica.

O antagonismo entre religião e a consciência moral

A maior parte, senão todas as civilizações, desde as mais antigas até as sociedades mais contemporâneas, possuem um traço em comum, a saber, a religião. Em toda organização social durante o percurso histórico da humanidade, é possível notar que em todas essas

organizações civilizacionais havia a presença da religião, seja manifestada por cultos e divinização dos elementos da natureza, ou por meio de organizações religiosas que tomam como centralidade deuses complexos e antropomorfizados (MACHADO, 2014, p. 16).

Diante desse quadro, podemos nos perguntar: como se dá o nascimento da religião? Sendo mais pertinente ainda, por que o homem cria a religião? Qual a necessidade? Os homens realizam suas primeiras buscas por respostas daquilo que não se conhece, primeiramente no além, para depois serem entendidas no aquém. Em uma angústia primitiva, vivendo uma extrema ansiedade, o homem busca, sem muitos aparatos, saber quem é ele, de onde veio, qual a finalidade de tudo ao seu redor, inclusive qual a razão de sua própria existência. E sem muitos dados concretos, por ter um conhecimento limitado, atribui suas respostas em algo exterior que muitas vezes não passa de uma manifestação da natureza ou em algo que ele mesmo cria, mas nem ele sabe o que é.

Através dessa sugestão apresentada pelo filósofo alemão, podemos deduzir que a religião é a primeira instituição a apresentar uma ideia que o homem tem de si e do mundo. Segundo Feuerbach (2009, p. 45), “em toda parte a religião precede a filosofia, tanto na história da humanidade quanto na história do indivíduo”. A religião torna-se o instrumento perfeito criado pelo homem para entender o mundo segundo sua perspectiva, mas também é uma excelente ferramenta que serve para aplacar nossos medos, angústias e sustos diante daquilo que ainda não conhecemos, ou conhecemos, mas não sabemos nos livrar diante daquilo que provoca medo e apelamos à religião.

É possível postular a incompreensão dos primeiros homens diante de fenômenos naturais, tais como os trovões, relâmpagos, tempestades, vulcões em erupções, dentre outros. Em um primeiro momento da humanidade, é compreensível pensar que não havia explicações científicas do que realmente estava acontecendo, pois, a ciência ainda não havia atingido seu ápice, se é que já havia nascido. Vale ressaltar que, ainda recentemente, isto é, em meados do século XVI, os detentores do conhecimento acreditavam que a terra era o centro do universo⁹. Como poderiam, então, saber durante os primeiros anos de existência humana o que era um fenômeno natural? Todavia, essas ações rotineiras da natureza eram e, em alguns casos, ainda são pensadas como se fossem forças superiores que agem arbitrariamente, e por isso, os homens passam a deificar a natureza, com vistas a controlá-la a partir de certos cultos. Conforme destaca Feuerbach:

Os povos mais rudes, por exemplo, na África, na Ásia do Norte e na América temem [...] os rios, especialmente nos lugares em que formam redemoinhos perigosos ou quedas. Ao passarem por tais lugares pedem

⁹ A revolução Copernicana constituiu-se no processo histórico que redundou na substituição do sistema geocêntrico pelo heliocêntrico.

perdão ou batem-se no peito ou oferecem sacrifício à divindade irada. (FEUERBACH, 2009a, p.39).¹⁰

Dessa maneira, podemos perceber algo muito peculiar no que diz respeito aos cultos e, conseqüentemente, à aderência a uma religião. Estamos falando do sentimento de medo frente ao desconhecido, diante do que não se consegue explicar ou dominar. Tendo em vista esse sentimento, Feuerbach destaca minuciosamente outros sentimentos que afetam o indivíduo e o impulsionam à criação da religião, ou até mesmo à criação de Deus ou deuses. Outro sentimento primitivo que funciona para explicar essa necessidade do homem religioso é a gratidão. Toda vez que o religioso alcança seu objetivo, a gratidão o comove e faz com que sejam realizados grandes cultos e oferendas a seus deuses. O que podemos perceber é que o sentimento religioso nos revela uma característica essencial, que é tão somente a dependência. O fato de sermos seres finitos, carentes e repletos de necessidades, isto é, plenos de faltas, faz com que essas dependências, que de certa maneira passam pelo medo e pela angústia, culminem na criação da religião (MACHADO, 2014, p. 17).

Sentimento de dependência ou finitude são então o mesmo sentimento. Mas o sentimento de finitude mais delicado, mais doloroso para o homem, é o sentimento ou a consciência de que ele um dia acaba, de que ele morre. Se o homem não morresse, se vivesse eternamente, não existiria religião. [...] somente o túmulo do homem é o berço dos deuses” (FEUERBACH, 2009a, p.46-47).

Portanto, de acordo com o pensamento feuerbachiano, as religiões existem na medida em que são úteis ao homem e ao contexto. Os cultos nascem a partir daquilo que os deuses oferecem ao homem, seja para livrá-lo do mal, seja para garantir algo ao homem. A religião é uma criação voltada para a humanidade; ela se resume naquilo que pode trazer de benefício para aqueles que a professam. A religião não é uma ligação do homem ao transcendente, mas uma ligação do homem com aquilo que ele deseja alcançar. Isso é perceptível quando analisamos um culto. Não é esse suposto deus que fala aquilo que ele quer falar, mas o discurso emitido parte do desejo daquele que emite o próprio discurso. A vontade de Deus é necessariamente a vontade de quem suplica a esse Deus. Não por coincidência, o diálogo com a divindade, em alguns contextos, se nomeia como prece, ou seja, uma súplica por algo ou um agradecimento por algum feito. A relação de Deus e humano se faz por via de uma barganha, a adesão à fé em troca da prosperidade e da "salvação". Estudar os deuses, seja qual for, inclusive o Deus cristão, é o mesmo que estudar o homem, afirma Feuerbach (2009, p. 29): "Teologia é antropologia".

¹⁰ Aqui estamos propondo uma leitura ou releitura da palavra “rude”, posta por Feuerbach, não a partir de uma visão eurocêntrica, que por sua vez, coloca outros povos como desprovidos de conhecimento, dando assim lugar aos europeus como portadores do verdadeiro conhecimento, pois discordamos totalmente de argumentos que colocam a Europa e, conseqüentemente, os europeus, como promotores da civilização do mundo. Mas dentro dessa linha de raciocínio que estamos trabalhando, propomos a leitura da palavra “rude” como um exemplo de comunidades antigas que tinham uma relação de delegar a natureza uma ação de uma deidade ou, até mesmo, postular que os próprios fenômenos naturais são deuses.

Curiosamente, torna-se importante enfatizar que, para Feuerbach, a religião, especificamente o cristianismo, possui lados positivos e negativos. Do ponto de vista positivo, ela faz com que o homem se compreenda melhor. Quando o homem religioso se identifica com seu deus, ele na verdade está se identificando consigo mesmo e compreendendo a si próprio, entretanto, em outro ser (não humano). Conseqüentemente, podemos abstrair o lado negativo, que seria a negação de si, que se dá por intermédio da alienação¹¹. Segundo Alves (2010, p. 71), “nisso consiste a alienação religiosa: tornar como Deus algo que, na verdade, é apenas expressão do próprio homem”.

Tendo em vista que o homem é um ser pensante que reflete dialogando consigo mesmo, exercendo sua capacidade fundamental que o diferencia dos demais seres e possibilitando uma ação moral, caso este indivíduo torne-se alheio a si mesmo, chegaremos à conclusão de que diante da religião, existe um risco de uma degeneração do próprio homem. Quando ocorre uma negação de uma de suas características mais elementares, que é o pensamento, onde sua ação parte não de um diálogo reflexivo consigo mesmo, mas sim nas regras postas pela religião, dada por um pseudo deus que, na verdade, é o próprio homem, este ser deixa de ser homem e torna-se uma espécie de animal adestrado¹². Declara com grande ênfase Feuerbach (1988, p. 34): “a origem da religião funda-se na diferença entre o homem e o animal, ou seja, na consciência do homem: os animais não têm nenhuma religião”. Assim, o elemento que marca a diferença entre o homem e o animal é a consciência.

A negação do Ser

No processo evolutivo da história da civilização, ocorre uma passagem geográfica das “cavernas” para um certo estilo de sociedade, e em todos os âmbitos, seja na política ou na economia, na educação como na religião, o simples dá lugar ao complexo. Feuerbach percebe certa diferença nas manifestações religiosas primitivas para o cristianismo, por exemplo.

Segundo Machado (2014, p. 20), o cristianismo “se transforma em uma máquina aglutinadora de crenças, dogmas e princípios que pressupõem a construção de verdades universais e indubitáveis; aqui ela deixa de ser “religião” e passa a ser “teologia”. Deus passa a

¹¹ Na linguagem comum, este termo significa a perda de posse, de um afeto ou dos poderes mentais. Durante a tradição filosófica, o termo alienação foi empregado com certos significados específicos. Para Feuerbach, este conceito possui uma tonalidade negativa, pois expressa aquilo que posteriormente Marx aprofundará (dentro do contexto do proletariado), que significa o processo pelo qual o homem se torna alheio a si, a ponto de não se reconhecer. (ABBAGNANO, 2000, p. 26).

¹² O mesmo fenômeno ocorre com movimentos políticos populistas que se convertem em regimes totalitários em sistemas democráticos. A força de um regime fascista que se ergue através de um aparato democrático, passa por um movimento de domínio através de comunidades de rebanho, ou se quiserem, em termos freudianos, o domínio de uma massa passa por via de uma psicologia das massas. Que é capaz de capturar os indivíduos, com o surgimento de uma entidade, ao se colocar em um lugar que representa as ilusões narcísicas, possibilitando um preenchimento das lacunas deixadas pelas feridas narcísicas existenciais.

ser compreendido como onisciente, onipresente e onipotente, infinito, imortal e ilimitado. Um deus que cria todas as coisas, inclusive o homem, que, particularmente, Deus o faz à sua imagem e semelhança. Com certa atenção, podemos perceber que há uma inversão da criação, por isso que Feuerbach aponta grandes diferenças entre as manifestações antigas em relação ao cristianismo, pois, se antes o homem criava seus deuses e empregava seus sentimentos e suas características aos deuses, agora com o cristianismo temos a promoção de um deus que transfere suas características aos homens (MACHADO, 2014, p. 21).

A problemática se encontra na negação do homem, devido à criação de um ser insistente, por intermédio da religião, pois, para que Deus brilhe, o homem deve se rebaixar. De acordo com Zilles (1991, p. 108), ao projetar a si mesmo, o homem aliena-se de si mesmo, gerando a divisão consigo mesmo. Então, a alienação religiosa, segundo Feuerbach, é tomar como Deus algo que, na verdade, é apenas expressão do próprio homem, ilusão, ídolo. Resta afirmar que o homem se desnatura com a religião, ou como dirá Feuerbach (1988, p. 311), “o homem sacrifica o homem a Deus”.

Deus é o ser infinito; o homem o finito; deus é perfeito; o homem imperfeito; deus é eterno; o homem transitório; deus é plenipotente; o homem impotente; deus é santo; o homem pecador; deus e homem são extremos: deus é o unicamente positivo, cerne de todas as realidades; o homem é o unicamente negativo, o cerne de todas as nulidades. (FEUERBACH, 2009b, p.63)

Percebendo-se fraco, finito, imperfeito, limitado, transitório, impotente, dentre outras "decadências", o Ser se nega para negociar com sua angústia e, conseqüentemente, projeta-se em um Ser que o "salvará" da miséria que é ser um humano. Nega-se o real, a vida e afirma-se no ilusório, na fantasia. Deus, por meio da religião, é criado para resolver os problemas do homem. A partir dessa perspectiva, tudo que passa a ser humano, demasiadamente humano, torna-se abominável. O que é carnal, material, do plano da existência concreta, torna-se inferior ao que é celeste. Por isso, é necessário aspirar às coisas do alto e negar a vida terrestre. O sexo, aquilo que gera prazer na carne, tudo que é associado à sexualidade e ao corpo, deve ser negado.

O homem exclui de si o mundo e com ele todas as ideias da causalidade, dependência e da triste necessidade; ele transforma os seus desejos, os interesses do seu coração em objetos do ser independente, plenipotente e absoluto, i.e, ele os afirma ilimitadamente. (FEUERBACH, 2009b, p.139).

Poderíamos fazer a seguinte questão: a troca de que negarmos a nós mesmos? Com que objetivo nos desvencilhamos da nossa realidade? Em vista de qual perspectiva negamos o mundo? A resposta seria a troca de interesses próprios. É preferível negar nossa natureza, optar pela alienação em prol de um paraíso eterno, com grandes júbilos e sem miséria. Essa é a aposta da humanidade: acreditar em um Ser que o recorrerá nas horas mais difíceis, em vez de materializar e suportar sozinho sua própria miséria. De um lado, a salvação e o aconchego; do outro, a lucidez que permite um encontro definitivo com o desamparo e a solidão. Optar por um Deus que é todo-poderoso e que, acima de tudo, ama suas criaturas, pois este se revela como seu

pai¹³, que o livrará de todas as angústias, é mais aceitável do que optar por aceitar nua e crua a realidade que se apresenta diante dos olhos da consciência, o vale de lágrimas que é a existência terrena.

Para ser contemplado por esse Deus, é necessário a negação da própria natureza humana. Segundo Feuerbach (2009, p. 185), parafraseando a lógica cristã: “a vida deste mundo é a vida obscura, incompreensível, que só se tornará clara no além; aqui eu sou um ser mascarado, complicado; lá cai a máscara: lá eu sou o que sou na verdade”.

Destarte, o cristianismo visa à moral como o meio e não como o fim. Portanto, o que está por detrás de tudo é o interesse egoísta do próprio homem. Ele não pauta suas ações em um agir de uma maneira desinteressada, mas sua ação pressupõe interesse de alcançar a felicidade plena, por via da salvação. A natureza humana é negada, rebaixada ao estatuto de criação e a vontade de um ser ilusório e perfeito, que mal sabe o homem, este ser não passa de uma projeção de si próprio.

A autoafirmação do Ser por meio da consciência filosófica

Ao passarmos pela filosofia de Feuerbach, perceberemos que a questão humana é o que conduz todos os seus escritos. Ao apontar a religião e, especificamente o cristianismo, como instrumento de atrofiação do Ser, perceberemos que seu pensamento levará a certa negação de Deus e, conseqüentemente, da religião. Entretanto, reduzir sua filosofia a um mero ateísmo seria limitar a riqueza de sua contribuição para a humanidade.

Segundo Machado (2014, p. 24), a intenção de Feuerbach "não é apenas a de acabar com a religião ou matar os deuses, há algo mais importante: a ascensão do homem". Enquanto a religião, e de modo peculiar o cristianismo, deturpa a ideia de homem, a filosofia feuerbachiana, por meio da consciência filosófica, afirma o próprio ser, colocando a proposta do cristianismo às avessas.

Tendo consciência de si, ousando experimentar do próprio entendimento, sendo autor e protagonista da sua própria história, aceitando suas limitações (aquilo que o Ser realmente é), adentramos no estágio onde o indivíduo se emancipa, por mais que penosa possa ser suas condições.

Apesar de ser mais fácil assumir diante do cosmos uma posição passiva, depender sempre do outro, onde os esforços não são necessários, a independência e a liberdade são imprescindíveis para um processo emancipatório que visa uma passagem para uma maioridade, em termos kantianos. Do contrário, o sujeito pensante não passará de animais miseravelmente adestrados. Um sujeito em condição de escravidão é dominado e obrigado a obedecer ao seu senhor e, mesmo nesta situação, este busca resistir para si autoafirmar.

13 No caso do cristianismo, a profissão de fé dos cristãos apresenta Deus como uma figura paterna.

É melhor sofrer do que agir, é mais agradável ser libertado e redimido por um outro do que libertar-se a si mesmo, é mais agradável fazer depender a própria salvação de uma outra pessoa do que da força da própria atividade [...] é muito mais cômodo refletir-se nos olhos fulgurantes de amor de um outro ser pessoal do que no espelho oco do próprio eu ou do que contemplar a fria profundidade do oceano tranquilo da natureza. (FEUERBACH, 2009b, p. 154).

Em uma ação dolorosa de autoafirmação, no desconforto de se desapegar do comodismo da "caverna" e ousar sair do subsolo para viver em vez de uma ilusão (um mundo das sombras), ousar conhecer e viver a vida que se apresenta a nós é o que Feuerbach propõe como processo de afirmação da vida. A crítica de Feuerbach, portanto, passa por atingir a ilusão e a ideologia que possibilita a alienação do ser, impossibilitado de viver o real. Segundo Alves (2010, p. 75), "ele crê que o homem pode se transformar através de uma postura crítica, só pela transformação da consciência". Feuerbach defende que se deve:

reconduzir a filosofia do reino das "almas penadas" para o reino das almas encarnadas, das almas vivas; de a fazer descer da beatitude de um pensamento divino e sem necessidades para a miséria humana. Para esse fim de nada mais precisa do que de um entendimento humano e de uma linguagem humana. (FEUERBACH, 1987, p. 38).

A filosofia está pautada no homem e tem por meta a vontade humana com todos os seus limites. Entretanto, só é possível pensar em um Ser autônomo e, conseqüentemente, em uma filosofia para este Ser, quando passamos a atingir a totalidade da essência humana: a sensibilidade e a razão. A única coisa que interessa é apenas o sensível e o racional, sempre unidos.

a nova filosofia começa com a proposição: sou um ser real, um ser sensível; sim, o corpo na sua totalidade é o meu eu, a minha essência. [...] o filósofo novo pensa em consonância com os sentidos. (FEUERBACH, 1987, p. 82).

Posteriormente, é possível perceber de certa forma uma continuidade dessa filosofia afirmativa da vida introduzida por Feuerbach, continuada na figura de Nietzsche. Frente à sua cultura, aos valores morais assegurados pelo cristianismo, que propõe uma negação da vida carnal a fim de priorizar o espiritual, Nietzsche rema contra a corrente e propõe novos valores para a vida que se distancia dos valores transcendentais, mas sim, valores que se configuram na imanência.

Dividir o mundo entre sombras e ideias, um real e um ideal como fez Platão e, em seguida, o cristianismo, é o início da catástrofe, dirá Nietzsche. Negar a vida por causa de outra vida que nem sequer tem certeza de sua existência, ou pelo menos não se prova empiricamente, parece desproporcional. Essa aposta parece ser desproporcional. O niilismo (a troca do real pelo ideal) manifesta-se como a maior dentre todas as patologias, pois este possibilita a criação de seres desprezíveis, covardes e fracos. Nietzsche afirmou (2000, p. 33): "cindir o mundo em um 'verdadeiro' e um 'aparente', seja do modo cristão, seja do modo kantiano (um cristão pérfido no fim das contas) é apenas uma sugestão da decadência: um sintoma de vida que decai".

Considerações finais

Notamos, durante todo esse percurso introduzido por nós, que Feuerbach nos apresenta grandes contribuições no campo do enfrentamento da alienação, bem como na proposta da elevação da consciência no sentido filosófico do termo. Aceitar nossos limites de sermos finitos, perceber nossas misérias como parte de nossa vida que permitirá um fortalecimento do Ser, um combate à covardia e levantar a bandeira da autonomia, ousando do próprio intelecto sem tutores, é o legado deixado por Feuerbach. Durante muito tempo, instituições como a religião ousaram dominar massas de subjetividades para sustentar seus interesses e suas ilusões. Agora cabe aos sujeitos ousar de suas próprias consciências, buscando um rompimento com a menoridade e a mediocridade.

A religião, tendo origem baseada no medo e na dependência, foram erros herdados da inocência e ingenuidade humana, que resultaram na criação de seres sobrenaturais. Não é porque não temos respostas claras, por exemplo, de onde viemos ou para onde vamos, se é que vamos para algum lugar, que devemos criar respostas desvinculadas da ciência para enxertar uma lacuna da existência. Falar do que não se sabe é ignorância. Falar do que não se sabe para dominar é tirania.

Feuerbach admite que seja próprio da essência humana ter religião, pois é o primeiro contato que o homem tem consigo mesmo. Entretanto, é papel da filosofia conscientizar que aquilo que chamamos de deus nada mais é do que o próprio homem fazendo uma espécie de projeção. Dessa maneira, o que propomos não é uma destruição da religião, mas a promoção da consciência, que possibilitará uma vida voltada para a vida, para as próprias relações sociais, que culminará no reconhecimento de si e do outro.

Bibliografia

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALVES, W. V. A crítica feuerbachiana da religião: um contributo à compreensão do conceito de alienação religiosa. **Revista Eletrônica Espaço Teológico ISSN 2177-952x**, p. 71-76, maio, 2010.

ARISTOTE. **La politique**. Tradução de J. Tricot. Paris: Urin, 1982.

FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**. Campinas: Papirus, 1988.

FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**. Tradução de José da Silva Brandão. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

FEUERBACH, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Tradução de Artur Mourão; Lisboa: Edições 70, 1987.

KANT, I. **Textos seletos**. 2. ed. Tradução do original alemão por: Raimundo Vier; Floreando de Sousa Fernandes e Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Voses, 1985.

MACHADO, L.G.S. Homem, religião e natureza: o projeto da filosofia do futuro em Ludwig Feuerbach. **Revista Filogênese**, v. 7, n.2, 2014.

NIETZSCHE, F. W. **Crepúsculo dos Ídolos – ou como filosofar com o martelo**. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

PLATÃO. **Diálogos**: O Banquete, Fédon, Sofista, Político. 2. ed. Trad. J. Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e J. Cruz Costa. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores)

ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. (Coleção Filosofia), São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

O FEMININO E A MATERNIDADE NA PSICANÁLISE FREUDIANA:
REFLEXÕES CRÍTICAS

Thais Becker de Campos

Graduada e Mestre em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá. Doutora em Psicologia Clínica pela PUC-Rio. Autora do livro "Feminilidade e Maternidade na Psicanálise" pela Editora Appris e "Arte Grega e Sublimação: reflexões psicanalíticas" pela editora Iperfil

Monah Winograd

Possui graduação em Psicologia pela UFRJ (1992), Especialização em Psicoterapia pela UFRJ (1994), Mestrado (1996) e Doutorado (2001) em Teoria Psicanalítica pela UFRJ. Atualmente é Professora Associada do PPG em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia da PUC-Rio, Vice-decana de Pós-graduação e Pesquisa do CTCH da PUC-Rio. Coordena o Laboratório de Pesquisas Avançadas em Psicanálise e Subjetividade (LAPSU) e o Digital Humanities Lab-PUC-Rio. É pesquisadora da Cátedra Sérgio Vieira De Mello (ACNUR-ONU) e integra as linhas de pesquisa Psicanálise: Clínica e Cultura e Psicologia Social. Tem como eixos de pesquisa atuais a pulsão de morte nos processos individuais e coletivos, psicologia das massas e aspectos subjetivos da experiência do refúgio. Coordena as pesquisas Situação Psíquica em Contextos de Violência, Exclusão Social e Desterritorialização e A Pulsão de Morte Contra a Pulsão de Morte. Foi Jovem Cientista do Nosso Estado (FAPERJ/2010)

Resumo

O presente artigo discute a visão freudiana de feminilidade e maternidade. Propõe-se, inicialmente, uma contextualização sócio-histórica de Sigmund Freud (1856-1939). Destacam-se como influências importantes nos escritos do autor, a cultura patriarcal, as ideias iluministas de complementaridade e o ideal romântico de feminilidade. O artigo analisa como estas influências aparecem na teoria freudiana sobre o feminino. É realizado um estudo sobre o conceito de Complexo de Édipo para a realização de uma análise crítica da visão freudiana sobre o que seria um desenvolvimento saudável da feminilidade, que envolveria a realização da maternidade como destino ideal.

Palavras-chave: Teoria Freudiana; Feminilidade; Maternidade; Complexo de Édipo.

Abstract

This article discusses a Freudian view of femininity and motherhood. Initially, a socio-historical contextualization of Sigmund Freud (1856-1939) is proposed. A patriarchal culture stands out as important influences on the author's writings, such as Enlightenment ideas of complementarity and the romantic ideal of femininity. The article analyzed how these influences appear in Freud's theory of the feminine. A study is carried out on the concept of the Oedipus Complex in order to carry out a critical analysis of the Freudian view of what would be a healthy development of femininity, which would involve the realization of motherhood as an ideal destiny.

Keywords: Freudian theory; Femininity; Maternity; Oedipus Complex;

Introdução

Para que se possa discutir o pensamento freudiano acerca da função da maternidade para o feminino faz-se necessário compreender o contexto sócio-histórico no qual Sigmund Freud (1856 – 1939) estava situado. Nenhum ser humano, por mais genial e atemporal que se pareça, pode ser descolado de sua cultura e momento histórico. Donna Haraway propõe a noção de conhecimento situado para ser colocado em evidência o momento e local de elaboração de uma teoria, considerando que não há possibilidade de neutralidade, o corpo teórico é constituído pelos pontos de vista daquela comunidade de pensadores. Situar o conhecimento e permitir múltiplas leituras e traduções é o que possibilitaria desenvolver um olhar crítico, reflexivo e até irônico da teoria em questão, permitindo, assim, o desenvolvimento de uma noção mais rica de universalidade e objetividade, que incluam a contestação, a responsabilidade, a paixão.

Neste sentido, o objetivo com esta contextualização não é psicanalisar as questões pessoais de Freud, como muito já foi feito, mas situar o conhecimento construído por ele para que se possa, do momento em que vivemos e do lugar que ocupamos, realizar uma crítica criativa e em favor de uma contribuição à própria psicanálise, cientes de que nos alimentamos pelos simbolismos de nossa época e o máximo que se pode fazer, para além de reproduzi-los, é construir algo novo, a partir deles. Foi o que Freud fez. Pela análise das pacientes históricas, conseguiu capturar muito da sua cultura, com sua extrema sensibilidade descreveu representações que habitavam o imaginário da humanidade e, assim, construiu uma concepção inédita sobre a organização do psiquismo e seu funcionamento.

Um homem oitocentista e a criação da Psicanálise

O jovem Sigmund Freud cresceu em uma tradicional família judia vienense do século XIX. Nascido numa pequena vila morávia, mudou-se, ainda em tenra idade, para Viena e lá permaneceu até sua saída para Londres, já no final de sua vida, forçado pela ascensão do nazismo.

Na capital austríaca, seus pais fizeram tudo que podiam para oferecer ao notável filho a melhor educação desde muito cedo, mesmo que para isso precisassem retirar dos demais filhos, especialmente das filhas. Freud era o único que tinha um quarto exclusivo e quando estava estudando, todos deveriam permanecer em silêncio. Sem sombra de dúvidas, ter tido acesso a uma das melhores faculdades de medicina do mundo, estar em uma grande metrópole podendo conviver com pessoas cultas e ter um público suficientemente numeroso e rico para o estabelecimento de sua clínica, foram ingredientes importantes para possibilitar a criação da Psicanálise.

Uma teoria criada por um cidadão vienense não poderia ser mais urbana e burguesa. A cidade abrigava, nesta época, uma fértil mistura de elementos contrastantes, inevitavelmente, internalizadas por Freud e expressos em sua obra. Viena tinha um misto de melancolia e boemia.

Essa mistura estava presente na arquitetura, pela coexistência de edificações modernas e góticas, na literatura romântica alemã, que trazia grande erudição e beleza com o pessimismo, e no clima cultural, que era muito rico, mas atravessado pela decadência e apego à família imperial. A distração nos bailes, cafés e teatros era uma forte característica dos vienenses que pareciam sempre estar à procura de prazeres como um dos principais remédios para se esquecer as mazelas da vida. O clima da cidade *parecia* ser sempre alegre e leve. É neste caldo cultural que Freud cresce, constrói sua família e sua teoria.

Na organização familiar da época, a autoridade do marido, subordinação da mulher e dependência dos filhos era inquestionável. Mesmo na família de origem de Freud, em que seu pai era visto por ele como um velho homem fraco e a mãe, por outro lado, contemplada pelo filho como bela, inteligente e possuidora de grande apreço pela liberdade, mesmo assim “não teve, . . . meios de rebelar-se contra a condição de esposa no lar.” tendo oito filhos em dez anos.

A relação de Freud com sua mãe era mutuamente idealizada. Para ela, seu primogênito era motivo de grande orgulho e vaidade, tinha nele a expectativa de que seria um homem de feitos grandiosos, chamando-o de “meu Sigi de ouro”, não se furtava de explicitá-lo como o filho predileto. Freud, por sua vez, via na mãe uma mulher jovem, ativa e sedutora, amava-a profundamente. Talvez, justamente pela intensidade desta mistura de encantamento e horror de um afeto sublime e carnal, tenha sido tão difícil para o criador da psicanálise fazer considerações que não fossem tão contraditórias sobre o feminino e a maternidade, mesmo tendo, em sua maioria, pacientes mulheres.

Passando de seu papel de filho para o de enamorado e, posteriormente, marido, Freud era um conservador, foi um perfeito exemplar dos costumes burgueses. A noiva escolhida deveria ser meiga, delicada e dedicar-se, integralmente, à casa e aos filhos. Apesar de Freud ter traduzido para o alemão a obra de Stuart Mill sobre a emancipação feminina, deixou claro para sua noiva Martha Bernays que sua doce princesa devia renunciar a qualquer projeto de autonomia, dizia isso como um generoso presente para ela. Fazia questão de ter uma família nos moldes tradicionais e preservar o ideal de feminilidade.

Tinha uma atitude conservadora também em relação à própria sexualidade. De acordo com o ideal romântico moderno, o amor platônico, a atitude amorosa estava mais próxima da alma que do corpo, o amor deveria ser idealizado e não realizado. Foi esta a relação de Freud com seus amores e, apesar de viver a juventude atormentado pela repressão de seus impulsos, via na exibição libidinal uma possibilidade de excesso e destruição, por isso, optava pelo desejo não saciado ao encontro dos corpos.

Com a efetivação do casamento, Freud pôde, por um curto período, se permitir a satisfação sexual, ideia que lhe é tão cara na construção de sua teoria, mas o lugar de Martha como cuidadora do lar e dos filhos se solidificou e “passou do estado de noiva ardorosamente desejada ao de esposa e mãe realizada, respeitada e deserotizada”. Além disso, como uma forma

de poupar a esposa das recorrentes gravidezes, numa época em que não se tinham muitas alternativas contraceptivas, optou pela abstinência sexual ainda aos 40 anos. A sublimação se tornou, assim, seu principal recurso para lidar com a sexualidade impedida.

A precisa diferença de papéis sociais generificada que Freud, e quase a totalidade da população da época, adotava sem questionar é herdeira da longa história de construção civilizatória calcada em relações sociais de gênero em que o homem sempre esteve numa posição de dominância em relação a mulher. As teorias sobre a determinação dos papéis sociais baseados nas diferenças morfológicas entre os sexos, da filosofia iluminista, estão na base da formação do pensamento de Freud. Com a expansão da ideologia liberal no século XVIII, o surgimento da noção de subjetividade privatizada e os novos ideais de igualdade, liberdade e fraternidade, a visão hierárquica entre os sexos tornou-se contraditória e os pensadores iluministas passaram a ter de repensar a dominação masculina e a condição da mulher, cada vez mais tolhida de direitos.

Como uma sociedade idealmente justa e igualitária poderia defender que homens seriam superiores e, por isso, teriam mais direitos e poderes? A solução do filósofo iluminista Jean-Jacques Rousseau amplamente aceita e adotada, foi a teoria de que homens e mulheres não são hierarquicamente distintos, mas anatomicamente desenhados para desempenhar papéis diferentes, ambos fundamentais para o perfeito equilíbrio social. O modelo da complementaridade entre os sexos, além de solucionar de forma perspicaz o problema da incoerência da histórica exclusão feminina com os novos ideais igualitários, consegue solidificar de vez as diferenças, ao ancorá-las na anatomia.

As narrativas sobre as mulheres, do iluminismo à Idade Contemporânea vitoriana de Freud, que descreviam as mulheres como inferiores, indignas e perigosas passaram a considerá-las perfeitas em sua especificidade: a maternidade. A ideia de complementaridade entre os sexos baseados na morfologia dos corpos estabelece, definitivamente, a função materna como destino, não apenas biológico, mas moral das mulheres.

Porém, é importante destacar, apenas as com melhores condições de vida poderiam realizar o ideal romântico de feminilidade doce e delicada, restritas aos cuidados com a casa, marido e filhos, consideradas, assim, boas cidadãs. Portanto, o destino inevitável era vivenciado de maneiras completamente diferentes de acordo com as condições de vida de cada mulher. As mais pobres tinham que trabalhar para sua sobrevivência. Em 1890, 6,7% da população vienense era de criadas, amas de leite, cozinheiras, mulheres que trabalhavam por um local para morar, praticamente, escravas brancas. Existiam, também, os ofícios ligados ao vestuário como modistas, bordadeiras, passadeiras e, em maior número, em trabalhos mais pesados, as operárias. Todas, não importando a ocupação, muito mal remuneradas, o que as obrigavam viver em condições insalubres e, pela cultura patriarcal, deviam se manter resignadas com suas condições.

Essas mulheres não chegariam ao consultório de Freud. Para o desenvolvimento de sua clínica era necessário um público culto e rico e isso, se considerado, traz algumas consequências

para sua construção teórica sobre os dilemas da feminilidade e da maternidade. O criador da psicanálise tinha uma visão crua e até pessimista, em diversos aspectos ao tratar da relação entre ser humano e civilização, porém, no que se refere ao feminino e a maternidade, nos parece uma leitura bastante romântica, pertinente a uma realidade histórica e social específica.

Assim, as histéricas que expuseram seus corpos e suas falas à escuta freudiana, possibilitando a criação da Psicanálise, não representavam uma pluralidade de realidades. Eram mulheres de um grupo bastante homogêneo e restrito da elite vienense. Com elas, Freud e Breuer iniciaram a aventura nos obscuros conteúdos do inconsciente com o objetivo terapêutico de trazê-los à luz da consciência. Este é, inegavelmente, um projeto de forte influência iluminista e positivista: trazer ao controle do pensamento racional o escondido/obscuro/inominável. Esse ideal, junto com o tema da sexualidade feminina, estava no cerne das discussões acadêmicas dos quais Freud fazia parte. Um dos grandes problemas que a medicina da época buscava solucionar era conter essa sexualidade considerada perigosamente arriscada ao descontrole, que a qualquer vacilo poderia deixar de subordinar-se pacificamente à vida conjugal e maternal.

O primeiro contato mais próximo de Freud com uma paciente histérica foi por meio de seu amigo Dr. Breuer que assumiu o tratamento de Bertha Pappenheim, e alguns anos depois ele próprio passou a receber casos similares. O interesse de Freud pelo curioso fenômeno de intensa expressão corporal de algo sem aparente correlação neurológica o encaminhou a aprofundar nesses estudos, estagiando na mais avançada instituição de doenças nervosas, o hospital La Salpêtrière, na França, com o maior especialista em histeria da época, Jean-Martin Charcot.

Até Charcot, a histeria ainda era muito impregnada, mesmo na medicina, de uma compreensão quase religiosa, vista como expressão de uma loucura sexual feminina de origem uterina. Durante muitos séculos, sustentou-se a ideia de que o diabo entrava no útero das mulheres, desviando-as de sua função divina: a reprodução da espécie. Esse entendimento, que remete ao fenômeno de caça às bruxas, intenso no final da Idade Média e Renascimento, mas que persiste até os dias atuais em diferentes formas de manifestação, na medida em que, por quaisquer motivos que sejam, mulheres consideradas desviantes das funções de mãe e esposa dedicada, são julgadas e condenadas pela corte religiosa, política, médica e social. A fixação masculina em controlar a sexualidade feminina nunca teve fim, apenas transitou em diferentes campos do saber dominante-masculino, que criaram diferentes formas de controlá-la. De desequilíbrio de um fluido universal presente nos corpos para possessão demoníaca ou, ainda, como grandes simulações, qualquer que fosse a interpretação, a ideia do corpo sexuado como nocivo à sociedade era o centro.

Os estudos de Charcot foram inovadores ao trazer novos entendimentos para este campo. Por meio da hipnose, em sessões quase teatrais na presença de alunos, médicos e intelectuais, demonstrou que a histeria não se tratava de uma simulação, algo diabólico ou algum distúrbio ligado ao útero, mas tinha origem traumática ou funcional hereditária. Essas aulas

foram decisivas para Freud iniciar a investigação da origem dos sintomas histéricos nas expressões psíquicas.

Freud, assim como seu professor, principiou suas investigações e tratamento clínico por meio da hipnose, porém logo abandonou esta técnica, considerando que os resultados não eram significativos e duradouros. Passou para o método catártico para, posteriormente, finalmente, adotar a livre associação, inaugurando, assim, um espaço de fala. Ao buscar desvendar a origem dos sintomas histéricos por meio da escuta analítica da fala livre e romper com a indiscutível ideia de hereditariedade, propondo a sua etimologia em um trauma sexual vivenciado na infância, se afastou de vez de seu mestre Charcot.

Freud inaugurou a clínica psicanalítica com um ato revolucionário, ao invés de fazer suposições do alto de sua posição de homem, branco, burguês e médico, se calou para ouvir as mulheres que chegavam ao seu consultório e escutar do que falava a histeria. A partir disso, pôde conceber a ideia de uma mente cindida em que a inconsciência é predominante, complexa e pungente. Descorporificar a histeria foi uma das grandes revoluções de Freud, mostrar que a “perturbação no corpo exhibe a fratura interna do sujeito” causada pela discrepância entre a essência sexual humana e a imposição de uma moral oitocentista, especialmente para as mulheres.

Sua terapêutica tem o objetivo de ajudar o analisando a reconstruir sua história primitiva com base nos fragmentos que emergem durante a sessão e trazer para a consciência/Eu/razão as vivências ligadas à formação dos conteúdos traumáticos que, inconscientes, provocavam a formação dos sintomas.

É na virada do século XIX para o século XX que a Psicanálise ganha o *status* de uma nova teoria, descolada da psiquiatria, neurologia ou psicologia que, apesar de conversar com todas, tem seus próprios fundamentos. Se tornou, desde então, uma das principais correntes de pensamento sobre a *psiquê* influenciando toda a compreensão do século XX sobre o ser humano e suas relações. Amado e odiado, a imagem de Freud mantém-se no imaginário popular como poucos outros pensadores da história.

Mesmo estando totalmente intrincado aos ideais oitocentistas de sua vida cotidiana, Freud conseguiu transcender seus mestres ao ampliar a noção de sexualidade para uma disposição psíquica primordial, a essência de toda atividade humana, não a considerando mais apenas como prazer genital e como função reprodutiva. Assim, ele desmoraliza a sexualidade humana e desdemoniza a feminina. Rompe com séculos de tradição filosófica e científica misógina ao apontar a causa da histeria não como um desregramento da sexualidade feminina, mas, pelo contrário, o adoecimento se daria a partir de sua repressão pela cultura patriarcal e conservadora.

Para além da ampliação da noção de sexualidade, outra inovação importante da teoria psicanalítica é a concepção de uma estrutura, uma lógica e uma dinâmica próprias da realidade

psíquica “ele introduz racionalidade ali onde tudo parecia sem sentido, pois a grande revolução freudiana consiste em provar que o ‘sem sentido’ na verdade, transpira sentido por todos os poros.” A psicanálise se tornou, assim, um grande instrumento de compreensão sobre a subjetividade, bem como uma técnica clínica única, ao trabalhar não apenas para a eliminação de sintomas, mas para uma reformulação da dinâmica intrapsíquica, no sentido de oferecer aos sujeitos maior liberdade sobre impulsos sintomáticos aprisionantes.

Foi por meio da escuta atenta dos conteúdos trazidos pelas pacientes históricas, de sua autoanálise e interpretação de seus sonhos que observou uma dinâmica comum nos conflitos e desejos que a criança, presente no adulto, carrega em relação às figuras parentais. Denominou esse conjunto de afetos amorosos e hostis como um romance familiar e para dar forma às suas observações encontrou na tragédia Édipo Rei seu modelo. Freud se apoiou, em diversos momentos da sua obra, nas narrativas míticas como fontes de referência, inspiração e modelos na construção de conceitos. O complexo de Édipo é, com toda a certeza, o mais célebre exemplo dessa simbologia que fornece sustentação para as observações freudianas, ao notar correspondências de sua teoria à tragédia, diz ele:

Essa descoberta [romance familiar edípico] é confirmada por uma lenda da antiguidade clássica que chegou até nós: uma lenda cujo poder profundo e universal de comover só pode ser compreendido se a hipótese que propus com respeito à psicologia infantil tiver validade igualmente universal. O que tenho em mente é a lenda do Rei Édipo e a Tragédia de Sófocles que traz o seu nome.

Assim, Freud postula uma história afetiva do sujeito com seus pais como a base sob a qual se desenvolve a organização do psiquismo, seja de forma neurótica ou normal. O roteiro por meio do qual essa história se desenrola foi conceitualizado, na teoria psicanalítica, como complexo de Édipo. Para Freud, o complexo edípico é universal, todos precisam se haver com essa triangulação, que envolve o desejo incestuoso com um dos pais e a rivalidade com o outro. O que vai diferir é o modo como cada um consegue solucionar essa fase e partir para novas relações objetais. Outra diferenciação importante que Freud apresenta depois de 1923 é a forma como os sujeitos de cada sexo tendem a realizar essa solução “agora a diferença entre os sexos tem sua primeira expressão psicológica” determinando, portanto, duas formas primordiais de passar pelo complexo, uma masculina, considerada a forma normal ou positiva, e outra feminina, a forma invertida.

A importância do complexo de Édipo, na constituição psíquica é tamanha, que no entendimento de Freud apenas essa descoberta já seria o suficiente para colocar a psicanálise entre as mais importantes conquistas da humanidade. Por isso, para se compreender a noção freudiana de feminilidade e o papel da maternidade para sua constituição, faz-se necessário entender como ocorre e quais as consequências deste complexo para a organização do psiquismo de cada sexo.

Complexo de Édipo na Constituição do Psiquismo

Tal como a tragédia de Sófocles, Freud descreve o desenvolvimento sexual humano em torno dos desejos incestuosos do filho, na primeira infância, em relação a sua mãe e sentimentos hostis em relação ao pai, considerado seu rival. Segundo essa teoria, todos terão de lidar com esta triangulação e a forma como cada sujeito se posiciona em relação a esses afetos e sua impossibilidade de realização é definidora, não apenas da organização sexual adulta, mas do núcleo neurótico. Por isso, para Freud, não há discussão quanto à universalidade do conflito edípico, chegando a colocar a admissão ou relativização dessa conceitualização como a linha que separa o que é ou não psicanálise, pois para ele “O avanço do trabalho psicanalítico tornou cada vez mais nítida a importância do complexo de Édipo; o reconhecimento dele se tornou o xiboleto que distingue os adeptos da psicanálise de seus opositores.”

Apesar de a forma como cada pessoa vivencia e soluciona o conflito edípico ser singular, o romance triangular mãe/filho/pai envolvendo desejos incestuosos e parricidas seria universal, atravessando qualquer época e cultura, portanto, não importando se há uma estrutura familiar nuclear, propriamente dita, na realidade. Por isso, esse é um conceito central para a compreensão da metapsicologia freudiana sobre o feminino.

Assim como a tragédia grega, o complexo foi descrito por Freud pelo viés masculino, ou seja, baseado na experiência do menino. Durante muito tempo, Freud entendia que este modelo podia ser simplesmente transposto para a menina invertendo os sexos dos genitores amado/odiado, portanto, era considerado único, tanto para meninos como meninas. Porém, a partir de 1923 com o artigo “Organização Genital Infantil”, Freud passou a considerar o ápice do conflito edípico na fase fálica, que conta com uma importante diferença entre os sexos: presença e ausência do pênis. Por isso, foi necessário repensar as influências desta consideração para o desenvolvimento e desfecho do complexo, a teoria inicial de que todo o processo seria igual para ambos os sexos não cabia mais com esta nova compreensão de ênfase no pênis. Freud, então, passou a qualificar o complexo edípico de duas formas distintas, uma positiva/normal/masculina e a *outra* negativa/feminina.

Édipo “Normal” Masculino

O complexo de Édipo do menino, assim como o da menina, se inicia com o apaixonamento pela mãe, primeiro objeto de amor para ambos. A consequência disso, para o menino, é que passa a perceber o pai como um rival, pois com ele divide a atenção e os afetos da mãe. Ao entrar na fase fálica esses sentimentos se intensificam na medida em que começa a haver, de fato, uma excitação genital. Nesta fase, o interesse pelo genital é predominante, note: pelo genital, no singular, pois o único considerado visível para as crianças de ambos os sexos

seria o masculino, portanto, único existente. Por isso, não se diz que há um primado dos genitais para meninos e meninas, mas um primado do falo.

Esse superinvestimento no prazer fálico, por meio de manipulações do órgão, é fortemente combatido pelos adultos, especialmente, segundo Freud pela mãe que “compreende muito bem que a excitação sexual do garoto diz respeito a ela mesma” (p. 249), a proibição à masturbação é acompanhada da severa ameaça de tirar dele a coisa com a qual está fixado, o pênis.

Ao descobrir que este não é um benefício comum a todas as pessoas, pela visão do genital feminino, o menino começa a elaborar teorias sobre o porque desta diferença. Dentre uma série de possíveis explicações, a que se estabelece como a mais adequada e assustadora é a possibilidade de que a mulher tinha um órgão como o dele, mas foi castrada como forma de um castigo. Agora, a ameaça de castração se torna real e a pequena criança precisa lidar com essa possibilidade, o medo de ter o mesmo destino das mulheres, pela masturbação e por estar rivalizando o amor da mãe com o pai, o faz renunciar da disputa e do prazer genital saindo, assim, da fase fálica e entrando no período de latência.

Porém, o menino não simplesmente rompe com esse primeiro amor. Para conseguir abdicar desta satisfação passará a buscar, no futuro, em outras mulheres, sua substituição. Assim, a mãe é considerada o primeiro objeto de amor e referência segundo o qual todos os futuros objetos se referenciam.

O menino, então, sai do complexo de Édipo pelo interesse narcísico que dedica ao seu pênis e o medo de perdê-lo pela castração. Da mesma forma que a mãe é internalizada como modelo objetal, a autoridade paterna, que realiza a interdição do incesto é introduzida no Eu, formando o núcleo do Supereu. Mais do que um recalçamento, a angústia de castração e esses mecanismos de identificação promovem uma destruição ou dissolução do complexo de Édipo.

Como dissemos, ao colocar a fase fálica como primordial para os desdobramentos do romance familiar edípico, Freud se confronta com o problema de meramente espelhar a dinâmica masculina para as meninas. Como estas, que já não possuem um pênis e, portanto, não têm mais o que perder, declinariam do amor incestuoso? Além disso, o que faria a menina trocar o primeiro objeto de amor mãe para a figura masculina, o pai?

Édipo “Negativo” Feminino

Após colocar a angústia de castração como o principal acontecimento que leva ao desfecho do complexo, Freud, baseado na ideia de que “anatomia é o destino”, vincula a construção das identidades masculina e feminina, que ocorre pelo atravessamento edípico, à diferença anatômica. Assim, torna-se inevitável a existência de uma distinção entre os processos de meninos e meninas, fundamentado na presença e ausência do pênis. Observa-se, deste modo, a inauguração de um segundo tempo na compreensão do feminino na teoria freudiana. Antes

disso, pensava-se o feminino como o masculino. Até a época do complexo de castração a menina era tida, basicamente, como um homenzinho, porém com o fortalecimento do primado fálico, Freud passou a atribuir à sexualidade feminina uma especificidade própria sem, todavia, deixar de considerar o falo como referência.

A menina, assim como o menino, tomaria a mãe como primeiro grande objeto de amor, apesar de só reconhecer tardiamente, em sua teoria, a importância e a duração deste primeiro vínculo, ou desta fase considerada pré-edípica. Por outro lado, reafirma que, independente de como tenha sido esta primeira relação, é o desenrolar e o desfecho do complexo de Édipo, que são os catalizadores da organização psíquica neurótica, sempre o reiterando, assim, sua centralidade na teoria.

Deste modo, para que se instale o amor incestuoso em relação ao sexo oposto, onde se desenvolve a trama edípica, seria necessário que a menina fizesse um movimento a mais que o menino, precisaria realizar uma mudança do sexo do objeto, uma mudança da meta pulsional. A menina, realizaria, então, um deslizamento libidinal da mãe para o pai, um processo mais longo e complicado que o menino. A explicação para que esse movimento ocorra, também toma a diferença anatômica como referência. Ao constatar a discrepância entre seu órgão genital e o dos meninos, a menina “vem a reconhecer sua falta do pênis, ou melhor, sua inferioridade clitoriana”, se sentindo inferiorizada por não compreender porque ela não foi, também, presenteada com algo tão extraordinário.

Segundo Freud, a primeira suposição das meninas para explicar essa diferença é que elas já tiveram um pênis, mas perderam, foram castradas: “a menina aceita a castração como um fato consumado, enquanto o menino teme pela possibilidade de sua consumação” (p. 253) ao perceber “seu próprio defeito” sente-se inferior e ao reconhecê-lo também em todas as outras meninas e mulheres sente uma grande desvalorização de seu gênero, incluindo, principalmente, sua mãe.

Com a constatação de que este é um problema geral para todas as mulheres, a menina muda sua suposição e deixa de considerar que já teve um pênis que lhe foi retirado, mas que foi sua mãe que não a concebeu com o genital. Assim, a teoria freudiana sobre a sexualidade feminina descreve a mulher como se percebendo inferior e por culpa de outra mulher. A mãe, ela mesma mutilada, gera uma filha com o mesmo defeito e a indignação provocada na menina por isso seria tão grande que a faria abandonar a mãe como objeto primordial. Nos perguntamos, aqui, por que Freud não considerou que a menina poderia direcionar essa hostilidade ao pai já que a inveja poderia despertar sentimentos de ódio e vingança? Ele próprio já colocou a inveja feminina como fator de hostilidade da mulher ao sexo masculino que seria evidente, segundo ele, “nos esforços e nas obras literárias das ‘emancipadas’”, relacionando as obras feministas pela emancipação feminina, um problema de ordem sócio-histórica, a uma teorização da subjetividade em torno do ressentimento de ter ou não o falo. Como seria o roteiro do romance familiar se

transferíssemos essa visão de ressentimento da mulher adulta, para a menina em plena fase fálica?

Para Freud, esse sentimento de desprezo e ódio ao perceber-se naturalmente castrada – por culpa da mãe – soma-se a tantas outras situações vivenciadas entre elas como: a divisão de seu amor com outras pessoas, repressão da masturbação e não ter sido amamentada o suficiente. Uma série de desenganos finalmente afasta a menina da mãe em direção ao pai. Novamente, aqui, percebemos a centralidade da questão ausência/presença do pênis no estabelecimento do complexo de Édipo, pois esses outros desenganos, poderiam ser sentidos por crianças em relação às suas mães, independente do sexo, mas os caminhos tomados são totalmente diferentes, definidos pela relação que cada um estabelece com a diferença anatômica.

Complexo de castração feminino é a inveja do pênis e o ódio à mãe conceitualizados, e é o que levaria a menina a redirecionar seu investimento libidinal da mãe para o pai, é isto que permitiria a entrada da menina na relação edípica, portanto, está na base do desenvolvimento feminino. Se o falo é a grande referência em torno da qual a sexualidade humana, tanto masculina quanto feminina, se desenvolve, para Freud até a puberdade só existe o masculino, seu contraponto não é o feminino, mas o negativo do masculino, a castrada.

Assim, no menino, o Édipo é considerado uma formação primária, já na menina secundária, pois ela primeiro deseja a mãe, sente a falta do pênis e por isso passa a desejar o pai para, finalmente, desejar um filho/pênis do pai. O apego ao pai e, portanto, a entrada na experiência edípica da menina, é uma consequência da inveja do pênis, enquanto que para o menino o complexo de castração é sua saída.

Resgatando a noção de performatividade de Judith Butler para a reflexão a respeito do complexo de Édipo, na teoria freudiana as performances de gênero se restringem, com a maturidade psíquica, em masculinas ou femininas, pois a diferença anatômica, presença ou ausência do pênis, é o grande divisor dos possíveis encaminhamentos do complexo.

Seguindo na proposta da filósofa estadunidense, entretanto, não seriam os efeitos simbólicos da diferença anatômica que causariam nos sujeitos determinadas posições afetivas, mas as narrativas dadas pela cultura desde o momento de seu nascimento e, atualmente com o desenvolvimento das tecnologias pré-natais, desde os primeiros exames pelos que cercam aquele bebê. Seriam os discursos dos adultos, crianças mais velhas, os contos de fadas e infinitas outras possibilidades de pedagogias de gênero que direcionam o processo de subjetivação por determinados caminhos privilegiados culturalmente e perpetuados historicamente pelo controle social.

No texto de Freud, toda a construção sobre a feminilidade é desenvolvida em torno da referência fálica, “as teorias de Sigmund Freud reforçaram ainda mais a explicação tradicionalista. . . a máxima de Freud de que ‘anatomia é destino’ que deu nova vida e força aos argumentos de supremacia masculina” . Freud segue na esteira do conhecimento

predominantemente construído por homens, desde a Antiguidade. De Galeno à Freud, a mulher é um homem com algo a menos. Assim, a teoria freudiana, baseada em uma visão binarista, considera a existência de dois sexos segundo os quais todo o desenvolvimento psicosssexual é atrelado, por meio das relações que se estabelecem na dualidade mulher/mãe *versus* homem/pai. Freud vai fazer da diferença o motivo central de suas reflexões.

Mulher e feminilidade: uma teoria de contradições

Ao nos depararmos, nos dias de hoje, com toda essa teorização freudiana, rapidamente poderíamos acusá-lo de machista. Interpretá-lo desta forma seria reducionista, seu pensamento é muito mais complexo do que nos aparenta uma primeira leitura. Além disso, como já supracitado, Freud é um homem que viveu numa certa época e certo local, e esperar que ele pudesse se descolar totalmente de sua realidade e olhar para o ser humano, de um outro lugar, sem nenhum tipo de vínculo com seu contexto, é ingênuo. Por isso, faz-se importante lembrar que o que está em análise não é o homem, mas a teoria. É a psicanálise freudiana que sobrevive através das décadas e, acredita-se, precisa, constantemente ser relida à luz das novas realidades e questões que se apresentam na atualidade para se manter viva.

Sua construção é terreno no qual atravessam, contraditoriamente, subversões e conservadorismos. Pode-se identificar a coexistência de dois pensamentos contrastantes. Por um lado, a conceitualização de uma sexualidade originalmente perverso-polimorfa como uma predisposição humana universal, ou seja, uma sexualidade sem formas de satisfação *à priori*, que nos remete à noção de unidade sexual, onde, a princípio, homens e mulheres seriam essencialmente iguais. Seria por meio, principalmente, da educação que moções sexuais parciais originárias seriam unificadas, moldadas e direcionadas à um masculino ou feminino. Por outro lado, se apoia na anatomia, como já exposto, para construir as ideias em torno das diferenças no desenvolvimento psicosssexual o que nos remete à noção de uma dualidade primordial de gênero.

Essa contradição pode ser herança de dois sistemas de pensamos diferentes: o pensamento filosófico galênico que consistia no monismo sexual, ou seja, apenas o masculino existiria e a mulher, seria um homem com menos calor vital, atrofiado, com algo a menos: “Temos de reconhecer que a menininha é um homenzinho” ; e, por outro lado, a tradição iluminista que demarca a diferença sexual anatômica entre homens e mulheres como uma complementaridade imprescindível para o funcionamento da sociedade. .

Outra contradição importante se refere ao fato de que ao mesmo tempo que Freud subverteu a noção de sexualidade ao descrevê-la como função primordial na constituição psíquica humana e, justamente, a impossibilidade de sua satisfação a causa das neuroses, especialmente para as mulheres devido a severa educação, não sendo, assim, a sexualidade feminina *per si* o problema, como vinha sendo descrito nos manuais médicos e tratados cristãos, mas a cultura repressora, Freud, por outro lado, não deixa de buscar, também, algo inerente ao feminino para

justificar suposto menor interesse sexual das mulheres. Atribui, assim como os gregos clássicos ao postularem a ideia de menor calor vital e os iluministas que descreveram o papel social da mulher baseados na anatomia dos corpos, uma pré-disposição psíquica por “menor contribuição sádica para a pulsão sexual, que sem dúvida podemos juntar com o atrofiamento do pênis” (p. 253) como responsáveis pelo menor interesse e atividade sexual feminina.

Quer dizer, para Freud não há saídas. Se não é a cultura que reprime as mulheres, são seus corpos que denunciam sua inferioridade ou, ainda, sua pulsionalidade que possui menos potência. Toda a compreensão sobre o desenvolvimento da sexualidade feminina se baseia nesses fundamentos e o melhor desfecho seria encontrar algum tipo de compensação. A plena aceitação da condição de castradas só seria suportada com uma contrapartida, a obtenção de um substituto fálico. O desenvolvimento da feminilidade seria apenas possível pelo reconhecimento no marido e, principalmente, nos filhos, pelo exercício da maternidade, a parte que lhes falta.

Feminilidade e Maternidade

Pelo estudo da metapsicologia freudiana acerca do complexo de Édipo e seus diferentes direcionamentos em meninos e meninas, foi possível compreender o quanto este é, para Freud o catalizador e organizador dos mais intensos afetos da história primitiva do sujeito, base fundante da organização psíquica. Teorizada nos moldes da tragédia de Édipo Rei, essa organização é marcada, principalmente, pelas relações parentais e pela percepção da diferença anatômica dos genitais masculino e feminino. Assim, compreendendo como se desenrola o complexo de Édipo para Freud, pudemos vislumbrar suas descrições sobre a feminilidade e o lugar dado à maternidade neste processo.

A feminilidade de que ele fala, segundo Kehl , se refere, ao modo como a mulher habita seu corpo, como simbolizam sua suposta castração e fazem da falta do pênis a condição para desejar um homem. Mais do que desejar um homem, o que Freud coloca em destaque como objeto substitutivo privilegiado para a falta feminina é um filho.

Após considerar que o complexo de Édipo da menina não se dá como no menino devido aos efeitos da percepção diferença anatômica, Freud investe na tentativa de descrever os trilhamentos afetivos realizados pela garota para abandonar a relação incestuosa e entrar na cultura.

Vimos que a menina realiza a troca do objeto primordial mãe pelo pai, uma mudança na meta pulsional de ativa para passiva , devido ao ódio e desprezo que passa a sentir pela mãe ao perceber-se sem o pênis, culpa-a por, dentre outras coisas, não ter lhe dotado do órgão símbolo de poder. Assim, dirige seu amor ao pai, primeiramente desejando ter um pênis como ele e, posteriormente, deslizando este desejo para ter um filho dele “Ambos os desejos, de possuir um pênis e um filho, permanecem fortemente investidos no inconsciente e ajudam a preparar o ser feminino para seu futuro papel sexual.” , essa trama edípica feminina e futuro papel sexual de que

Freud nos fala é a maternidade. Esta seria não apenas uma das possíveis saídas, mas a saída privilegiada para a mulher ante o reconhecimento da castração, “a superioridade do homem e sua própria inferioridade”. Segundo essa teorização, esse sentimento de ter algo a menos pode levar a menina a três possíveis caminhos, porém, apenas um a encaminharia para o pleno desenvolvimento de sua feminilidade.

O primeiro deles, pelo susto resultante da comparação do seu corpo com o do menino, a menina se decepcionaria com seu pequeno clitóris e por isso desistiria da atividade masturbatória, renunciando não apenas da posição ativa/masculina, mas qualquer expressão de maior potência/masculinidade em todos os campos da vida, o sentimento de frustração e inferioridade levariam, neste caminho, a um afastamento geral da sexualidade, o que corresponde à neurose.

Outro possível caminho seria oposto ao anterior. O sentimento da falta não levaria a menina a um afastamento da sexualidade mas, o contrário, acarretaria numa busca incessante pelo falo, tornando-se um dos grandes objetivos de sua vida. Esse “complexo de masculinidade” seria, para Freud, uma das possíveis causas da homossexualidade feminina, além de levar mulheres à recusa de seu papel social primordial, a vida doméstica, e à identificação com atividades consideradas essencialmente masculinas como o pensamento intelectual.

Alguém poderia interpolar tais afirmativas, neste momento da leitura, assegurando que Freud aceitou mulheres em seu círculo de estudos, algo muito subversivo para a época e que isso demonstra que ele não tinha nada contra a atividade intelectual feminina. Concorda-se em partes, apesar de ter amigas de grande estima e admiração como Marie Bonaparte e Lou Andreas-Salomé e, ao ser questionado por estudiosas que reivindicavam seus lugares de fala como mulheres com suas experiências para contrapor os argumentos freudianos sobre a feminilidade, sua defesa era de que “isso não vale para as senhoras. As senhoras são uma exceção; mais masculinas do que femininas neste ponto.” incluindo qualquer postura ativa de mulheres, como a argumentação intelectual, como uma perturbação do caráter denominado do complexo de masculinidade. Contraditoriamente, o homem que criou a psicanálise a partir da escuta das histéricas, se esquivou teoricamente do que as intelectuais poderiam ter falado sobre suas feminilidades e maternidades. Interrogamos se essa resistência de Freud não se deu justamente por estas se colocarem numa relação de igualdade e não na desigual relação médico-paciente.

Assim, para Freud apenas um terceiro caminho levaria ao desenvolvimento normal da configuração feminina. Somente o da menina que consegue, ao invejar o pênis, tomar o pai como objeto e desejar ter um filho dele, filho que representa o falo. Veja que as outras duas posições não estabelecem a equivalência simbólica falo = filho e, por isso, permanecem presas na ideia da falta que as levam ou para um afastamento geral da sexualidade ou para a eterna reivindicação de um pênis.

Assim, na vida adulta, a expressão do caminho considerado por Freud normal para o feminino é a efetivação da maternidade. As mulheres, apenas podem chegar ao pleno desenvolvimento das suas feminilidades ao alcançar a melhor solução para seu problema edípico quando conseguem deslizar do desejo de ter um pênis para o desejo por um filho e, finalmente, quando o realizam concretamente. Esta seria “a meta do desejo feminino mais intensa. É grande a felicidade quando este desejo por um filho encontra mais tarde sua efetiva realização, contudo mais particularmente se a criança é um menininho que traz consigo o pênis almejado.” (p. 333)

Fica evidente a força da referência fálica na teoria psicanalítica freudiana, o desejo de possuir um pênis perduraria toda a vida da mulher e o sentimento de inferioridade não pode ser resolvido, apenas atenuado mediante uma compensação. A maternidade, assim, entra na teoria freudiana da feminilidade como a solução ideal para o problema da inferioridade, o melhor destino para o desejo feminino por excelência: desejo do pênis. A relação maternal é, para Freud, o destino do feminino:

Só a relação com um filho traz à mãe satisfação ilimitada; de todas as relações humanas, ela é a mais perfeita e a mais isenta de ambivalência. Para o filho, a mãe pode transferir a ambição que teve de reprimir em si mesma, e esperar dele a satisfação de tudo que lhe restou do seu complexo de masculinidade. O casamento mesmo não está assegurado enquanto a mulher não conseguir fazer do seu marido também o seu filho e agir como mãe em relação a ele. (p. 340)

Esta idealização, quase cristã, expressa por Freud nesta citação, ao significado da maternidade para a mulher nos demonstra uma grande ambivalência em relação ao tema. Tomando a relação mãe e filho como a mais perfeita, contradiz a si mesmo quando aponta como uma das situações que afastam a menina da mãe, para a entrada no complexo de Édipo, onde o medo de ser morta pela percepção de hostilidades vindas desta “não é possível afirmar com que frequência esse medo não se apoia numa hostilidade inconsciente da própria mãe, que a criança intui.” Será que Freud sinaliza de forma não explícita uma diferença entre a relação mãe/filha e mãe/filho?

Além disso, apesar de reforçar a função feminina como essencialmente doméstica e maternal, Freud aponta que a posição da mulher como representante da família e da vida sexual é um dos riscos para o desenvolvimento da civilização, pois adotaria uma atitude hostil frente a ela, tendo em vista que “o trabalho da cultura tornou-se cada vez mais assunto dos homens; coloca-lhes tarefas sempre mais difíceis, obriga-os a sublimações instituídas de que as mulheres não são muito capazes.” (p. 67) Assim, as mulheres disputariam com a cultura, a libido limitada dos homens. O suposto caminho ideal para feminilidade pelo amor de mãe – não apenas para com os filhos, mas também com o marido – conforme desenhado por Freud, aparece em *O mal-estar na civilização* como um perigo para a cultura.

Eis o dilema de ser mulher na modernidade freudiana: ter de reprimir seus impulsos sexuais e agressivos devido à educação moralista e por isso adoecer neuroticamente; se não os

reprimem e são capazes conquistar algum grau de sublimação, contribuindo para aquisições culturais, são diagnosticadas com um transtorno de caráter, o complexo de masculinidade; ou ainda, na melhor das opções, abandonam a atividade masturbatória clitoriana, pela inveja do pênis, em favor de metas sexuais passivas que desembocará pelo desejo à maternidade, porém, a devoção à família, conforme os moldes sociais, as colocam como refreadoras do desenvolvimento civilizatório, lemos aqui, a histórica antítese do conflito homem/cultura *versus* mulher/natureza.

Diante esse impasse, qual a possibilidade de não adoecimento para as mulheres? Todos esses destinos, porém, não são suficientes para se considerar o quão insuportável pode se tornar a vida das mulheres nesta cultura repressora, falocêntrica e patriarcal. Se não for pelo caminho de mudar a realidade e os entendimentos sobre o que ser mulher, pode-se criar a ideia de que essas dores não nos são tão dolorosas assim, na realidade, podem ser até prazerosas, uma das características fundamentais da feminilidade, segundo a teoria freudiana, é a capacidade de conseguir obter um *quantum* de prazer da dor e das restrições impostas.

Considerações Finais

Dentre diversas polêmicas, um dos pontos mais criticados da teoria psicanalítica é a concepção freudiana sobre o feminino. Ao longo de sua obra, Freud, esplendidamente reforça a importância da cultura para a constituição psíquica e origens do sofrimento. Com ele é possível aprender que o ser humano é um ser pulsional e social e que só pode se constituir e se manter vivo a partir da coletividade.

Porém, ao buscar descrever o feminino, as mulheres e, especificamente suas experiências em relação à maternidade, parece não conseguir se descolar de uma narrativa naturalista já existente e predominante em seu momento histórico. É evidente que não criou toda essa teorização sobre o feminino e a maternidade apenas a partir de suas observações clínicas e investido de sua cultura vienense oitocentista. Sob ombros de gigantes, suas ideias estão em consonância com o discurso da filosofia clássica de Galeno: a mulher é um homem que falta algo, seja calor vital, seja um órgão fático, e a solução que ele nos traz para essa falta corresponde com os ideais iluministas encabeçados por Rousseau: o papel fundamental da mulher é a maternidade.

Portanto, Freud caminhou junto com os manuais morais e médicos da época que tratavam de doutrinar a sociedade para a ideia de maternidade como centro da vida das mulheres, que ganhou muita força com o início do capitalismo e com ideais iluministas. Apesar de Freud ir além na forma de descrever a função da maternidade para o feminino, por meio das tramas pulsionais e romance familiar edípico, sua conclusão final é a mesma dos demais pensadores: maternidade como melhor destino para a feminilidade. Assim, observa-se o caráter cis hetero normativo da visão freudiana sobre sujeito e, portanto, também sobre maternidade

A Psicanálise nasceu da escuta das mulheres, o que possibilitou a desconstrução de diversas teorizações aprisionantes sobre a sexualidade e libertação feminina em vários aspectos. Freud percebeu que o sintoma histérico é uma forma de questionar a moral sexual oitocentista, porém, não conseguiu ouvir que os sintomas poderiam denunciar muito o mais que isso, uma forma de protestar o lugar reservado às mulheres e seus desejos, tanto na vida sexual quanto social “ele não vê que esta escapatória [adoecimento psíquico] é para as pobres, assim como para as ricas, a única escapatória para as rebeldes.” A fuga pela histeria não deixava de ser também deste ideal de feminilidade que ele mesmo adota, a necessidade de se mostrar doce, passiva, naturalmente formatada para as atividades domésticas e maternais.

Portanto, a psicanálise de Freud, como qualquer outra produção humana, não é criada num vácuo, ela está enraizada numa história e cabe que se mantenha uma constante análise da teoria aproveitando esta incrível capacidade que ela tem de poder ser produto e agente questionadora da cultura e de si mesma.

Bibliografia

BERTIN, Célia. **A Mulher em Viena nos Tempos de Freud**. Campinas, SP: Papyrus, 1990.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

DELPHY, Christine. Patriarcado. Em: HIRATA, H. et al. (Eds.). **Dicionário Crítico do Feminismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 173–178.

D'INCAO, Maria. Ângela. Mulher e Família Burguesa. Em: DEL PRIORI, M. (Ed.). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2018. p. 223–240.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. **Mulheres e Caça às Bruxas: da Idade Média aos dias atuais**. São Paulo: Boitempo, 2019.

FREUD, Sigmund. **A Interpretação dos Sonhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

FREUD, Sigmund. O Inconsciente. Em: FREUD, S. (Ed.). **Obras Completas**. Tradução: Paulo César De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. p. 99–150.

FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias à psicanálise. Em: FREUD, S. (Ed.). **Obras Completas**. Tradução: Paulo César De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. v. 18p. 123–354.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. Em: FREUD, S. (Ed.). **Obras Completas**. Tradução: Paulo César De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. v. 18p. 13–121.

FREUD, Sigmund. O Eu e o Id. Em: FREUD, S. (Ed.). **Obras Completas**. Tradução: Paulo César De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. v. 16p. 13–74.

FREUD, Sigmund. A Moral Sexual “Cultural” e o Nervosismo Moderno. Em: FREUD, S. (Ed.). **Obras Completas**. Tradução: Paulo César De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. v. 8p. 359–389.

FREUD, Sigmund. Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade. Em: FREUD, S. (Ed.). **Obras Completas**. Tradução: Paulo César De Souza. 1a. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. v. 6p. 13–172.

FREUD, Sigmund. Construções na Análise. Em: FREUD, S. (Ed.). **Obras Completas**. Tradução: Paulo César De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018a. v. 19p. 327–344.

FREUD, Sigmund. Compêndio de Psicanálise. Em: FREUD, S. (Ed.). **Obras Completas**. Tradução: Paulo César De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018b. v. 19p. 189–273.

FREUD, Sigmund. O Declínio do Complexo de Édipo. Em: FREUD, S. (Ed.). **Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, Sexualidade Feminilidade**. Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018c. p. 247–257.

FREUD, Sigmund. Organização Genital Infantil. Em: FREUD, S. (Ed.). **Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, Sexualidade, Feminilidade**. Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018d. v. 7p. 237–242.

FREUD, Sigmund. Sobre um tipo particular de escolha de objeto nos homens. Em: FREUD, S. (Ed.). **Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, Sexualidade e Feminilidade**. Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018e. v. 7p. 121–132.

FREUD, Sigmund. Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. Em: FREUD, S. (Ed.). **Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, Sexualidade, Feminilidade**. Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018f. v. 7p. 259–276.

FREUD, Sigmund. Sobre a Sexualidade Feminina. Em: FREUD, S. (Ed.). **Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, Sexualidade, Feminilidade**. Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018g. v. 7p. 285–311.

FREUD, Sigmund. O Tabu da Virgindade. Em: FREUD, S. (Ed.). **Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, Sexualidade, Feminilidade**. Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018h. v. 7p. 155–178.

FREUD, Sigmund. A Feminilidade. Em: FREUD, S. (Ed.). **Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, Sexualidade e Feminilidade**. Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018i. v. 7p. 313–341.

FREUD, Sigmund.; BREUER, Josef. **Estudos sobre a Histeria**. Tradução: Laura Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. v. 2

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

HARAWAY, Donna. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, p. 575, 22 set. 1988.

KEHL, Maria. Rita. Posfácio: Freud e as mulheres. Em: FREUD, S. (Ed.). **Amor, Sexualidade, Feminilidade**. Obras Incompletas de Sigmund Freud. Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. p. 353–368.

LAPLANCHE, Jean.; PONTALIS, Jean.-Bertrand. Complexo de Édipo. Em: **Vocabulário de Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LERNER, Gerda. **A Criação do Patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens**. Tradução: Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019.

MEZAN, Renato. Viena e as origens da psicanálise. Em: **Tempo de Muda: Ensaio de psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 273–299.

NUNES, Silvia. Alexim. **O Corpo do Diabo entre a Cruz e a Caldeirinha: um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Sigmund Freud: na sua época e em nosso tempo**. Tradução: André Telles. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

SALLMANN, Jean. Michel. Feiticeira. Em: DOBY, G.; PERROT, M. (Eds.). **História das Mulheres no Ocidente: do Renascimento à Idade Moderna**. Porto: Afrontamento, 1991. p. 517–533.

ZANELLO, Valeska. **Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação**. Curitiba: Appris, 2018.

RESENHAS

RESENHA: SILVA, JUREMIR MACHADO DA. SER FELIZ É TUDO QUE SE QUER (IDEIAS SOBRE O BEM VIVER): FILOSOFIA PARA LER NO PARQUE, NO ÔNIBUS, NA CAMA, NA REDE. PORTO ALEGRE: SULINA, 2019.

Eduardo Cristiano Hass da Silva

Doutorando em Educação na Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e, graduado em História (Licenciatura e Bacharelado) na mesma instituição. É membro pesquisador do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul (IHGRGS - 2019).

Juremir Machado da Silva é formado em Jornalismo e História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), mestre em Sociologia pela Université Paris Descartes e doutor em Sociologia pela Université Paris V René Descartes. Atualmente, é professor titular da PUC-RS, jornalista e radialista. Possui mais de 30 livros individuais, três deles traduzidos para o francês.

Em “Ser feliz é tudo que se quer”, o autor defende que a felicidade está entre os temas mais dignos de uma filosofia do século XXI. Ao longo das 159 páginas, divididas em 38 pequenos capítulos, Juremir da Silva perpassa as obras de 40 pensadores, tentando identificar como estes abordaram o tema da felicidade: “os filósofos, ao longo dos séculos, antes de serem esterilizados por normas acadêmicas e obrigações de produtividade quantitativas, tratavam era disso, do bem viver, do belo, do bem, do verdadeiro, da felicidade, do cotidiano, dos dilemas éticos e morais” (SILVA, 2019, p. 7).

Como o subtítulo da obra indica (Filosofia para ler no parque, no ônibus, na cama, na rede), Juremir introduz as principais ideias sobre ‘ser feliz’ apresentadas pelos filósofos analisados. Embora se configure como uma obra introdutória, não deixa de contar com rigor teórico, podendo ser tomada como introdução a uma filosofia da felicidade.

A partir de uma sequência histórica, na qual parte de Confúcio e chega a Gilles Lipovetsky, o autor demonstra como diferentes correntes do pensamento abordaram a temática da felicidade, apontando continuidades e rupturas de perspectivas. Para cada pensador, Juremir apresenta e analisa algumas de suas máximas relacionadas à felicidade.

Dentre os pensadores da antiguidade, Juremir analisa o tema da felicidade a partir de Confúcio, Sócrates, Platão, Aristóteles, Pirro, Epicuro, Zenão, Diógenes, Sêneca, Cícero e Marco Aurélio. Juremir destaca o entendimento da felicidade a partir do disciplinamento do corpo (Confúcio), do ato de ‘conhecer-se a si mesmo’ (Sócrates), pelo uso da razão (Platão), através da busca pelo êxito (Aristóteles), pela tranquilidade da alma (Pirro), entre outros. Embora proponha

algumas generalizações, o autor leva o seu leitor a refletir sobre estes clássicos, tensionando suas máximas a partir de problemas contemporâneos. Juremir discute o disciplinamento dos corpos, a ausência do conhecimento de si e a busca excessiva pelo êxito como problemas contemporâneos, os quais têm levado muitos sujeitos ao adoecimento.

A felicidade na Idade Média está representada no livro pelo filósofo Santo Agostinho, o qual entendia que a felicidade só poderia ser alcançada a partir da crença em Deus: “A felicidade está em Deus. E Deus está no fim de toda errância. O problema, pois problema há, é que o corpo e alma duelam. A alma quer se elevar. O corpo quer se abaixar” (SILVA, 2019, p. 41).

Da Idade Moderna, o autor apresenta algumas contribuições como as de Blaise Pascal, o qual alertava para o cuidado com a vaidade, bem como para os perigos da solidão, do repouso e do tédio. Juremir apresenta em Pascal uma possível continuidade da felicidade apresentada por Agostinho, uma vez que o pensador destacava que “ninguém é tão feliz quanto um verdadeiro cristão” (SILVA, 2019, p. 49). Ainda entre os pensadores da Idade Moderna, são discutidas as contribuições de La Rochefoucauld e seus alertas para o orgulho e a paixão, os de Nicolas Chamfort e os conselhos para se manter os pés no chão e viver com a realidade. Outras ideias da Idade Moderna são apresentadas a partir de La Bruyère, que destacava a importância de uma educação pelo prazer, bem como a partir da análise do clássico ‘Contrato Social’, de Jean-Jacques Rousseau.

A Idade Contemporânea compõe a maior parte da obra, sendo analisadas as máximas de diversos pensadores. Juremir inicia com Jeremy Bentham, para quem a felicidade devia ser pensada, calculada. Além disso, para Bentham, “a educação [...] deve contribuir para aumentar a felicidade e diminuir o sofrimento sem e transformar num suplício para os alunos” (SILVA, 2019, p. 68). Na sequência, a busca pela felicidade é discutida a partir de John Stuart Mill, para quem a felicidade está diretamente relacionada à tentativa de utilidade e liberdade social. Resumidamente, as colocações do pensador sobre a felicidade são que: “ela é uma conquista. O importante é tentar ser útil, não prejudicar os outros e ser livre” (SILVA, 2019, p. 74).

Para Immanuel Kant, conhecido por separar ciência e moral, “ser feliz depende de um código moral incontornável” (SILVA, 2019, p. 77). Arthur Schopenhauer defendia a felicidade a partir do enfrentamento às dores da existência, assim como Friedrich Nietzsche entendia a felicidade como uma conquista. Ao analisar as obras de Henry David Thoreau, Juremir destaca a possibilidade de encontrar a felicidade a partir dos prazeres da natureza.

A temática do “Ser feliz” é analisada ainda a partir das contribuições dos pensadores Ralph Waldo Emerson, Soren Kierkegaard, Émile Chartier (Alain), Martin Heidegger e Johan Huizinga. Em relação a Huizinga, Juremir destaca a importância do jogo, do lúdico como uma forma de viver e buscar a felicidade. Outros pensadores são contemplados, como Emil Cioran, Bertrand Russel, Jean Paul-Sartre, Albert Camus, Guy Debord, Edgar Morin, Jean-François

Lyotard, Paul Feyerabend, Jean Baudrillard, Zygmunt Baumann, Michel Maffesoli e Gilles Lipovetsky.

De forma geral, o livro é uma boa introdução ao tema da felicidade em uma perspectiva filosófica, abrindo espaços de reflexão para que o leitor possa aprofundar os temas desejados. Sem ter a intenção de esgotar os pensadores analisados, o autor discute trechos e temas centrais de suas trajetórias. É importante destacar que, infelizmente, a obra não apresenta as ideias de nenhuma pensadora, nenhuma filósofa, nenhuma mulher. Acredito que essa ausência não pode passar despercebida e deve servir como desencadeadora de novos tensionamentos.

Após percorrer tantos autores, fica evidente que “ser feliz” é um tema caro à filosofia e que, no século XXI, se apresenta como um tema verdadeiramente comprometido com o ser humano. As reflexões propostas por Juremir permitem pensar sobre temas extremamente atuais, que perpassam a sociedade contemporânea. Dentre os temas que colocam a felicidade em xeque na atualidade, são elencados o consumismo, a tentativa de compra e venda da felicidade, as preocupações com padrões corporais, a solidão, as necessidades de *likes* nas redes sociais, entre tantos outros possíveis. Juremir (2019, p. 157) destaca que “ser feliz é uma arte, não uma ciência, pois depende de sensibilidade, autoconhecimento, coragem, racionalidade, oportunidades, disponibilidades e timing”.

Bibliografia

SILVA, Juremir Machado da. **Ser feliz é tudo que se quer (ideias sobre o bem viver): filosofia para ler no parque, no ônibus, na cama, na rede**. Porto Alegre: Sulina, 2019.

RESENHA: MOTA, MURILO PEIXOTO DA. SAINDO DO ARMÁRIO: DA EXPERIÊNCIA HOMOSSEXUAL À CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE GAY. SÃO PAULO: FONTENELE PUBLICAÇÕES, 2019.

Mário Jorge Paiva

Doutorando, mestre, licenciado e bacharel em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente livro de Murilo Peixoto da Mota é um estudo qualitativo, baseado em entrevistas semiestruturadas, sobre características, diferenças e similitudes geracionais, entre membros *gays* masculinos da cidade do Rio de Janeiro; mesmo que valha dizer, também, que o texto não aprofunda sobre questões dos membros transmasculinos, não-binários etc., sendo essa uma questão¹⁴.

O autor fala de muitas idas e vindas do *armário*, muito se avançou em certas questões políticas, mas em outras ainda há terrenos hostis, em uma conjuntura ultra-conservadora¹⁵ (MOTA, 2019, p. 20)¹⁶.

Em termos de metodologia, o livro não aprofunda como foi feito o recorte da amostra, e nem como, em termos estatísticos, essa amostra pode representar tais duas gerações tratadas, chegando o autor a explicitar que não possui pretensão de realizar generalizações (MOTA, 2019, p. 30).

Mota (2019, p. 22) apresenta como não houve um fechamento do *recorte* de forma precisa, ou circunscrita, em categorias de: classe social, cor de pele ou escolaridade¹⁷. Neste sentido, também não é muito desenvolvida sua escolha de tais faixas etárias¹⁸.

Sair do armário, para o autor, é uma experiência política, com perdas e ganhos nos espaços de convivência, seja ele público ou privado (MOTA, 2019, p. 23). Os fatos narrados, nas histórias de vida, mostram como relações de cunho homossexual ainda são negadas enquanto uma questão de direito, havendo um enfrentamento cotidiano da violência articulada pelos efeitos simbólicos de uma *hegemonia heteronormativa* (MOTA, 2019, p. 28). Somente fora do armário, para o autor, se pode lutar pelo direito à diferença (MOTA, 2019, p. 29).

14 Um grupo com idade entre 20 e 29 anos e outro entre 30 e 54 anos.

15 O autor em nenhum momento explica o que é o ultra-conservadorismo.

16 Fala o autor do ultra-conservador e fascista (MOTA, 2019, p. 49). Porém o conceito de fascismo, trabalhado pelo autor, também é pouco aprofundado; cita Marcia Tiburi apenas.

17 O ponto principal do processo, de seleção, é mesmo essa questão etária. Os selecionados foram escolhidos partindo de indicação de amigos de seus amigos em determinadas redes, como Facebook (MOTA, 2019, p. 73).

18 Por que uma geração possui um recorte de 9 anos (29-20=9) e essa outra um recorte de 24 (54-30=24) anos?

Depois da *Introdução*, o livro passa ao *Capítulo 1 – O “armário”*: uma leitura geracional, o qual é uma introdução breve da história do movimento LGBTI+ e de certas questões de aporte teórico. Tal capítulo funciona bem enquanto uma forma de *vulgarização científica* do estado da arte do tema para o público leigo; para maiores aprofundamentos da história dos homens homossexuais, ver também: João Trevisan (2018), James Green & Renan Quinalha (2014) e James Green (2019).

Na sequência, entra o *Capítulo 2 – O entrevistado e suas memórias*. Tal momento do livro reporta uma falta de neutralidade do estudo em questão, desejando tal obra uma aproximação da promoção dos Direitos Humanos. Logo essas entrevistas surgem, para o autor, como vozes de resistência, que denunciam violências e também produzem outras gramáticas comprometidas com um sentido libertário (MOTA, 2019, p. 71).

Mota, usando Gilberto Velho, escreve como toda noção de normalidade e desvio possui caráter instável e dinâmico. Os indivíduos vivenciam múltiplos papéis ao longo de seu cotidiano, então suas narrativas não são lineares e dialogam com espaços e territórios diferentes (MOTA, 2019, p. 72).

O *Capítulo 3 – A construção de “ser gay”*: olhares sobre os entrevistados entra na parte mais original da pesquisa, apresentando os entrevistados e também revelando algumas de suas falas, para demonstrar suas narrativas de vida. Várias questões importantes vão surgindo, mas de modo não esquematizado, algo que termina por surgir no próximo capítulo.

O *Capítulo 4 – “Saindo do armário”*: assumir-se gay através das gerações produz uma análise dos entes sociais anteriormente desvelados. Mota fala de como nota-se uma influência dos movimentos sociais LGBTI+ na construção de *capitais simbólicos*, nos termos de Pierre Bourdieu. Logo, diante dessa sociedade que ora tolera e ora estigmatiza o homossexual, a autoafirmação dos homossexuais ganhou espaço na sociedade (MOTA, 2019, p. 118).

A conjuntura aponta também uma participação ambígua da família de tais entes em estudo, pois tal família ainda é um entrave para uma aceitação da homossexualidade (MOTA, 2019, p. 119).

Para o contexto geracional entre 20 e 29 anos, há um discurso com nítida influência midiática. A luta política já é uma conquista, com amplas estratégias de organização e visibilidade na sociedade, incluindo até candidatos para cargos no Legislativo. Da mesma forma, há avanços no campo jurídico – nome social, reconhecimento da união civil etc. – e a ampliação das paradas LGBTI+, como manifestações políticas e culturais (MOTA, 2019, p. 120).

Essa geração, mais nova, é politicamente mais liberal – para entendermos melhor tal ponto, o que é liberalismo, sugerimos José Guilherme Merquior (2014) –, então os aspectos reivindicatórios de lutas coletivas são menores, junto aos movimentos identitários; em uma *corrida* ao Judiciário, para se buscar implementação de direitos. Então não é gratuito o fato de mais entes criticarem essas paradas, graças ao olhar menos politizado (MOTA, 2019, p. 122).

De qualquer modo, o espaço público ainda é espaço para o enfrentamento (MOTA, 2019, p. 126). É uma geração de maior abertura para sair do armário, pois os indivíduos não mais estão tão isolados e, caso queiram, podem se associar politicamente (MOTA, 2019, p. 128).

A luta por aceitação para o segmento entre 30 e 54 anos, e para sair do armário, foi algo mais difícil. O autor lembra como o termo *homossexualismo* estava associado ao patológico¹⁹. Houve, também, uma luta acirrada contra o papel moralista da Igreja Católica e pouco se viu avançar no campo dos direitos, embora tenham surgido certos ganhos nas pautas dos movimentos sociais; e a Constituição de 1988 ter garantido certas conquistas (MOTA, 2019, p. 120). Posteriormente, tal geração ainda viu a homossexualidade passar para uma categoria central de saúde pública, graças ao HIV, com maior estigmatização e medo (MOTA, 2019, p. 120-121). Não se percebia também um efetivo mercado homossexual; o circuito *gay* das grandes cidades ainda era algo sem muita visibilidade (MOTA, 2019, p. 131).

Há todo um percurso para se perder a culpa e aprender que o afeto é possível, para além dos jogos eróticos (MOTA, 2019, p. 132). Tal geração também possuiu experiências sexuais com mulheres – e aqui é importante notar como o autor está abordando o homem cisgênero como seu recorte –, chegando aos noivados e casamentos, logo era um cenário de maior heteronormatividade (MOTA, 2019, p. 136-137). E o preservativo ainda não fazia parte das experiências (MOTA, 2019, p. 136).

O *Capítulo 5 – A homossexualidade e seus efeitos simbólicos no curso da vida* continua falando sobre diferenças entre tais duas gerações. O capítulo trata como não há indivíduo, no estudo, que não tenha passado por uma crise subjetiva, envolvendo tal dimensão homossexual. Fala o autor que, por causa das dimensões simbólicas *gays*, eles podem terminar discriminando outros *gays* também (MOTA, 2019, p. 140-141).

Sobre essa geração mais nova, entre 20 e 29 anos, o autor retoma alguns dos pontos do capítulo anterior; trata universidades e *internet* como espaços para sociabilidades e liberdade maior, nesse novo quadro (MOTA, 2019, p. 146), contra uma falta de acolhimento religioso, principalmente de grupos de matriz evangélica, que ainda causam embaraço e constrangimento (MOTA, 2019, p. 148).

Sobre o segmento mais velho, entre 30 e 54 anos, Mota faz certas contextualizações históricas, de que esses entes viveram nos anos de chumbo da ditadura e viram eventos como: a revolta do bar Stonewall, os *hippies* e a queda do Muro de Berlim. Nos anos de 1980, a pauta envolvia retomada da democracia, anistia aos exilados e, em tal período, foi visto um fortalecimento dos movimentos sociais, envolvendo questões feminista, sindicais, ecológicas, etc. (MOTA, 2019, p. 150-151). A autoafirmação da homossexualidade não se fazia com grande publicidade, com formas ainda clandestinas de se viver tal sexualidade (MOTA, 2019, p. 153).

19 Foi em 1990 que a OMS, Organização Mundial da Saúde, retirou o termo da lista internacional de doenças, o autor também relembra.

O *Capítulo 6 – Ser homem, masculino e homossexual: a construção da identidade gay* continua desenvolvendo tal pesquisa, abordando aqui mais uma dicotomia, masculino e feminino, e espelhando uma construção de dois tipos de homossexuais: o primeiro, que possui uma *performance* mais associada ao que se entende como *ser mulher*; o segundo tipo envolve o desejo pelo mesmo sexo, mas com um papel de gênero *esperado* ao que é *ser homem* (MOTA, 2019, p. 160). Essa é uma importante discussão, a qual o livro poderia desenvolver mais até, porque há toda uma bibliografia bastante interessante sobre tal questão, da dimensão de *performance*.

O autor fala de como essa não conformidade, com o papel de gênero, pode trazer questões para tais indivíduos, antes mesmo de eles entenderem o que é ser homossexual (MOTA, 2019, p. 162). Mas a feminilidade, percebida em certos sujeitos *gays*, pode ser vista também como uma estratégia de resistência e enfrentamento, partindo do humor e da irreverência (MOTA, 2019, p. 163).

Esses jovens entre 20 e 29 anos demonstram que essa tolerância maior talvez não seja tão grande assim, porque, em suas histórias, também existem enfrentamentos desde a infância. Há desde violência simbólica até a física, realizada por alguém próximo, na escola ou na família (MOTA, 2019, p. 167). O espaço social hostil faz o armário parecer uma redoma para o ente em questão (MOTA, 2019, p. 167).

Na geração entre 30 e 54 anos, esses sujeitos se representam fragilizados por conta da dominação masculina, e há esquemas de apreciação das estruturas da ordem masculina mais evidente, porque eles mesmos se enxergam como produtos de tal dominação. Reconhecem que há elemento de ratificação em tal discurso, de associação da homossexualidade como algo mais próximo ao feminino (MOTA, 2019, p. 168). Destacam como também determinados gostos parecem que se justificam pela homossexualidade, em tais narrativas, como ter uma sensibilidade maior para letras, filmes *cults*, etc. (MOTA, 2019, p. 169).

O deslocamento dos locais de origem para os grandes centros urbanos, local em que podem mais facilmente ter acesso aos pares homossexuais e individualidade, longe do olhar controlador da família, também é marca geracional (MOTA, 2019, p. 169).

O *Capítulo 7 – O fenômeno da Aids para as gerações* possui título bastante explicativo. Tal momento do livro retoma essa história do HIV e como ela foi associada à população homossexual.

A geração entre 20 e 29 anos já vivenciou uma expectativa maior de tratamento e de qualidade de vida da pessoa infectada. Também possuiu, mais abertamente, formas de atividade sexual que não eram conjugais, sem tal força do casamento. E se observa um aumento no número dos jovens infectados pelo vírus (MOTA, 2019, p. 174-175)²⁰. A camisinha não foi adquirida em

²⁰ Mesmo que haja uma nova era preventiva, encontrando-se profilaxias de pré e pós exposição (MOTA, 2019, p. 177).

todas as suas atividades sexuais, sendo negligenciada em relações duradouras de parceiros fixos (MOTA, 2019, p. 177).

Sobre a geração mais velha, entre 30 e 54 anos, o autor fala que o HIV revelou uma bissexualidade brasileira (MOTA, 2019, p. 181). Os depoimentos apresentam experiências impactadas pela doença, não só por medo de contraí-la, mas graças ao estigma, contra essa população homossexual (MOTA, 2019, p. 185).

O Capítulo 8 – O “assumir-se gay” e o campo teórico de análise das experiências sexuais realiza uma observação dos dois cortes etários, sendo uma discussão mais teórica. O autor explora melhor seu aporte e seus posicionamentos no campo acadêmico.

Ele começa por falar da questão do *habitus* e da naturalização da norma heterossexual (MOTA, 2019, p. 188), apontando que individualidade e sociedade são construções históricas (MOTA, 2019, p. 191). Recorre, também, ao conceito de gênero e que os atores sociais são afetados por seus territórios; *vide*, seguindo Nestor Perlongher, como há, em São Paulo, *michês* com perfis diferentes, há variância entre o *michê-macho* e o *bicha* (MOTA, 2019, p. 198).

Avançando em sua análise teórica, o autor cita Pierre Bourdieu, Paul Preciado, Judith Butler, Howard Becker, Anthony Giddens – com sua discussão sobre os *outsiders* – e Erving Goffman. Toda uma abordagem sobre os elementos socialmente construídos da sexualidade.

O Capítulo 9 – *Considerações finais* encerra o livro, retomando Michel Foucault para falar de como os homossexuais foram perseguidos. Logo, o sair do armário é reafirmado enquanto um elemento político, um ritual de passagem individual e um ritual performativo, em que a luta pelos Direitos Humanos não é acabada.

Sua consideração final é que o tema não se encerra em tal livro, existindo espaço para futuros estudos sobre essa onda de regressos em nosso momento político (MOTA, 2019, p. 230). Só podemos concordar como o governo de Jair Bolsonaro foi desastroso, em diversos aspectos, sendo momento de visível avanço da direita radical, que inclusive ameaça nosso modelo democrático.

A obra, de modo geral, apresenta uma discussão bastante interessante; envolvendo diferenças etárias surgidas entre entes homossexuais. Mas certos pontos poderiam possuir abordagens mais profundas. Um exemplo: Mota (2019, p. 174) diz que a sexualidade é uma construção da cultura, e nada possui de um sistema biológico ou um reflexo da natureza. Ao falar tal coisa, o autor abre precedente para um grande debate interdisciplinar, sobre cultura *vs* natureza, envolvendo até os estudos biológicos, etc. E há pesquisas, por exemplo, que apontam como o cérebro do homossexual possui funcionamento diferente do heterossexual, e há várias outras questões também, do uso de hormônios até elementos gestacionais do ente; vale conferir assim, por exemplo, Simon Levay (1991), Thomas Paul *et al.* (2008), Ivanka Savic & Per Lindström (2008), Timm Poepl *et al.* (2016) etc. Assim, o mais preciso é falar em uma

interseção entre elementos biológicos e culturais, mas o autor não entra em tal tipo de debate, estando obviamente errado em seu apontamento, anteriormente apresentado.

Os melhores capítulos da obra são os que apresentam os dados da pesquisa realizados por Murilo Peixoto da Mota, mesmo que certas questões metodológicas exigissem maiores explicações. Já os outros capítulos, em termos historiográficos ou sociológicos, não parecem somar muitas novidades, mesmo que ajudem o leitor leigo em uma introdução de certas discussões existentes.

Bibliografia

GREEN, James Naylor. **Além do Carnaval**. São Paulo: UNESP, 2019.

GREEN, James Naylor; QUINALHA, Renan. (orgs). **Ditadura e Homossexualidades**. Repressão, Resistência e a Busca da Verdade. São Paulo: EDUFSCAR, 2014.

LEVAY, Simon. A difference in hypothalamic structure between heterosexual and homosexual men. **Science**, v. 253, n. 5023, p. 1034-1037, 1991.

LINDSTRÖM, Per; SAVIC, Ivanka. PET and MRI show differences in cerebral asymmetry and functional connectivity between homo and heterosexual subjects. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 105, n. 27, p. 9403-9408, 2008.

MERQUIOR, José Guilherme. **O liberalismo**. Antigo e moderno. São Paulo: É Realizações, 2014.

MOTA, Murilo Peixoto da. **Saindo do armário**. Da Experiência homossexual à construção da identidade gay. São Paulo: Fontenele Publicações, 2019.

PAUL, Thomas et al. Brain response to visual sexual stimuli in heterosexual and homosexual males. **Human brain mapping**, v. 29, n. 6, p. 726-735, 2008.

POEPPL, Timm et al. A neural circuit encoding sexual preference in humans. **Neuroscience and biobehavioral reviews**, v. 68, p. 530-536, 2016.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

RESENHA: LOBACZEWSKI, ANDRZEJ. PONEROLOGIA: PSICOPATAS
NO PODER. 1ª ED. SÃO PAULO: VIDE EDITORIAL, 2014.

Paulo Henrique Fernandes da Silva Ferreira Braga

Pós-graduado em Filosofia pela Universidade Municipal de São Caetano do Sul/SP (USCS), e MBA em História da Arte também pela USCS. Psicólogo e psicoterapeuta com atuação desde 2018, formado em Psicologia pela Universidade Paulista

Resumo: Resenha do livro: “Ponerologia: psicopatas no poder” do filósofo e psicólogo polonês Andrzej Lobaczewski. O livro apresenta dez capítulos e é o resultado de uma pesquisa sobre a presença de personalidades perversas, psicopáticas, na política e na liderança religiosa. Analisa a influência dos valores psicopáticos na política e na cultura, bem como o fato deles serem atraídos pelo poder. O livro também propõe a criação da ciência chamada “Ponerologia” e apresenta estratégias e ideias de intervenção e prevenção do mal moral na política, na cultura e na religião. Foi publicado originalmente em 1984 e no Brasil pela Vide Editorial no ano de 2014. O título original é: *“Political Ponerology: A Science on the Nature of Evil Adjusted for Political Purposes”*.

Palavras-chave: Política; Ponerologia; Psicopatia; Psicologia.

Abstract: Review of the book: “Ponerology: psychopaths in power” by the Polish philosopher and psychologist Andrzej Lobaczewski. The book has ten chapters and is the result of research on the presence of perverse, psychopathic personalities in politics and religious leadership. It analyzes the influence of psychopathic values in politics and culture, as well as the fact that they are attracted to power. The book also proposes the creation of the science called “Ponerology” and presents strategies and ideas for intervention and prevention of evil in politics, culture and religion. It was originally published in 1984 and in Brazil by Vide Editorial in 2014. The original title is: *“Political Ponerology: A Science on the Nature of Evil Adjusted for Political Purposes”*.

Keywords: Policy; Ponerology; Psychopathy; Psychology.

Introdução

O livro "Political Ponerology: A Science on the Nature of Evil Adjusted for Political Purposes" é considerado uma obra importante porque aborda um tema complexo e pouco explorado na ciência política e na psicologia: a natureza do mal político e como ele se manifesta nas estruturas de poder. Além disso, apresenta uma abordagem multidisciplinar e baseada em evidência para estudar a ponerologia, incluindo dados históricos, psicológicos e políticos.

Outro aspecto que torna o livro valioso é a sua capacidade de fornecer *insights* sobre o funcionamento de governos autoritários e ditaduras, bem como sobre os psicológicos das pessoas envolvidas nessas estruturas de poder. A obra também é útil para entender os riscos de patologias políticas e a importância de construir sistemas políticos mais justos e equitativos. Além disso, a linguagem acessível torna a obra interessante e informativa para leitores com diferentes níveis de conhecimento sobre o assunto. Em resumo, o livro *Ponerologia* é uma leitura valiosa para quem busca entender melhor a natureza do mal político e suas intenções para a sociedade.

Primeiro capítulo

O primeiro capítulo do livro "*Political Ponerology: A Science on the Nature of Evil Adjusted for Political Purposes*", de Andrzej Lobaczewski, introduz o conceito de Ponerologia Política, que é a ciência que estuda a natureza do mal no contexto da política e do poder. O autor discute a importância de estudar a natureza do mal na política e como a ignorância desse fenômeno pode ter consequências graves para a sociedade como um todo. Lobaczewski descreve a Ponerologia Política como um campo de estudo interdisciplinar, que inclui conhecimentos de psicologia, sociologia, história, política, antropologia, medicina e outras áreas relacionadas.

O autor também apresenta o conceito de "ponerogênese", que se refere ao processo pelo qual uma sociedade pode se tornar mais propensa a permitir a ascensão de indivíduos maléficos ao poder. O capítulo termina com uma discussão sobre a importância da pesquisa e do conhecimento científico para enfrentar o problema da Ponerologia Política.

Segundo capítulo

O segundo capítulo do livro "*Political Ponerology: A Science on the Nature of Evil Adjusted for Political Purposes*" começa com a discussão sobre a necessidade de um diagnóstico preciso da patologia política para combatê-la. O autor argumenta que a ignorância sobre a natureza do mal político leva a uma incapacidade de combatê-lo efetivamente. O capítulo apresenta uma introdução aos termos-chave utilizados no livro, incluindo "ponerologia", "patocracia" e "patologia política". Lobaczewski discute a importância de distinguir entre psicopatas individuais e a patologia política que é caracterizada pela influência de psicopatas no poder. Ele apresenta evidências históricas de como a patocracia se manifesta e se perpetua, incluindo a manipulação da linguagem e da comunicação, o controle do conhecimento, a corrupção do sistema legal e a criação de uma classe de indivíduos submissos e dependentes.

O autor também discute a importância da ciência e da pesquisa para entender e combater a patologia política. No final do capítulo, é descrito o objetivo do livro como sendo a criação de uma ciência da ponerologia, que pode ajudar a identificar e tratar a patologia política, e enfatiza a importância de reunir um grupo de pesquisadores dedicados a essa tarefa.

Terceiro capítulo

O terceiro capítulo é intitulado "Caminhos para a infiltração política". Neste capítulo, o autor discute como os indivíduos com desordens psicológicas, especialmente a psicopatia, tendem a buscar posições de poder e influência na política, governo e outras instituições sociais. Łobaczewski explora como essas pessoas se infiltram nessas instituições, muitas vezes enganando e manipulando aqueles ao seu redor. Ele também descreve como esses indivíduos usam táticas de intimidação e terror para alcançar seus objetivos, criando um ambiente de medo e submissão.

Uma vez que esses indivíduos psicopatas estejam no poder, eles tendem a criar uma cultura de corrupção, crueldade e desumanização. Além disso, Łobaczewski também explora como a desinformação e a propaganda são usadas por esses indivíduos para manipular a opinião pública e manter seu controle sobre a sociedade. Ele enfatiza a importância de uma sociedade bem informada e educada para detectar e combater a infiltração política da psicopatia e outras desordens psicológicas.

Quarto capítulo

O quarto capítulo é intitulado "As causas do Poder Patológico". Nele, o autor, Andrew Lobaczewski, apresenta uma análise das causas do poder patológico, ou seja, o poder exercido por indivíduos que sofrem de desordens psicológicas graves, como a psicopatia, a sociopatia e outras doenças mentais. Lobaczewski argumenta que a ascensão do poder patológico é facilitada pela existência de um sistema de valores distorcido, que valoriza a aparência, a manipulação e a dominação em vez da razão, da empatia e da cooperação. Ele também aponta que a formação de elites patológicas é favorecida pela presença de condições sociais específicas, como a falta de contato pessoal entre os indivíduos e a falta de supervisão das atividades das elites.

O autor discute ainda a relação entre a estrutura do poder e a patologia do poder, demonstrando que as instituições que permitem a concentração de poder nas mãos de poucos indivíduos são mais suscetíveis ao desenvolvimento de elites patológicas. Ele também analisa a dinâmica do poder patológico, mostrando como os indivíduos afetados por desordens psicológicas graves se aproveitam de sua posição de poder para impor seus valores distorcidos e manipular aqueles que os cercam.

Quinto capítulo

O quinto capítulo discute o conceito de "*pathocracia*", que se refere a um sistema político governado por psicopatas e pessoas com transtornos similares de personalidade. O autor argumenta que, em uma patocracia, a estrutura do poder é baseada na manipulação, na mentira e na coerção, e que as pessoas mais habilidosas em aplicar essas táticas tendem a subir ao topo.

A patocracia tende a se expandir através da cooptação de pessoas comuns, que são atraídas pelas vantagens oferecidas pelo regime, e da destruição de pessoas com caráter forte, que são vistas como ameaças à ordem estabelecida. Lobaczewski descreve a psicopatia como um transtorno de personalidade caracterizado pela falta de empatia e pela tendência a manipular e explorar os outros para obter vantagens pessoais. O capítulo termina com uma discussão sobre a necessidade de se estudar e entender a natureza da patocracia, a fim de combater seu avanço e minimizar seus efeitos negativos sobre a sociedade.

Sexto capítulo

O sexto capítulo aborda o tópico da etiologia da ponerologia, ou seja, a origem e o desenvolvimento do mal na sociedade. O autor começa explicando que a ponerologia não é apenas um estudo das pessoas más ou do mal em geral, mas sim uma ciência que busca entender como o mal se torna sistêmico na sociedade e nas instituições políticas.

Lobaczewski argumenta que o mal na sociedade não é causado apenas por indivíduos com características patológicas, mas sim por sistemas de valores distorcidos que são difundidos e mantidos por pessoas que têm uma predisposição patológica. Ele descreve a influência da psicopatia nas estruturas sociais e políticas, apontando para a facilidade com que pessoas patológicas conseguem assumir posições de poder e influência, principalmente quando a sociedade não tem uma compreensão clara da natureza do mal.

O autor também aborda o papel da história na etiologia da ponerologia, argumentando que a falta de consciência histórica e o revisionismo histórico podem criar condições favoráveis para a emergência do mal na sociedade. Ele usa exemplos históricos, como a ascensão do nazismo na Alemanha, para ilustrar como a ignorância e a manipulação da história podem levar a uma sociedade patológica.

Sétimo capítulo

O sétimo capítulo do livro "Political Ponerology: A Science on the Nature of Evil Adjusted for Political Purposes" discute as características comuns de indivíduos afetados pela patocracia, que incluem a falta de empatia, o egocentrismo, a falta de senso de responsabilidade, a incapacidade de sentir culpa e a tendência a projetar seus próprios problemas nos outros.

O autor também enfatiza que esses traços não são necessariamente indicativos de psicopatia ou sociopatia, mas são comuns em indivíduos afetados pela patocracia. O capítulo também examina as consequências para a sociedade de estar sob a influência da patocracia, incluindo o aumento da violência, o declínio da qualidade de vida e a falta de solidariedade social.

Oitavo capítulo

O oitavo capítulo descreve como a patocracia (governo ou sistema político liderado por psicopatas) pode ser diagnosticada e identificada em um nível individual e coletivo. O autor escreve que a patocracia pode ser diagnosticada por meio da observação de comportamentos e traços de personalidade específicos, como a falta de empatia, o narcisismo, a manipulação e a violência.

Ele afirma que a psicopatia é uma condição que afeta uma pequena porcentagem da população, mas que pode ter um impacto desproporcionalmente grande na sociedade, especialmente quando essas pessoas assumem posições de liderança. Por fim, o autor argumenta que é importante reconhecer e diagnosticar a patocracia para evitar que ela se espalhe e cause danos a indivíduos e sociedades. Ele afirma que a conscientização sobre a patocracia pode ajudar a evitar a ascensão de líderes psicopatas e a implementação de políticas prejudiciais à maioria das pessoas.

Nono capítulo

O capítulo "Patocracia e Religião" inicia discutindo a natureza do fenômeno religioso e seu papel na vida humana, incluindo sua capacidade de fornecer significado e propósito, bem como seu potencial de manipulação e exploração. Em seguida, o autor examina as diferentes maneiras pelas quais a religião pode ser explorada por patocratas, incluindo o uso da religião para justificar a violência e a opressão, e o uso de líderes religiosos como "agentes" para alcançar seus objetivos políticos.

O autor então se volta para exemplos históricos de patocracias que usaram a religião para legitimar e manter seu poder, incluindo a Inquisição Espanhola, a teocracia do Irã pós-revolução e a utilização do cristianismo por Adolf Hitler e os nazistas. O autor também destaca a necessidade de vigilância em relação ao uso da religião por líderes políticos e a importância da separação entre religião e estado para evitar a exploração desse poder. O capítulo conclui com a afirmação de que a compreensão da relação entre patocracia e religião é crucial para proteger as sociedades de governos corruptos e opressivos.

Décimo capítulo

O décimo capítulo do livro propõe algumas possíveis soluções para o problema da ponerologia política, ou seja, a influência de psicopatas no poder político e social. Lobaczewski começa por afirmar que a solução mais óbvia seria identificar e afastar psicopatas do poder, mas reconhece que isso não é fácil devido à sua habilidade em manipular e enganar. Ele sugere, então, que a solução mais eficaz seria educar o público sobre a natureza da ponerologia e como ela pode ser identificada na política.

Ele enfatiza que isso só pode ser alcançado através da educação em valores morais e éticos sólidos. Além disso, Lobaczewski sugere que as pessoas devem começar a se organizar em

pequenos grupos para discutir e debater questões políticas, em vez de depender apenas da mídia convencional e das informações fornecidas pelos governos.

Ele argumenta que isso permitiria uma maior transparência e participação da sociedade na tomada de decisões políticas. Outra solução proposta por Lobaczewski é a necessidade de criar uma nova ciência social que combine conhecimentos de psicologia, psiquiatria e sociologia para melhor entender a natureza dos psicopatas e a maneira como eles influenciam a política e a sociedade. Ele enfatiza que isso exigiria a cooperação de especialistas em diferentes áreas, bem como o financiamento adequado para pesquisa. Finalmente, enfatiza a importância de desenvolver sistemas políticos que sejam resistentes à infiltração de psicopatas. Ele sugere que isso pode ser alcançado através da criação de sistemas de governo transparentes, responsáveis e eficazes que promovam a integridade e a justiça.

Apresentando o autor

Andrzej Łobaczewski (1921-2007) foi um psicólogo e filósofo polonês que cursou sua vida a estudar a natureza do mal e sua manifestação em políticas totalitárias. Ele é mais conhecido por sua obra "Political Ponerology: A Science on the Nature of Evil Adjusted for Political Purposes", que explora a interação entre a psicopatia e a política. Łobaczewski estudou psicologia na Universidade Jaguelônica em Cracóvia, Polônia, e posteriormente foi preso pelo regime polonês por sua oposição política. Após sua libertação, ele continua a trabalhar como psicólogo clínico e pesquisador na área de psicopatia.

Em "Political Ponerology", Łobaczewski argumenta que a psicopatia é uma condição patológica que pode ser encontrada em todas as esferas da sociedade, incluindo a política. Ele apresenta uma teoria sobre como a psicopatia pode ser transmitida de uma geração para outra e como ela pode se manifestar em políticas totalitárias. A obra de Łobaczewski é altamente influente na área de psicologia e política, e tem sido elogiada por muitos estudiosos como uma contribuição importante para a compreensão do mal e da psicopatia em contextos políticos.

Bibliografia

LOBACZEWSKI, Andrzej. **Ponerologia: Psicopatas no poder**. 1ª ed. São Paulo: Vide Editorial, 2014.

TRADUÇÕES

TRADUÇÃO: E SE O ANIMAL RESPONDESSE?

2122

Jacques Derrida

à Jacques Lacan

Martha Bernardo

Doutoranda em Filosofia (UFRJ). Mestre em Filosofia (Paris VIII). Graduada em Filosofia (USP). Graduada em Artes Cênicas (IFCE).

Seria suficiente para uma ética lembrar ao sujeito, como o teria tentado, então, Levinas, seu ser-sujeito, seu ser-hópede ou refém, quer dizer, seu ser-assujeitado ao outro, ao Totalmente-Outro ou ao totalmente outro?

Não o creio. Isso não é suficiente para romper com a tradição cartesiana do animal-máquina sem linguagem e sem resposta²³: isso não é suficiente, mesmo numa lógica ou numa ética do inconsciente que, sem renunciar ao conceito de sujeito, buscaria uma espécie de “subversão do sujeito”.

Com esse título lacaniano, “Subversão do sujeito”, passamos, então, de uma denegação ética a outra. Escolho, nesse contexto, fazê-lo seguindo as pistas que acabam de se abrir, aquela do outro, aquela do testemunho e aquela dos “significantes sem significados”, que Lévinas associa ao “simiesco”. Em “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente

21 DERRIDA, J. *Et si l'animal repondait?* In: *L'animal que donc je suis*. Paris, Gallimard, 2006.

22 Os sublinhados e grifos que acompanham o texto e as citações são provenientes do autor. As traduções das citações de Lacan seguem a tradução de Vera Ribeiro dos *Escritos*, a qual modificamos ligeiramente algumas passagens e expressões, sempre indicadas. As notas de rodapé são da autoria de Derrida, a menos que acompanhadas da sigla N.T. As referências que Derrida cita ao longo do texto pertencem a edição Seuil, 1996, dos *Écrits* de Lacan. Traduzimos, nessas notas de rodapé, os títulos dos artigos de Lacan conforme sua tradução para o português, embora designando, quando se trata de uma referência feita por Derrida, o título original nos *Écrits*.

23 Em um momento anterior da conferência, e ao curso de uma leitura de Descartes, havia longamente desenvolvido o que chamarei aqui de a *questão da resposta*. E tinha definido a permanência hegemônica desse “cartesianismo” que domina o discurso e a prática da modernidade humana ou humanista – quanto ao animal. Do que a máquina programada, como o animal, seria incapaz, não é de emitir signos, mas, diz *O Discurso do método* (Quinta Parte), de “responder”. Como os animais, as máquinas que teriam os “órgãos e a figura exterior de um macaco (...) não poderiam utilizar palavras nem outros signos compondo-os, como fazemos para declarar aos outros nossos pensamentos. Pois podemos bem conceber que uma máquina seja feita de tal maneira que ela profira palavras, e mesmo que ela profira algumas a propósito das ações corporais que causarão alguma mudança em seus órgãos; como se a tocamos em algum lugar, que ela pergunte o que queremos lhe dizer; se, em uma outra, que ela grite quando a fazemos mal e coisas semelhantes; mas não que ela as arranje diversamente para *responder* [sublinho] no sentido de tudo o que se dirá em sua presença, assim como os homens mais embrutecidos podem fazer”.

freudiano²⁴) (1960), uma certa passagem nomeia “o animal” ou “um animal” – no singular e sem outra precisão. Ela marca, talvez, ao mesmo tempo, um passo além e um passo aquém de Freud quanto à relação entre o homem, o inconsciente e o animot. Essa página notável dá, de início, a impressão e a esperança de que as coisas vão mudar, notadamente quanto ao conceito de comunicação ou de informação que se atribui ao que se chama o animal, o animal em geral. Este seria apenas capaz, pensa-se, da mensagem codificada e da significação estreitamente sinalizante, estritamente limitada: fixada na sua programação. Lacan começa por se deter na banalidade da “moderna teoria da informação”. É verdade que ele fala então do sujeito humano e não do animal, mal ele escreve o seguinte, que parece anunciar, talvez deixar esperar, uma outra nota:

O Outro, como lugar prévio do puro sujeito do significante, ocupa a posição mestra, antes mesmo de vir à existência, para dizê-lo com Hegel e contra ele, de Mestre absoluto. Pois o que é omitido na banalidade da moderna teoria da informação é que só se pode falar de código quando este já é o código do Outro; ora, é de algo bem diferente que se trata na mensagem, por que é dela que o sujeito se constitui, pois é do Outro que o sujeito recebe a própria mensagem que emite²⁵.

Retornaremos, após um desvio, a essa passagem de “Subversão do sujeito...”. Ela *coloca* (digo bem, ela *coloca*, ela emite sob a forma de tese ou pressupõe sem trazer a menor prova) que o animal se caracteriza pela incapacidade de *fingir que finge* e de *apagar seus rastros*, no que ele não poderia ser “sujeito”, quer dizer, “sujeito do significante”.

O desvio que esboço agora nos permitirá passar novamente pelos textos anteriores de Lacan, lá onde, me parece, eles anunciavam, *ao mesmo tempo*, uma mutação teórica e uma confirmação estagnante da herança, de seus pressupostos e de seus dogmas.

O que permitia ainda esperar um deslocamento decisivo da problemática tradicional era, por exemplo, o que, em “O estádio do espelho”, desde 1936, levava em conta uma função especular na sexualização do animal. A coisa era bastante rara à época. E isso, mesmo se, limitação massiva, essa passagem pelo espelho imobilizasse para sempre o animal, segundo Lacan, nas malhas do imaginário, privando-o, assim, de todo acesso ao simbólico, quer dizer à lei e a tudo o que supõe-se ser o próprio do homem. O animal não será nunca, como o homem, uma “presa da linguagem”. “É necessário colocar - lê-se mais tarde, em “A direção da cura” – que, obra de um animal presa da linguagem, o desejo do homem é o desejo do Outro²⁶”. Essa figura da presa caracteriza de forma sintomática e recorrente a obsessão “animalesca” em Lacan, no momento mesmo em que ele se esforça tanto para dissociar o antropológico do zoológico: o homem é um animal, mas ele fala, e ele é menos um animal de rapina que um animal submetido (*en proie*) à palavra. Só há desejo e, então, inconsciente do homem, de maneira alguma do

24 Jacques Lacan, “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”, em *Écrits*, Paris, le Seuil, 1996, p.807.

25 *Ibid*, loc. cit. (N.A). LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p.821 (N.T)

26 *Id*. “A direção do tratamento...”, em *Ibid.*, p.628 (N.A). LACAN, J. *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p.591 (N.T).

animal, a menos que seja pelo efeito do inconsciente humano, como se, por alguma transferência contagiosa ou alguma interiorização muda (da que seria necessário ainda prestar contas, aliás), o animal, domesticado ou adestrado, traduzisse nele o inconsciente do homem. Preocupado em distinguir a pulsão inconsciente do “instinto” e do “genético”, nos quais ele confina o animal, Lacan mantém então, em “Posição do inconsciente”, que o animal não poderia ter um inconsciente seu, próprio a ele, se posso dizer, e se a lógica dessa expressão não fosse ridícula. Mais ridícula, ela o seria, de início, no próprio Lacan, talvez, por que ele escreve:

No tempo propedêutico, podemos ilustrar o efeito de enunciação perguntando ao aluno se ele imagina o inconsciente no animal, a não ser por algum efeito de linguagem, e de linguagem humana²⁷.

Cada palavra dessa frase mereceria um exame crítico. A tese é clara: o animal não tem nem inconsciente nem linguagem, nem o outro, salvo por um efeito da ordem humana, por contágio, por apropriação, por domesticação.

Sem dúvida, a consideração da especularidade sexualizante no animal é um avanço notável, mesmo se ela captura o animot no espelho, e mesmo se ela retém a pomba ou o gafanhoto-do-deserto em cativo no imaginário. Referindo-se, então, aos efeitos de uma *Gestalt* atestada por uma “experimentação biológica” que repugna à linguagem da “causalidade psíquica”, Lacan concede mérito a essa teoria por reconhecer, apesar de tudo, que “a maturação da gônada na pomba” supõe “a vista de um congênere”, logo, de um outro pombo, qualquer que seja seu sexo. E isso é verdade a ponto que o simples reflexo num espelho basta. Basta ao gafanhoto-do-deserto uma imagem visual similar para passar da solidão ao gregarismo. Lacan diz, para mim, de forma significativa, passagem da forma solitária à forma “gregária” e não à forma social, como se a diferença entre o *gregário* e o *social* fosse a diferença do animal ao homem. Esse motivo e essa palavra “gregário”, talvez *gregarismo*, reaparecem com força mais ou menos dez anos mais tarde, a propósito da animalidade, em “Proposta sobre a causalidade psíquica”²⁸(1946), texto no fim do qual Lacan considera aliás Descartes inultrapassável. A análise do efeito especular no pombo é, aí, mais desenvolvida, mas vai mais ou menos no mesmo sentido: a ovulação da pomba, segundo os trabalhos então recentes de Harrisson (1939), se produz pela simples *vista* de uma forma evocando o semelhante congênere, de uma vista refletidora, em suma, mesmo na ausência do macho real. Trata-se bem de olhar especular, de imagem, e de imagem visual, não de identificação pelo odor ou pelo grito. Mesmo se o jogo do acasalamento é fisicamente interdito por uma placa de vidro, e mesmo se o casal se compõe de duas fêmeas, a ovulação advém. Ela advém ao fim de doze dias quando o casal é heterossexual,

27 J. Lacan, “Posição do inconsciente”, em *Écrits, op.cit.*, p.834 (N.A). LACAN, J. *Posição do inconsciente*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996, p.843 (N.T).

28 *Id.*, “Formulações sobre a causalidade psíquica”, em *ibid*, notadamente p.190-191.

se posso dizer, e num intervalo que pode ir até dois meses para duas fêmeas. Um espelho pode bastar²⁹.

Um dos interesses dessa interpretação é que, como Descartes, em suma, e segundo essa experimentada tradição bíblico-prometéica, em direção à qual retorno regularmente, ela põe em relação a fixidez do determinismo animal, na ordem da informação ou da comunicação, com uma certa perfeição originária do animal. Inversamente, se o “conhecimento humano” é “mais autônomo que aquele do animal no campo de forças do desejo³⁰”, e se “a ordem humana se distingue da natureza³¹” é em razão, paradoxalmente, de uma imperfeição, de um defeito originário do homem que apenas recebeu a palavra e a técnica, em suma, lá onde lhe falta alguma coisa. Trata-se aqui do que Lacan coloca no centro do seu “Estádio do espelho”, a saber, o “dado de uma verdadeira *prematuração específica do nascimento no homem*”³². O defeito ligado a essa prematuração corresponderia à “noção objetiva do inacabamento anatômico do sistema piramidal”, a que os embriologistas nomeiam “fetalização”, em relação a qual Lacan relembra a ligação a um certo “espelho intra-orgânico³³”. Uma especularidade autotélica do dentro está ligada a um defeito, a uma prematuração, a um inacabamento do pequeno homem.

O que acabamos de denominar um pouco rápido um avanço limitado mas incontestável, devemos, sempre no solo de “Subversão do sujeito...”, registrá-lo com a maior prudência. Pois não apenas o animal, mantido no imaginário, não saberia aceder ao simbólico, ao inconsciente e à linguagem (e então à autobiografia autodeítica, para não perder nosso fio), mas a descrição de seu poder semiótico permaneceria determinada pelo “Discurso de Roma³⁴” (1953), do modo mais dogmáticamente tradicional, fixado no fixismo cartesiano, na pressuposição de um código que só permite *reações* aos estímulos e não *respostas* à questões. Digo “sistema semiótico” e não linguagem, pois é a linguagem que Lacan recusa, ele também, ao animal, só reconhecendo a este o que ele chama um “código”, a “fixidez de uma codagem” ou um “sistema de sinalização”. Outros modos de nomear o que, numa problemática cognitivista do animal que, parecendo a ela se opor, repete frequentemente os truísmos mais cansados da metafísica, denomina-se a “resposta pré-cabeada” ou o “componente pré-cabeado³⁵”.

29 *Ibid.*, p.189-191. Cf. também p.342, 345-346, 452.

30 *Id.*, “O estádio do espelho”, em *ibid.*, p.96.

31 *Id.*, “Variantes do tratamento padrão”, em *ibid.*, p.354: “Pois convém meditar que não é apenas por uma assunção simbólica que a palavra constitui o ser do sujeito, mas que, pela lei da aliança, na qual a ordem humana distingue-se da natureza, a palavra determina, desde antes do nascimento, não apenas o status do sujeito, mas a vinda ao mundo de seu ser biológico” (N.A). LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p.356 (N.T.).

32 *Id.*, “O estádio do espelho”, em *ibid.*, p.96. (Lacan sublinha).

33 J. Lacan, “O estádio do espelho”, em *Écrits, op. cit.*, p.97.

34 *Id.*, “Função do campo da palavra e da linguagem em psicanálise”, em *ibid.*, p.257 *sq.*

35 Cf. Joëlle Proust, *Comment l'esprit vient aux bêtes. Essai sur la représentation*. Paris, Gallimard, 1997, p.150. O mesmo autor faz tudo para que a própria palavra “resposta”, no caso do animal, não signifique outra coisa que uma *reação* programada, privada de toda responsabilidade ou mesmo de toda responsividade, se

Lacan é ainda mais preciso e seguro retomando por sua própria conta o velho *topos* modernizado das abelhas em relação ao qual ele parece não ter, se posso dizer, a consciência tranquila. Sinto uma surda inquietação sob a autoridade desse novo, mas tão velho, tão velho discurso sobre as abelhas. Lacan pretende buscar apoio no que denomina tranquilamente o “reino animal” para criticar a noção corrente de linguagem-signo, por oposição às “línguas humanas”. Quando as abelhas “respondem” em aparência a uma mensagem, elas não *respondem*, elas *reagem*; elas só fazem obedecer à fixidez de um programa, enquanto o sujeito humano responde ao outro, à questão do outro. Discurso literalmente cartesiano. Mais longe, retornaremos a isso, Lacan opõe expressamente a *reação* à *resposta* como o reino animal ao reino humano, e como este opõe a natureza à convenção:

Mostraremos a insuficiência da noção de linguagem-signo pela própria manifestação que melhor a ilustra no reino animal, e a qual, se não houvesse recentemente sido objeto de uma descoberta autêntica, parece que teria sido preciso inventar para esse fim.

Todos admitem agora que a abelha, ao voltar à colmeia depois de sua coleta de pólen, transmite a suas companheiras por dois tipos de danças a indicação da existência de um butim próximo ou distante. A segunda é a mais notável, pois o plano em que ela descreve a curva em 8 que fez com que lhe dessem o nome de *wagging dance*, bem como a frequência dos trajetos que a abelha executa num dado tempo, apontam exatamente, por um lado, a direção, determinada em função da inclinação solar (pela qual as abelhas podem se localizar permanentemente, graças a sua sensibilidade à luz polarizada), e por outro, a distância de até vários quilômetros em que se encontra o butim. E as outras abelhas respondem a essa mensagem dirigindo-se imediatamente para o lugar assim apontado.

Uma dezena de anos de paciente observação bastou a Karl von Frisch para decodificar essa modalidade de mensagem, pois se trata realmente de um código ou sistema de sinalização, do qual somente o caráter genérico nos impede de qualificá-lo de convencional.

Mas, será isso uma linguagem? Podemos dizer que se distingue desta precisamente pela correlação *fixa* [sublinho] entre seus signos e a realidade que eles significam. É que, numa linguagem, os signos adquirem valor por

posso dizer, “intencional” – essa palavra sendo utilizada com uma imprudência, uma confiança, para não dizer uma grosseria fenomenológica que faz rir. À propósito da mosca-das-flores, inseto “programado para buscar fêmeas aplicando automaticamente uma trajetória de perseguição conforme a um certo algoritmo para interceptar o objeto perseguido”, Joëlle Proust cita Rute Millikan e comenta-a assim: “O que é interessante nesse tipo de resposta, é que ela é *inflexivelmente* provocada por certas características precisas do *stimulus* (aqui, seu tamanho e sua rapidez). O inseto não pode responder a outras características, ele não pode muito menos dispensar os alvos que manifestariam características incompatíveis com a função esperada. Ele não pode abandonar sua trajetória “percebendo” que não segue uma fêmea. Esse inseto parece não ter nenhum meio de avaliar a correção de suas próprias percepções. Parece, então, *exatamente generoso* atribuir a ele uma capacidade *intencional propriamente dita*. Ele *responde a signos*, mas esses signos não são característicos de estimulações próximas. Como o diz Millikan: ele segue uma “regra próxima”. Todavia, a resposta pré-cabeada tem por objetivo provocar a fecundação de uma mosca-da-flor fêmea, quer dizer, de um objeto existente no mundo...” (*Ibid.*, p.228-229. Eu sublinho as palavras que, mais que outras, convidariam a uma leitura vigilante. A leitura crítica ou desconstrutiva, a que nós convidamos, buscaria menos a restituir ao animal ou a tal inseto os poderes que lhe são contestados (mesmo se isso parece, por vezes, possível), mas questionar-se se o mesmo tipo de análise não poderia pretender à mesma pertinência quanto ao homem, por exemplo, ao “cabeamento” de seu comportamento sexual e reprodutor. Etc.)

sua relação uns com os outros, tanto na divisão léxica dos semantemas quanto no uso posicional ou flexional dos morfemas, que contrastam com a *fixidez* [sublinho ainda] da codificação aqui exposta. E a diversidade das línguas humanas adquire à luz disso seu pleno valor.

Outrossim, se a mensagem da modalidade aqui descrita determina a ação do *socius*, jamais é retransmitida por ele. E isso quer dizer que continua *fixada* [sublinho sempre] a sua função de retransmissora da ação, da qual nenhum sujeito a isola como símbolo da comunicação em si.³⁶ (p.298)

Mesmo se subscrevêssemos provisoriamente a essa lógica (à qual aliás não objeto nada, mas que gostaria apenas de reinscrever outramente, e além de qualquer oposição simples animal/homem), é difícil de reservar, como o faz explicitamente Lacan, a diferencialidade dos signos à linguagem humana e não ao código animal. O que ele atribui a signos que, “numa linguagem”, entendamos na ordem humana, “tomam seu valor de sua relação uns com os outros”, etc., e não somente de sua “correlação fixa [...] à realidade”, isso pode e deve estar de acordo com todo código, animal ou humano.

Quanto à ausência de resposta no animal-máquina, quanto à distinção trinchante entre *reação* e *resposta*, não há nada de fortuito que a passagem mais cartesiana se encontre na sequência desse discurso sobre a abelha, sobre seu sistema de informação que não se introduziria no “campo da palavra e da linguagem”. Trata-se bem da constituição do sujeito como sujeito humano, quando ele passa o limite da informação para aceder à palavra:

Pois, nesta, a função da linguagem não é informar, mas evocar.

O que busco na palavra é a resposta do outro. O que me constitui como sujeito é minha pergunta. Para me fazer reconhecer pelo outro, só profiro aquilo que foi com vistas ao que será. Para encontrá-lo, chamo-o por um nome que ele deve assumir ou recusar para me responder.

(...) Se agora eu me coloco diante do outro para interrogá-lo, nenhum aparelho cibernético, por mais rico que vocês possam imaginá-lo, poderá fazer *reação do que é resposta*. Sua definição como segundo termo do circuito estímulo-resposta é apenas uma metáfora que se sustenta pela subjetividade imputada ao animal, para em seguida elidi-la no esquema físico em que ela a reduz. Foi a isso que chamamos pôr o coelho na cartola para depois fazê-lo sair desta. *Mas, uma reação não é uma resposta*.

Quando aperto um botão elétrico e a luz se faz, só há resposta para *meu* desejo³⁷.

Uma vez ainda, não se trata aqui de apagar toda a diferença entre o que nomeamos *reação* e o que nomeamos correntemente *resposta*. Não se trata de confundir o que se passa quando teclamos num computador e o que se passa quando pomos uma questão ao interlocutor; ainda menos de emprestar ao que Lacan denomina “animal” o que ele denomina, ele, uma “subjetividade” ou um “inconsciente” que permite, por exemplo, colocar o dito animal em situação analítica (ainda que cenários análogos não estejam forçosamente excluídos com *tais* animais, em *tais* contextos – e se o tempo nos fosse dado, poderíamos imaginar hipóteses para

36 J. Lacan, “Função e campo da palavra...”, em *Écrits, op. cit.*, p.297-298 (N.A). LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p.298.

37 *Ibid*, p.299-300. (Sublinho, salvo “*meu* desejo”, que Lacan sublinha).

refinar essa analogia). Minha reserva recai somente sobre a pureza, o rigor e a indivisibilidade da fronteira que separa, já entre “nós-os-homens”, a reação da resposta: e, conseqüentemente, a pureza, o rigor, a indivisibilidade, sobretudo, do conceito de responsabilidade que aí se agrega. A inquietação geral que formulo se encontra, assim, agravada de três modos ao menos:

1) quando se deve levar bem em conta uma lógica do inconsciente que deveria nos interditar toda segurança imediata na consciência da liberdade que supõe toda responsabilidade;

2) sobretudo quando, e em Lacan singularmente, essa lógica do inconsciente se funda sobre uma lógica da repetição que, para mim, inscreverá sempre um destino de iterabilidade, então alguma automaticidade da reação em toda resposta, quão originária, livre, decisória e a-reacional ela pareça;

3) quando, e em Lacan em particular, consideramos a materialidade da palavra, o corpo da linguagem. Lacan o relembra na página seguinte: “A palavra, com efeito, é um dom de linguagem, e a linguagem não é imaterial. Ela é corpo sutil, mas é corpo”. E, no entanto, no intervalo, ele terá fundado toda “responsabilidade” e, para começar, toda responsabilidade psicanalítica, logo, toda ética psicanalítica, sobre a distinção que acho tão problemática entre *reação* e *resposta*. Ele terá mesmo fundado, e é isso que gostaria, sobretudo, de mostrar, seu conceito de *sujeito*:

Desde então, aparece a função decisiva de minha própria resposta e que não é somente, como se diz, de ser recebida pelo sujeito como aprovação ou rejeição do seu discurso, mas verdadeiramente de reconhecê-lo ou de abolí-lo como sujeito. Tal é a *responsabilidade* do analista cada vez que ele intervém pela palavra³⁸.

Por que a problemática parece aqui tanto mais grave? Ao problematizar, como eu o faço, a pureza e a indivisibilidade de uma linha entre reação e resposta e, sobretudo, a possibilidade de traçá-la, essa linha, entre o homem *em geral* e o animal *em geral*, arriscamos, como se apressarão em me contrapor, de levar à dúvida toda responsabilidade, toda ética, toda decisão, etc. Ao que responderia, por que se trata bem de responder, o seguinte, esquematicamente, principalmente, em três pontos.

1. *Por um lado*, duvidar da responsabilidade, da decisão, de seu próprio ser-ético, eis o que pode ser, me parece, deve talvez sempre permanecer, a essência irresilível da ética, da decisão e da responsabilidade. Todo saber, toda certeza e toda segurança assegurada e teórica a esse respeito bastariam para confirmar, justamente, isso mesmo que se querará denegar, a saber, a reacionalidade na resposta. Insisto em “denegar”, e é por isso que coloco sempre a denegação no coração de todos os discursos sobre o animal.

2. *Por outro lado*, sem apagar a diferença, uma diferença não oposicional e infinitamente diferenciada, qualitativa, intensiva, entre reação e resposta, trata-se de levá-la, ao

38 J. Lacan “Função e campo da palavra...”, em *Écrits, op. cit.*, p.300. (Lacan sublinha) (N.A). LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p.301. (N.T)

contrário, em conta, em todo o campo diferenciado da experiência e de um mundo da vida. E isso sem distribuir essa diferença diferenciada e múltipla, de modo tão massivo e homogeneizante, entre o sujeito humano de um lado, do não-sujeito do animal em geral de outro, este último vindo a ser, em outro sentido, o não-sujeito assujeitado ao sujeito humano.

3. *Finalmente*, trata-se de elaborar uma outra “lógica” da decisão, da resposta, do acontecimento – como tento depreendê-la também alhures, e que me parece menos incompatível com o que o próprio Lacan, em “Subversão do sujeito...”, diz do código como “código do Outro”. Trata-se desse Outro do qual “o sujeito recebe a própria mensagem que ele emite”. Esse axioma deveria complicar a distinção simples entre *responsabilidade* e *reação*, com toda sua consequência. Trata-se, então, de reinscrever essa diferença da reação à resposta e, assim, dessa historicidade da responsabilidade ética, jurídica ou política, em um outro pensamento da vida, dos viventes, em uma outra relação dos viventes à sua ipseidade, a seu *autos*, à sua própria autocinese e automaticidade reacional, à morte, à técnica ou ao maquínico.

Feito esse desvio, se voltarmos, então, ao texto mais tardio intitulado “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”, nele encontraremos a mesma lógica, certo, e as mesmas oposições – notadamente aquela do imaginário e do simbólico, da captura especular da qual o animal é capaz e da ordem simbólica do significante ao qual ele não acede. Nessa juntura entre o imaginário e o simbólico se joga toda a questão da autobiografia, da autobiografia em geral, sem dúvida, mas também aquela do teórico ou da instituição na história da qual o dito teórico articula e assina seu discurso sobre a dita juntura, aqui, o discurso de Lacan como análise autobiográfica. (Não o podemos fazer aqui, nesses limites, mas seria necessário recolocar em sua própria perspectiva, alguns anos depois da guerra, com suas problemáticas ideológicas, todo o desenho essencialmente antropológico da época, como pretendia se conduzir além de toda antropologia *positiva* ou de todo antropocentrismo metafísico-humanista. E sobretudo, de modo bastante legítimo, além do biologismo, do fisicalismo behaviorista, do geneticismo, etc. Para Heidegger, como para Lacan e muitos outros, tratava-se, então, antes de tudo, de se assegurar de uma nova antropologia *fundamental* e de responder rigorosamente à questão e *da* questão: “O que é o homem?”

Em “Subversão do sujeito...”, o refinamento da análise se dirige para outras distinções conceituais. Elas me parecem também muito problemáticas como aquelas que acabamos de analisar, e elas permanecem, aliás, indissociáveis.

Trata-se aparentemente de um parêntese (“Observemos entre parênteses...”), mas de um parêntese aos meus olhos capital. Ele se interessa com efeito sobre a dimensão testemunhal em geral, a saber, do que mantém a problemática que nos interessa aqui. Quem testemunha de quem e do que? Quem prova, quem olha, quem observa quem e o quê? Que dizer do saber, da certeza e da verdade?

Observemos, entre parênteses, diz Lacan, que esse Outro, distinguido como lugar da Palavra, não se impõe menos como testemunha da Verdade. Sem a dimensão que ele constitui, o engano da Palavra não se distinguiria do fingimento que, na luta combativa ou na exibição sexual, é bem diferente dela³⁹.

A figura do animal surge, então, dessa diferença entre o *fingimento* e a *enganação*. Distinção nítida entre o que o animal é, segundo Lacan, muito capaz, a saber, o fingimento estratégico (corrida, caça ou perseguição – guerreira, predatória ou sedutora), e o que ele é incapaz e incapaz de testemunhar, a saber, a enganação da palavra na ordem do significante e da Verdade. A enganação da palavra, veremos, é certamente a mentira (e o animal não saberia propriamente mentir, segundo o senso comum, segundo Lacan e tantos outros, mesmo se, como sabemos, ele sabe fingir); mas mais precisamente, a enganação, é a mentira na medida em que ela comporta, prometendo o verdadeiro, a possibilidade suplementar de dizer o verdadeiro para enganar o outro, para lhe fazer crer outra coisa que o verdadeiro. (Conhece-se a história judia que Freud conta e que Lacan frequentemente cita: “Por que você me diz que vai a X, para me fazer crer que vai a Y, enquanto você vai a X?”). É dessa mentira, dessa enganação, desse fingimento em segundo grau que o animal seria, segundo Lacan, incapaz, enquanto que o “sujeito do significante” na ordem humana, teria disso o poder e, melhor, adviria como sujeito, se instituiria e viria a si mesmo como sujeito *em virtude desse poder*: poder reflexivo de segundo grau, poder *consciente* de enganar fingindo fingir. Lacan, e é um dos interesses dessa análise, concede, sem dúvida, muito mais, dessa vez, mais em todo caso que qualquer um em filosofia e mais que ele próprio em seus escritos anteriores, à capacidade do que ele nomeia sempre “o animal”, “um animal”, o que ele nomeia aqui sua “dancidade”, com um *a*. A dancidade é a capacidade de fingir na dança, na atração, na coreografia da caça ou da sedução, na exibição que se mostra antes de se fazer amor ou se protege no momento de fazer a guerra, logo, em todas as formas do “eu sou” ou do “eu sou seguido” que despistamos aqui. Mas ainda que ele empreste ou conceda isso ao animal, Lacan o mantém no imaginário ou no pré-simbólico (como tínhamos notado à época do “estádio do espelho” e sobre o exemplo do pombo ou do gafanhoto-do-deserto). Ele mantém “o animal” prisioneiro na especularidade do imaginário: ele mantém, sobretudo, que o próprio animal se mantém nessa catividade e fala a esse respeito de “captura imaginária”. Sobretudo, ele mantém “o animal” no primeiro grau do fingimento (fingimento sem fingir fingimento) ou, o que retorna aqui ao mesmo, no primeiro grau do rastro: poder de traçar, de deixar pistas, de despistar, mas não de des-pistar a des-pistagem e *apagar* seu rastro.

Um “Mas” vai, com efeito, dobrar em dois esse parágrafo (“Mas um animal não finge fingir”). Um balanço separa as contas do que é necessário conceder ao animal (o fingimento e o rastro, a inscrição do rastro) e disso que é preciso lhe denegar (a enganação, a mentira, o

39 J. Lacan, “Subversão do sujeito...”, em *Écrits, op. cit.*, p.807 (N.A). LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p.821 (N.T.).

fingimento do fingimento e o apagamento do rastro). Mas isso que a articulação desse “Mas” deixa talvez inaparente, numa sombra discreta, entre todos os traços recenseados, é talvez a referência à vida, ao “vital”. Tudo o que é acordado ao animal lhe é concedido sob o título de “situações vitais”, enquanto que, seríamos tentados a concluir, o animal, seja ele caçador ou caça, seria incapaz de uma relação autêntica com a morte, de um testemunho da mortalidade também essencial no coração da Verdade ou de sua Palavra. O animal é um vivente somente vivente, um vivente “imortal”, se podemos dizer. Como diz Heidegger, do qual Lacan está mais próximo que nunca, em particular, veremos, no que liga o *logos* à possibilidade do “enganar” e do “se enganar”, o animal não morre⁴⁰. Aliás, ele ignoraria também por essa razão o luto, a sepultura e o cadáver – do qual Lacan diz que ele é um “significante”.

Observemos, entre parênteses, que esse Outro, distinguido como lugar da Palavra, não se impõe menos como testemunha da Verdade. Sem a dimensão que ele constitui, o *engano* da Palavra não se distinguiria do fingimento que, na luta combativa ou na exibição sexual, é bem diferente dela. Manifestando-se na captura imaginária, o fingimento se integra no jogo de aproximação e ruptura constituindo a dança originária em que essas duas situações *vitais* encontram sua escansão, e nos parceiros que nelas se ordenam em sua, ousaríamos escrever, dancidade. O animal, aliás, mostra-se capaz disso ao ser acuado: consegue *despistar*⁴¹, esboçando uma retirada que é um engodo. Isso pode chegar a ponto de sugerir na presa a nobreza de honrar o que há na caça esportiva. [Trata-se aí, bem entendido, de uma sugestão antropomórfica e figural, o “o coelho na cartola”, pois o que vai ser precisado em breve, pelo “Mas” que segue, é que a honra e a nobreza, ligadas à Palavra dada como ao simbólico, o animal é justamente incapaz; um animal não dá sua palavra e não damos nossa palavra a um animal, salvo projeção ou transferência antropomórfica. Não lhe mentimos também, sobretudo fingindo esconder dele alguma coisa que lhe mostramos. Não é essa a evidência mesma? Talvez. Toda a organização desse discurso, eis em todo caso o que interrogamos aqui]. *Mas um animal não sabe fingir*. Não deixa rastros cujo engodo consista em se fazerem tomar por falsos sendo verdadeiros, isto é, quando são os que dariam a pista certa. Tampouco apaga seus rastros, o que já seria, para ele, fazer-se sujeito do significante^{42,43}.

40 Permito-me reenviar aqui a *Aporias*, Paris, Gallilée, 1966, notadamente entorno das páginas 70 e 132.

41 Lacan se explica numa nota importante do “Seminário sobre *A carta roubada*” (em *Écrits, op., cit.*, p.22) sobre o uso original que ele faz aí da palavra “despistar”, para dizer, confundir as pistas apagando os rastros, *des-pistar*. Nessa nota, ele invoca, ao mesmo tempo, o famoso texto de Freud sobre o “o sentido antinômico de certas palavras, primitivas ou não”, a “retificação magistral” que Benveniste aporta a esse trecho, e a informação de Bloch e Wartburg, que datam de 1975, sobre o segundo emprego da palavra “despistar”. A questão do sentido antinômico de algumas palavras “permanece totalmente”, precisa então Lacan, “a liberar em seu rigor da instância do significante”. Com efeito, serei tentado a acrescentar, sobretudo se, como é aqui o caso, colocamos à prova os axiomas de uma lógica dos significantes na sua dupla relação com a distinção entre ordem animal (captura do imaginário) e a ordem humana (acesso ao simbólico e ao significante), de um lado, e com um outro trabalho interpretativo da indecidibilidade, por outro lado. A suposta diferença entre *deixar pistas* e *despistar* ou, mais ainda, entre *despistar* (traçar ou seguir uma pista) e *des-pistar* (apagar uma pista e afastar voluntariamente o seguidor) reúne e cauciona toda a distinção entre o homem e o animal, segundo Lacan. Basta que essa distinção trema para que toda a axiomática se encontre minada, em seu próprio princípio. É isso que deveremos precisar.

42 J. Lacan, “Subversão do sujeito...” em *Écrits, op., cit.*, p. 807. (Sou eu quem sublinha, bem entendido). Estudarei alhures um texto que, obedecendo à mesma lógica (“o instinto sexual [...] cristalizado sobre uma

Ser sujeito do significante, do que o animal é reputado aqui incapaz, que quer dizer? Que significa? Notemos, de início, na passagem, ela confirma o velho tema (adâmico-prometéico) da inocência profunda do animal que, incapaz do “significante”, incapaz de mentira e de enganação, de fingir que finge, se encontra aqui ligado, de forma também totalmente tradicional, ao tema da crueldade que se ignora: inocência cruel, então, de um vivente estrangeiro ao mal, anterior à diferença entre o bem e o mal⁴⁴.

Mas ser sujeito do significante, quer dizer também, e ainda, duas coisas indissociáveis que se acoplam na subjetividade do sujeito. Lacan não cessa de insistir sobre a “dominância” “do significante sobre o sujeito⁴⁵” como sobre “a ordem simbólica que é, para o sujeito, constituinte⁴⁶”. O “sujeito” não tem o controle. Sua entrada na ordem humana da lei supõe essa finitude passiva, essa enfermidade, esse defeito do qual o animal não sofre. O animal não conhece o mal, a mentira, a enganação. O que lhe falta é, justamente, o defeito em virtude do qual o homem é sujeito do significante, sujeito assujeitado do significante. Mas ser sujeito do significante, é também ser sujeito assujeitador, sujeito *mestre*, sujeito ativo e que decide do significante, mestre o bastante em todo caso para ser capaz de fingir que finge e, logo, de poder colocar seu poder de aniquilação do rastro. Essa mestria é a superioridade do homem sobre o animot, mesmo se ela se assegura, a partir do privilégio do defeito, da falta ou do erro, de um fracasso que é tão bem reconduzido à prematuração genérica do nascimento quanto ao complexo de castração – que Lacan, em um texto que citarei num instante, designa como a versão científica (em todo caso não mitológica) e freudiana do pecado original ou do erro adâmico.

É aí que a passagem do imaginário ao simbólico se determina como passagem da ordem animal para a ordem humana. É aí que a subjetividade, como ordem do significante vinda do lugar do Outro, teria faltado à filosofia tradicional do sujeito, como as relações entre o homem e o animal. Tal é, ao menos, a alegação de Lacan no momento em que ele reintroduz sutilmente a

relação [...] imaginária”), notadamente a propósito do peixe esgana-gato e da “dança da copulação com a fêmea”, aborda a questão da morte, do *estar já morto*, e não apenas do ser-mortal do indivíduo, enquanto “tipo” da espécie: não os cavalos, mas o cavalo. Cf. *Les écrits techniques de Freud*, Paris, le Seuil, 1975, p.140-141.

43 LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998; p.821 (N.T).

44 “Pois, se o instinto significa efetivamente a incontestável animalidade do homem, não vemos por que esta seria mais dócil por estar encarnada num ser racional. A forma do adágio *homo homini lupus* é enganosa quanto a seu sentido, e Balthazar Gracian, num capítulo de seu *Criticon*, inventa uma fábula em que mostra o que quer dizer a tradição moralista ao exprimir que a ferocidade do homem em relação a seu semelhante ultrapassa tudo o que podem fazer os animais, e que, ante a ameaça que ela representa para a natureza inteira, os próprios carniceiros recuam horrorizados. Mas essa própria crueldade implica a humanidade. É um semelhante que ela visa, mesmo num ser de outra espécie”. (“Introdução teórica às funções da psicanálise na criminologia”, em *Écrits, op., cit.*, p.147) (N.A). Cf. LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998; p. 148 (N.T.).

45 Por exemplo, no “Seminário sobre *A carta roubada*”, em *ibid.*, p.61.

46 “É a ordem simbólica que é constituinte para o sujeito, demonstrando-lhes numa história a determinação fundamental que o sujeito recebe do percurso de um significante”, *ibid*, p.12 (N.A.). Cf. LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998; p.14 (N.T.).

lógica do antropocentrismo e reforça seguramente o fixismo do *cogito* cartesiano como tese sobre o animal máquina em geral.

Tudo isso foi apenas confusamente articulado por alguns filósofos, ainda que profissionais. Mas está claro que a Palavra só começa com a passagem do fingimento à ordem do significante, e que o significante exige um outro lugar - o lugar do Outro, o Outro-testemunha, o testemunho Outro que não qualquer de seus parceiros - para que a Palavra que ele sustenta possa mentir, isto é, colocar-se como Verdade.

Assim, é de outro lugar que não o da Realidade concernida pela Verdade que esta extrai sua garantia: é da Palavra. Como é também desta que ela recebe essa marca que a institui numa estrutura de ficção⁴⁷.

Essa alusão a uma “estrutura de ficção” nos reenviaria ao debate entorno de *A carta roubada*⁴⁸. Sem reabri-lo demasiadamente, notemos aqui a acuidade reflexiva da palavra “ficção”. O conceito em direção ao qual ela se coloca, não é apenas aquele da *figura* ou do simples *fingimento*, mas aquele, reflexivo e abissal, de *fingir que finge*. É pelo poder de fingir que finge que acedemos à Palavra, à ordem da Verdade, à ordem simbólica, breve, à ordem humana.

(Antes mesmo de precisar uma vez mais o princípio de leitura ensaiado, gostaria de evocar ao menos uma hipótese. Mesmo que Lacan repita frequentemente que não há Outro do Outro⁴⁹; apesar de que, para Lévinas, ao contrário, de um outro ponto de vista, a questão da justiça nasce dessa busca de um terceiro e de um outro do outro que não seja “simplesmente seu semelhante⁵⁰”, perguntamo-nos se a implicação denegada, mas comum desses dois discursos sobre o outro e o terceiro, não situa ao menos uma instância do animal, do *outro*-animal, de outro *como animal*, do *outro*-vivente-mortal, do não-semelhante em todo caso, do não-irmão (do divino ou do animal, aqui inseparáveis), breve, do a-humano, no qual o deus e o animal se aliam segundo todas as possibilidades teo-zoomórficas propriamente constitutivas dos mitos, das religiões, das idolatrias e mesmo das práticas sacrificiais nos monoteísmos que pretendem romper com a idolatria. Aliás a palavra “a-humano” não faz medo a Lacan que, num post-scriptum à “Subversão do sujeito...”, nota que ele não estava minimamente afligido pelo epíteto de “a-humano” do qual um dos participantes havia qualificado seu propósito.

Que faz Lacan enquanto ele coloca “que o significante exige um outro lugar, - o lugar do Outro, o Outro-testemunha, o testemunho Outro que não qualquer de seus parceiros”? Esse além dos parceiros, logo, do duelo especular ou imaginário, não deve, para romper com a imagem e com o semelhante, se situar ao menos num lugar de alteridade radical o suficiente para que nele devamos romper com toda identificação de uma imagem de si, com todo vivente

47 Lacan, “Subversão do sujeito...” em *Écrits, op., cit.*, p. 807-808. (N.A.) Cf. LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998; p.822 (N.T.)

48 Cf. “O fator da verdade”. *A carta postal. De Sócrates a Freud e além*. Paris, Flammarion, 1979.

49 Cf, por exemplo, Subversão do sujeito...” em *Écrits, op., cit.*, p.818.

50 “Paz e proximidade”, em *Emmanuel Lévinas, op., cit.*, p.345; citado e comentado em *Adeus - a Emmanuel Lévinas, op., cit.*

semelhante e, então, com toda fraternidade⁵¹ ou toda proximidade humana, com toda humanidade? Esse lugar do outro, não deve ser a-humano? Se é o caso, o a-humano, a figura, ao menos, de alguma divinidad, em uma palavra, e ela era pressentida através do homem, seria o referente quasi transcendental, o fundamento excluído, forcluído, denegado, adestrado, sacrificado disso que ele funda, a saber, a ordem simbólica, a ordem humana, a lei, a justiça. Essa necessidade não age em segredo em Lévinas e em Lacan, que se cruzam, aliás, tão frequentemente, apesar de todas as diferenças do mundo? É uma das razões pelas quais é tão difícil manter um discurso da mestria ou da transcendência em relação ao animal e de pretender simultaneamente fazê-lo em nome de Deus, em nome do nome do Pai ou em nome da Lei. O Pai, a Lei, o Animal, etc., não devemos reconhecer neles, no fundo, a mesma coisa? Ou melhor, as figuras indissociáveis da mesma Coisa? Poderíamos aí conjugar a Mãe, isso não mudaria nada, sem dúvida. Nietzsche e Kafka compreenderam-no talvez melhor que os filósofos ou teóricos, ao menos na tradição que tentamos analisar.

Bem entendido, uma vez mais, meu propósito não é, de início, objetar frontalmente a lógica desse discurso e do que ele engaja de Lacan na época dos *Escritos* (1966). Devo, no momento, deixar em suspenso a questão de saber se, nos textos que se seguiram ou nos seminários (publicados ou não, acessíveis ou inacessíveis) a armação dessa lógica foi explicitamente reexaminada. Sobretudo quando a distinção oposicional entre o imaginário e o simbólico, que formam a própria axiomática desse discurso sobre o animal, parece mais e mais abandonada, senão recusada por Lacan. Como sempre tento levar em conta a organização sistemática mais forte de um discurso sob a forma onde ela se parece em um momento relativamente determinável de seu processo. Distribuídos durante trinta anos, os diferentes textos reunidos em um só volume, e fortemente ligados entre si, os *Escritos*, dão a essa perspectiva um acesso e uma pista fiáveis. Entre os textos publicados e acessíveis que seguem os *Escritos*, será necessário em particular tentar seguir o trajeto que conduz de modo interessante, mas sem ruptura, creio, por exemplo, as análises do mimetismo animal, sempre do ponto de vista da visão, justamente, da imagem e do “se ver olhar”, mesmo por uma lata de sardinhas que não me vê (“De início, se há um sentido em que Petit-Jean me diga que a lata não me olha, é por que, em um certo sentido, assim mesmo, ela me olha. Ela me olha ao nível do ponto luminoso, onde tudo o que é me olha, e isso não é uma metáfora”⁵²).

51 Quanto ao valor de “fraternidade”, tal qual tentei desconstruí-lo em sua tradição e autoridade (em *Políticas de amizade, op., cit.*), um estudo deveria fazer também dar-lhe crédito, em Lacan, e bem além da suspeita que pesa sobre os irmãos assassinos do pai segundo a lógica de *Totem e Tabu*. Em muitos lugares, Lacan sonha, com efeito, com uma *outra fraternidade*, por exemplo, nas suas últimas palavras de “A agressividade em psicanálise”: “...; é para esse ser de nada que nossa tarefa cotidiana consiste em reabrir o caminho de seu sentido, numa fraternidade discreta em relação à qual sempre somos por demais desiguais” (em *Écrits, op., cit.*, p.124) (N.A.). Cf. LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998; p.126).

52 *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Paris, le Seuil, 1973, p.89. Cf., sobretudo, 70-71.

No lugar de objetar a essa argumentação, então, eu serei tentado a sublinhar que a fragilidade lógica e, logo, racional, de algumas dessas articulações deveria nos engajar a uma refundação geral de toda essa conceitualidade.

Parece difícil, em primeiro lugar, identificar ou determinar um limite, quer dizer um limiar indivisível entre fingir e fingir que finge. Aliás, mesmo supondo que esse limite seja conceitualmente acessível, o que não creio, restaria saber em nome de que saber ou de que testemunho (e um saber não é um testemunho) podemos declarar tranquilamente que o *animal em geral* é incapaz de fingir que finge. Lacan não invoca aqui nenhum saber etológico (cujo refinamento crescente e espetacular é proporcional ao refinamento do animot), nem alguma experiência, observação, atestação pessoal digna de fé. O estatuto da afirmação que recusa o fingimento do fingimento ao animal é de forma simples dogmática. Mas há sem dúvida uma motivação dissimulada nesse dogmatismo humanista ou antropocêntrico, é o sentimento, sem dúvida obscuro, mas irrecusável, de que é muito difícil, talvez impossível, de discernir entre o fingimento e o fingimento do fingimento, entre a aptidão ao fingimento e a aptidão a fingir que finge. Como distinguir, por exemplo, na exibição sexual mais elementar, entre o fingimento e o fingimento do fingimento? Se é impossível estabelecer aqui um critério, podemos concluir que todo fingimento do fingimento permanece um simples fingimento (animal, ou imaginário, diria Lacan) ou, ao contrário, e também possível, que todo fingimento, por simples que seja, se repete e se coloca indecidivelmente, na sua possibilidade, como fingimento do fingimento (humano ou simbólico, segundo Lacan). Como precisarei em um instante, uma sintomatologia (e certamente uma psicanálise) pode e deve sempre concluir pela possibilidade, para todo fingimento, de ser um fingimento do fingimento e para todo fingimento do fingimento de ser um simples fingimento. Precária torna-se, então, a distinção entre a mentira e o fingimento, como entre a Palavra e a Verdade (no sentido de Lacan) e tudo isso que ele pretende distinguir. O fingimento supõe a consideração do outro; ele supõe então, simultaneamente, o fingimento do fingimento – de um simples golpe suplementar do outro na estratégia do jogo. Essa suplementaridade está em andamento desde o primeiro fingimento. Lacan não pode, aliás, negar que o animal leve o outro em conta. No artigo “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” (1957-1958), uma observação vai nesse sentido e gostaria de colocá-la em comutação, muito pacientemente: ao mesmo tempo em tensão, mesmo em contradição, com o discurso lacaniano sobre a captura imaginária do animal (assim privado do outro, em suma) e em harmonia com o discurso da patologia, o mal, a falta ou o defeito que marcam a relação ao outro como tal no homem, mas que se anunciam já no animal:

Para retomar a fórmula que tanto agradara a Freud na boca de Charcot, "isso não impede que exista" o Outro em seu lugar A.

Pois, retirem-no dali e o homem já nem sequer consegue sustentar-se na posição de Narciso. A alma, como que pelo efeito de um elástico, reduz-se ao *animus*, e o *animus*, ao animal, o qual, entre S e a, mantém com seu *Umwelt* "relações externas" sensivelmente mais estreitas do que as nossas,

sem que se possa dizer, de resto, que sua relação com o Outro seja nula, mas apenas que ela não nos aparece de outro modo senão em esporádicos esboços de neurose⁵³.

Dito de outra forma, o animal só se assemelha ao homem e entra em relação com o Outro (de modo mais fraco, e em razão de uma adaptação mais “estreita”, logo, como dizíamos mais acima, mais “fixa”, mais “cabeada” ao meio) na medida de sua doença, do defeito neurótico que o aproxima do homem, do homem como defeito do animal prematuro, ainda insuficientemente determinado. Se houvesse uma continuidade entre a ordem animal e a ordem humana, como entre a psicologia animal e a psicologia humana, ela seguiria essa linha do mal, do erro e do defeito. Lacan, aliás, se defendeu de manter uma descontinuidade entre as duas psicologias (animal e humana), *ao menos enquanto psicologias*.

Que ao menos esta digressão dissipe o mal-entendido a que teríamos dado ensejo em alguns: o de nos imputarem a doutrina de uma descontinuidade entre psicologia animal e psicologia humana, que está muito longe de nosso pensamento⁵⁴.

O que isso significa? Que a descontinuidade radical entre o animal e o homem, descontinuidade absoluta e indivisível que, no entanto, ele confirma e aprofunda não se destaca mais do psicológico enquanto tal, da *anima* e da *psiquê*, mas, precisamente, da aparição de uma outra ordem.

Por outro lado, uma indecidibilidade conceitual análoga (não digo idêntica) vem perturbar a oposição, tão decisiva para Lacan, entre deixar rastros (*tracer*) e apagar os rastros. O animal pode deixar rastros, inscrever ou deixar rastros, mas, acrescenta Lacan, ele “não apaga seus rastros, o que seria já para ele fazer-se sujeito do significante”. Ora, ainda aí, a supor que confiemos nessa distinção, Lacan não justifica nem por um testemunho, nem por um saber etológico a afirmação segundo a qual “o animal”, como ele diz, o animal *em geral* não apaga seus rastros. Outrossim, eu havia tentado mostrá-lo alhures (e é por isso que, há muito tempo, eu havia substituído o conceito de rastro àquele de significante), a estrutura do rastro supõe que *deixar rastros* transforma-se em *apagar um rastro* (sempre presente-ausente) da mesma forma que em imprimi-lo, muitas formas de práticas animais, por vezes, rituais, associam, por exemplo, na sepultura e no luto, a experiência do rastro àquela do apagamento do rastro. Um fingimento, então, e mesmo um simples fingimento, consiste em tornar ilegível ou imperceptível um rastro sensível. A simples substituição de um rastro por um outro, a marcação de sua diferença diacrítica na mais elementar inscrição, a que Lacan concede ao animal, como negar que ela compartilha o apagamento assim como a impressão? É tão difícil de assinalar uma fronteira entre fingimento e fingimento do fingimento, de fazer passar uma linha indivisível no meio de um fingimento fingido como entre inscrição e apagamento do rastro.

53 J. Lacan. “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”, em *Écrits, op., cit.*, p.551 (N.A.). Cf. LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998; p.557 (N.T.).

54 *Id.*, “Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956”, em *ibid*, p.484 (N.A.). LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998; p.487 (N.T.).

Mas vamos mais longe, e ponhamos um tipo de questão que eu teria gostado, se tivesse tempo, de generalizar. *Não* se trata apenas de perguntar se temos o direito de recusar tal ou tal poder ao animal (palavra, razão, experiência da morte, luto, cultura, instituição, técnica, vestimenta, mentira, fingimento do fingimento, apagamento do rastro, dom, riso, choro, respeito, etc. - a lista é necessariamente indefinida, e a mais potente tradição filosófica na qual vivemos recusou *tudo isso* ao “animal”). Trata-se *também* de se perguntar se o que se denomina homem tem o direito de atribuir com todo rigor ao homem, de se atribuir, então, o que ele recusa ao animal, e se há sempre conceito *puro, rigoroso, indivisível*, enquanto tal. Assim, mesmo supondo, *concesso non dato*, que o “animal” seja incapaz de apagar seus rastros, de que direito conceder esse poder ao homem, ao “sujeito do significante”? E, sobretudo, de um ponto de vista psicanalítico? Todo homem pode certamente ter *consciência*, no espaço da fenomenalidade dóxica, de apagar seus rastros. Mas quem julgará jamais da efetividade desse gesto? Há necessidade de lembrar, que todo rastro apagado, em consciência, pode deixar um rastro do seu apagamento cujo sintoma (individual ou social, histórico, político, etc.) poderá sempre assegurar o retorno? Há necessidade, sobretudo, de lembrá-lo a um psicanalista? E de lembrar que toda referência ao poder de apagar o rastro fala ainda a linguagem do eu consciente, talvez imaginário? (Pressentimos todas as consequências que se vexam aqui do lado da questão do nosso sujeito, autobiográfico).

Tudo isso não significará dizer (eu me expliquei longamente alhures) que o rastro é inapagável. Ao contrário. Pertence a um rastro sempre se apagar e sempre poder se apagar. Mas que ele *se* apague, que ele possa sempre *se* apagar, e desde o primeiro instante de sua inscrição, através e além do recalçamento, isso não significa que alguém, Deus, homem, ou animal, seja o sujeito mestre e possa dispor do poder de apagá-lo. Ao contrário. Desse ponto de vista, o homem não tem mais o poder de apagar seus rastros que o dito “animal”. De apagar *radicalmente* seus rastros, quer dizer, da mesma forma, de *radicalmente* destruir, negar, matar, talvez, matar-se.

Mas que não se conclua, sobretudo, que os rastros de um e de outro sejam inapagáveis – e que a morte ou a destruição sejam impossíveis. Os rastros (*se*) apagam, como tudo, mas pertence à estrutura do rastro que ele não esteja sob o *poder* de ninguém para apagá-lo ou, sobretudo, para “julgar” seu apagamento, ainda menos de um poder constitutivo assegurado de apagar, performativamente, o que se apaga. A distinção pode parecer sutil e frágil, mas essa sutil fragilidade afeta todas as oposições que estamos des-pistando, a começar por aquela do simbólico e do imaginário que mantém finalmente toda essa reinstituição antropocêntrica da superioridade da ordem humana sobre a ordem animal, da lei sobre o vivente, etc. lá onde essa forma sutil de falocentrismo parece testemunhar à sua maneira do pânico que fala Freud: reação machucada não ao *primeiro* traumatismo da humanidade, o copernicano (a Terra gira em torno do sol) não ao *terceiro* traumatismo, o freudiano (o descentramento da consciência da perspectiva do inconsciente), mas ainda ao *segundo* traumatismo, o darwiniano.

Antes de nos distanciarmos provisoriamente do texto lacaniano, gostaria de situar uma tarefa e de dar um aviso.

A tarefa nos engajaria, a partir de tudo isso que nós havíamos aqui inscrito sob o signo do *cogito* cartesiano, a analisar de perto a referência de Lacan a Descartes. Como para a referência a Hegel, e frequentemente associada a esta, o apelo a Descartes, ao “eu penso” cartesiano, foi constante, determinante, complexo, diferenciado. Num conjunto rico e num processo amplo, um primeiro reparo nos seria imposto por nossa problemática. Ele se encontraria nos primeiros parágrafos que seguem imediatamente o parágrafo sobre a diferença entre o fingimento não fingido do animal e o fingimento fingido do homem capaz de apagar os rastros. Lacan aí reparte o elogio e a crítica.

Por um lado, o “*cogito* cartesiano não desconhece” o essencial, a saber, que a consciência da existência, o *sum* não lhe é imanente, mas transcendente, e, então, além da captura especular ou imaginária. Isso torna a confirmar que um *cogito* animal permaneceria cativo da imagem identificatória, situação que se poderia formalizar dizendo que o animal apenas acede ao eu para subtrair o *eu*, mas um *eu* que apenas acede propriamente ao significante depois de uma falta: o eu (animal) falta a falta. Lacan escreve, por exemplo:

O eu, a partir daí, é função de domínio, jogo de imponência, rivalidade constituída [tantos traços que não são recusados ao animal]. Na captura que sofre de sua natureza imaginária, ele mascara sua duplicidade, qual seja, que a consciência com que ele garante a si mesmo uma existência incontestável (ingenuidade que se espraia pela meditação de um Fénelon) não lhe é de modo algum imanente, mas transcendente, uma vez que se apoia no traço unário do ideal do eu (o que o *cogito* cartesiano não desconhece). Donde o próprio ego transcendental se vê relativizado, implicado como está no desconhecimento em que se inauguram as identificações do eu⁵⁵.

Mas, *por outro lado*, então, o *ego cogito*, se encontra desalojado de sua posição de sujeito central. Ele perde o controle, o poder central, ele devém sujeito assujeitado do significante.

O processo imaginário se dirige assim da imagem especular até a “constituição do eu sobre o caminho da subjetivação pelo significante”. Isso parece confirmar que o tornar-se-sujeito do eu passa pelo significante, a Palavra, a Verdade, etc., quer dizer, perdendo a transparência imediata, pela consciência como consciência de si idêntica a si. O que resulta apenas num resultado aparente: confirma-se o sujeito na eminência de seu poder subvertendo-o e reconduzindo-o à seu defeito, a saber, que a animalidade está do lado do *eu* consciente, enquanto que a humanidade do sujeito humano está do lado do inconsciente, da lei do significante, da Palavra, do fingimento fingido, etc.:

A promoção da consciência como essencial ao sujeito, na seqüela histórica do *cogito* cartesiano, é para nós a acentuação enganosa da transparência do

55 Lacan, “Subversão do sujeito...” em *Écrits, op., cit.*, p.809 (N.A.). LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998; p.823 (N.T.).

Eu em ato, à custa da opacidade do significante que o determina, e o deslizamento pelo qual o *Bewusstsein* serve para cobrir a confusão do *Selbst*, vem justamente demonstrar, na *Fenomenologia do espírito*, o rigor de Hegel, a razão de seu erro⁵⁶.

A acentuação da transparência é, assim, dita enganosa. Isso não significa apenas um “se enganar” da enganação, da mentira, da mentira a si como crença, do “fazer crer” na transparência do eu ou de si a si. Residiria aí o risco de uma interpretação tradicional do *cogito* cartesiano, talvez aquela da auto-interpretação do próprio Descartes, de sua autobiografia intelectual, nunca se sabe. De onde a promoção lacaniana do *cogito* e o diagnóstico da mentira, da enganação, e da transparência enganosa no coração do próprio *cogito*.

“O rigor de Hegel”, diz ele. Seria necessário seguir a interpretação proposta por Lacan da luta entre o Mestre e o Escravo, lá onde ela vem “decompor o equilíbrio do semelhante ao semelhante”. O mesmo motivo da “dialética alienante do Mestre e do Escravo” aparece em “Variantes do tratamento padrão” (1955): a especularidade animal, com suas atrações e suas aberrações, vem a “estruturar duravelmente o sujeito humano” em razão da prematuração do nascimento, “fato onde se apreende essa deiscência da harmonia natural, exigida por Hegel por ser a doença fecunda, o erro feliz da vida, onde o homem, se distinguindo da sua existência, descobre sua existência⁵⁷”. A reinscrição da questão do animal, na nossa reinterpretação da reinterpretação de Hegel por Lacan, poderia situar-se no ponto onde este último introduz a evocação do imaginário, da “captura especular” e da “prematuração genérica do nascimento”, “perigo (...) ignorado por Hegel”. Ainda aí está em jogo a vida, Lacan o reforça e a passagem à ordem humana do sujeito além do imaginário animal, é bem uma questão de vida e morte:

A luta que a instaura é bem denominada como de puro prestígio [no que ela não é mais animal, segundo Lacan], e o desafio, pondo em jogo a vida, é adequado para fazer eco ao perigo da prematuração genérica do nascimento, ignorado por Hegel e do qual fizemos a mola dinâmica da captura especular⁵⁸. (p.824)

Como entender a palavra “genérico”, que qualifica com tanta força o conceito insistente e determinante de “prematuração”, a saber, o acontecimento absoluto sem o qual todo esse discurso perderia sua “dinâmica”, o próprio Lacan o diz, a começar pela pertinência da distinção entre o imaginário e o simbólico? O “genérico”, é um traço do “gênero humano”, como gênero animal ou um traço do humano enquanto que ele escapa ao gênero, justamente, ao genérico, ao genético – pelo defeito, justamente, de uma certa geração, mais que degenerescência, por uma de-geração da qual o próprio defeito engendra a “geração” simbólica, a relação entre as gerações, a lei do Nome do Pai, da Palavra, da Verdade, a Enganação, o fingimento fingido, o poder de apagar o rastro, etc.?

56 *Ibid*, p.809-810 (N.A.). LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998; p.824 (N.T.).

57 *Id.*, “Variantes do tratamento-padrão”, em *ibid.*, p.345.

58 *Id.*, “Subversão do sujeito...”, em *ibid*, p.810 (N.A.). LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998; p.824 (N.T.).

A partir dessa questão que nós deixamos em suspenso, como uma tarefa, lá onde, no entanto, ela procede dessa lógica tradicional do defeito originário, volto ao que anunciava como um último aviso, a saber, o que une toda essa colocação em perspectiva do defeito na história da falta originária, de um pecado original que encontra seu legado mítico no Édipo, depois, seu legado não mítico, seu legado científico no “complexo de castração”, tal qual foi formulado por Freud. Na passagem onde sublinharei a falta e o defeito, reencontramos todas as etapas do nosso trajeto, a Gênese, a serpente, a questão do Eu, e do quem “eu sou/sigo?” (*ser e seguir*), uma citação de *O Esboço da serpente*, de Valéry (“o universo é um *defeito* na pureza do Não-ser”), etc.:

É isso que falta ao sujeito para se pensar esgotado por seu cogito, ou seja, o que ele é de impensável. Mas, de onde provém esse ser que aparece como que faltando no mar dos nomes próprios? Não podemos perguntá-lo a esse sujeito na condição de [Eu]. Para saber disso, falta-lhe tudo, uma vez que se esse sujeito, [Eu], estava morto, como dissemos, ele não saberia. Ele não me sabe vivo, pois. Assim, como hei de me prová-lo [Eu]? Pois, a rigor, posso provar ao Outro que ele existe, não, é claro, com as provas da existência de Deus com que os séculos o matam, porém amando-o, solução fornecida pelo querigma cristão. Essa, aliás, é uma solução por demais precária para que sequer pensemos em fundamentar nela um desvio quanto ao que constitui nosso problema, qual seja: Que sou [Eu]? Sou no lugar de onde se vocifera que “o universo é uma falha na pureza do Não-Ser”. E não sem razão, porque, para se preservar, esse lugar faz o próprio Ser ansiar com impaciência. Chama-se o Gozo, e é aquele cuja falta tomaria vão o universo. Estarei eu, pois, encarregado dele? - Sim, sem dúvida. Esse gozo cuja falta toma o Outro inconsistente, será ele, então, o meu? A experiência prova que ele me é comumente proibido, e não apenas, como suporiam os imbecis, por um mau arranjo da sociedade, mas, diria eu, por culpa do Outro, se ele existisse: não existindo o Outro, só me resta imputar a culpa ao [Eu], isto é, acreditar naquilo a que a experiência nos conduz a todos, com Freud na dianteira: ao pecado original. Pois, ainda que não tivéssemos de Freud sua confissão, tão expressa quanto desolada, persistiria o fato de que o mito - último a nascer na história - que devemos a sua pena não pode servir para nada além daquele da maçã maldita, exceto por aquilo que não entra em seu patrimônio de mito, pelo fato de que, sendo mais sucinto, ele é sensivelmente menos cretinizante.

Mas o que não é mito, e que Freud no entanto formulou tão logo formulou o Édipo, é o complexo de castração⁵⁹.

59 Lacan, “Subversão do sujeito...” em *Écrits, op., cit.*, p.819-820 (N.A.). LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998; p.834 (N.T.).